

# TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2024 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

Concepciones arquetípicas y críticas del sentido común: un enfoque desde la filosofía práctica

Joan Morro

Rawlsianism and What Is Urgent

Enrique Camacho-Beltrán

“Inmortalidad en la mortalidad”. La concepción y significación del fenómeno fundamental del eros en el pensamiento de Eugen Fink

Ángel Enrique Garrido Maturano

La “razón de ser” o justificación de la existencia judía: una lectura de “Être juif” de Emmanuel Levinas

Pablo Ríos Flores

Crítica retórica y retórica filosófica en la “nueva retórica” de Kenneth Burke

Juan Antonio González de Requena Farré

Animalidad en la individuación simondoniana

German E. Di Iorio

Metáfora, ideología y posiciones metafísicas fundamentales. Un abordaje ontológico-discursivo desde la fenomenología hermenéutica

Santiago Bellocq

The Counterintuitive Logic of the Nothing and the Gift of Nihilism: A Reading of Heidegger

Martin Stephan Becker Lorca

Dinero y representación. Una relectura de la teoría del dinero de los *Grundrisse*

Cristián Sucksdorf

Múltiples universos, dimensionalidad del espacio y la posible hipergeometría: metafísica y cosmología en el primer Kant

Paulo Sergio Mendoza-Gurrola

Tradition and Critique in Kant and al-Jabri

Lara Scaglia

Los conceptos de *Organisation* y *Dichtung* de Friedrich Lange como marco teórico de la concepción nietzscheana del lenguaje

Milton Fernando Dionicio Lozano, Alonso Silva Rojas y Alexander Ávila Martínez

Tiempo, movimiento y alma en Aristóteles: ¿es el movimiento condición suficiente de la existencia del tiempo?

José María Llovet-Abascal

Los nombres por el *lógos*. Una “adecuación” platónica de los nombres

Raimundo Fernández Mouján

Capabilities and Education in Latin America

Sebastián Alejandro González M. y Catalina López Gómez

RESEÑAS

70

# TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
México 2024

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

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

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

*Tópicos, Revista de Filosofía* Año 34, número 70, 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 2024 con un tiraje de 250 ejemplares.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

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

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

*Tópicos, Revista de Filosofía*

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

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

© 2024 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

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

# TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

## UNIVERSIDAD PANAMERICANA

### CONSEJO EDITORIAL

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

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

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

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

Pierre Destrée, *Université Catholique de Louvain, Bélgica*

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

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

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

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

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Hendrik Lorenz, *Princeton University, EUA*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

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

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de los Andes, Chile*

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

†Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

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

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet



# Índice General

## Artículos

- Concepciones arquetípicas y críticas del sentido común:  
un enfoque desde la filosofía práctica  
(Archetypical and Critical Conceptions of Common Sense:  
An Approach from Practical Philosophy)** 11  
*Joan Morro*
- Rawlsianism and What Is Urgent  
(El rawlsianismo y lo que urge)** 39  
*Enrique Camacho-Beltrán*
- “Inmortalidad en la mortalidad”. La concepción y  
significación del fenómeno fundamental del eros en el  
pensamiento de Eugen Fink  
(“Immortality in Mortality.” The Conception and  
Significance of the Fundamental Phenomenon of Eros  
in Eugen Fink’s Thought)** 71  
*Ángel Enrique Garrido Maturano*
- La “razón de ser” o justificación de la existencia judía:  
una lectura de “Être juif” de Emmanuel Levinas  
(The “Reason for Being” or Justification of Jewish  
Existence: A Reading of Emmanuel Levinas’s “Être juif”)** 97  
*Pablo Ríos Flores*
- Crítica retórica y retórica filosófica en la “nueva retórica”  
de Kenneth Burke  
(Rhetorical Criticism and Philosophical Rhetoric in  
Kenneth Burke’s “New Rhetoric”)** 133  
*Juan Antonio González de Requena Farré*
- Animalidad en la individuación simondoniana  
(Animality in Simondonian Individuation)** 169  
*German E. Di Iorio*

- Metáfora, ideología y posiciones metafísicas fundamentales. Un abordaje ontológico-discursivo desde la fenomenología hermenéutica**  
**(Metaphor, Ideology and Fundamental Metaphysical Positions: An Ontological-Discursive Approach from Hermeneutic Phenomenology)** 193  
*Santiago Bellocq*
- The Counterintuitive Logic of the Nothing and the Gift of Nihilism: A Reading of Heidegger**  
**(La lógica contraintuitiva de la nada y el don del nihilismo: una lectura de Heidegger)** 221  
*Martin Stephan Becker Lorca*
- Dinero y representación. Una relectura de la teoría del dinero de los *Grundrisse***  
**(Money and Representation: A Rereading of the Theory of Money in the *Grundrisse*)** 251  
*Cristián Sucksdorf*
- Múltiples universos, dimensionalidad del espacio y la posible hipergeometría: metafísica y cosmología en el primer Kant**  
**(Multiple Universes, Space Dimensionality, and a Possible Hypergeometry: Metaphysics and Cosmology in the Early Kant)** 281  
*Paulo Sergio Mendoza-Gurrola*
- Tradition and Critique in Kant and al-Jabri**  
**(Tradición y crítica en Kant y al-Yabri)** 317  
*Lara Scaglia*
- Los conceptos de *Organisation* y *Dichtung* de Friedrich Lange como marco teórico de la concepción nietzscheana del lenguaje**  
**(Friedrich Lange's Concepts of *Organisation* and *Dichtung* as a Theoretical Framework of the Nietzschean**

**Conception of Language) 347**

*Milton Fernando Dionicio Lozano, Alonso Silva Rojas y Alexander Ávila Martínez*

**Tiempo, movimiento y alma en Aristóteles: ¿es el movimiento condición suficiente de la existencia del tiempo?**

**(Time, Motion and Soul in Aristotle: Is Motion a Sufficient Condition for the Existence of Time?)**

371

*José María Llovet-Abascal*

**Los nombres por el lógos. Una “adecuación” platónica de los nombres**

**(The Names Through the Logos: A Platonic “Adequacy” of Names)**

407

*Raimundo Fernández Mouján*

**Filosofía en el espacio público**

**Capabilities and Education in Latin America**

**(Capacidades y educación en Latinoamérica)**

443

*Sebastián Alejandro González M. y Catalina López Gómez*

**Reseñas**

**Nicol, E. (2021). *Ideas de vario linaje*. UNAM. 586 pp.**

475

*Aldo Guarneros*

**Saralegui, M. (2022) *Breve historia del pensamiento político moderno: de Maquiavelo al coronavirus*.**

**Arcus. 310 pp.**

483

*Jerónimo Rilla*

**Denker, A., Groth, M., Jenewein, J. y Zaborowski, H. (2023). *Heiderrger und die Psychiatrie*. Verlag Karl Alber. 246 pp.**

491

*Andrés Ortigosa Peña*



## **Artículos**



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2575>

# Archetypical and Critical Conceptions of Common Sense: An Approach from Practical Philosophy

## Concepciones arquetípicas y críticas del sentido común: un enfoque desde la filosofía práctica

Joan Morro

Universidad Nacional de Educación a Distancia  
España

[joamorro@barcelona.uned.es](mailto:joamorro@barcelona.uned.es)

<https://orcid.org/0000-0003-2027-6947>

Recibido: 24 - 10 - 2022.

Aceptado: 10 - 03 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Morro, J. (2024). Concepciones arquetípicas y críticas del sentido común: un enfoque desde la filosofía práctica. *Tópicos (México)*, 70, 11-37. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2575>.



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

### Abstract

Common sense is a controversial concept in philosophy and the social sciences. It is generally understood as a shared intentionality, a set of self-evident intuitions and beliefs that guide our ideas and behaviors. But there is a tendency to disagree when it comes to discussing the origin and scope of this intentionality. From a critical reading of different contemporary approaches to common sense (G. E. Moore, C. Geertz, A. Gramsci, E. Laclau, C. Mouffe, and C. Pérez), in this paper I present two archetypal conceptions of this set of intuitions and beliefs and two criticisms in this regard, with a purpose of synthesis for practical philosophy. The general aim is to show the relevant correlation between new technologies and common sense and the need to understand this correlation critically for ethical and political reflection.

*Keywords:* common sense; hegemony; ICT; modernity; practical philosophy; techno-economic paradigms.

### Resumen

El sentido común es un concepto controvertido en filosofía y ciencias sociales. Por lo general, se entiende como una intencionalidad compartida, un conjunto de intuiciones y creencias autoevidentes que guían nuestras ideas y conductas. Cuando se tiende a discrepar es al discutir el origen y el alcance de dicha intencionalidad. A partir de una lectura crítica de diferentes planteamientos contemporáneos del sentido común (G. E. Moore, C. Geertz, A. Gramsci, E. Laclau, C. Mouffe, y C. Pérez), en este artículo presento dos concepciones arquetípicas de este conjunto de intuiciones y creencias y dos críticas al respecto con una finalidad de síntesis para la filosofía práctica. El objetivo general es mostrar la relevante correlación entre nuevas tecnologías y sentido común y la necesidad de entender dicha correlación críticamente para la reflexión ética y política.

*Palabras clave:* sentido común; hegemonía; TIC; Modernidad; filosofía práctica; paradigma tecnoeconómico.

## 1. Introducción: explicación, acción y sentido común

El sentido común es una noción clave de la historia del pensamiento occidental. El antropólogo Clifford Geertz dijo en la década de los setenta que en nuestra tradición filosófica se había convertido “casi en la categoría central” (Geertz, 1994, p. 97). Y probablemente no exageraba. La razón principal es que el sentido común se ha teorizado, sobre todo desde el siglo XVIII y más concretamente desde la Ilustración escocesa, como el marco general tanto de una ciencia como de una ética universales. Y, al mismo tiempo, de y para humanos.

Una referencia de contextualización es Thomas Reid, cuyas aportaciones a la temática moderna del sentido común son como las de Lamarck respecto a la evolución biológica. Ambas arrancan con estos autores desfasados. En cuanto a Reid, en el mejor de los casos, su idea de “Dios” como creador y garante del sentido común ha sido sustituida precisamente por la de “evolución” (cfr. Vilanova Arias, 2021, p. 284), pero esta sustitución formal sigue cargando los mismos problemas que detectó Hume. En una carta fechada el 4 de setiembre de 1762, escribe que Reid supone algo tan contrario a la experiencia como que todos los humanos son filósofos que comparten las mismas tesis desde la infancia (Hume, 2004, p. 301). Como veremos, esta convicción la retoma George E. Moore, quien, no obstante, la refina y obtiene por derecho propio ser el punto de partida del debate contemporáneo sobre el sentido común.

El grueso de los filósofos que se han centrado en la reflexión sobre el sentido común lo han concebido como algo exclusivamente humano. No porque hayan pretendido negar una intencionalidad compartida con otras especies, así como con máquinas o divinidades, sino para fundamentar teorías y prácticas genuinamente humanas. Esta herencia es ilustrada, ligada a una apuesta por el progreso de la humanidad. Pero otra parte no menos importante de esta fijación es el impulso cristiano y teológico de dicha reflexión, empezando por Reid. Esto permite explicar por qué la concepción del sentido común que ha predominado en Occidente es *antropogénica*. Esta se diferencia notoriamente de la *cosmogénica*, que encontramos en China, por ejemplo, según la cual todo lo existente tiene un sentido y cualquier existente es capaz de advertirlo (Liu, 2007; Tingyang, 2021). También de la *zoogénica*, aunque sin negarla.

Un ejemplo de la concepción zoogénica es el siguiente. Si tengo un anillo en la palma de mi mano, la cierro y la agito, es muy probable

que no solo los seres humanos que me estén percibiendo intuyan y crean que el anillo permanece en mi puño. Al menos un perro podría tener disposiciones mentales similares. Y no faltan quienes piensan que todos los organismos vivos tenemos un sentido común, siempre acorde con nuestro trasfondo evolutivo (Dennett, 2017), o que establecer una frontera entre humanos y el resto de los animales es la más radical y determinante de las discriminaciones (Segarra, 2022). Esta concepción del sentido común es creciente entre nosotros.

Volviendo al ejemplo, es muy probable que, si abriera la mano y el anillo no estuviera, a quienes me estuvieran percibiendo les pasaría por la cabeza que he hecho algún truco más o menos simpático. Pero, si yo lo negara y en su lugar afirmara que he hecho desaparecer el anillo, aparte de desinterés por lo que digo, por considerarme un charlatán, quizás generaría dos reacciones y una posibilidad que históricamente se ha entendido como fundamental. En efecto, unos buscarían una *explicación* a lo que ha pasado; otros considerarían que miento y que esta *acción* es reprobable y, si quisiéramos, podríamos entablar un debate al respecto. Ningún perro podría tomar parte en esto.

Este ejemplo me permite ilustrar qué entiendo por “concepción antropogénica” del sentido común: hay una forma de intencionalidad compartida exclusivamente por miembros de nuestra especie —aunque no esté presente en todo espécimen del *Homo sapiens*— y está vinculada con la ciencia y la ética. Si bien otros animales, un vegetal, los robots y quizás un querubín curioso puedan percibir que el anillo sigue en mi mano cuando la cierro, siguiéndose de ahí una concepción del sentido común más o menos cosmogénica o zoogénica, es razonable concebir que hay una intencionalidad compartida propiamente humana. Cuando hablo de la concepción antropogénica del sentido común, me refiero a esto.

A continuación, presento una defensa de esta concepción y tres alternativas. Me centraré en Moore para el primer caso. En cuanto al resto, presento tres concepciones etogénicas sobre el sentido común, las cuales se caracterizan por enfatizar que no es tanto el formar parte de nuestra especie lo que genera una intencionalidad compartida propiamente humana —lo que equivaldría a derivar el sentido común de una filogenia común (o de un Dios que nos tiene preferencia como especie)—, cuanto una serie de conductas humanas compartidas a partir de aspectos tales como los culturales o económicos. En este sentido,

sostengo que el condicionamiento de la tecnología en el sentido común moderno es insoslayable para la filosofía práctica contemporánea.

## 2. Dos concepciones arquetípicas sobre el sentido común

George E. Moore es probablemente el filósofo de referencia de la concepción antropogénica del sentido común. Fue en 1925 cuando publicó su famosa defensa, con la que actualiza para el siglo XX una célebre tradición *realista*<sup>1</sup> e intenta dar cuenta de nuestra intencionalidad autoevidente y de quiénes la comparten. Respecto a estos, Moore no solo no emite en ningún momento alegatos cosmogénicos o zoogénicos, sino que explícitamente se refiere a un nosotros (*we*) al que identifica con cuerpos humanos vivos sobre la Tierra y del cual dice tener certeza (*for certain*) (Moore, 1959, p. 44). El sentido común que defiende es el que presuntamente tenemos en tanto que congéneres mientras vivimos.

Este filósofo argumenta cómo es la intencionalidad que compartimos en su clásico *Principia Ethica*, de 1903. Como seguirá haciendo en la década de 1920, sostiene que el objeto de este libro, la ética, remite a cuerpos humanos (Moore, 2014, p. 114). Estos comparten una serie de nociones que pueden dividirse en simples y complejas; en cualquier caso, todas son sintéticas (Moore, 2014, pp. 121-124). Pone como ejemplo las nociones de “bueno”, “amarillo” y “caballo”: si bien las entendemos debido a nuestra experiencia, solo la última es definible. Lo que permite definir una noción es que es una suerte de noción de nociones; en el caso del caballo, podemos definirlo como un mamífero equino de tales y cuales características. Así, tan definible y complejo son un caballo como una quimera. Pero lo que caracteriza a nociones simples como “bueno” y “amarillo” es que simplemente sabemos lo que quieren decir.

En 1925, Moore vincula las nociones simples con el contenido del sentido común. Ante el enunciado “la Tierra ha existido durante muchos años”, sostiene que no hay que confundir su significado (*meaning*) con la cuestión de si lo entendemos (*know what it means*), es decir, si podríamos analizar su significado (Moore, 1959, p. 37). Moore añade que puede haber algunas dudas respecto a lo primero y ninguna respecto a lo segundo desde el momento en que advertimos su sentido ordinario. Quien entiende, entiende, pese a las limitaciones circunstanciales.

---

<sup>1</sup> Esta es británica, toma forma en el siglo XVIII, se opone frontalmente al constructivismo moderno e incluye referentes como John Balguy, Richard Price, Thomas Reid y William Whewell (Korsgaard, 2008, p. 304).

Con esta tautología aparentemente bravucona, Moore piensa que ha demostrado tanto la existencia como la validez de una intencionalidad compartida cuanto menos por la mayoría de los cuerpos humanos vivos.

El sentido común tomado en abstracto y el sentido ordinario de los enunciados que empleamos en nuestro día a día y que naturalmente conocemos son equivalentes para Moore, de lo que deriva que implican una visión del mundo (*view of the world*) completamente verdadera en aspectos fundamentales, y que en esto coinciden todos los filósofos (Moore, 1959, p. 44). Así, esta concepción arquetípica del sentido común comporta que el hecho de que normalmente entendamos lo que se nos dice y que quienes lo entendemos somos los cuerpos humanos vivos —lo cual incluye a quienes se dedican a la filosofía— permite suponer que los humanos compartimos una serie de intuiciones y creencias. Asimismo, que entre estas se encuentren tales como saber qué quieren decir expresiones como “esto es amarillo” y “eso no es bueno” proporciona las bases para una ciencia y una ética universales.

Moore es un defensor del *intuicionismo*. Es un planteamiento filosófico controvertido y acaso tan antiguo como la filosofía, aunque en este trabajo me interesa afrontarlo para la ética. En este sentido, mientras que autores como Bernard Williams (2016, pp. 128-129) afirmaron su obsolescencia en el siglo pasado, en nuestros días hay autores como Markus Gabriel (2021) que —no sin confusión— siguen reivindicándolo. Quienes así proceden tienden a apelar al sentido común contra prejuicios, estereotipos, supersticiones, folklore.

Pero hay una paradoja en esta cuestión. Frente a quienes han llegado a sostener que la metodología por la que se formula la mecánica clásica es un conjunto de máximas del sentido común (cfr. Reid, 2004, p. 68), no han faltado los que sostienen que este, si es que es algo, no es más que una serie de prejuicios, estereotipos, supersticiones y folklore, y que está bien que así sea, por lo que hay que defenderlo con no menos énfasis del que Moore presentaba con una concepción opuesta. A finales del siglo XX, Hilary Putnam (2002) hizo un balance crítico de las derivas actuales de esta oposición con lo que llamó la Escala del científicismo y la Caribdis del relativismo. Encontramos aquí otra concepción arquetípica respecto del sentido común: la etogénica.

La concepción etogénica del sentido común sostiene que la intencionalidad que compartimos los humanos no deriva del hecho de tener experiencias humanas, sino del hecho de participar de un grupo humano diferenciado. Acaso huelgue remarcar que esta concepción fue

avalada por escritores románticos y ha sido especialmente desarrollada por antropólogos. Uno de ellos, Lucien Lévy-Bruhl (1985), también formado como filósofo, atacaba directamente en la década de 1920 al corazón del argumento de Moore al cuestionar que los seres humanos somos conscientes de ser un cuerpo humano vivo, señalando que esto es lo característico de la intencionalidad de los modernos; por su parte, argüía que la intencionalidad (*l'âme, la mentalité*) primitiva implica la autoidentificación del sujeto pensante no con la corporalidad, sino con la comunidad. El antropólogo materialista Marvin Harris (1998, p. 343), retomando unas tesis de Edward B. Tylor recuperadas más o menos por Freud (2002, p. 20), sugería que si hay algo realmente compartido en cuanto a la intencionalidad humana es el animismo. Esto se aleja de las presuntas nociones simples de Moore.

Un antropólogo que ha sabido matizar esta alternativa arquetípica es Clifford Geertz. Muy influido por Wittgenstein, de quien parte su célebre reflexión sobre el sentido común, sostiene que buena parte de lo que “nuestro” sentido común supone sobre el sentido común es una serie de trivialidades que no consigue dar cuenta de lo que es el sentido común más allá de lo que nosotros, occidentales modernos, solemos pensar al respecto. Por decirlo *à la* Moore, la proposición “la lluvia moja” es algo que no cuestiona nadie que sepa razonar (Geertz, 1994, p. 95). Pero ahí, dice, radica el problema, pues el sentido común no se limita a algo así como *advertir* presuntas nociones simples o la mecánica clásica, sino que comporta lo que *hacemos a partir* de tales advertencias. Y esto es una distinción analítica que debe ser considerada tanto por el científico social como por el filósofo moral.

El análisis del sentido común, a diferencia de su puesta en práctica, debe pues empezar por redibujar esta distinción difuminada entre la aprehensión objetiva de la realidad —o como quiera definirse lo que aprehendemos exacta e imparcialmente— y la sabiduría coloquial, mundana, los juicios y aseveraciones basados en ésta. Cuando decimos que alguien tiene sentido común no sólo queremos sugerir el hecho de que utiliza sus ojos y oídos, sino que, como decimos, los mantiene —o así lo intenta— abiertos, utilizándolos juiciosamente, inteligente, perceptiva y reflexivamente, y que es capaz de enfrentarse a los problemas cotidianos de

una manera cotidiana y con cierta eficacia. Y cuando decimos que le falta sentido común, no queremos decir que sea un retrasado, que no consiga entender que la lluvia moja y el fuego quema, sino que tropieza en los problemas cotidianos que la vida le arroja a su paso: que sale de casa sin paraguas en un día nublado (Geertz, 1994, pp. 95-96).

Geertz diferencia entre lo que podemos llamar un *sentido común neutro* y un *sentido común operante*.<sup>2</sup> Mientras que el primero caracteriza planteamientos como los de Reid, Moore y los científicos, el segundo es el que han reivindicado relativistas y antropólogos como él. Pero ¿por qué este planteamiento es más convincente? No se excluyen necesariamente, cierto, pero el primero no pasa de ser una proyección abstracta del segundo.<sup>3</sup> Presupone una “aprehensión objetiva de la realidad” independiente de “la sabiduría” efectiva. Es una petición de principio que puede no corresponderse con la investigación empírica. Por su parte, Geertz defiende que primero se constata que *algunos* humanos comparten cierta intencionalidad y solo después puede confirmarse cuán compartida es, pero a partir de tales constataciones. Estas delimitan cada sentido común.

La proyección abstracta que ha caracterizado a la concepción antropogénica del sentido común desde la Ilustración no consigue dar cuenta de por qué, de hecho, no *todos* los seres humanos parecen compartir una cierta intencionalidad. Cuando llueve, es el caso que algunos grupos de humanos cogen paraguas —o equivalentes— y otros no y que tanto los que lo hacen como los que no lo hacen intuyen y creen que eso está *bien*, a pesar de que probablemente unos y otros sepan que el agua moja. Este *saber* en sí mismo, con el que Moore relacionaba las nociones simples y que Geertz viene a entender como

---

<sup>2</sup> He desarrollado esta distinción analítica en Morro (2024).

<sup>3</sup> Como he dicho, Moore entiende que todas las nociones simples son sintéticas, que se deben a un cuerpo que ha experimentado. Y, ya en el siglo XVIII, Reid (2008, p. 68) sostuvo que las máximas del sentido común se ejercen en la vida diaria. Ambos suponen que estar vivos implica un sentido común. La diferencia esencial con Geertz es afirmar que este sea universal entre humanos por el hecho de que estos experimentan. Para este antropólogo, esto es una vana hipótesis piadosa desde el momento en que las experiencias humanas no son universales, pues se realizan en formas de vida culturalmente exclusivas.

una especie de sentido común neutro, no da cuenta de lo que nos dice la *experiencia*. En este segundo caso, lo que cuentan son las conductas de unos cuerpos humanos vivos cuyo presunto sentido común, dejando de lado la abstracción, parece relativo. Y más cuando podemos agrupar tales diferencias en colectivos humanos (los estudiantes norcoreanos, los diagnosticados con TDAH, los liberales, etc.), tal como se hace en las ciencias sociales y en la filosofía moral.

“Cuando un Moore, un doctor Johnson, un alfarero zande o un hermafrodita pokot dicen que algo es real, maldita sea lo que eso significa” (Geertz, 1994, p. 106). En efecto, cuando llueve, algunos humanos cogen paraguas y otros no. Desde un sentido común neutro, quizás esto pueda experimentarlo cualquiera, incluyendo animales no humanos. Y no debe ser atendido más por el antropólogo que por el filósofo. Pero que “la lluvia moja” esté presente en intuiciones y creencias de unos y otros es cuanto menos secundario si queremos abarcar filosóficamente el sentido común. Nos debe interesar qué se hace al respecto. Sobre todo, si nos interesa la ética.

Con todo, me parece que en este punto hay una cuestión todavía más acuciante. No ya el hecho de que para la inmensa mayoría de los *Homo sapiens* no haya habido intencionalidad más compartida que la del animismo, como nos dicen ilustres antropólogos, sino el de que la tradición filosófica lleve al menos desde el siglo XVIII dividida entre quienes piensan que hay un sentido común determinante y quienes piensan que hay más de uno,<sup>4</sup> en tanto que unos apelan más a lo que presuntamente se sabe y otros a los que constatamos, es razón suficiente para considerar este segundo planteamiento. Al final, en cierto modo, la concepción etogénica del sentido común es una suerte de herejía de la concepción antropogénica. Sin negarla necesariamente, la cuestiona.

No intento legitimar con este análisis un falso dilema. Geertz (1984) tampoco lo intentó, pues rehusó la etiqueta de relativista. Pero tampoco pretendo defender un planteamiento arquetípico. Antes, al contrario, subrayo que la concepción del sentido común es filosófica por ser controvertida e invitar a una aclaración racional que no tiene por

---

<sup>4</sup> El intento de disolver el problema diferenciando entre *el* sentido común, por un lado, y *las* “mentalidades” o “culturas”, por otro, no hace sino disimularlo en un juego escolástico de palabras. Y es que esto, además de subsumir *por principio* lo etogénico (respuestas constatables) a lo antropogénico (respuestas idealizadas), elude sin más una crítica como la de Geertz.

qué abocarnos a defenderlo, como hicieron Moore y Geertz. Y, pese a lo señalado, de lo que adolecen razonamientos como los de ambos es cierta ingenuidad respecto a la mera ética, la moral efectiva, los valores que ejercen los humanos en su día a día. Los dos han obviado el papel de la hegemonía.

### 3. El sentido común como discurso hegemónico

Una de las grandes aportaciones al debate contemporáneo sobre el sentido común es la que han presentado Ernesto Laclau y Chantal Mouffe desde la década de 1980. De acuerdo con lo señalado, su concepción es etogénica, dado que se centran especialmente en el sentido común operante. Y, no por casualidad, la finalidad de su estudio es eminentemente práctica. Pero la principal contribución a este debate, frente a las concepciones arquetípicas representadas por Moore y Geertz, radica en el estudio crítico de los factores de subordinación y dirección que comporta una intencionalidad compartida. Esto no debe ser obviado por la filosofía moral.

La concepción de Laclau y Mouffe del sentido común es tomada de Antonio Gramsci. En un fragmento de los que escribió en prisión, el filósofo sardo sostenía que:

La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. [...] [L]a religión es un elemento disgregado del sentido común. Por lo demás, "sentido común" es un nombre colectivo, como "religión"; no existe un sentido común sólo, sino que también el sentido común es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y de este modo coincide con el "buen sentido", que se contrapone al sentido común (Gramsci, 1970, p. 366).

Según Gramsci, el sentido común es algo fundamental, como para Moore y Geertz; incluso piensa que es más básico que la religión. En sus notas sobre un libro de Nikolai Bujarin, publicado en 1921, lo define como el "folklore" de la filosofía, es decir, la intencionalidad compartida de donde parte la reflexión filosófica (Gramsci, 1993, p. 9). Pero, a diferencia de Moore, sostiene que el fundamento del sentido común es histórico: cambia, y por ello es equívoco, múltiple y en devenir. Y, a diferencia de Geertz, piensa que los diversos sentidos comunes no

deben salvaguardarse por el simple hecho de que individúen a unos grupos frente a otros. No se le escapa que esto ha sido lo que han defendido tradicionalmente las órdenes religiosas, en especial las relacionadas con el catolicismo moderno, donde parece reconocer la raíz de las concepciones arquetípicas del sentido común. Asimismo, frente a ambos, defiende que la *filosofía* debe ser práctica y crítica del sentido común.

La posición de la filosofía de la praxis [es decir, la propuesta filosófica de Gramsci] es antitética de la católica: la filosofía de la práctica no tiende a mantener a los “sencillos” en su filosofía primitiva del sentido común, sino, por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida. Afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y los sencillos, pero no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque-moral-intelectual que haga políticamente posible un progreso intelectual de la masa, y no sólo de reducidos grupos intelectuales (Gramsci, 1970, p. 372).

Esta noción de “bloque-moral-intelectual” o *bloque histórico* revela el carácter más controvertido de las ideas de Gramsci sobre el sentido común. Valga recordar su llamativa influencia en pensadores y estrategias caracterizados tanto por criticar el capitalismo como por presentar una alternativa al marxismo dirigido por el Kremlin (Anderson, 1979). En especial, por su crítica al intento de reducir la intencionalidad compartida por seres humanos a una presunta “naturaleza humana” o mera superestructura y, a su vez, por tomarla como punto de partida para la reflexión ética y política realmente efectiva.

La relación que Gramsci establece entre la cultura y el sentido común, tras entenderlo como contrario al “buen sentido”, implica una crítica radical a concepciones como las de Moore y Geertz. De entrada, es harto significativo que el filósofo inglés no contemple la cultura en su defensa del sentido común. De acuerdo con su léxico, sería una noción compleja, como “caballo” y “quimera”. Esto permite suponer que la cultura es un agregado de los individuos en lugar de algo constitutivo de estos, como han supuesto Geertz y Gramsci. Así, reduce la comprensión de los seres humanos a la ofrecida por un individualismo metodológico, tan criticado históricamente desde la antropología y el marxismo.

No es casual ni que el individualismo metodológico fuera acuñado por Joseph A. Schumpeter (2017, pp. 57-63) por las mismas fechas en que Moore reducía a los humanos a meros cuerpos vivos, ni que este autor, al final de su vida, recordara que algunos economistas alemanes identificaron este “método” a finales del siglo XIX como el característico de la Economía Política británica y lo calificaran de “aislacionista”, pues diluía los factores históricos en la teoría abstracta (cfr. Schumpeter, 2006, p. 780). Volveré más adelante sobre Schumpeter. De momento, remarco que la concepción arquetípica que representa Moore fue vinculada con una práctica local y abstraccionista antes de la publicación de *Principia Ethica*.

No menos significativo es que Geertz parezca equiparar lo que Gramsci diferencia como “buen sentido” y “sentido común”. Este, según el antropólogo californiano, “representa el mundo como algo familiar, un mundo que cualquiera puede y podría reconocer, y en el que cualquiera puede o podría mantenerse sobre sus propios fines” (Geertz, 1994, p. 114). Y, no obstante, añade que lo formulado por un occidental más o menos genial no puede sino ser una expresión de la cultura occidental (Geertz, 1984, p. 272). Ahora bien, por decirlo con Gramsci y con cierta ironía, Geertz se comporta como aquel misionero que aspira a conservar a los indígenas en su hábitat y, por tanto, mantenerse fiel al credo cristiano. Queriendo comprender y proteger las culturas ajenas, con cierta ejemplaridad científica y ética, acaba siendo un conformista acrítico respecto a la cultura propia, lo que Gramsci identificaba como posición católica, defensora de los “sencillos”.

Es a raíz de estos matices que la lectura que de Gramsci hacen Laclau y Mouffe se hace especialmente atractiva. La clave está en la noción señalada de “bloque histórico”; según Laclau y Mouffe (2015, p. 75), Gramsci la elabora confluyendo las aportaciones teóricas y prácticas de Lenin y Georges Sorel. Este intelectual anarcosindicalista, teórico del mito político y crítico del mecanicismo dominante en la Segunda Internacional, inspira al filósofo sardo en su rechazo del economicismo y en una concepción de la historia entendida como una serie discontinua de bloques históricos. Estas ideas no solo tienen repercusión en pensadores con responsabilidades revolucionarias: repercuten en otros comprometidos con la reacción nacionalsocialista, como Carl Schmitt (Morro, 2022). También volveré sobre este autor más adelante.

En cuanto a Lenin, repercute en Gramsci no solo por afinidad ideológica, sino también como filósofo. Esto nos lleva directamente a

la noción de “hegemonía”, la cual fue ampliamente comentada entre 1908 y 1917 por los socialdemócratas rusos (cfr. Anderson, 2006, p. 30), entre los que se encontraba el futuro líder bolchevique. La “hegemonía” en esos debates fue como un equivalente del “sentido común” y la “cultura” que por esas mismas fechas discutían los filósofos analíticos y los antropólogos culturales, dado su denominador común: el conjunto de intuiciones y creencias que llevan a los humanos a pensar y hacer unas cosas y no otras.

El quehacer intelectual de Gramsci consiste en buena parte en cómo politiza la noción de “hegemonía”, ya que la extendió “a los mecanismos de la dominación burguesa sobre la clase obrera en una sociedad capitalista estabilizada” (Anderson, 2006, pp. 40-41). Esto le lleva a romper con el esquema leninista clásico. “Si en el leninismo se daba una militarización de la política, en el caso de Gramsci hay una desmilitarización de la guerra” (Laclau y Mouffe, 2015, p. 105). En efecto, ya no se trata ni de imponer ni de mantener algo así como un sentido común, el más o menos deseable, sino de *articularlo*. De ahí a “la batalla cultural”.

Como ha dicho Perry Anderson (2006, p. 41), el filósofo de cabecera de Gramsci a la hora de desarrollar esta noción de “hegemonía” no es Marx ni Lenin, sino Maquiavelo. Por su parte, en sus posteriores reflexiones sobre cómo articular un sentido común democrático hoy, Mouffe (2018, p. 23) ha reconocido reiteradamente que su principal referente al respecto es el pensador florentino. Esto no es baladí, pues permite advertir que una parte del debate contemporáneo sobre el sentido común tiene sus bases en un autor anterior al pensamiento ilustrado y las ciencias sociales y cuyas reflexiones son eminentemente prácticas en un contexto de crisis radical, como es la Florencia del siglo XVI. Asimismo, se trata de un contexto previo a la Revolución Industrial y el movimiento obrero, lo cual permite entender por qué ni Gramsci ni Laclau o Mouffe entienden los sujetos políticos como “clases”, sino como voluntades políticas complejas (Laclau y Mouffe, 2015, p. 102). Esto nos previene contra una tendencia habitual en concepciones arquetípicas, como las de Moore y Geertz, y en los marxismos oficializados tras la Segunda Internacional y la Revolución de 1917: el *esencialismo*. Este es derivado del olvido de que los humanos nos movemos según criterios radicalmente parciales y tendencialmente polémicos.

De este olvido se deriva que haya un único sentido común, que haya tantos como culturas, que pueda haber un sentido común socialista y

otro capitalista o que haya culturas burguesas y proletarias. Todo esto conecta con una idea petrificada de “hegemonía” que, en la práctica, supone obviarla. Pero lo cierto es que en los procesos de modernización está siempre en disputa, y no solo entre políticos o en debates académicos, sino en toda práctica social (Laclau y Mouffe, 2015, p. 127). De hecho, la conciencia al respecto surge como respuesta a las crisis, que son momentos que envuelven la construcción de un bloque histórico (Laclau y Mouffe, 2015, pp. 31 y 177). No es casualidad que se apele públicamente al sentido común sobre todo cuando se le reta.<sup>5</sup> Es como si fuéramos especialmente conscientes de que hay algo así como un sentido común cuando este parece perder garantías. ¿Es una simple casualidad que el sentido común devenga un problema filosófico explícito en el siglo XVIII, en pleno momento de profundas revoluciones, y lo retome Moore mientras los antropólogos teorizan la pluralidad de mentalidades humanas y los marxistas preparan programas prácticos que hagan saltar las sociedades humanas por los aires?

Laclau y Mouffe amplían la concepción etogénica que Gramsci elabora del sentido común a través de una teoría del discurso inspirada, entre otros, por Wittgenstein. Así, la complejidad que supone el sentido común no es solo la expresión de diversas voluntades políticas más o menos hipotéticas, sino de “juegos de lenguaje” localizables en determinados contextos (Mouffe, 2012, pp. 73-91). De ahí que el sentido común comprenda diversos juegos de lenguaje articulados de tal manera que genera un centro narrativo a partir de lo cual se organizan las intencionalidades compartidas (Laclau y Mouffe, 2015, pp. 146-155). Es por esto por lo que se entiende como un *discurso hegemónico*, esto es, un discurso de discursos que orienta el pensamiento y la acción tras la construcción de un bloque histórico en un momento crítico.

#### **4. El sentido común a través de los paradigmas tecnoeconómicos**

La concepción etogénica del sentido común que Laclau y Mouffe desarrollan a partir de Gramsci es una crítica constructiva a las

---

<sup>5</sup> Ha sido característico de las fuerzas reaccionarias posteriores a la Revolución francesa apelar a alguna presunta fuente de intencionalidad compartida frente a una supuesta amenaza no menos fetichizada. Así, por ejemplo, “la historia” frente a “la razón” en casos como Louis de Bonald y Carl Schmitt (Morro, 2022, p. 47), o los pasados glorificados de la propia patria en los actuales discursos populistas.

concepciones arquetípicas comentadas. El sentido común no es uno ni tampoco es simplemente dado. Por lo menos no lo es más que las relaciones sociales o los juegos de lenguaje que, en condiciones modernas, están expuestos constantemente a crisis. La filosofía y las turbulentas condiciones que le subyacen desacreditan tanto a Moore (1959, p. 32), quien considera posible que ningún filósofo haya estado en desacuerdo con sus postulados sobre el sentido común, como a Geertz (1994, p. 106), quien entiende que el sentido común es totalizador. Las investigaciones filosóficas y científicas que se han desarrollado en los dos últimos siglos sobre el sentido común, así como las instrumentalizaciones que se han hecho de este, son pruebas fehacientes de las limitaciones teóricas y prácticas que entrañan los planteamientos de estos referentes académicos.

La intencionalidad compartida que comporta el sentido común no solo es lingüística y situada: también es histórica y política. Esto debería traer a colación al capitalismo como algo más que una anécdota pedante o una excusa partidista. Asimismo, la historia y la política centradas en el sentido común no se limitan a algo así como administrar lo que uno sabe frente a las sospechas del prójimo, como quien gestiona obviedades o un parque temático para ilustrar a un espectador, sino que revelan conflicto, tensión, una lucha más o menos latente que tiende a establecer un centro, una hegemonía, un discurso de discursos que tiene repercusiones prácticas. Estas tesis hacen que la obra de Laclau y Mouffe deba ser considerada en los debates filosóficos sobre el sentido común.

Es aquí donde creo que son precisas un par de observaciones. Aunque nuestro sentido común está expuesto a crisis, es acaso exagerado suponer que las crisis contemporáneas radiquen exclusivamente en las que se derivan de la proliferación de juegos de lenguaje. Ciertamente, dicha proliferación parece haberse desarrollado en paralelo a lo que Laclau y Mouffe entienden como la triunfante revolución democrática que se extiende desde finales del siglo XVIII. Y, en efecto, puede decirse que nuestro sentido común es democrático pese a no estar garantizado como si fuera un destino. Pero no parece justificado que se obvie el papel de la tecnología y su relación con el capitalismo en el arraigamiento, la consolidación y las amenazas a este.

No puede rechazarse sin más que las articulaciones del sentido común estén condicionadas por la tradición y todo tipo de discursos heredados. Esto no solo parece haber sido bien justificado por Gramsci, incluso en contextos revolucionarios en diferentes puntos de Europa,

sino que tiene fuerte carga empírica proporcionada por los estudios antropológicos. No obstante, parece gratuito pensar que, en los dos últimos siglos, con la expansión del capitalismo, el papel de la tecnología haya sido tangencial, testimonial o superficial respecto de tales articulaciones. Sobre todo, tras corroborar que esta tiene también efectos históricos y políticos y dado su carácter inteligible y aun dirigible. En pocas palabras, creo que las grandes aportaciones de Laclau y Mouffe al debate del sentido común deben llevarse hasta ulteriores consecuencias. Y esto es tarea de la filosofía práctica.

Retomaré de forma crítica la teoría de los paradigmas tecnoeconómicos (en adelante, PTE) para desarrollar estas observaciones. Esta teoría ha sido desarrollada por los llamados economistas evolucionistas o neoschumpeterianos bajo la premisa de que las innovaciones tecnológicas se han convertido en el factor clave para enmarcar el funcionamiento de la economía, la sociedad y el pensamiento modernos (Morro, 2021a). Por decirlo con retórica schumpeteriana, sin ellas no se entenderían ni las *destrucciones* ni las *creaciones* que han configurado nuestro presente, como prueba cualquier panorámica de las formas hegemónicas de producción u organización, incluyendo las relativas a la guerra, la educación o el entretenimiento, que se han sucedido desde la Revolución Industrial. Es preciso remarcar que tales teóricos no sostienen que la tecnología sea un invento del siglo XVIII ni que sea el único factor determinante de la condición humana moderna, lo cual parece desmentido por lo que he comentado, sino que esta es fundamental para entender nuestra condición moderna o capitalista en tanto que diferenciada de otras épocas o culturas. Y es por esto por lo que parece acuciente incorporar esta teoría al debate actual sobre el sentido común.

El concepto de PTE fue acuñado por la economista venezolana Carlota Pérez en la década de 1980, en sintonía con otros intérpretes de Schumpeter, cuando Laclau y Mouffe publican su lectura conjunta de Gramsci. Pese a que provengan de tradiciones diferentes, entre unos y otros hay importantes puntos en común. Según Pérez, una revolución tecnológica moderna genera un paradigma en el sentido original de Thomas S. Kuhn “porque define el modelo y el terreno de las prácticas innovadoras ‘normales’, prometiendo el éxito a quienes sigan los principios encarnados en las industrias-núcleo de la revolución” (Pérez, 2004, p. 33). Esta normalidad se parece a lo que Gramsci entendía por cultura.

El nuevo paradigma tecnoeconómico asume gradualmente la forma de un nuevo 'sentido común' para la acción efectiva en cualquier área de actividad. Pero mientras las fuerzas competitivas, la búsqueda de ganancias y las presiones de supervivencia ayudan a difundir los cambios en la economía, las vastas esferas social e institucional, donde también se necesita el cambio, permanecen rezagadas por la fuerte inercia derivada de la rutina, la ideología y los intereses creados. Es esta diferencia entre el ritmo de cambio de las esferas tecnoeconómica y socioinstitucional lo que explicaría el turbulento periodo que sigue a cada *big-bang* y por lo tanto, el retraso en el pleno aprovechamiento social del nuevo potencial (Pérez, 2004, pp. 52-53).

Tanto para Pérez como para Laclau y Mouffe, el sentido común es histórico y la historia no es armónica ni un continuo, sino una serie de saltos discontinuos que generan conflictos que acaban reestructurando lo que los humanos piensan y hacen. Esto implica una concepción del sentido común alternativa a las arquetípicas.

Con todo, lo que la teoría de los PTE parece aportar al actual debate sobre el sentido común es una explicación complementaria a la ofrecida por Laclau y Mouffe sobre cómo aparecen las crisis de la intencionalidad compartida. En este sentido, es preciso entender los discursos como recursos y, por tanto, el sentido común como un *recurso hegemónico de recursos*. Esto me lleva a enfatizar la idea de sentido común operante en un marco no solo de múltiples juegos de lenguaje en los que el acuerdo no está garantizado, como prueba el hecho de que apelemos al sentido común cuando sospechamos que se va a incumplir, sino donde tales "juegos" se entremezclan con otras prácticas que ni son meramente discursivas ni se ejecutan al margen de la tecnología.

Esto último parece reconocerlo Laclau al afirmar que los discursos son "como totalidades estructuradas que articulan elementos tanto lingüísticos como no lingüísticos" (2005, p. 27). Pero es ambigua la afirmación que hace junto con Mouffe según la cual las crisis constantes de la intencionalidad compartida son correlativas a la expansión del sentido común democrático que surge con la Revolución francesa (Laclau y Mouffe, 2015, p. 197). Y es que, dicen, entonces surge una serie de intuiciones y creencias que hacen que cada cual se vea a sí mismo como

parte del “pueblo” en cuanto poder absoluto. De ahí que consideremos que es normal que seamos nosotros quien ordena qué se hace. Y, como en el día a día de las relaciones modernas uno puede sentirse excluido del pueblo en este sentido o chocan entre sí los diversos juegos de lenguaje en torno a este, se presume que nuestra intencionalidad compartida es necesariamente autocrítica.

Esta explicación parece un juego de lenguaje elaborado en retrospectiva sobre nuestro sentido común, haciéndose más hincapié en “la política” que en “lo político”, como si en condiciones modernas fuera más básica la creación del orden que el de su destrucción, por usar una brillante distinción de Mouffe (1999, p. 191). Pero ¿es sostenible creer que nuestro sentido común se basa más en los ideales revolucionarios del siglo XVIII que en los recursos que revolucionan, desde entonces, los ideales heredados? Al fin y al cabo, no es la Revolución francesa ni su discurso lo que llega a nuestros días, sino los PTE. O, a lo sumo, el discurso revolucionario nos ha llegado a través de estos. Pérez sostiene que ha habido cinco.

Los PTE han forjado sucesivos sentidos comunes. Y, en sus diversas manifestaciones, han implicado que somos nosotros quienes ordenamos qué se hace. Por eso, todos son modernos. El primero arraiga en Inglaterra con la Revolución Industrial; el segundo se difunde desde Inglaterra a EE. UU. y Europa e inicia la era del vapor y los ferrocarriles; el tercero arranca en EE. UU. y Alemania y da comienzo a la era del acero, la electricidad y la ingeniería pesada; el cuarto tiene su centro en EE. UU. y se expande a Europa, iniciando la era del petróleo, el automóvil y la producción en masa; y el quinto, el vigente, se expande desde EE. UU. a Europa y Asia y abre la era de la informática y las telecomunicaciones (Pérez, 2004, pp. 32-47). Me reservo para el siguiente apartado qué nos dice de nuestro sentido común esta sucesión sociohistórica.

Es igualmente relevante para el mencionado debate la idea implícita en el enfoque neoschumpeteriano según la cual los PTE no tienen un carácter modal respecto al sentido común efectivo. En efecto, su carácter es *substancial*, algo que no parece fácilmente asimilable por un planteamiento donde los discursos se presentan como el fundamento de los cambios históricos y políticos. Y es que un planteamiento de este tipo parece sugerir que los PTE, si existen, son o un epifenómeno del sentido común o simplemente coinciden con el discurso hegemónico. La primera opción parece invertir acriticamente ciertas interpretaciones economicistas del marxismo, quedando la suya comprometida

con algo así como que las infraestructuras se generan a partir de la superestructura dominante. La segunda parece simplemente mágica, como si los cambios que suceden en paralelo entre la extensión de las revoluciones tecnológicas y la de las prácticas normalizadoras, con las respuestas comunes a las que ambas se enfrentan, fueran solo casuales. En definitiva, ninguna de estas opciones parece ofrecer una respuesta satisfactoria a la correlación entre nuevas tecnologías y sentido común.

La teoría del sentido común que presentan Laclau y Mouffe posibilita una crítica consistente a las concepciones arquetípicas del sentido común. Pero falla a nivel explicativo en los puntos que más enfatiza: la historia y la política del sentido común moderno. Pienso que lo que aboca a estas limitaciones es la excesiva influencia de Carl Schmitt, cuya concepción idealista del mito simplemente obvia qué son los recursos (Morro, 2022). Frente a esto, una teoría como la de Pérez posibilita una aproximación sanadora a una concepción etogénica del sentido común. No obstante, es posible una síntesis de ambas.

## 5. La singularidad de nuestro sentido común

Quien entiende, entiende. Un enunciado bravucón, tanto como el sentido común y como quienes lo ponen en cuestión. Entendemos lo que es bueno, aunque no sepamos definirlo, y nos pasa lo mismo al advertir que compartimos intencionalidad con alguien. Ahora bien, aunque quien entiende sea un humano, no es un humano cualquiera. Entendemos *por lo que hacemos*, no solo por ser cuerpos vivos, y lo que hacemos los modernos está filtrado por ПТЕ. Retomando críticamente a Moore, es en estos donde hay que buscar la *realización* de nuestra visión del mundo, sus condiciones de posibilidad efectiva. Asimismo, esta visión no se limita a intuiciones y creencias dadas, como parece suponer también Geertz, sino *hegemónicas*, esto es, las que expresan la mera ética de la que parte la reflexión filosófica. También, pues, la ética estricta.

Una ciencia y una ética no ya universales, como aspiraban los ilustrados y los realistas morales del siglo XVIII, sino fáctica, no puede ser sino hegemónica. Y esto implica la historia y la política. Podemos decir que es de sentido común coger el paraguas cuando llueve, al menos si no queremos mojarnos, y podemos dar por hecho que si se nos exige *que tengamos sentido común* cuando está lloviendo se nos está exigiendo, entre otras cosas, que llevemos un paraguas con nosotros. Pero esto solo es un ejemplo de cómo un recurso como el paraguas, o mejor, cómo lo que hacemos con esto, configura nuestro sentido común

y, al mismo tiempo, cuán limitante es suponer un sentido común neutro en detrimento de un sentido común operante, el cual es algo que se sobrepone a nuestro hacer y que nunca está garantizado.

Dicho esto, ¿qué sentido común opera cuando necesito comunicarme con alguien que en este momento está a 300 km de mí? ¿Tomar un caballo?, ¿un tren?, ¿enviarle un telegrama?, ¿llamarle por teléfono?, ¿hacerle una videollamada? Que estas respuestas hayan expresado un sentido común, no menos que coger un paraguas cuando llueve, ejemplifica su correlación con los PTE. Todas han sido de sentido común de acuerdo con la tecnología de la época.

Hay suficientes razones para prestarles una debida atención filosófica. Además de lo comentado, porque los teóricos neoschumpeterianos están presos de un sentido común acrítico. Son una suerte de intuicionistas, de apologetas de la mera ética, de lo que Gramsci llamaba “los sencillos”. Defienden tácitamente la cultura hegemónica en el capitalismo actual, la del sentido común realmente operante, cuya razón es *tecnocómica* y puede sintetizarse como “la actitud por la que se postula que la tecnología y sus innovaciones son la condición fundamental del mundo contemporáneo y la solución insuperable y armonizadora, además de generadora de riqueza, ante los problemas que de éste se derivan” (Morro, 2021a, p. 43). Por eso, entienden al ser humano como a un *fantasma funcional*: una variable reducida a un tablero que incluye proyecciones formales y sucesivas de la economía, la sociedad y el pensamiento cuyo equilibrio dado, desequilibrio tendencial y reequilibrio posterior dependen exclusivamente de innovaciones tecnológicas.

Así, los agentes se entienden como funcionales en tanto que se entiende que necesariamente se han de adaptar a las innovaciones en curso, así como fantasmales, ya que sus condiciones fácticas se subordinan a las virtuales potencialidades de la tecnología. La plasticidad humana es imaginada desde la proyección de la innovación tecnológica (Morro, 2021a, p. 45).

Pese a su sugerente aportación, incluso para la filosofía, la concepción del sentido común que se deriva de la teoría originaria de los PTE supone una vinculación esencialista entre el capitalismo heredado y los humanos por venir. Pérez y el resto de los economistas evolucionistas hacen de esta civilización lo que Moore y Geertz hicieron con el sentido común: un arquetipo supuestamente infranqueable.

La teoría de los PTE obvia el bloque histórico al suponer que el sentido común es solo un resultante de nuevos medios o recursos, de los que los fines o valores son supuestos como un apéndice.

El mundo de las computadoras, la producción flexible e internet tiene una lógica diferente y requisitos distintos de los que facilitaron la difusión del automóvil, los materiales sintéticos, la producción en masa y las redes de autopistas. Repentinamente, en relación con las nuevas tecnologías, los viejos hábitos y regulaciones se tornan obstáculos, los viejos servicios e infraestructura se vuelven insuficientes, y las viejas organizaciones e instituciones inadecuadas. Debe crearse un nuevo contexto; debe emerger y propagarse un nuevo “sentido común” (Pérez, 2004, p. 73).

Pero la política no se limita a lo político ni es un simple reflejo de este, como insiste correctamente Mouffe, puesto que el ordenamiento no emana programáticamente de las disposiciones. En este punto, alejándose de Schumpeter, quien advirtió que la politización de la *destrucción creadora* era un hecho que los intelectuales anticapitalistas de su época habían entendido mejor que nadie (Schumpeter, 2015, pp. 247-287), la correlación que presenta Pérez entre nuevas tecnologías y sentido común peca de *pretenciosidad apolítica*. Obvia la idea de “articulación” que Gramsci recupera de Maquiavelo.

La mejor prueba de que un bloque histórico aparece en estrecha compenetración con un PTE la encontramos en nuestro sentido común. En tanto que operante y no simplemente neutro, no hay que buscar su forja en la aparición de los homínidos ni en la Antigua Grecia, sino tras la Guerra Fría, concretamente en lo que Laclau y Mouffe (2015, pp. 216-239) entendieron como una ofensiva que articulaba el creciente rechazo a la *burocracia tradicional* y la creciente pluralidad de *sujetos sociales*. Pero me parece errado sugerir que tanto ese rechazo y esa pluralidad como el hecho de que ambos fueran manifiestos y crecientes en la década de 1980 no fueran impulsados por fenómenos como el uso intensivo de la información, las estructuras en red, el valor añadido intangible, la segmentación de mercados y el contacto y acción instantáneas, todos ellos característicos del PTE vigente (Pérez, 2004, p. 44). Sobre todo, cuando todo aquello hoy parece haberse consolidado hasta el punto de constituir el grueso de nuestras relaciones sociales.

Esta consolidación se corroboró a nivel global con las gestiones de la crisis de la COVID-19 (Morro, 2021b). El teletrabajo, pero también la educación, el consumo y el ocio *online* a gran escala, así como la información efectiva relacionada con las recomendaciones, restricciones y atenciones relacionadas con la pandemia fueron impensables al margen del PTE vigente.<sup>6</sup> Asimismo, si nuestros sentidos nos permiten interactuar con nuestro entorno y son comunes en tanto que los agentes de nuestro entorno interactúan con nosotros, ¿cómo pueden suponerse las actuales tecnologías de la información y la comunicación —las célebres TIC— como un simple agregado de nuestra intencionalidad compartida con otros humanos de nuestra época? ¿Cómo imaginar nuestro sentido común, o incluso nuestros cuerpos vivos en el sentido de Moore o las culturas tal como las presenta Geertz, al margen de las tecnologías sin caer en una abstracción? Es más: ¿qué reporta dicha abstracción para la reflexión ética y política?

Fue precisamente en el contexto de la crisis de la COVID-19 cuando Mouffe dejó entrever las ambigüedades más dificultosas de su concepción del sentido común. En un artículo donde propone explícitamente un populismo de izquierdas (Mouffe, 2020), en la línea del proyecto filosófico-práctico conjunto con Laclau, decía que o construimos un nuevo sentido común democrático o triunfará el *solucionismo*, la intuición según la cual todo problema tiene una solución tecnológica. A su juicio, esto facilita la aceptación de formas postdemocráticas de tecnoautoritarismo (*techno-authoritarianism*) que permanecen inmunes al poder democrático y que, a la larga, pueden generar estados tecnotalitarios (*techno-totalitarian*) de vigilancia. El principal problema que hay aquí es que se soslaya el papel de la tecnología en la configuración de nuestro sentido común.

En la medida en que no es una caricatura, el solucionismo se ajusta a la razón tecnoeconómica postulada por los teóricos de los PTE. Es por esto por lo que *ya es* lo que Gramsci llamaría el folklore de lo que ha de ser la filosofía actual, esto es, el discurso hegemónico que es preciso criticar. Sin embargo, suponer que sea un mero discurso que articula diversos juegos de lenguaje que predisponen qué hacer con la tecnología en lugar de un recurso hegemónico de recursos respecto a los cuales mantiene

---

<sup>6</sup> La cuestión de si innovaciones como las vinculadas al actual desarrollo de la IA y el *big data* son extensiones de la revolución tecnológica que configuró el PTE de la informática y las telecomunicaciones o si comporta un nuevo paradigma, el sexto, es algo que no puedo desarrollar en este artículo.

una relación consubstancial, pese a no implicar una causalidad fatalista, es superficial en lo teórico e irresponsable en la práctica. El mismo planteamiento entre democracia o solucionismo es un falso dilema más propio de un mitin electoral que de la filosofía práctica. Pero lo que lo hace retórico, en el peor sentido del término, es obviar que ninguna de las dos puede realizarse al margen de un PTE, sea el que está en curso o el que tenga que venir.

Pensar que un hipotético estado tecnototalitario de vigilancia pueda derivar de un discurso al que cabe anteponer otro discurso está en la línea de la teoría del mito de Sorel que, mediante Schmitt, caracteriza el populismo posmarxista de Laclau y Mouffe. Como si el bloque histórico que antecede a un nuevo sentido común fuera meramente discursivo. Con todo, cabe una última observación crítica a este respecto antes de pasar a las conclusiones. Y es que el solucionismo no solo no parece poner en riesgo la crisis constante de la intencionalidad compartida: lo acelera.

Si nuestro sentido común es necesariamente autocrítico —pues esto no puede sino surgir de la herencia de finales del siglo XVIII, según la cual intuimos y creemos que somos nosotros quienes ordenamos qué se hace—, cabe suponer que el decisionismo es moderno. Esto no contradice a Laclau y Mouffe, quienes advertían en 1985 que “[e]l ámbito discursivo de la revolución democrática abre el campo a lógicas políticas tan diversas como el populismo de derechas, el totalitarismo o una democracia radical, precisamente porque ninguna teleología puede dar cuenta de las articulaciones sociales” (Laclau y Mouffe, 2015, p. 212). No obstante, si lo vinculamos directamente a un “populismo de derechas” reconocible en los gurús de Silicon Valley o en las caras visibles de las gestiones de la pandemia, o indirectamente a un “tecnototalitarismo”, no parece obvia su conexión con un ámbito discursivo naciente con la Revolución francesa. Por el contrario, no solo sí se puede conectar con el PTE vigente, sino que dicho ámbito dudosamente podría haber configurado nuestro sentido común —y no solo de algún grupo social más o menos reducido— si no fuera por las sucesiones y expansiones de los diferentes PTE.

En sus recientes observaciones, elaboradas en un marco de crisis radical como el de las crisis de la COVID-19, Mouffe no cae en la trampa de imaginar que el sentido común por venir sea un mero resultante de los medios o recursos. Su postura es netamente política. Asimismo, no parece pronosticarle un fin al sentido común moderno, al menos en el

corto o mediano plazo. Lo que sí parece estar en crisis es la democracia, pero eso es intrínseco a los procesos de modernización. En cuanto a los PTE, no parece que garanticen la democracia, aunque la puedan potenciar. Lo uno y lo otro han forjado un curioso maridaje desde hace más de dos siglos.

## **6. Conclusión: sentido común, nuevas tecnologías y porvenir democrático**

Hay sentido común. Es legítimo suponerlo desde la ciencia y la filosofía, sea como hipótesis para el trabajo empírico o como postulado para los razonamientos, en todas las entidades sujetas a evolución por selección natural. Esto incluye a nuestra especie. También es legítimo suponer que el *Homo sapiens* comporta un sentido común propio, más o menos ideal, amparado tanto por la documentación aportada por los historiadores de la filosofía como por el hecho de que solo los seres humanos han propuesto bases comunicables para una ciencia y una ética universales. Todo esto sin perjuicio de que no todos los seres humanos explican y actúan de la misma manera.

Esto último conduce a una concepción antropogénica del sentido común, la cual es arquetípica en las investigaciones y debates que se han llevado a cabo respecto a este tópico al menos desde el siglo XVIII. Otra concepción arquetípica, a raíz del romanticismo, es la etogénica, la cual supone que a cada grupo humano diferenciado le corresponde un sentido común diferenciado. Esta premisa ha caracterizado una parte importante de la antropología cultural. La principal conclusión de ciertos representantes de esta disciplina es que hay diversos “sentidos comunes”.

La relevancia de la pluralidad de sentidos comunes no es solo un problema científico, del que tratan de dar cuenta las ciencias sociales, sino un problema filosófico. En especial, para la filosofía práctica, ya que el hecho contrastado de que no todos los grupos humanos comparten las mismas intuiciones y creencias sobre qué hacer, y muy especialmente porque el hecho de que las compartan no implica una misma conducta colectiva, como prueba tanto la historia general como la historia del capitalismo, es un problema insoslayable para la reflexión ética y política.

Es igualmente insoslayable que los sentidos comunes no son “destinos”. El sentido común cambia, y las teorías y las prácticas

propuestas para dar cuenta de tales cambios convocan a una concepción filosófica de la cultura y la economía. Esto supone una crítica de la concepción antropogénica del sentido común, pero también una crítica no menos radical de la concepción etogénica. Para entender el sentido común, tan ideológico y limitante es el ideal de “ser humano” como los ideales de “cultura” y “economía”. Sus respectivas realizaciones no están al margen de la historia y la política, las cuales se pueden —y se han de— estudiar en clave empírica y conceptual.

Nuestro sentido común es “animal” y “humano” y está confeccionado por elementos “culturales” y “económicos”. Pero nos movemos en abstracciones arquetípicas si obviamos que nada de esto se realiza sin factores de subordinación y dirección efectivas. Y, en lo que respecta a los grupos humanos que operan en el capitalismo triunfante desde hace dos siglos, la efectividad en cuestión es ininteligible al margen de la democracia y la tecnología. El sentido común moderno, pues, está entrelazado con lo democrático y lo tecnológico y no es un destino en absoluto. Cabe recordar en este punto las palabras con las que Hume reseñaba las tesis de Reid sobre el sentido común: “Ojalá los párrocos se limitasen a su antigua ocupación de preocuparse los unos a los otros; y dejasen a los filósofos argumentar con templanza, moderación y buenos modales” (Hume, 2004, p. 302). Una filosofía sierva del sentido común es solo ideología.

He aquí algunos puntos de partida para la reflexión filosófica sobre nuestro sentido común. Esta intencionalidad compartida, lejos de ser una lista afortunada de intuiciones y creencias autoevidentes, es una producción compleja sometida a una discursividad hegemónica irreductible a neutralidad. Solo afrontándola y presentándole alternativas podremos llevar a cabo una filosofía práctica a la altura de los tiempos que corren. Estos se realizarán junto a las nuevas tecnologías en uso y el porvenir inmediato de la democracia. Al menos, en nuestras coordenadas capitalistas.

## Bibliografía

- Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. N. Míguez (trad.). Siglo XXI.
- (2006). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. L. Bassols y J. R. Fraguas (trads.). Fontamara.
- Dennett, D. C. (2017). *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. Penguin Books.

- Freud, S. (2002). El porvenir de una ilusión. En S. Freud, *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura*. (pp. 7-74). L. López Ballesteros y de Torres (trads.). RBA.
- Gabriel, M. (2021). *Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI*. G. García (trad.). Pasado & Presente.
- Geertz, C. (1984). Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist*, 86(2), 263-278. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1984.86.2.02a00030>.
- \_\_\_\_ (1994). El sentido común como sistema cultural. En C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. (pp. 93-116). A. López Bargados (trad.). Paidós.
- Gramsci, A. (1970). *Antología*. M. Sacristán (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1993). *La política y el Estado moderno*. J. Solé-Tura (trad.). Planeta DeAgostini.
- Harris, M. (1998). *Antropología cultural*. V. Bordoy y F. Revuelta (trads.). Alianza.
- Hume, D. (2004). Carta de David Hume a Hugh Blair, catedrático de retórica de la Universidad de Edimburgo. En T. Reid, *Investigaciones de la mente humana según los principios del sentido común*. (pp. 301-302). E. Duthie (trad.). Trotta.
- Korsgaard, C. M. (2008). Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. En C. M. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Reason and Moral Psychology*. (pp. 302-326). Oxford University Press.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. S. Laclau (trad.). FCE.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. S. Chaparro Martínez (trad.). Siglo XXI.
- Lévy-Bruhl, L. (1985). *El alma primitiva*. E. Trías (trad.). Península.
- Liu, J. L. (2007). Confucian Moral Realism. *Asian Philosophy*, 17(2), 167-184.
- Moore, G. E. (1959). A Defence of Common Sense. En G. E. Moore, *Philosophical Papers*. (pp. 32-59). George Allen & Unwin Ltd.
- \_\_\_\_ (2014). El tema de la ética. En C. Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. (pp. 113-136). A. García Díez (trad.). Alianza.
- Morro, J. (2021a). Advenimiento y contorno de los “fantasmas funcionales”. La filosofía frente a los paradigmas tecnoeconómicos. *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, 116, 35-58.
- \_\_\_\_ (2021b). Biopolítica, digitalización y porvenir democrático: por qué las gestiones de la COVID-19 confirman un paradigma

- tecnocoeconómico. *RECERCA. Revista de Pensament i Anàlisi*, 26(2). DOI: <https://doi.org/10.6035/recerca.4633>.
- (2022). Decisión como curso, mito como recurso. Una crítica al decisionismo schmittiano. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 41(1), 45-59. DOI: <https://doi.org/10.15304/agora.41.1.7437>.
- (2024). Raíces tecnocoeconómicas del sentido común moderno: funcionalidad, fetichismo y filosofía. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 13(1), 41-51. <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.85489>.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. S. Laclau (trad.). Paidós.
- (2012). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. T. Fernández Aúz y B. Eguibar (trads.). Gedisa.
- (2018). *Por un populismo de izquierda*. S. Laclau (trad.). Siglo XXI.
- (2020, 15 de septiembre). Why a Populist Left Should Rally around a Green Democratic Transformation. *OpenDemocracy*. URL: <https://www.opendemocracy.net/en/rethinking-populism/left-populist-strategy-post-covid-19/>.
- Pérez, C. (2004). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero. La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*. N. Ruíz (trad.). Siglo XXI.
- Putnam, H. (2002). *Cómo renovar la filosofía*. C. Laguna (trad.). Cátedra.
- Reid, T. (2004). *Investigaciones de la mente humana según los principios del sentido común*. E. Duthie (trad.). Trotta.
- Schumpeter, J. A. (2006). *History of Economic Analysis*. Taylor & Francis.
- (2015). *Capitalismo, socialismo y democracia. I*. J. Díaz García y A. Limeres (trads.). Página Indómita.
- (2017). *The Nature and Essence of Economic Theory*. Routledge.
- Segarra, M. (2022). *Humanimales. Abrir las fronteras de lo humano*. Galaxia Gutenberg.
- Tingyang, Z. (2021). *Tianxia: una filosofía para la gobernanza global*. M. Pavón-Belizón (trad.). Herder.
- Vilanova Arias, J. (2021). *Filosofía de sentido común*. Guillermo Escolar.
- Williams, B. (2016). *La ética y los límites de la filosofía*. S. Rosell (trad.). Cátedra.



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2663>

# Rawlsianism and What Is Urgent

## El rawlsianismo y lo que urge

Enrique Camacho-Beltrán

Estación Noroeste de Investigación y Docencia, Universidad  
Nacional Autónoma de México  
Mexico

[enrique.camacho@comunidad.unam.mx](mailto:enrique.camacho@comunidad.unam.mx)

<https://orcid.org/0000-0001-6876-8460>

Recibido: 19 - 10 - 2022.

Aceptado: 28 - 01 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Camacho-Beltrán, E. (2024). Rawlsianism and What Is Urgent. *Tópicos (México)*, 70, 39-70. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2663>.



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

### Abstract

In *Justice as Fairness: A Restatement*, Rawls asserted that his conception of justice should provide guidance for a non-ideal theory of real-world injustices. Nonetheless, he established at the same time an enigmatic limit to his framing in which neither political philosophy nor justice as fairness should be understood as applied approaches. It is unclear how guidance against real-world injustices is possible, since it would presumably require insights into applied ethics. This paper focuses on drafting a possible alternative by offering a partially comprehensive reconstruction of the reasonable as a virtue. The hope is to use the virtue of reasonable citizens to transfer Rawlsian ponderations into a special kind of applied ethics controversies concerned with urgent public debates and resistance politics. The idea of this construction is to allow the virtue of the reasonable to establish a standard for citizen conduct.

*Keywords:* Rawls; reasonability; political conception of justice; approaches in applied ethics.

### Resumen

En *Justice as Fairness: A Restatement*, Rawls afirmó que su concepción de la justicia debería servir de guía para una teoría no ideal de las injusticias del mundo real. No obstante, estableció al mismo tiempo un enigmático límite a su planteamiento, según el cual ni la filosofía política ni la justicia como equidad deben entenderse como enfoques aplicados. Como resultado, no queda claro cómo podría fungir como orientación contra las injusticias del mundo real, ya que presumiblemente se requeriría de conocimientos de ética aplicada. Este artículo se centra en esbozar una posible alternativa ofreciendo una reconstrucción parcialmente exhaustiva de lo razonable como virtud. La esperanza es utilizar la virtud de los ciudadanos razonables para transferir las reflexiones rawlsianas a un tipo especial de controversias de ética aplicada relacionadas con debates públicos urgentes y políticas de resistencia. La idea de esta construcción es permitir que la virtud de lo razonable establezca una norma para la conducta ciudadana.

*Palabras clave:* Rawls; razonabilidad; concepción política de la justicia; aproximaciones en la ética aplicada.

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

In the first part of *Justice as Fairness: A Restatement*, Rawls shocks with an interesting warning: according to him, neither political philosophy in general nor justice as fairness in particular should be used in any way to tackle problems of applied ethics (2001, p. 14). In this vein, justice as fairness seems to be understood as an effort to simplify and reduce the structure of political reality in an abstract-theoretical model we call *ideal theory* (the realistic utopia of distributive justice for a well-ordered society composed by fully compliant citizens).<sup>2</sup>

Interestingly, most problems of applied ethics (such as migration, discrimination, corruption, etc.) cannot be properly raised within this understanding of ideal theory, since they simply disappear when applying the restrictions introduced by the model: citizens are not corrupt since they have a sense of justice, they do not discriminate as society is made of equals, etc. In contrast, many problems of applied ethics belong to what Rawls calls *non-ideal theory*, which assess what justice requires when the background institutions of a society are unjust and citizens do not fully comply with the principles of justice (1993, pp. 5 & 90).

However, according to Rawls, non-ideal theory “is worked out after an ideal conception of justice has been chosen” (1971, p. 216), because without a solid ideal outlook, non-ideal theory wouldn’t have a clear objective to pursue (Rawls, 1993, p. 90). In this way, “the idea of a well-ordered society should also provide *some guidance* in thinking about

---

<sup>1</sup> This study is indebted to the POLETH seminar series at Mexico City. I am also grateful to Itzel Mayans, Jesús Rodríguez Zepeda, Imer Flores, Andrés Moles, Luis Muñoz Oliveira, and Moisés Vaca Paniagua for their insightful comments, objections and suggestions to previous versions of this paper. I benefitted from audiences of undergraduate courses at the UNAM Faculty of Philosophy and Universidad Panamericana. I am grateful to Gabriela Sofía Llanos and Binnui Navarro Romo for their perceptive comments. Finally, many thanks to Jesús Alvarado for his editorial and research support, as well as to Francisco García González for making this paper readable in English.

<sup>2</sup> See Rawls (2002, pp. 4-10). For a persuasive account of the limits of ideal theory regarding applied problems such as discrimination, see Vaca Paniagua (2022) and Valentini (2012).

non-ideal theory [...]” (Rawls, 2001, p. 13). An extensive literature tackles the suitability of this distinction and how useful or illuminating it can be to the overall field (Stemplowska, 2016, Cohen, 2008; Miller, 2011 Valentini, 2012); but I will not engage in these debates. Instead, the problem I will pick up here is that it is not at all clear in which way and to what extension or capacity ideal theory could perform this *guiding role* for non-ideal theory.<sup>3</sup>

Ideal theory should help evaluate different kinds of policies and laws to address injustices (Fuller, 2012, p. 312). But Rawls does not provide any guidance on how justice as fairness could cross the threshold of non-ideal theory. As Rawls puts it, “the measure of departures from the ideal is left importantly to intuition” (1971, p. 216). With this in mind, in this paper I will sketch a strategy for constructing an approach that is able to transfer knowledge from ideal theory into non-ideal theory, thus guiding intuitions in at least a specific area of urgent public debates on applied ethics. It is in these public debates that I believe the Rawlsian virtue of the reasonable can be introduced and be particularly explanatory.<sup>4</sup>

In this paper I am going to argue we can use the virtue of reasonableness as a standard of citizen epistemic conduct, which establishes the requirements of care towards the rest of the citizenry. Failing to fulfil that standard of reasonable citizen conduct may allow us to establish a case of culpable ignorance, when such ignorance harms specific groups of vulnerable people. In turn, this may allow us to establish the plausibility of assigning responsibilities to people who violate the standard of epistemic conduct that constitutes the virtue of what is reasonable.

This paper has the following sections. In the second section, I will invoke the core of the Rawlsian account of reasonableness. In order to do that, I will recall Lief Wenar’s distinction between two stages of analysis within Rawls’ account. In the third section, I will highlight the general difficulties of establishing a standard of citizen conduct to be used in the

---

<sup>3</sup> I’m grateful to an anonymous reviewer for pressing me on this matter so I could clarify the problem.

<sup>4</sup> I do not use the adjective “urgent” in a deep or technical way. The term is used as a general reference to public debates with the kind of scope that is significant and broad enough in allowing groups traditionally subject to oppressive relationships to be treated more and more as free and equal citizens.

reality of urgent public controversies. At the same time, I will suggest invoking the controversial traits of reasonableness in Rawls' account. The fourth section will allow me to argue how the Rawlsian virtue of the reasonable can be used to determine the plausibility of moral change over a public controversy in a given context. Finally, I address two objections to my proposal: first, I question whether my account is in any way explanatory or useful, or rather if it is already analytically contained in Rawls' own clues about how ideal theory should guide non-ideal theorizing. Also, the opposite can be challenged: how do you know if *R* in this context is still Rawlsian in any meaningful sense? I believe we may use the core of Rawls' application of the reasonable in the case for pluralism in liberal societies as a guide to ensure *R*'s pedigree in the urgent cases I have mentioned.

Before moving on to the analysis, it is important to introduce some preliminary clarifications. This is not a work on distributive justice and therefore does not have the restrictions of a political conception of justice. Rather, I extract Rawls' conception of the reasonable from its proper ideal distributive context and discuss its application in the domains of applied ethics and epistemic injustices. This means I begin with the idea that, like any moral right, our right to believe things without proper evidence has limits, particularly when we have a tendency to encourage other people to share our beliefs or when our beliefs may harm other people, or even when our beliefs could be instrumental in harming other people. For example, I am allowed to believe that onions are as sweet as ripe bananas. Although many people disagree with that belief, and I have no evidence to support it, my belief does not harm anyone but my culinary reputation and myself. But suppose instead that I believe it is safe to decorate Christmas trees with burning candles, and I convince my family and friends to do so. If someone has an accident involving the violent combustion of their artificial Christmas tree, it may have been my responsibility to ensure the truth of my belief before spreading it.

Second, controversies in applied ethics differ from more abstract philosophical controversies in that they are not just about deciding between abstract principles or values. Controversies in applied ethics also involve controversies about different principles of action. In other words, I assume the discussion at hand is not only about what we should believe, but also about the things we should believe in order to act in accordance with those beliefs. For example, knowing what a reasonable person would believe about candles on Christmas trees

includes knowing what a reasonable person would do about them. So, before recommending decorations to our friends, it seems convenient that we know what a reasonable person would believe about candles on Christmas trees.

Finally, it is also important to note that, to some extent, this is a paper of philosophical methodology. The used examples offer only a frame of reference but are not discussed at length. In addition, it is important to insist that this work is not intended to be a scholastic exercise or scholarly interpretation of Rawls' work. Rather, it is a first sketch of a heuristic or interpretative tool to discuss a possible methodology for the reconstruction of Rawlsian arguments, which apply to issues of applied ethics that are ordinarily considered to be outside the restrictions of the Rawlsian model. The hope then is to draw attention to one part of the approach, so it continues to inspire us.

## 2. The Rawlsian role of the reasonable

In *Political Liberalism*, Rawls claims reasonable citizens are those who accept two basic normative ideas: the idea that one belongs to society as a cooperative member with free and equal standing, and the idea that everyone's judgment about moral and political judgments is seriously limited (1993, pp. 81-82 & 86).<sup>5</sup> Only citizens who meet that standard

---

<sup>5</sup> Recall that, in *Political Liberalism*, Rawls describes the political conception of justice as a group of principles and ideas of political philosophy designed to regulate — through many generations — the main political and social institutions. It is a case of pure procedural justice that consists of two principles about permissible liberties and inequalities, which are the result of an ideal decision model or procedure articulated through different abstract elements, such as the original position and reflective equilibrium. The decision model envisions free and equal citizens who are cooperative members of a society that in turn is conceived as a liberal and democratic system of social cooperation. This trans-generational stability would be the product of an overlapping consensus of many visions, doctrines and comprehensive theories (1993, pp. 12 & 144-145). Justice as fairness can be the object of this type of consensus only because it is itself a political conception of justice grounded and developed independently of the variety of doctrines or comprehensive theories that citizens may hold (1993, pp. 10-13, 140-141 & 144). It is precisely this type of ideas of political philosophy which Rawls claims for no reason should be used in problems of applied ethics (2001, p. 14). The reason is that justice as fairness has a single abstract or ideal purpose, which is to establish the content of the political conception

of conduct can effectively interact politically under pluralistic social conditions in the manner appropriate to make political consensus stable and lasting (1993, p. 41). Conversely, my claim is reasonableness is not just a corollary of the liaison between individual moral standing and the moral character of society: it may also be constructed as a virtue for guiding epistemic conduct in certain cases of applied ethics.

Here I am thinking about cases of decisive public debates with the potential to change the landscape of the structure of a political regime, because they represent substantive changes in the moral conscience of citizens. Take, for instance, historical cases: at what point was it plausible to attribute epistemic responsibilities to English citizens who did not change their minds in the face of evidence presented by the suffragettes and by John Stuart Mill, explaining the moral requirement that women be given the right to vote? Did the English of the late 19th century have a responsibility to be reasonable and consider the evidence of the suffragettes?<sup>6</sup> Can we identify unreasonable citizens and plausibly hold them accountable for being oblivious and ignorant of the kinds of things they should have known about people's rights to fulfil their duties of care to other citizens? I will argue we can, at least on the level of epistemic conduct, but first, in this section, it is worth recalling Rawls' own characterization of reasonableness.

According to Lief Wenar and others, Rawls employs the virtue of reasonableness at least in two distinct segments of analysis (Caney, 2012, pp. 273-283, n. 44 & p. 294; Wall, 2013, p. 429; Doorn, 2009, p. 131; Wenar, 1995).<sup>7</sup> He of course famously underscores *the content* of justice as fairness as a conception of justice comprised only by political values in a way that it gathers its justification independently of any comprehensive or metaphysical doctrine (1993, pp. 10-13 & 154-157). At that slice of analysis, reasonableness mainly explains the connection between the conception of persons as free and equal and the conception of society as a well-ordered one. But, importantly for my purposes here, at a different

---

of justice: going from values, ideas, and conceptions, to principles, all through the restrictions of method (I have mentioned this in the introduction) in order to ground principles of justice of a pure procedural case for basic institutions.

<sup>6</sup> See Mill (2018).

<sup>7</sup> Note that the distinction between levels of analysis and the concepts used to distinguish them varies with each author. In this paper, for simplicity, I prefer Wenar's twofold distinction.

stage of the argument he engages in *the presentation* of certain traits of reasonableness in order to show justice as fairness as a stable conception of justice across generations.

At that stage, reasonableness serves the purpose of supporting the plausibility of the conception of justice in more practical terms by explaining why overlapping consensus is necessary, how it may be achieved, and how it may persist (Wenar, 1995, p. 33). Importantly, under this interpretation, the political conception could be used in an applied manner, but exclusively in a single case, which is to serve as “[...] at best but a guiding framework of deliberation and reflection which helps us reach political agreements on at least the constitutional essentials and the basic questions of justice.” According to this, parallel to the theoretical objective of *the content*, Rawls could be pursuing the practical purpose of articulating *the presentation* of the standards that make possible the consensus on the basic structure; in other words, to show how *the content* can truly be a stable political conception (1971, p. 75; Wenar, 1995, pp. 32-33).<sup>8</sup>

Recall that a reasonable comprehensive theory or doctrine is one that is the product of the exercise of theoretical and practical reason within a tradition of thought; its primary task is to organize and characterize outstanding values and principles of society (Rawls, 1993, p. 59). This means that a comprehensive doctrine conveys an intelligible view of the world that claims to be, all things considered, the correct outlook, and it is thus clearly distinguished from other rival theories or doctrines which are wrong. As we will discuss later, one single comprehensive doctrine cannot be the focus of an overlapping consensus around a political conception of justice, as citizens defend various, mutually exclusive, such doctrines. So, saying that Rawls introduces partially comprehensive elements means he employs fragments of comprehensive doctrines in

---

<sup>8</sup> From now on, I am going to refer to these different levels of Rawlsian argumentation as *the content* and *the presentation*. It must be remembered that this distinction is an interpretation Wenar loosely bases on the difference between procedural justice and pure procedural justice, but it is not a distinction Rawls explicitly makes. It is certainly a controversial interpretation and it may be rejectable. But here it is attractive because it seeks to shield the political conception of justice from certain attacks, it being the most important normative core for Rawls.

order to explain the plausibility of overlapping consensus, even if that defence itself cannot be the object of such consensus.

If this is true, maybe we can theoretically separate what it means to be reasonable from the point of view of a conception of justice, from the more broadly questions of what, in reality, plausible morality could require from a reasonable person and how is it possible to be in fact reasonable. The presence of elements of a comprehensive theory, even if integrated in a partial form, will be helpful for us in order to extract a conception of reasonableness for discussions of applied ethics. I will say more about this in the next section. But first, let's see whether the distinction is convincing and we can separate the merely political elements from the partially comprehensive particles of reasonableness. The following traits (i)-(iv) are part of *the content*—I will invoke traits (v)-(vii) in the next section.<sup>9</sup>

Rawls describes the epistemic standard of conduct of reasonable citizens through the following features (1993, pp. 15-35 & 81). First, the central feature of reasonable citizens is that:

- (i) they understand the paramount importance of *social cooperation* for social life, so that they are willing to be, or at least to become, as fully as possible cooperative members of the society (see Rawls, 1993, p. 49).

For this, citizens must establish equal relations of dialogue and deliberation with the rest of the citizenry. Rawls apparently believed that this is only possible when citizens also display a set of psychological and intellectual virtues. Thus, citizens must also be able to:

- (ii) exercise at least the *basic competencies of judgment, thought and inference*. For this they must also consider themselves fallible (see Rawls, 1993, p. 82).

This means that it is necessary to interpret the evidence and the judgments collectively, accepting what Rawls calls the burdens of judgment, that is:

---

<sup>9</sup> Wenar uses this distinction to show that the aim in *Political Liberalism* of providing a free-standing political conception of justice is incoherent. However, in this paper I will remain agnostic regarding that particular criticism.

- (iii) the challenges, difficulties and *burdens of the ordinary exercise of the judgment*, in matters that imply the interpretation of the relations between facts and values (1993, pp. 55-59).

Finally, also:

- (iv) despite all these burdens, each citizen must develop for herself her own *sense of what is good and fair* (see Rawls, 1993, p. 52).

Now notice that, according to the distinction I invoked above between what Rawls says about *the content* of a conception of justice and what he claims for his *presentation* as stable, requirements (i)-(iv) are sufficient to understand what is reasonable as a political standard of citizen epistemic conduct (Wenar, 1995, pp. 38-39). This is because these conditions establish what Rawls means for the reasonable as a practical and normative virtue and not only as an epistemic virtue: citizens are reasonable when they have the set of psychological and mental competencies sufficient for a cooperative disposition and behaviour with respect to other citizens—first, in *the way they form beliefs*, and then in the *principles of action* related to those beliefs.

The quality of beliefs is particularly regulated by *the burdens of judgment* that rule out the adverse effect of biases caused by positionality and upbringing. The reason is that, as I explain next, burdens of judgment account for the kind of fallibility our comprehensive moral theories face. So, it seems this restricted characterization also establishes the capacity for affirming reasonable comprehensive doctrines, since burdens of judgement restrict citizens' beliefs.

The burdens of judgment require that citizens, when forming their beliefs, consider that (a) the available evidence is often contradictory and complex, (b) it is difficult to know how to weigh different considerations, (c) our concepts are often vague and we are not always certain how to interpret them, (d) we are highly vulnerable to our biases when evaluating evidence, (e) it is difficult to make a final judgment on a matter if we have normative considerations pulling in opposite directions, and (f) each society selects the most important values among many that can be selected (Rawls, 1993, pp. 55-67).

Now, perhaps (i)-(iv) could be sufficient to characterize reasonableness; the problem is that (i)-(iv) explain *what reasonable*

*citizens are like*, but they do not explain *the motivation that people might have to become reasonable and continue to be so* throughout their lives (Rawls, 1993, p. 84). This condition is important if we want a conception of reasonableness that shows not merely conceptual coherence, but also practical relevance.

In order to see this, consider the case of John and how he can use (i)-(iii) to revise his judgments. John is a prosperous slave trader and, during his time, he may believe he is doing his part as a member of his society (i). Yet, during John's voyages, the conditions are such that under a third of the enslaved people die, suffer torture, rape and other aggressions with John's consent or sometimes at his own hands. Does this mean John fails in (iv) and does not have a sense of justice and morality? John is not a psychopath or an amoral person; that is, the damage John does to the enslaved people is not the product of perversity or lack of empathy. But for John and his contemporaries, what is obvious to us is not at all transparent: slavery is repulsive and morally unacceptable. That explains why, at the same time, John is an ardent man of faith racked with disproportionate guilt for being foul-mouthed. Every time John has escaped from the clutches of death, he has interpreted that fate as a sign of God's love, who saves him so he can lead a more Christian life. This is why John is constantly trying to be a better Christian; but in his attempts throughout his life, John has never felt the slightest remorse for the dreadful faith of the enslaved people under his command.<sup>10</sup> So John has a sense of morality and justice, albeit his morality does not consider the moral standing of enslaved people.

What about (ii) and (iii)? Is John failing to access information and consider existing evidence? In John's day, people were sceptical of the radical experiment in free labour. Three hundred years ago, for most white Europeans, slavery was perfectly moral and just: part of the natural order of things (Anderson, 2014, p. 2). Furthermore, most educated people were sure regular people would not work unless forced to (Anderson, 2014, p. 15). So, it seems John cannot be accused easily of failing (ii) and (iii). According to the moral and scientific tradition of the time, without forced labour, the economy would collapse, and both enslaved people and salaried workers would fall into savagery: reduced in the best of cases to self-sustaining production and vagrancy. Taken

---

<sup>10</sup> This example is based on the life of John Newton. Elizabeth Anderson (2014) takes it from Newton's own autobiographical accounts (1788 & 1830).

further, without forced labour, there would be no wealth creation and, as a result, civilization would cease to exist.

So, should we simply conclude that John is as reasonable as he could have been at the time? One alternative is to reconsider the conception of reasonableness to see if we can demand more from John. Indeed, as we saw, Wenar claims that, at least in *Liberalism*, one central role of reasonableness is to help explain how reasonable an abstract person needs to be in order to choose between conceptions of justice that are already reasonable. But perhaps a conception like this fails if what we want to identify is the journey of reasonable people who took us from John's perspective at one time in history, to our current *ethos* that clearly sees slavery as morally impermissible. Accordingly, let's consider in the following section the other traits of the reasonable that Wenar believes introduce a partially comprehensive element into Rawls' account.

### 3. Finding the contours of the problem

Before discussing the remaining elements of reasonableness, it is worth noticing important contextual elements of John's times. In terms of moral consciousness, John's times were very demanding because the legitimacy of forced labour had just begun to be manifestly questioned. Indeed, some 250 years ago, some enlightened groups began to question the validity of the laws that allowed slavery.<sup>11</sup> The public needed to become aware and consider the arguments above in order to question slavery. But notably, at the time the sugar producers that refrained from using forced labour had to compete with those that did not. This competition was illegitimate, since production with forced labour was obviously cheaper, at least in the short run. In the face of it, the general public needed to weigh the facts as they understood them, without the refinements of our current philosophical, social and economic theories,

---

<sup>11</sup> According to Anderson (2014, p. 17), two types of arguments predominated. Arguments of the first type stressed that it was morally impermissible for society to use enslaved people's bodies and their lives to serve the ends of civilization. Others, such as Adam Smith, highlighted that the premise from which the slaveholders started was incorrect: enslaved people and forced labourers (and almost anyone) would not work freely if the pay was not enough to cover their subsistence and if they lacked some free time to enjoy the pay. But if workers were to receive sufficient pay and time to significantly improve their living conditions, then most will work voluntarily.

and side with either for or against forced labour.<sup>12</sup> It seems to me that, in order to accept the moral weight of the reformists' speculations about free labour, John and his contemporaries needed to exhibit a special moral and epistemic virtue: they were required to be reasonable; that is, they needed to exhibit a special kind of virtue of judgment that generally enables anyone to mediate between the teachings of their moral tradition, that at the time validated slavery, and the innovations that the progressive people suggest, in this case facts and projections about free labour.

But for the majority of people to be reasonable in this way and for allowing such reasonable people to effectively undertake a sensible change of moral conscience, a great deal of time is required, allowing for trials and errors that cost lives and much suffering.<sup>13</sup> So we might ask ourselves, wouldn't it be better if this process of trial and error for moral consciousness were shorter and less painful? Can we learn to be reasonable in the way required to process these debates much more clearly and sooner? Therein lies the urgency: in the hope that these kinds of changes could be perceived and enjoyed in the course of a human lifetime. In the eighteenth century, the urgency for activists, philosophers, and theorists was to make John—alongside his contemporaries—to reasonably and critically reconsider what otherwise his slave-owning tradition told him was perfectly just and morally correct.

This kind of reasonable reconsideration of tradition is no easy task. Being reasonable usually means holding oneself to a certain standard of conduct. In this case, it is very important to note that this presumably would require the use of a standard of epistemic conduct that would go against the established standard of practical conduct: the duty to believe things for which there is more or less adequate evidence. The quality of

---

<sup>12</sup> Perhaps at the time production of sugar using an enslaved workforce was cheaper than free-labour sugar. However, in contemporary capitalism, under certain circumstances things may be different given considerations of efficiency and compliance. I'm grateful to an anonymous reviewer for this remark.

<sup>13</sup> Indeed, since the independence of Haiti, which gave strength to emancipatory movements, it took another ninety-three years for the entire continent to be freed from legal slavery. Nevertheless, Mauritania didn't abolish slavery until 1981 and even today there are forms of forced labour involved in the production of many items we consider essential, such as clothing, cell phones and computers.

our beliefs is based on such a standard of conduct: reviewing our beliefs to confirm that they are based on appropriate evidence.

But then a series of interesting questions arise: how can John be reasonable like that? How is it that John can take the necessary precautions to not uncritically adopt his slave-owning tradition, but at the same time to not recklessly adopt any changes proposed to him (this means prudently considering the danger of plunging his society as he knew it into chaos and famine, as we saw the defenders of slavery claimed)? What is needed in order to properly weigh the evidence presented by the defenders of slavery and the reformists? How is it possible to introduce some order into the debate and arrive at a judgment? What kind of reasons should reformers present to John to help him evolve his moral conscience? If John refuses to weigh the evidence, is he responsible for the evil suffered by enslaved people? What standard of conduct could be appropriate for John and his contemporaries?

As we can see, it is not at all clear how we can answer these questions by means of a conception of the virtue of the reasonable (i)-(iv) appropriate only for purely conceptual political controversies about modelled free and equal citizens in ideally ordered societies. In contrast, in a real-life practical case, we know how to identify the appropriate standard of conduct for a sailor or a merchant, because the standard of conduct is determined by the practices related to what a good sailor or a good merchant must do, in a given context, according to the skills and responsibilities of sailors or merchants (Mosqueda Esparza, 2019, p. 59). The ability to learn about the humanity of enslaved people and the normative inconsistencies of slave societies is not specifically present in the role of the good sailor or the good salesman; but perhaps it is part of the role of virtuous citizens.

Here is where Wenar's distinction becomes interesting. If it is true that certain traits of reasonableness introduce a partially comprehensive element to the conception, perhaps we can use them to ask John to be reasonable in a more demanding way. Wenar stresses that Rawls added three other requirements, which, as we will see next, are central to using the virtue of the reasonable as a standard of conduct regarding beliefs. Citizens must also:

- (v) have a notion about what is correct or, in other words, about the *essential aspects of objectivity*.

Also, in order for them to adjust their behaviour to what they have identified as objectively correct, citizens must:

(vi) have an appropriate *moral psychology*.

Finally,

(vii) in accordance with their standards of objectivity and their ability to obey principles, citizens interpret their conception of what is good in life based on a *comprehensive (reasonable) theory*.

With (v) to (vii), Rawls introduces two controversial elements: Objectivity and Moral Psychology. The essential aspects of Objectivity (O) must specify the arrangement of reasons according to relevant principles and criteria in order to assign those reasons to (individual or otherwise corporate) agents as reasons that the agents are required to consider and follow in certain specified circumstances. They are compelled to act on these reasons, whether or not they are persuaded of them; in this way, these reasons thusly assigned will displace the very reasons that the agents have or those that, from their point of view, they believe they have. By introducing a standard of objectivity, it is shown that basic conceptions of justice as fairness, such as the conception of the person, can be articulated through the appropriate use of practical reason (Rawls, 1993, pp. 110-112).

To understand the requirements of moral psychology, one must distinguish between object-dependent desires, such as those we have for food or other people's bodies, and principle-dependent desires, such as those we have for following rules or maxims, such as treating others as we want to be treated. The reasonable principles that regulate how a plurality of agents establish relationships among themselves are those that require certain normative psychological dispositions, such as the inclination to follow rules of morality. According to this, the most important thing is to note that there may be desires dependent on reasonable conceptions. The principles that we wish were the reasons for our actions in this case are those that serve to articulate a political conception of justice (Rawls, 1993, pp. 83-84). The central conception that serves this role is that of a free and equal cooperative citizen. From these elements we obtain a conception of Moral Psychology (MP). Having a reasonable moral psychology is then being the possessor of the desires dependent on the conception of citizen, which implies that "they want

to realize in their person, and have it recognize that they realize, that ideal of citizen" (Rawls, 1993, p. 84).

Now, comparing (i)-(iv) against (v)-(vii), it is relatively easy to see how the first group approaches what it means to be reasonable or what is the nature of a reasonable citizen, whereas the second group tells us more about what a reasonable person does or what is expected from a reasonable person. This, in turn, clarifies why anyone would be inclined to be reasonable, provided it can be a realistic option. If Wenar's interpretation is correct, it would be a flagrant mistake to take both analytic levels as the same. The reason is that, as we saw, in the content, Rawls deals with features derived from the concept of pure procedural justice that have been manipulated by Rawls himself to deliver fair results (the political conception of justice) in the modelled conditions of a liberal democracy (1993, pp. 156-157). In the presentation, Rawls deals with features derived from the principles of justice, which give substantive content to justice as fairness, and which defend it to demonstrate that it can be stable (1971, pp. xv-xxi).<sup>14</sup> But, crucially, to defend stability from sceptics, Rawls seems to believe that he also has to argue in a partially comprehensive way, as when we defend order, cooperation, and democracy from bigots.

With all these conditions, by pairing the nature of reasonableness with the concern about its practical plausibility, the conception of the virtue of the reasonable citizen can be stated as follows.

*R*: The reasonable is the political and moral virtue that citizens of liberal democracies must display so that justice as fairness can be a stable conception of justice. The reasonable, then, is a standard of conduct that people must meet when they exhibit traits *i-iv*. It is a virtue that people and institutions have the duty to develop because their defence complies with *O* and people regularly exhibit *MP*.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> I am going to assume this distinction has sufficient interpretive anchorage and it is reasonable to understand Rawls in this way. The full discussion can be found at Wenar (1995). Specialized discussions on specific partially comprehensive issues in Rawls can be found at Mandle & Reidy (2013), particularly in the chapters by Krasnoff, Macleod, Dagger, and Wall.

<sup>15</sup> See Rawls (1971, pp. xv-xxi).

The central idea of introducing *R* to controversies in applied ethics is that identifying what is plausible to expect from citizens makes it possible to identify what we can transform or reform here and now, something that matters to us in many cases of applied ethics. Therefore, in what follows, I will try to explore applications of *R* to a specific case. To do this, in the next section let's consider John's example again and put it in the context of the time in history in which we could appreciate among a significant part of the population the internal conflict between being on one side or the other of the controversy.

#### 4. Employing *R* for problems of applied ethics

I begin by noticing that, just over three hundred years ago, almost no one conceived a social world other than the one that considers the institution of slavery as a fundamental piece of its economic framework (Anderson, 2014, p. 2). Perhaps, all things considered, people at that time can be partially excused from being unaware that slavery is an evil. To understand this, one must consider the distinction between the way in which moral responsibility is attributed in ordinary cases of negligence and non-culpable inadvertence (Mosqueda Esparza, 2019, pp. 58-63). Imagine that you are at the beginning of the 19th century living next to Fulgencio, who suffers a form of pericarditis and is a few days away from having a heart attack. In the garden there is a leafy white willow tree. Finally, Fulgencio suffers a heart attack and dies without you knowing that you could have ground the willow bark and prepared an infusion to save Fulgencio's life. In this case, it is very difficult to attribute responsibility to you for the death of Fulgencio, since for you the symptoms of pericarditis and the curative properties of the white willow go unnoticed and you are not responsible for knowing those properties. In contrast, imagine also that today you are Fulgencio's family doctor. In that case you have responsibilities to know that Fulgencio's symptoms are typical of pericardial disease and that they can be controlled with daily doses of aspirin, which happens to be the active ingredient found in white willow.

So, the evil of slavery may go unnoticed by almost everyone before John's time. This is not to say, of course, that slavery was morally permissible before John's time (in the same way that acetylsalicylic acid was still curative for pericarditis in Fulgencio's time even if no one knew it). That is why you and I may, instead, judge the experience of John and his predecessors from ideal judgments and evaluations—such as

those offered by fundamental human rights—that make slavery morally unacceptable, all things considered. In the same way, today’s doctors can lament the tragic deaths that occurred when the healing properties of white willow went unnoticed.<sup>16</sup>

This explains why John is not a sociopath without empathy. John’s reasonableness is fuelled, in principle, by a moral tradition that preceded him and that just then began to be questioned. But the important thing to note is that the excuse of inadvertence is no longer available to John. This is why we place John a moment later, precisely when the radical moral consciousness shift may be possible: that is, between being sure of the legitimacy of slavery at one point in John’s recent past, and some years later, when he can be convinced of the opposite. This is the moment that makes the applied ethics controversy possible and, at the same time, what makes it urgent: in contrast to the years just before John’s life, some 250 years ago, some people and groups began to question the legitimacy of slavery as an institution. The urgency lies precisely in the fact that all those people who previously had no hope, now have a small chance to radically improve their lives.

This process of questioning, refutation, and deliberation led to the beginning of the process of the abolition of slavery in different areas of the Americas around 1888 or even earlier, until it became generalized in almost the entire world by 1981. Thus, in this second stage of John’s life, plausibility assessments changed, precisely because they allow us to assess the life of John and many of his contemporaries as carrying out the demanding task of correcting one’s own moral judgments or transforming one’s moral conscience in the light of new information and in ways more coherent and cohesive of explaining their own values and principles.

What these plausibility assessments allow us is precisely to avoid applying our ideal assessments directly to John’s life, reducing thus his process of moral deliberation and that of his contemporaries to madness, complacency, or ignorance. If we instead make plausibility assessments with the *R* principle, this allows us to introduce a standard of epistemic

---

<sup>16</sup> We also judge of course from our social context, in which slavery is not an openly recognized or accepted social practice. However, if we investigate well, some of the goods that we enjoy are produced in conditions to a certain extent similar to those of slavery in Newton’s time. For a discrete list of these goods, see Bureau of International Labor Affairs (2022).

conduct to them, which allows us to formulate a normative claim of what is reasonable to expect from them, regardless of our own views (Dewey & Tufts, 1981, p. 216).

In order to see this, let's come back to *R*. As highlighted in the previous section, Wenar (1995, pp. 33-34) proposes that in the presentation Rawls transgresses the limits of a political conception to clarify why overlapping-consensus is necessary, how it can be obtained, and how it can be stable. In Wenar's interpretation, *O* is used by Rawls to show the process of birth and evolution of liberal institutions as a historical necessity, which concludes in the interlocking consensus itself. Wenar (1995, p. 55) suggests Rawls thought that, without an independent theory of objectivity (or without a historical and cultural root as in *Restatement*), the overlapping consensus could not last indefinitely. According to this, for Rawls, both the historical need for pluralism and the need for a modern *ethos* constitute part of a process of historical and moral evolution going from absolutism and reform to contemporary pluralism. Crucially, that process is shown by Rawls as a necessary product of bearing the burdens of judgment, that is to say, an almost inevitable result of the history of the towns of reasonable people (Wenar, 1995, p. 47). In other words, Rawls might be suggesting that stable reasonable pluralism is itself also a necessary result of the history of peoples inhabited by reasonable people over time, or at least that it is an inevitable result of human reason developing into increasingly free institutions (1993, pp. xxiv, 37 & 144). To that end, Wenar suggests Rawls intended to use *MP* to stipulate the material conditions of the human mind, under which overlapping consensus is possible and not utopian (1993, pp. 168-169). In this sense, *MP* fulfils the function of explaining human motivation, which Rawls needs to suggest that the overlapping consensus can be stable. Reasonable people seek to belong to social arrangements that allow them to actualize, in their persons, in increasingly better and fuller ways, the ideals of citizen freedom and equality (1993, p. 84). In this way, as a necessary corollary of *R*, stability will be secured.

In my proposal, on the other hand, the aspiration is more modest, but it is of the same kind. Overlapping consensus is a decision model. As we have seen, through the presentation Rawls hopes to demonstrate that justice as fairness is endorsed by consensus in a stable manner by idealized citizens. This entails the application of a political conception to one single real-life case: the constitutional essentials. My interest focuses

on another decision model suitable for real controversies: studying the change of moral consciousness in urgent public controversies requires identifying the plausibility of establishing epistemic responsibilities that help to form agreements about controversies in applied ethics. Establishing epistemic responsibilities in some groups in society obviously does not by itself solve the controversy, but it helps to identify the tipping point on which the pressure of the various resources of the politics of resistance can be exerted. But let's go step by step.<sup>17</sup> Let's first follow Rawls's footsteps. Extrapolations are dangerous, and we must proceed with care.

Now, perhaps Wenar goes too far in attributing a historical determinism of sorts to Rawls' deployment of the presentation.<sup>18</sup> For my purposes here, it is enough to consider the specific role that the burdens of judgment performed in Western history as a kind of *moral fallibilism* of modern institutions (delivered by the Reformation, but which continued to fragment philosophical and religious systems throughout history). In particular, we must consider how this role connects with

---

<sup>17</sup> The politics of resistance consist of collectively coordinated containment efforts sharing a common agenda vis-à-vis governments that play the role of targeting that agenda, initiators of claims, or implicated third parties. See Tarrow (2008).

<sup>18</sup> I am grateful to a blind reviewer for raising this point to me. But perhaps we can find support for this kind of purported notion of progress in the roles that Rawls assigns to political philosophy at the beginning of *Reformulation*. There, Rawls recovers the Hegelian ideal of moral change through reconciliation. In this sense, political philosophy is in charge of processing ideological and moral conflicts to develop a more enlightened conception of ourselves at each step (Rawls, 2001, § 1). Perhaps Rawls himself was applying this ideal of change to modern political history when he suggested the authoritarianism of the Catholic Church was tempered by the Reformation in the sixteenth century and by religious conflict (Rawls, 1993, pp. xxii-xxviii). Although religious freedom was initially adopted as a *modus vivendi* due to the exhaustion and debacle of religious wars, Rawls seems to suggest European culture eventually embraced pluralism as a kind of *ethos* or at least a broader public moral fallibilist political culture, which is embraced not for convenience but for its own sake (1993, p. 213). Thanks to this, the stability of justice as fairness and its overlapping consensus can be reliably conditional on the fact that citizens share, from their first socialization, the main ideas of justice as fairness. This is because these ideas are extracted from a certain idiosyncrasy typical of some peoples (reasonable peoples). But then you still have to explain that cultural and social mechanism.

real-world moral deliberation by means of *O* and *MP*. Under this softer interpretation, even if the process is contingent, people like John are now bound to sustain the burdens of judgment in a way that becomes bounded by a certain kind of reasons (*O*) that are accessible to him because he should have a normative psychological disposition (*MP*).

Now, there are at least two major problems with this kind of application of *R*. The first is knowing whether *R* in this context remains Rawlsian in a significant sense beyond its pedigree or its origin in the political conception of justice.<sup>19</sup> Particularly, this use of the Rawlsian conception seems pragmatist. It could be questioned if the Rawlsian pedigree is lost when applied to cases of social cooperation, where it seems that the correct reasons disappear, and moral principles pursue the goal of solving recurring and structural problems in our cooperative relationships.<sup>20</sup> Secondly, one must consider whether what I have suggested in this paper is, instead, already present in Rawls' original account. Rawls definitely establishes something like *R* as a paramount requirement, so I am not really providing any insight at all. I will examine these objections in the next and last sections.

## 5. Preserving the Rawlsian pedigree of reasonableness in its application

Now I will tackle the following objection: the idea that *R* is not Rawlsian enough. Perhaps the application of *R* suggested above is a rather pragmatic arrangement, as in a *modus vivendi*: people reconsidered their intuitions on forced labour when doing so became attractive or they found incentives to do so.

I believe this objection is mistaken. The reason is that the pragmatism implied in connecting principles like *R* with their function, in this case, is not taken in an essentialist way. It is not assumed that this application of *R* is the only method to approach problems of applied ethics, nor that pragmatism is the only way to understand morality. It is rather a layer of analysis that we associate with other layers, such as ideal Rawlsianism above and social sciences below, where the stability of a conception of justice must occur for the right reasons and not pragmatically as a

---

<sup>19</sup> I thank Jesús Rodríguez Zepeda, Moisés Vaca Paniagua, and a blind reviewer for pressing me on these last points.

<sup>20</sup> See Dewey & Tufts (1981).

*modus vivendi*. Furthermore, plausibility assessments using *R* are not intended to be one-correct-answer methods. Rather, they aspire to be one method—among others—that allows us to compare different interpretations of practical action or political and moral agency.

One way to show that my account is still, to some extent, Rawlsian is to compare it with Rawls' own attempt at presenting the plausibility of overlapping consensus in a partially comprehensive way. It appears that the Rawlsian model of the decision for moral change (in order to demonstrate the stability of overlapping consensus) begins with (A) a normatively oriented change-trigger, such as *MP*. Thanks to that motivation to seek to better embody the ideals of citizenship, it is possible to articulate (B) a philosophical interpretation of social reality explained through the history of necessary ideas, in this case, the normative vision that one wishes to defend (in the case of Rawls, the stability of the overlapping consensus). This intellectual reconstruction includes a reflection on this interpretation of reality and its history, which explains how the social order that is morally satisfactory at one moment (religious absolutism) ceases to be so at another (reform). This is possible thanks to the fact that in (A) the trigger of that change is established. Finally, it establishes (C) the final objective of reconciliation between different ideologies, cultural visions, and comprehensive doctrines.

Now, just as Rawls perhaps found it necessary to show by means of (A)-(C) some vague conception of the meaning of the concrete practice of *R*-based overlapping consensus, we can show through (A)-(C) what is required in the concrete practice of other principles using *R* as a foundation. The idea is to introduce these kinds of arguments into plausibility assessments of what we should reasonably expect from citizens in urgent public controversies of applied ethics. In order to see how, let's recall John's example is based upon the case of John Newton. Perhaps in this way we can see whether *R* is heuristic or explanatory with respect to the actual history of the person the example is based upon. That might also show how we could insert *R* into our current controversies by using the Rawlsian path contained in *R* between (A)-(C), which is the generalization of the Rawlsian application I presented above.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> It is obvious that people in John's day did not deliberate about what Rawls considered reasonable in democratic and liberal social settings. But thinking about the abolitionist debate in terms of *R* can help us assess the

Captain John Newton was interested in the slave trade as a way of subsistence and also as a life experience. But Captain Newton also had a strong interest in improving his moral conscience. Through (A) we can see that this interest was not satisfied with the adventure but included developing his intellectual and moral capacities to be able to live according to his moral religious principles. This interest ultimately led Newton to abandon the life of the sea for a life of religious contemplation. For us here and now, from our ideal evaluations, wealth-accumulation and adventure at the cost of slavery is simply unacceptable. But the important thing is that the plausibility assessments allow us to use the Rawlsian arguments (B) to recover the Newtonian context. Through the interpretations (B) we elaborate an intellectual reconstruction of the social practice of slavery in Newton's times. Of course, morality is also a social practice (not just ideal speculation) and it is also included in the reflection we create when we mentally reconstruct (from subjective narratives and history) the way in which the practice of slavery was being reflected upon in Newton's time. And for this reason, it becomes questionable for him and his contemporaries.

Anderson (2014, pp. 4-5) explains this can happen in the following way. First, interpersonal conflicts give rise to uncertainty in the application of principles. Second, conditions may have changed to such an extent that the typical application of the principle gives rise to unexpected and unsatisfactory consequences, or people become aware of adverse consequences that were not apparent. Finally, people question the legitimacy of a principle or a social norm, highlighting objectionable features in its application or flaws in its justification. The abolitionist movement arises from and simultaneously provokes reflection on slavery in all these ways (Anderson, 2014, pp. 11-13), but for us the important thing is to note how *O* could participate in these weightings.

It is perfectly possible that people act with respect to the norms of the practice of slavery (rules of property, transfer, and treatment of enslaved people) out of habit or custom without having the faintest idea that these practices are, all things considered, morally impermissible. But once the revolts among enslaved people took place, the protests of the abolitionist movement, the political and academic exhortations, etc., then the lack of certainty and the disagreement detonate the applied moral deliberation

---

plausibility of holding them accountable for weighing abolitionists' evidence and changing their beliefs.

and *O* could come into play, because it establishes the conditions of the fallibility of the moral judgments through the burdens of the judgment. People motivated by *MP* seek out more complete and full ways to realize their abilities and the ideal of citizenship. This implies that people, by questioning their compliance with the rules of slavery, take control over their future behaviour, considering different alternatives to the conflict.

In order for these different alternatives to be considered, it is necessary to preserve the pluralistic *ethos*, or at least the softer form of fallibilism that seems to be implied in the burdens of judgment. Finally, the motivation and incentives provided by *MP*, on the one hand; and the interpretations of history and the current moment disciplined by *O*, can give rise to an attempt to reconcile the different demands and claims with the real world. This would correct the biases that had dominated the public discourse in defence of slavery, and against alternative social worlds.

In that sense, Newton established a dialogue with the abolitionists more or less in the terms established by *O*, in such a way that he considers his own moral judgments fallible. As Anderson notices, in Newton's famous 1781 sermon, in which he condemned England for an enormous list of deadly sins, he did not mention slavery. But the consideration of the possibility that there may be standards of objectivity to which their moral judgments may be subject, including their religious interpretations, opened the door for abolitionists thirty years later, after he had left the slave trade, to persuade Newton to write his eyewitness account of the slave trade. Finally, Newton wrote in that account that he felt humiliated by having been involved in such cruel and terrible practices that contradict the sentiments of humanity. That is, the conditions of *O* (together with the burdens of judgment) could help establish duties that bind Newton to change his beliefs, and the pluralistic *ethos* or at least the imperative of fallibility, allows this process to expand and continue in a stable manner.

The hope is that we can insert the Rawlsian pathway contained in *R* between (A)-(C) to ponder our own intuitions in applied controversies of our time, such as the recognition of trans children, adoption by same-sex couples, the ethics of borders, etc. I refrain from exemplifying the application of the Rawlsian *R* path because my aim was not to take a position regarding these and other controversies, but to show how the partially comprehensive path established by Rawls himself can be used

at least in some of these controversies to establish a standard of citizen epistemic conduct.

## 6. Is *R* already implicit in Rawls' account?

Another objection arises: have I provided any insight at all regarding how to judge the plausibility among distinct options for moral change in a given context by invoking *R*? This challenge is important because I have been extracting the elements of *R* from Rawls' own account.<sup>22</sup>

In order to rebut this objection, we must remember that, famously, the problem with using *R* as a standard of citizen conduct in controversies such as the ones I described in the introduction and the first section is what Faviola Rivera (2007) identifies as a dilemma established by two contrary demands pulling in opposite directions. The first, which she calls the *acceptability condition*, requires that a conception of justice must be acceptable from citizens' point of view whatever their own moral ideas (see Rawls, 1993, p. 137). The second she calls *moral-correctness condition*, and it requires that principles of justice be morally justifiable. These conditions are dilemmatic because, as someone strives to fulfil the acceptability condition, it seems reasonable to avoid relying in moral argument and reasoning, as many citizens will uphold their support for moral outlooks incompatible with their own. Yet, as one strives to fulfil the moral-correctness condition, moral argument and reasoning is required in order to justify a conception of justice.

Conversely, our explanation of *R* must be compatible with comprehensive moral doctrines and, at the same time, it must have normative moral force provided by moral argument and reasoning. For instance, to use my opening example: it is not clear how John, who is a fervent Christian, could accept *R* if *R* conflicts with his own faith (provided that his Christian ardour does not allow him to be reasonable as characterized above, because that would entail considering that his beliefs may be fallible).<sup>23</sup> But if John found himself contrived by the controversy between slaveholders and reformers and turned to *R* as a

---

<sup>22</sup> I am in debt to a blind reviewer for raising this objection.

<sup>23</sup> Of course, Rawls' account is completely out of phase with John's historic setting, but for the sake of the argument, we could notice that John's Catholic faith may prevent him for accepting the burdens of judgment (iii), as his doctrine declares pontifical infallibility. I am very thankful to a blind reviewer for suggesting this remark.

guide to determine which side to lean on, his own faith as a Christian would cause him to reject *R* whenever it conflicts with his faith in this way.<sup>24</sup> For even if we display moral arguments against slavery, when the doctrine sanctions slavery, then John has no critical point of view that allows him to examine his beliefs. To see this, imagine John comes into contact with the traditional Christian moral discourse that morally justified slavery, arguing that slaveholders freed Africans from savagery by bringing them closer to Christianity (Anderson, 2014, p. 20). If John has to reject *R* because of his faith, then the controversy for him will merely be whether or not the Bible considered slavery permissible in the end. But then we're back in the same place we started.<sup>25</sup>

I believe this objection misrepresents the different levels of discussion contained above. Indeed, my claim does not add anything worth noticing in *the presentation* of a conception of political justice. Inside the model, as Rawls noticed himself with his warning, the discussions of applied ethics do not even arise, as they are cancelled-out by the restrictions of the model. But my claim becomes interesting within the presentation, where Rawls himself allows his arguments to engage with the partially comprehensive.

---

<sup>24</sup> The Pope can establish the Catholic Church's official stand, and as a rule it is considered that the Pope cannot be mistaken. Consider art. 24 of *The Dogmatic Constitution on the Church* (Lumen Gentium) (cited in Wenar, 1995, p. 44). Of course, John does not live in the kind of democratic setting where the Rawlsian account of justice as fairness is meant to fit. However, my concern is with the virtue of reasonableness and how it can be used to assess our judgments about justice. So even if John's conception of justice differs greatly from a conception of justice for a democratic society, the point is to reflect about how John is able to confront whatever conception of justice he has with the fact of slavery.

<sup>25</sup> It is possible to imagine reasonable versions of Catholicism and many other religious faiths. But in order to highlight the requirements of reasonable pluralism, in this paper I consider only the kind of religious practices that presumably John had, which include unreasonable central ideas, such as the dogma of eternal condemnation of infidels that assumes one's faith as the only one correct. But certainly, outside dogmatic versions of familiar faiths, there are many individuals who consider themselves Catholics, Jews, Muslims, or members of some other centrally organized faith but who also share the Rawlsian ideal of social cooperation and collective respect. See Quong (2011, p. 141).

To be sure, consider the controversy around tolerating the unreasonable (Friedman, 2000; Kelly & McPherson, 2001; Quong, 2011). Unreasonable persons reject one or more fundamental elements of a political conception of justice. This poses a problem of public justification, provided that we need to know how a conception of justice may legitimately extract obedience from citizens. But note that this problem lies outside *the content*, as people inside it are simply assumed to be reasonable. So, it seems that at least from the presentation, this problem needs to be tackled, provided that tolerance is taken as a core liberal principle. At least two reasons can be invoked. First and very straightforwardly, Rawls himself confessed that the possibility that justice as fairness could run with stability in real societies made him engage in extensive revisions of *A Theory of Justice* (1971, pp. xv-xxi). Admittedly, this also played a role in the subsequent restatements of the conception (Wenar, 1995, pp. 32-33).

Second, it is unclear how unreasonable people are included in society at all. McPherson (2001, p. 23), for instance, thinks that an implication of *the presentation* is that unreasonable people are to a point excluded from citizenship. Quong (2011, pp. 145 & 292-293), however, believes that a conception of justice that disenfranchises unreasonable individuals cannot count as liberal. For him, we can separate the “constituency for justification” from the bulk of society where everyone is subject to toleration within certain parameters. The justification of a political conception of justice is only modestly addressed to model reasonable persons whereas, outside ideal theory, stability must be worked out in itself (Quong, 2011, pp. 139-140). Using our terms, the content would address the first ideal constituency of reasonable people according to the model, while the presentation may be addressed to real people from whom we wish to demand to act reasonably in real-life pressing matters of public turmoil.

I cannot take into account the intricacies of this debate, but the point is clear: while the requirements posed over ideal citizens by the standard of reasonableness may be fully deployed within Rawls’ machinery, what the standard means in the kind of debates I depicted above is highly confusing and not at all clear, hence the need people like Friedman, Kelly, McPherson, Quong and others felt to clarify what it means to be or not to be reasonable in the real world if we take stability seriously as a constraining value.

## 7. Conclusion

I started off —following Wenar (1995)—with the assumption that the virtue of reasonableness unfolds in two dimensions. First, within the content of a political conception of justice, it allows Rawls to explain how a particular conception may be acceptable for citizens in modelled conditions of the pluralism of comprehensive theories. Second, the presentation provides a partially comprehensive support for the plausibility and stability of justice as fairness. The objective within the presentation is not only the application of what is reasonable in constitutional principles; rather, Rawls goes further in trying to show that this application of constitutional principles is stable over many generations.

Of course, Rawls' attempt to defend the overlapping consensus in an applied way was, for many critics, unpalatable from the point of view of other comprehensive doctrines or theories. But since my purpose here was not within the limits of ideal theory, the partially comprehensive nature of *R* was an advantage. As a result, I have shown how to use *R* as a process to discipline our plausibility judgments. Said process means determining what we can reasonably expect from a citizen in a given context. In order to see how *R* may be used, I used John Newton's example.

We moved forward and backwards through time and in each case invoked *R* to compare our judgments about the requirements of reasonableness. In this way I have shown how to apply the second role of *R* (the presentation) to determine the conditions under which a citizen has a reasonable epistemic conduct in a real public controversy. This allowed me to explain, in turn, the conditions under which we may have reasons to assign responsible negligence.

After this more or less Rawlsian path, it could be objected that the conditions under which we can attribute responsible negligence are already contained within the original stipulations made by Rawls himself for *R*. However, this objection was dismissed when the need to supplement the presentation became evident when we tried to apply *R* to the case of John.

To be sure, consider the specific requirements of *R* regarding the burdens of judgment. Believers interpret their conception of the goodness of life from their faith as required by (vii). But at the same

time, believers must remain objective with respect to conflicts that may arise between their faith and empirical evidence (v), considering that their religious beliefs may be particularly fallible (iii). Furthermore, if at any point the empirical and social evidence outweighs their religious beliefs, they must be ready to bracket their faith and act accordingly with what the objective point of view dictates (vi).

It seems like this critical path is not available for a believer such as John, since Catholics in general find difficulty accepting *R*, and being Catholic itself would mean sometimes violating *R* as a standard of conduct for citizens. At the same time, this sits awkwardly with Rawls' insistence that the main historical religions constitute reasonable comprehensive moral doctrines (1993, p. 170). This seems to highlight that *R*, or a part of *R*, is itself a theory or doctrine and at least partially comprehensive, since it claims to be the correct answer to the way in which we should form political beliefs.

If the objection above is relevant to cases like John's, then my attempt to use *R* for applied ethical controversies (where adjudication of epistemic responsibility is needed) may be disappointing: *R* does not seem like a plausible choice as a standard of citizen conduct in real debates. Which is to say that we cannot in effect successfully violate Rawls's warning not to use his approach for applied cases. But I think ending on that disappointing note may still be premature. First, this shows that my account is not really implicit in Rawls' account—that's why it is problematic to apply *R* to real-life scenarios to guide our intuitions.

Second, while Rawls thought political philosophy should not be used in any way in problems of applied ethics (2001, p. 14); he also claimed—in his celebrated discussion of the position of Dr. Martin Luther King, Jr.—that, in the non-ideal conditions of unordered and unjust societies, comprehensive theories are required to improve social and political conditions (1993, pp. xlix-l). It is precisely through comprehensive or partially comprehensive theories or doctrines that we can defend the main values of a liberal and democratic culture, such as social cooperation, legitimate order, egalitarian institutions and democratic participation—among others—with the objective to order society or have a legitimate society.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> On this role of partially comprehensive theories or doctrines, see Macedo (1995) and Clayton & Stevens (2014).

Again, this shows the account is not implicit, but it also highlights its Rawlsian pedigree. To be sure, consider the distinction between overlapping consensus and urgent controversies in disordered institutional conditions. Both are cases of decision-making; but the first requires an ideal consensus in which what is reasonable has to be acceptable to citizens despite its comprehensive doctrines, and the second requires precisely what is reasonable as a partially comprehensive theory capable of ordering society. Thus, my purpose was to transfer these arguments about the conception of the reasonable from Rawls's original approach to a conception of epistemic responsibility that helps us understand the plausibility of moral change over a public controversy in a given context through *R*.

So, to repeat the point again, if comprehensive (or at least partially comprehensive) doctrines or theories are what we need in cases of disordered societies, then perhaps the reason why *R* seems unacceptable from the point of view of comprehensive doctrines is that *R* is itself partially comprehensive. This may pose a problem of coherence within the machinery of Rawls' political conception of justice. But if we extract *R* from that context and seek to apply it to public controversies in contexts of disordered societies, then perhaps it may be an advantage that *R* is partially comprehensive. This shows both Rawlsian pedigree and that my account is not implicit, since it needs to be extracted from Rawls' account and reformulated in a way that could guide our intuitions.

This is why my aim was to study ways of judging the plausibility of reasonable moral change in a given context characterized by urgent controversies, by using the virtue of reason as a standard of epistemic conduct. I think, at least in those particular cases, invoking *R* potentially allows us to improve the *status quo* by pushing it towards some plausible version of ideal theory. For example, determining what we should reasonably expect in the next elections from the US voters of Latino origin who overwhelmingly supported Donald Trump, or what we should reasonably expect from privileged white women in matters of affirmative action; etc.

It is true that many Latino immigrant voters will vote for anti-immigrant policies and many privileged white women will discriminate against less empowered groups; but what matters here is to see the plausibility of identifying the responsibilities that these groups have to modify their beliefs and behaviour with the aim of later looking for ways to demand that responsibility from them. I believe I have shown that

this may be possible by using *R* as a standard of epistemic behaviour for citizens.

## Bibliography

- Anderson, E. (2014, February 11). *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery. The Lindley Lecture at the University of Kansas*. URL: <http://hdl.handle.net/1808/14787>.
- Bureau of International Labor Affairs. (2022, September 28). *List of Goods Produced by Child Labor or Forced Labor*. URL: <https://www.dol.gov/agencies/ilab/reports/child-labor/list-of-goods-print>.
- Caney, S. (2012). Just Emissions. *Philosophy & Public Affairs*, 40(4), 255-300. DOI: <https://doi.org/10.1111/papa.12005>.
- Clayton, M. & Stevens, D. (2014). When God Commands Disobedience: Political Liberalism and Unreasonable Religions. *Res Publica*, 20(1), 65-84. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11158-013-9221-y>.
- Cohen, G. A. (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Harvard University Press.
- Dewey, J. & Tufts, J. H. (1981). *Ethics*. Southern Illinois University Press.
- Friedman, M. (2000). John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People. In V. Davion & C. Wolf (eds.), *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*. (pp. 16-33). Rowman & Littlefield Publishers.
- Fueller, L. L. (2012). Burdened Societies and Transitional Justice. *Ethical Theory and Moral Practice*, 15, 369-386. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10677-011-9300-0>.
- Kelly, E. & McPherson, L. (2001). On Tolerating the Unreasonable. *Journal of Political Philosophy*, 9(1), 38-55. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00117>.
- Macedo, S. (1995). Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls? *Ethics*, 105(3), 468-496. DOI: <https://doi.org/10.1086/293723>.
- Mandle, J. & Reidy, A. D. (2003). *A Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell.
- Mill, J. S. (2018). *The Subjection of Women*. Routledge.
- Miller, D. (2011). Taking up the Slack? Responsibility and Justice in Situations of Partial Compliance. In Z. Stemplowska & C. Knight (eds.), *Responsibility and Distributive Justice*. (pp. 230-245). Oxford University Press.

- Newton, J. (1788). *Thoughts upon the African Slave Trade*. J. Buckland and J. Johnson.
- (1830). *Narrative of Some Remarkable and Interesting Particulars in the Life of the Rev. John Newton*. Glasgow.
- Puddifoot, K. (2017). Epistemic Discrimination. In K. Lippert-Rasmussen (ed.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*. (pp. 54-67). Routledge.
- Quong, J. (2011). *Liberalism without Perfection*. Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Harvard University Press.
- (2002). *Law of Peoples*. Harvard University Press.
- Rodríguez Zepeda, J. (2006). *Un marco Teórico para la Discriminación*. CONAPRED.
- Smith, A. (1904). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Library of Economics and Liberty. URL: <http://www.econlib.org/LIBRARY/Smith/smWN.html>.
- Stemplowska, Z. (2016). Non-ideal Theory. In K. Lippert-Rasmussen, K. Brownlee & D. Coady (eds.), *A Companion to Applied Philosophy*. (pp. 284-296). Wiley.
- Tarrow, S. (2008). Charles Tilly and the Practice of Contentious Politics. *Social Movement Studies*, 7(3), 225-246. DOI: <https://doi.org/10.1080/14742830802485601>.
- Vaca, M. (2022). ¿Qué nos dice la teoría ideal sobre la discriminación? In E. Camacho-Beltrán and Luis Muñoz Oliveira (eds.), *Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta*. (pp. 123-154). UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Valentini, L. (2012). Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Compass*, 7(9), 654-664. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00500.x>.
- Wall, S. (2013). Perfectionist Justice and Rawlsian Legitimacy. In J. Mandle & A. D. Reidy, *A Companion to Rawls*. (pp. 413-429). Wiley-Blackwell.
- Walzer, M. (1993) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books.
- Wenar, L. (1995). Political Liberalism: An Internal Critique. *Ethics*, 1(106), 32-62. DOI: <https://doi.org/10.1086/293777>.
- Ypi, L. (2012). *Global Justice and Avant-garde Political Agency*. Oxford University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v700.2716>

## “Immortality in Mortality.” The Conception and Significance of the Fundamental Phenomenon of Eros in Eugen Fink’s Thought

### “Inmortalidad en la mortalidad”. La concepción y significación del fenómeno fundamental del eros en el pensamiento de Eugen Fink

Ángel Enrique Garrido Maturano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

[hieloypuna@hotmail.com](mailto:hieloypuna@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

Recibido: 12 - 12 - 2022.

Aceptado: 25 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Garrido Maturano, Á. E. (2024). “Inmortalidad en la mortalidad”. La concepción y significación del fenómeno fundamental del eros en el pensamiento de Eugen Fink. *Tópicos (México)*, 70, 71-95. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2716>.



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

### **Abstract**

This paper analyses the concept and significance of the fundamental phenomenon of eros in Eugen Fink's thought. First, it makes eros explicit as a supra-individual phenomenon that makes freedom eccentric. Then it presents sexual love as a cosmic determination of existence that fuses the lovers with the impulse of renewal and perpetuation of life that runs through the whole world. Next, it exposes the religious significance of eros as an experience of the divine and the sacredness of life. Finally, it makes explicit the fundamental ethical questioning that the analysis of the cosmological meaning of eros poses to today's society.

*Keywords:* cosmos; eros; Fink; the divine; life.

### **Resumen**

Este artículo analiza el concepto y la significación del fenómeno fundamental del eros en el pensamiento de Eugen Fink. Primero, explicita el eros como fenómeno supraindividual que vuelve excéntrica la libertad. Posteriormente, muestra el amor sexual como una determinación cósmica de la existencia que fusiona a los amantes con el impulso de renovación y perpetuación de la vida que atraviesa al mundo entero. Después expone la significación religiosa del eros como experiencia de lo divino y de la sacralidad de la vida. Finalmente, explicita el cuestionamiento ético fundamental que el análisis cosmológico del sentido del eros plantea a la sociedad actual.

*Palabras clave:* cosmos; eros; Fink; lo divino; vida.

## Introducción

En nuestro medio académico hispanoparlante, el pensamiento de Eugen Fink, particularmente su filosofía cosmológica de posguerra, ni ha sido suficientemente analizado ni ha gozado del reconocimiento que merece. Menos aún se ha destacado su significatividad para los tiempos que corren. Esta circunstancia se debe, en gran parte, a que el autor fue considerado o bien un exégeta de Husserl, de quien, como es sabido, fue asistente, y a cuya fenomenología está consagrada la primera etapa de su pensamiento, o bien como un intérprete de Heidegger, con quien comparte un ámbito temático. Así las cosas, Fink pareciera haber sido relegado a la condición de una figura secundaria del movimiento fenomenológico friburgués, permaneciendo a la sombra de los dos gigantes de la fenomenología, de quienes se le suele considerar un mero intérprete. Consecuentemente, también ha caído, si no en el olvido, al menos en el descuido, la importancia de la perspectiva cosmológica, original y originaria, desde la cual el filósofo pensó el mundo y la existencia humana. Este descuido constituye, sin dudas, una injusticia, porque hay un pensamiento cosmológico finkeano personal, cuyos temas centrales son dos. En primer lugar, el “mundo”, concebido ya no husserlianamente como horizonte de todos los horizontes de la percepción intencional del sujeto trascendental,<sup>1</sup> ni al modo de *Ser y tiempo*, como estructura de la existencia humana, sino como movimiento ontogénico omniabarcante, desde el cual emerge o eclosiona y se configura el espacio-tiempo y, concomitantemente con él, viene al aparecer y se individúa todo aquello que aparece. En segundo lugar, la existencia humana en su estar ya siempre en relación con el mundo, es decir, la existencia pensada a partir de su estar ya siempre determinada por el modo en que el movimiento que el cosmos es la hace aparecer, configura y condiciona desde sus más radicales fundamentos. Hay, entonces, un pensamiento finkeano original, centrado en las cuestiones fundamentales del mundo y la existencia, abordadas ambas desde una

---

<sup>1</sup> Ya en un texto de 1931, Fink (2006) dirige la siguiente crítica a la fenomenología husserliana: “El concepto de ‘mundo’ de Husserl es ‘filosófico-reflexivo’ y, además de ello, orientado al ente intramundano” (p. 418).

perspectiva cosmológica.<sup>2</sup> Este pensamiento, que se vislumbraba en los textos de los años treinta, cobra forma y se expone conceptualmente en los escritos publicados a partir de la posguerra.<sup>3</sup>

Las reflexiones que aquí comienzan habrán de centrarse en el segundo de los ámbitos temáticos que han preocupado a Fink: la existencia humana en cuanto configurada y determinada por el cosmos. Ellas se dedicarán, específicamente, al fenómeno fundamental del eros, toda vez que este pone de manifiesto la significación cósmica de la impronta sexual esencial a la existencia. En otros términos, el tema que nos convoca es explicitar, desde la perspectiva de la filosofía cosmológica finkeana, el concepto y significado del eros en la existencia humana.

Los objetivos a los que apunta esta explicitación son dos. El primero es de índole hermenéutico-reconstructiva. Consiste en desplegar el concepto finkeano de “eros”, de manera tal que se evidencie en qué medida el amor erótico o sexual vuelve excéntrica la libertad humana y nos remite a una dimensión supraindividual, resultante de una determinación cósmica de la existencia como existencia “en el género”. En lo que respecta a este primer objetivo, será esencial explicitar, también, que el sentido último de dicha determinación cósmica de la sexualidad se halla en la perpetuación del impulso vital que atraviesa el movimiento que el cosmos es; o, para decirlo en términos finkeanos, en alcanzar la “inmortalidad en la mortalidad” (Fink, 1995, p. 351).<sup>4</sup> El segundo objetivo es de índole hermenéutico-crítica. Aquí la palabra “crítica” no mienta aducir argumentos en contra o a favor de la posición de Fink, sino que tiene el significado etimológico original del verbo griego *krinein*, que significa “separar”, “discriminar” o “diseccionar” y,

---

<sup>2</sup> La perspectiva cosmológica se centra en la llamada “diferencia cosmológica”, que Fink antepone a la ontológica. Según ella, el mundo no es un ente gigante que contiene a los demás, ni una suma de todos los entes, ni una estructura de la subjetividad, sino el fundamento indecible que todo traspasa, todo abarca y desde cuyo movimiento ontogénico todo emerge, se individúa y, también, perece, regresando a ese fundamento inasible que él es: “La diferencia entre mundo y aquello que en él es la llamamos *diferencia cosmológica*” (Fink, 1985, p. 106).

<sup>3</sup> Los desarrollos cosmológicos de la idea del mundo los encontramos, ante todo, en los siguientes tomos de las obras completas: Fink (2018 y 2016). La comprensión de la existencia humana remite particularmente a Fink (1995 y 1987).

<sup>4</sup> Las traducciones de todos los textos citados en este artículo son del autor.

a partir de allí, formular un juicio. En este sentido, este trabajo pretende analizar las implicancias del concepto finkeano del amor, de manera tal que, por medio de la interpretación y bajo el esquema hermenéutico “algo como algo”, se eluciden sus significaciones religiosa<sup>5</sup> y ética<sup>6</sup> fundamentales; y, consecuentemente, para emitir, a partir de ellas, un juicio acerca del cuestionamiento que representa y de la actualidad y vigencia que tiene el concepto de “eros” en Fink para la comprensión del sentido de las relaciones amorosas hoy día generalizado.

Para terminar estas líneas introductorias, permítaseme una reflexión acerca del método finkeano, que aquí asumiremos como propio. Este puede ser visto como la complementación de un momento fenomenológico con uno hermenéutico-especulativo. En efecto, si fenomenología es aquel pensamiento correlativo que intenta describir la esencia o sentido de un fenómeno a partir del análisis de la correlación en la que este se da, el pensamiento finkeano del eros es fenomenológico, pues procura ver la esencia del fenómeno en una correlación entre el padecimiento de una afección originaria, que proviene del mundo y que constituye al sí mismo como tal, y el modo en que el existente humano asume dicha afección. Pero, además, es fenomenológico en cuanto a su intención, pues no intenta determinar de modo claro y distinto aquello —en este caso la esencia y significado último del eros— que solo se deja entrever de manera oscura y elusiva. En ello, precisamente, radica la actitud fenomenológica: tratar de asir lo que se da tal cual se da y en los límites en que se da, sin desvirtuar su darse para hacer encajar lo dado con el modelo imperante en otras formas de pensamiento. Precisamente por ello, es decir, porque lo que se da no lo hace de una manera tal que resulte susceptible de ser traído a la claridad del lenguaje conceptual, debe concedérsele a Fink, desde el punto de vista metodológico, la legitimidad de valerse, para asir el significado del eros, de un lenguaje fuertemente metafórico y casi poético.<sup>7</sup> Por ello, también, su

---

<sup>5</sup> Aquí se usa el término “religioso” en el sentido etimológico originario de “re-ligamiento” o “co-rrespondencia” a una ligazón primaria de la existencia con lo divino, y en absoluto tiene sentido confesional.

<sup>6</sup> Aquí se usa el término “ético” en el sentido etimológico de *ethos*, esto es, del fundamento del conjunto de actitudes que determinan nuestro modo de realizar las relaciones eróticas, y en absoluto tiene sentido normativo.

<sup>7</sup> “En sentido formal, es menester observar que, de cara a la necesidad lingüística en la que Fink se encuentra, dada la dificultad proveniente de la

intención fenomenológica debe complementarse con una hermenéutica especulativa, donde “especulación” no tiene el sentido de imponer a lo que se da de modo arbitrario un cierto significado, sino el de reconstruir y elucidar, con base en el esquema hermenéutico “algo como algo”, aquel significado integral que solo es aludido de modo fragmentario por lo que se da. En este sentido, puede aplicarse también al eros la afirmación que Fink (2010) realiza respecto del juego: “La significación cósmica del juego [y del amor] humano no reside nunca abiertamente a la vista como un dato final constatable en el fenómeno, sino que es siempre un aditamento de la conciencia creativa, que se representa la totalidad de todo lo que es en el símbolo” (p. 253). El momento especulativo de la hermenéutica es, pues, justamente, el intento de la conciencia creativa por representarse la totalidad del significado de aquello a lo que la relación erótica alude tan solo de modo fragmentario, es decir, simbólico.<sup>8</sup>

Comenzaremos, pues, reconstruyendo la concepción del eros en el pensamiento de Fink, para, en un segundo momento, valiéndonos de la perspectiva metódica anunciada, avanzar hacia la elucidación del significado religioso y ético del fenómeno.

## 1. La concepción del eros en el pensamiento de Eugen Fink

### 1.1. El eros como fenómeno supraindividual

Si se pretende comprender cabalmente la concepción de Fink de la existencia humana, habrá, ante todo, que tener en cuenta que, para el filósofo, el existente no comienza desde sí consigo mismo. Ejercemos nuestra libertad y nos decidimos a nosotros mismos a partir de unas determinaciones fundamentales que *recibimos en cuanto seres surgidos en y por el movimiento generativo que el mundo es*. Esas determinaciones

---

cosa misma de ser traída al lenguaje del concepto, debe exigirse una simpatía metodológica con el hecho de que [...] se sirva de potentes imágenes e incluso de giros poéticos” (Wirth, 1995, p. 281).

<sup>8</sup> Recordemos que Fink usa el término “símbolo” en el sentido etimológico griego de *symbolon*, es decir, de una serie de fragmentos resultantes de un *syμβallein*: del choque o la concurrencia en el fenómeno —en este caso, el eros— de dos movimientos contrapuestos pero convergentes, a saber, el movimiento extático de la existencia humana abierta al mundo y el advenir del mundo hacia esa existencia que forma parte de él.

originarias de la existencia nos preceden, constituyen y se sustraen a nuestro poder. Nuestra impotencia respecto de ellas nos lleva a malinterpretarlas como meras facticidades naturales o biológicas, desprovistas de significación y sin ningún rol decisivo en la estructura de la existencialidad. Sin embargo, adonde sea que dirijamos nuestra mirada, advertiremos que esta concepción del existente como individuo libre, como persona capaz de hacerse a sí misma, como pura espontaneidad de la conciencia, como ser que hace su propio ser, no es lo suficientemente amplia para captar en plenitud la existencia humana tal cual esta fácticamente se da. Pues bien, el eros es una de dichas determinaciones.<sup>9</sup> En efecto, “los individuos no caen del cielo como la nieve, son engendrados y paridos, surgen del abrazo del hombre y la mujer. [...] La existencia del individuo humano está inserta en los procesos elementales de la vida sexual” (Fink, 1995, p. 327). En consecuencia, el existente particular *recibe* su particularidad y realiza su libertad individual *desde* el trasfondo de un plexo vital de carácter sexual, que el género humano ha recibido del mundo, que hace posible que cada existente sea y que sea parte de un determinado género. Él, en lo que respecta a su “propio” ser, no es, entonces, nunca autosuficiente, sino que empieza siendo arrojado en una corriente vital que fluye a través de las generaciones y que lo hace desde el mundo gracias al amor sexual: al eros. Dicho de otro modo, en cuanto existe, el individuo lo hace en el orden del género (*Gattung*). Quiéralo o no, el hombre, en tanto relativo al género, “vive ya siempre como representante temporal de la estirpe, del pueblo” (Fink, 1995, p. 327). Él no tiene su vida por sí mismo ni se pone a sí mismo a través de un acto de su voluntad, sino que “cada existencia humana está en su origen referida al eros” (Fink, 1995, p. 330) y forma parte de la sucesión de generaciones.

Estrictamente hablando, el eros no es un producto de la libertad individual, sino que la libertad individual es un producto de la pasión erótica que constituye al existente y que fluye y se extiende por el

---

<sup>9</sup> En este sentido, afirma Fink (1987, p. 229): “Me parece ser de una gran significación el hecho de que se reconozca que lo humano en el hombre no comienza recién con el ‘individuo’, el sí mismo, la libertad, la persona, que estaría construida, por así decir, sobre un opaco y romo fundamento natural, sino que ya precisamente en las potencias elementales del sexo y del sentimiento de mortalidad vive una cierta comprensión del mundo, que se impregna en las distintas formas comunitarias”.

género humano. Pero si el individuo se halla referido en su origen a la sexualidad, ella también determina, antes de cualquier ejercicio de la espontaneidad, el modo fundamental en que esa individualidad se realiza. En efecto, para Fink, no existe el ser humano, la persona en abstracto. “El ser humano es siempre un hombre o una mujer. Hombre y mujer son persona, alma, libertad e inteligencia – pero el ser hombre y el ser mujer impregna el modo *cómo* son tal cosa” (Fink, 1995, p. 330). El sexo respectivo no es un fenómeno circunstancial, como si esta determinación biológica, proveniente del modo mismo en que el género se engendra y engendra a cada existente que lo realiza en el mundo, no tuviese en esencia ninguna o una casi nula significación para la manera en que la persona se determina a sí misma. Antes bien, el ser hombre o mujer representa los modos fundamentales diferentes, pero complementarios, del existir humano. “La existencia está en sí misma escindida en dos ‘mitades’” (Fink, 1995, p. 330). Es precisamente el eros, que ha engendrado al existente humano ya siempre como un ejemplar de estas dos mitades diferentes, quien, una y otra vez, las junta para complementarlas, por antonomasia, en la cópula, que les permite insertarse en el fluido del plexo vital que se sucede a través de las generaciones. Sin embargo, al juntarlas, también las vuelve a separar, por antonomasia, en el niño que surge de ese acoplamiento.<sup>10</sup>

Como puede deducirse con facilidad de lo antedicho, Fink comprende el fenómeno fundamental del amor no desde sus infinitos matices psicológicos, sociológicos o psicofísicos, sino desde una perspectiva fundamental y estrictamente cosmológica. Su aparición la ve fundada en el mundo mismo que genera al ser humano escindido en dos géneros diferentes. El eros, como fenómeno existencial, radica

---

<sup>10</sup> Es evidente la influencia platónica en la comprensión finkeana del eros. Sin embargo, Fink, como observa S. Wirth, pone el acento en una parte de la argumentación platónica y, por cierto, en aquella que Platón menos enfatiza: la complementación corporal para la reproducción. Ello se debe al diferente proyecto ontológico fundamental que los separa. En la metafísica de las ideas, cada parte necesita su complemento para participar en la idea eterna de lo humano y, así, también, en la idea del bien. Fink, en cambio, defiende una ontología enteramente mundana. “Él hace gravitar el auténtico peso de la cuestión en el ‘resultado’ de la complementación entre hombre y mujer, porque recién allí se expresa el sentido propio del amor, a saber, verse a sí mismo superado en la descendencia que sobrevive a la muerte” (Wirth, 1995, p. 154).

en la dualidad de los sexos y en la necesidad de complementarse el uno a través del otro. Se trata de una necesidad que no es fruto del arbitrio humano, sino que es constitutiva. La mujer y el hombre o, si se quiere, lo femenino y lo masculino, más allá de que acepten o se nieguen a hacerlo, de que lo logren o fracasen en el intento, ansían complementarse, toda vez que ninguno por sí solo realiza en plenitud la humanidad, que ninguno por sí mismo puede “ser enteramente”, pues les falta aquello hacia lo cual el amor los mueve e impulsa. Concebido tal cual lo hace Fink, a saber, como una necesidad *padecida* de complementarse con el otro, que ya siempre se halla puesta en el existente humano y con la cual este carga en cuanto aparece en el mundo, el eros representa un fenómeno supraindividual y refiere la existencia humana a un orden que trasciende su libertad. Esta trascendencia del eros respecto de la realización voluntaria de la individualidad puede advertirse en tres aspectos.

El primero de ellos, como adelantábamos, remite a que el hombre, prevoluntariamente, se halla referido al eros en virtud de su *origen*. Por esa referencia, él es, propiamente y antes que un existente, un coexistente. Y ello porque el mundo, al generarlo por medio del eros como ejemplar de un género, lo genera ya siempre como miembro de una comunidad originaria: como representante de un linaje y una estirpe, y, también, como miembro de una familia. El hombre se abre al mundo y aparece en él no como individuo, sino compartiendo ya siempre el mundo y el curso del mundo con los otros.<sup>11</sup> El origen de la existencia en el eros es, entonces, de suyo un origen comunitario o social. Fink distingue las sociedades derivadas, a las que llama “asociaciones voluntarias” (*Willensbünde*) (Fink, 1995, p. 339) de las sociedades originarias, como la familia,<sup>12</sup> el pueblo, la estirpe o el linaje. Las primeras son productos de la libertad y pueden consolidarse y dar origen a diversas instituciones.

---

<sup>11</sup> “Dicho de otro modo, Fink considera el ser uno con otro desde la perspectiva de la pertenencia común propia del estar arrojado a la apertura al mundo, lo que concede un contrasentido a la individualidad, a saber, el del compartir como tomar-parte del mundo con el otro” (Thchytsova, 2011, p. 301).

<sup>12</sup> Fink no entiende aquí por “familia” el matrimonio (*Ehe*) legalmente constituido, lo cual obviamente es una asociación voluntaria, sino el seno o entorno humano en el cual ya siempre aparece en el mundo el recién nacido, aunque se trate tan solo de la madre o de quien lo cobije al nacer y en relación con el cual el niño forma desde ya una familia. Si el existente humano no fuese

Las últimas son aquellas sociedades gracias a las cuales puede aparecer y generarse un existente humano. Ellas, a diferencia de las primeras, no pueden ser “hechas” por actos voluntarios, como lo son las asociaciones, sino que constituyen el substrato natural desde el cual toda asociación voluntaria puede constituirse. “Un pueblo, un linaje, no puede ser hecho, él va desarrollándose y creciendo naturalmente; el Estado, en cambio, en el cual ese pueblo se constituye, se da una forma consciente y querida, es un producto de la libertad” (Fink, 1995, p. 340). En el caso de las asociaciones voluntarias, la existencia individual es previa a la constitución de la sociedad. Sin embargo, en las comunidades originarias y originantes, que resultan de la generación de la cadena de seres humanos por medio de la potencia del eros, lo contrario es el caso. La dimensión comunitaria de la existencia precede y posibilita, pero también condiciona, la existencia individual. Y ello porque nos relacionamos al mundo desde el horizonte que se nos abre en virtud de nuestra pertenencia a esas sociedades originarias formadas por el eros y que constituyen nuestra primera facticidad. En este preciso sentido, el eros representa, ya desde el origen mismo de la existencia, una superación de la mera individualidad y un estar ya siempre arrojados al flujo vital del género en una comunidad originaria.

Si por referencia al *origen* del existente el eros trasciende la libertad individual, en el sentido de que representa un *más acá* de la individualidad, que la genera y determina desde el mundo, por la referencia a su *acontecimiento*, el propio eros se da también *desde afuera* del alcance y posibilidades de dicha libertad. En efecto, en su momento de mayor intensidad, durante el dulce *pathos* del enamoramiento, cuando cada uno de los amantes experimenta que no pueden ser quienes son sin el otro: se hallan arrancados de sí mismos y sometidos a una potencia que les es extraña. Es verdad que puedo decidir libremente buscar o no satisfacción sexual y con quién hacerlo, pero el enamoramiento, por el cual siento que solo puedo ser yo porque tú eres *ese* tú y eres conmigo, simplemente me ocurre, me sobreviene, se me impone como una potencia ajena a mi propia voluntad y también a la del otro. “El eros es el poder de un *daimon*. Irrumpe imprevistamente en nuestras vidas. No se lo puede llamar, tampoco convocar ni forzar” (Fink, 1995, p. 329). Antes bien, él “sobreviene de golpe e inesperadamente” (p. 329). Los

---

recibido por este entorno, que le proporciona el cuidado y afecto imprescindibles, esa libertad naciente no sería posible.

amantes, como tantas veces se ha testimoniado en la historia del arte, se sienten presas de un poder divino, al que no pueden resistirse, antes que meramente excitados por ciegos instintos animales. “El fuego de sus sentidos no significa un estar arrastrados inconscientemente por el instinto, sino estar inflamados por un entusiasmo que ve al otro en el resplandor maravilloso lo bello” (Fink, 1987, p. 162). Se trata, pues, de un entusiasmo que parece testimoniar que es la vida misma y la realidad toda quien exige de ambos estar juntos para consumarse con sentido; como si ese enamoramiento resultase no de una decisión compartida de la libertad individual, sino del curso mismo de las cosas, del hecho de que todo sea como es.

Cuando, como si lo produjese la caída de un rayo, el eros enciende el amor de un hombre hacia una mujer,<sup>13</sup> entonces “esta mujer se convierte para este hombre en la mujer en absoluto, en la suma de todas las fuerzas maternas sanadoras, de todas las fuerzas de la existencia que abrigan y cobijan: ella se convierte en símbolo” (Fink, 1987, p. 163). Y otro tanto ocurre con el varón para la mujer. Entonces, los amantes pierden el uno con el otro su individualidad finita y “se hunden juntos en un fundamento que es más profundo que su existencia individual” (Fink, 1987, p. 163). No se trata, aquí, de la sorda animalidad ni de la mera excitación física, sino del impulso hacia una unidad entre ellos que ese momento del curso del ser de todo lo que es, que ese momento del mundo, exige de los amantes para que en su unidad brille, por un instante, una plenitud de sentido, una figura consumada de ser y del mundo. El nexo que los une no es, entonces, una “asociación voluntaria”, menos aún una involuntaria o forzada, sino que ambos, a la vez, “se sumergen de vuelta desde la dualidad de sus vidas particulares en una unidad originaria, socavan su particularización y quebrantan su individualidad” (Fink, 1987, p. 163).

En este sentido, el eros es la experiencia de una profundidad supraindividual de la vida, y lo es más en cuanto más exclusivo y excluyente es el sentirse arrebatado, es decir, en cuanto más determinada

---

<sup>13</sup> Hay que tener constantemente en cuenta que, como buen fenomenólogo, Fink escribe desde una perspectiva, desde un punto de vista, desde un escorzo y no desde todas las perspectivas, porque estar situado en todas las perspectivas es no estar situado en ninguna. Y él concretamente lo hace desde la perspectiva del varón heterosexual. Me parece que lo que aquí, en este punto en concreto, describe puede aplicarse a otras formas de vinculación erótica entre los amantes.

y específica es la persona amada. Como observa con entero acierto Fink, lo supraindividual de la sexualidad no lo experimentamos cuando la relación es al azar, de modo tal que a cada uno de los amantes le da más o menos lo mismo cualquier otro, puesto que lo contempla solo como medio para satisfacer sus apetitos. “Entonces fracasa la experiencia que tiene lugar en el eros auténtico” (Fink, 1987, p. 163). Y ello porque, en ese caso, no me experimento cautivo de ninguna fuerza que me trascienda y por la cual me siento irresistiblemente impelido a juntarme con esa y solo esa amada, sino que solo estoy centrado en mí mismo y mi satisfacción sexual. Por ello mismo, aunque resulte paradójico, puede decirse que “en cuanto más fuerte e íntimamente el eros arranca de sí a un ser humano y lo dirige a este otro ser exclusivo, tanto más potente y profundamente irrumpe en este otro finito la infinita profundidad vital de la sexualidad” (Fink, 1987, p. 164). Dicho de otro modo, entre más específicamente “elegimos” a cierta y determinada amada, más fuertemente acontece el amor como una imposición proveniente de una fuerza que está fuera del alcance y dominio de nuestra libertad individual. Ahora bien, ¿qué es esto supraindividual que une a los amantes y hacia dónde los conduce el *pathos* erótico que les sobreviene desde fuera de sí mismos? La respuesta a esta pregunta nos exige pasar al tercer y decisivo aspecto del carácter supraindividual del eros en el pensamiento finkeano.

El eros no solo remite a una dimensión “más acá” de la libertad individual del existente en virtud de su referencia al origen, ni es padecido como sobrevenido desde “afuera” de esa misma libertad en virtud de su modo de acontecer, sino que lleva a los amantes “más allá” de sí mismos en la ansiada *consumación* de la relación erótica. Cuando el amor se consuma, en aquel momento de mayor intensidad erótica en la que ambos amantes se encuentran por completo fusionados en la relación, no se produce la entrega del yo en beneficio del otro, “sino el abandono conjunto de la yoidad” (Fink, 1995, p. 346). Este abandono mienta el hecho de que, en el instante extático de la pasión, los amantes son arrebatados de sí mismos y existen desde lo profundo de sus corazones entregados por entero a un impulso generador de vida que los excede y los lleva a encontrar en sus existencias “una vida que sobrevive a la muerte y la atraviesa, una vida pre- y supraindividual” (Fink, 1995, p. 346). De ese modo, se hace carne en nosotros o hace de nuestra carne parte suya el ímpetu de “indestructibilidad” de la vida humana. Para Fink, esa indestructibilidad no está referida a “una sobrevivencia personal interminable después de la muerte, sino a la prosecución de la

vida en la cadena de las generaciones, en la serie infinita de las siempre nuevas figuras de la vida” (1995, p. 346).

Así visto, el eros hace que dos seres humanos finitos, dos fragmentos de humanidad, vayan más allá de sí mismos y “se sientan uno con el infinito fondo de la vida, del que surgen todas sus figuras finitas y en el cual vuelven a sumergirse” (Fink, 1995, p. 347). Se trata de un sentimiento a la vez de integralidad y totalidad, del que los amantes no saben usualmente dar cuenta y que Fink interpreta como un fusionarse con el todo de la vida “en su eterna repetición y renovación” (1995, p. 347). Dicho de otro modo, el eros, cuando es realmente tal y no mera excitación indiferenciada, lleva a los amantes más allá de sí mismos, pero no los conduce a la entrega ciega a sus impulsos animales y a la consecuente renuncia a todo escrúpulo para satisfacerse ambos por medio del uso recíproco de los cuerpos. Antes bien, los impulsa a ser uno con una vida supra y también preindividual, a saber, con aquella “unidad de la vida” (Fink, 1987, p. 164) que, por la gesta de eros, deja emerger una y otra vez nuevas figuras humanas y, por obra de *thanatos*, a todas ellas las vuelve a hundir dentro suyo. Ese oscuro saber —el de saberse parte del gestarse y expresarse del entero ímpetu de la vida— es, precisamente, el que se trasunta en el sentimiento de completud, integralidad y trascendencia que conmueve a los amantes.

Que en estos tres aspectos suyos el eros remita al existente a una dimensión supraindividual de la existencia no significa que suprima su libertad y lo vuelva esclavo de poderes anónimos, sino solo que esta libertad se edifica en correspondencia con un fundamento natural, si por naturaleza entendemos la *physis*, esto es, el despliegue del mundo y del impulso vital que de él proviene y a todos los seres traspasa. No se trata, pues, de negar la existencia libre, sino de descentrarla y concebir la libertad como un juego de correspondencias con una previa y supraindividual determinación cósmica. El fenómeno del eros, concebido tal cual Fink lo hace, pone de manifiesto la esencia excéntrica de la existencia humana, que debe comprenderse en virtud de su referencia al todo del mundo, para el cual ella se halla abierta. En el caso del hombre, naturaleza y libertad se encuentran en una tensión y en un vínculo indisoluble, de modo tal que “la ‘naturaleza’ deviene un elemento esencial del mundo moral y no representa su mero soporte, sobre el cual se erigiría lo histórico como genuino lugar de la libertad”

(Sepp, 2019, p. 150). Lo no histórico<sup>14</sup> representa, pues, un fundamento determinante y no solo un substrato pasivo para la realización histórica de la libertad humana. La existencia humana, transida por el eros, es, a la vez, tanto libertad individual como determinación genérica, tanto ser sí mismo como fusión conjunta en el todo. En el eros conviven, extrañamente entrelazados, elementos contrarios. Él:

[...] nos arrastra hacia la profundidad pánica de la vida [*panische Lebenstiefe*] y nos mantiene aferrados al individuo amado; [...] significa el apareamiento de seres individuales, que precisamente en ese momento se liberan de su individualización y desde su intimidad hacen surgir otra vez nuevos seres individuales (Fink, 1995, p. 342).

La genuina pasión erótica es, a la vez, tanto la más íntima y libre relación entre individuos cuanto el acceso a una existencia supraindividual de carácter cósmico. En el entusiasmo propio de la pasión se reconocen, pues, entrelazadas, las dos direcciones extáticas que, para Fink, constituyen la esencia del entusiasmo. Por un lado, la dionisiaca, es decir, “la experiencia espiritual, que estremece el alma, de una potencia natural pánica en nosotros mismos; un arrebatado saberse perteneciente a la *Physis*” (Fink, 2016, p. 20). Y, por otro, “el momento polarmente opuesto de la existencia humana: el ser sí mismo, la libertad” (p. 20). Estas dos direcciones, sin embargo, se unen en el impulso de fecundidad y perpetuación de la vida que define el sentido último del eros.

## 1.2. El eros como fenómeno de pervivencia y renovación

En el curso de su análisis del eros, Fink hace una declaración que, sobre todo en los tiempos que corren, pudiera parecer anacrónica: “Todo amor pertenece, sin que él lo sepa expresamente, a los niños”

---

<sup>14</sup> Lo no histórico sería aquel fundamento determinante para nuestra libertad, pero oscuro e impenetrable, que Fink llama profundidad vital pánica (*panische Lebenstiefe*), desde la cual se hace, gracias al amor, y en la cual se deshace, por obra de la muerte, la existencia humana. Por ello, tiene razón Giulia Cervo (2019) cuando lo refiere a la dimensión de “tierra” de la existencia y afirma que “la tierra compone el fundamento no histórico de la historia y se corresponde a los fenómenos fundamentales del amor y la muerte” (pp. 111-112).

(1955, p. 344). La profundidad del sentido existenciario que cobra esta sentencia en el pensamiento del filósofo no es fácil de asir y menos de retrucar, apelando a su banalización, pues, para decirlo en términos del propio Fink, “lo simple y sublime se oscurece con demasiada frecuencia en lo trivial” (1955, p. 344). No se trata aquí, por lo pronto, de una interpretación “naturalista”, según la cual los más sublimes estremecimientos del corazón humano serían un mero vehículo para que la naturaleza, entendida de modo biologicista como procesos fisicoquímicos, pueda asegurar —no se sabe muy bien para qué ni por qué razón— la continuidad de la especie. Interpretaciones de esta naturaleza equiparan el eros al ciego impulso sexual del animal, desconociendo que el ser humano está abierto al mundo y, en el eros, se relaciona, aunque no fuese más que de modo preconceptual y oscuro, con el ímpetu vital del todo, a cuyo movimiento su propia existencia pertenece. Lo que el eros signifique y lo que la experiencia de esa significación implique no puede ser puesto a la luz por un examen médico-biológico.

¿Que el amor humano sea esencialmente amor por los niños no significa, tampoco, que los amantes quieran intencionalmente tener hijos. El ansia de la pasión erótica es más profunda que toda intención. “Es un afán de pervivencia y de permanencia, un deseo sin fronteras de repetición siempre renovada de la vida [...]. En el amor del hombre y la mujer vibra el anhelo de inmortalidad” (Fink, 1995, p. 345). Sin embargo, no se trata de que sea un anhelo espontáneo e intencional de los amantes que quieren inmortalizarse a través de sus hijos y, por eso, voluntariamente los buscan; menos aún de que sean “usados” por una naturaleza concebida, como dijimos, de manera biologicista, para continuar ciegamente sus procesos. A mi modo de ver, lo determinante en Fink es que él no concibe el ansia o deseo erótico ni como una cuestión subjetivo-voluntaria ni como una natural-biológica, sino como la *ex-presión del impulso vital del mundo en mí y a través de mí*. Ello, empero, no significa que un ente gigante, dotado de características antropomórficas y diferente de mí, llamado “mundo”, me “use” para sus ocultas intenciones como un mero instrumento, sino que, en el eros, *reconozco y asumo* mi ser y la obra de mi ser como una con y como parte de lo más elevado y sublime: el mundo como movimiento incesante y constantemente renovado de generación de ser y vida.

Por lo tanto, el afán de pervivencia que se trasunta en el eros no es el de la prosecución infinita de mi vida personal. No es la imposible apetencia de querer ser como los dioses, que no conocen la muerte. La

mortalidad —de ello estamos ciertos— nos distingue. Justamente porque nos sabemos con total certeza mortales y ya siempre nos relacionamos con nuestra propia muerte como tal es que en el eros testimoniamos nuestra más íntima necesidad de pervivencia a través del género y las generaciones, y nuestro estar ya siempre tendidos a renovar la vida. “Por ello el sentido del amor no reside en la recíproca satisfacción sexual [...] o en otras exaltaciones de los corazones borrachos de pasión. El auténtico, es decir, el sentido ontológico del amor consiste, para Fink, exclusivamente, en los niños” (Wirth, 1995, p. 154). Por ello también, para Fink, la cópula *Be-gattung* debe ser entendida, de acuerdo con su significado literal en alemán, como el acto de pro-vocar o efectuar (*be*) el género (*Gattung*). En efecto, los mortales solo pueden pervivir en la medida en que el género se renueva, esto es, “en la medida en que dejan aquí una y otra vez niños y niños de niños” (Fink, 1995, p. 347). Es esta pervivencia a través de los procesos de pro-creación y nacimiento, esta permanencia en el género por medio de los niños, lo que Fink llama “el modo terreno de *inmortalidad de los mortales*” (p. 347). En la experiencia íntima de esta necesidad de inmortalización, que se trasunta en el eros, el hombre testimonia que existe en un “asomo de comprensión [*verstehende Ahnung*]” (p. 347) de, y ya siempre en relación con, el fundamento infinito de la vida.

Así comprendido, el fenómeno fundamental del eros está estrechamente ligado al de la muerte y no deben ser contemplados por separado. El amor implica la experiencia pánica del fundamento originario, omniabarcante e imperecedero de la vida, esto es, implica la experiencia de la presencia en mí del acontecer del mundo como impulso vital de generación y renovación de ser y vida más allá de la desaparición de sus figuras finitas. Por ello mismo y por ser el modo en que los mortales la atraviesan, el eros está esencialmente referido a la muerte. Esta no significa la nada absoluta, sino la desaparición de las figuras individuales finitas de la vida y, con ello, su retorno al fundamento originario, “de cuyo atisbo el amor saca sus más elevados arrobamientos” (Fink, 1995, p. 347).

El eros —nos dice Fink— es aquel fenómeno fundamental en el cual nos mantenemos abiertos para la “inmortalidad en la mortalidad”. Con esta fórmula, el autor quiere expresar que el amor, cuando consuma su entero potencial, no se agota ni en un mero apareamiento biológico, ni en cierta afinidad psicológica, ni en el mutuo embeleso de dos individualidades finitas. El eros es, *por excelencia*, “apertura para la eterna

fuente originaria de la vida una y toda, que se renueva constantemente, diversificándose en figuras y recogiendo de nuevo desde ellas” (Fink, 1987, p. 165). Por ello mismo, un análisis integral del fenómeno debe considerar que él, además de sus aspectos biológicos y psicológicos, implica, también y esencialmente, desde el punto de vista ontológico y cosmológico, la entrega conjunta de los amantes al inagotable manar de la fuente de la vida. Como seres que, impregnados por el eros, dan testimonio de su ansia de inmortalidad en la mortalidad, los humanos existen ya siempre en relación con una potencia sagrada que los trasciende pero también determina, impulsándolos a vivir y pervivir. A esta potencia sagrada, a este fundamento pánico de la vida que a todo hace ser y a todo traspasa, bien podríamos llamarlo lo divino.

## 2. La significación del eros en el pensamiento de Eugen Fink

### 2. 1. La significación religiosa del eros

Antonius Greiner observa que, desde un punto de vista objetivo, bien puede decirse que “Fink ni presenta una filosofía de la religión ni en alguna de sus lecciones o publicaciones se encarga de ella” (2008, p. 302). Pero, inmediatamente, agrega: “Concluir de ello que la religión no jugaría ningún rol en su obra sería falso. Fink no le ha otorgado a la religión [...] el estatus de un fenómeno fundamental. Sin embargo, su rol en su pensamiento es difícil de pasar por alto” (p. 302). Y ello porque, como atinadamente observa Greiner, “Fink adjudica a la religión la capacidad de ser una meditación sobre el sentido integral de la existencia” (p. 302). Para decirlo en los términos del propio filósofo, ella “representa un modo fundamental de reflexión sobre la vida del existente humano” (Fink, 1992, p. 47).

¿Pero en qué aspecto, concretamente, la reflexión sobre el conjunto de la vida humana nos conduce al fenómeno religioso? Greiner, a pesar de analizar la importancia que el autor le concede a la religión en sus planes pedagógicos, no va más allá de señalar que la significación fundamental de lo religioso en el pensamiento finkeano radicaría en ser un factor originante de las comunidades humanas. Para ello, Greiner (2008, pp. 302-303) cita un extenso pasaje de *Existenz und Coexistenz* en el que Fink, de modo explícito, adjudica a los dioses haber transmitido

a los hombres la enseñanza del matrimonio,<sup>15</sup> de la vida en familia y de las costumbres y usanzas tradicionales. De esta suerte, concretamente a través de la pareja y de los modos de coexistencia que desde ella se originan y por medio de los cuales el género humano pervive, quedaría vinculado el eros a la religión, concebida, aquí, no como institución normativa de carácter confesional, sino como relación con lo divino.

Greiner no continúa avanzando sobre este camino, pero Virgilio Cesarone explicita el significado religioso del pensamiento finkeano apelando de nuevo al vínculo entre la existencia humana y lo divino que se perfila en el análisis que el filósofo hace del eros. Cesarone comienza reconociendo que “los temas teológicos han sido dejados de lado en la cosmología de Fink” (2011, p. 316). Un ejemplo de ello lo encontramos en sus análisis de los fenómenos fundamentales de la existencia humana, en los que el autor concibe una antropología contrapuesta a la analítica existencial heideggeriana. Dicha antropología se halla anclada, metodológicamente, en la relación con el mundo y en la determinación cosmológica de la existencia por ese mismo mundo. Consecuentemente, acentúa la finitud mundana de la existencia del hombre, cuya muerte representa la desaparición completa de la persona individual como figura particular del mundo y su disolución impersonal en este.

En un marco tal, pareciera no tener cabida ninguna referencia a la religión o a la divinidad. Sin embargo, observa Cesarone, en uno de esos fenómenos fundamentales, a saber, “en el amor, Fink remite a la imprescindibilidad de un ámbito de infinito, por tanto, de lo divino, para esclarecer los puntos cardinales que dejan comprender la humanidad del hombre” (2011, p. 316). ¿En qué medida? Para Fink, el eros, en cuanto impulsor de la relación generativa, es ya siempre “amor a los niños”. Como vimos, tal amor no significa el deseo expreso y voluntario

---

<sup>15</sup> De la larga cita de Fink hecha por Greiner, el pasaje decisivo para nuestro contexto reza lo siguiente: “¿No son las comunidades originarias las comunidades de un Dios? Mitos, sagas y escritos sagrados narran que los dioses han enseñado a los hombres el matrimonio, el fuego del hogar, las usanzas tradicionales y los trabajos artesanales. El significado descomunal de la religión, que nunca puede ser sobrevalorado, porque nunca se puede pensar de ella con suficiente grandeza, consiste en haber fundado más ciudades y sociedades humanas que todos los héroes guerreros. ¿No pertenece, entonces, el comportamiento para con los dioses al fenómeno originario social?” (Fink, 1987, pp. 22-23).

de los amantes de objetivar su pasión en un descendiente. Antes y como condición de ello, el filósofo ve en el eros, concebido como “amor a los niños”, una tendencia a pervivir y, consecuentemente, un hallarse ya siempre el ser humano en relación con y concernido por algo infinito: el constantemente renovado e inagotable impulso vital profundo que atraviesa el mundo todo. He aquí, pues, la buscada dimensión religiosa del eros. Una dimensión tal no remite, por supuesto, ni a ninguna revelación positiva ni a ninguna promesa de inmortalidad personal. En el caso del amor, por el contrario, lo religioso radicaría en la relación del hombre con algo divino, toda vez que en el eros “está en juego el anhelo de [religarse con] el todo, con lo pleno, con el todo-uno de la vida” (Cesarone, 2011, pp. 317-318). Cesarone encuentra en “el énfasis constante y acentuado de este anhelo de unidad, de unión de aquello que aparece disperso en la facticidad, un signo evidente del trascender de una dimensión, que Fink, aunque lo intenta, solo puede asir de modo finito y parcial” (2011, p. 318). Un signo evidente, pues, de que su pensamiento remite a una “apertura al sentido auténtico de la vida, que no reside en lo meramente ocasional de la cotidianidad” (p. 318). Un signo evidente, resumiría yo, de que en el eros se atisba una relación humana con lo divino en la que se consuma el sentido de la existencia humana.

No deja de ser cierto que una re-velación (esto es, un volver a dejar al descubierto una dimensión divina del mundo) tal iría en contra de la revelación positiva en el mundo de un Dios personal, concebido substancial y metafísicamente como aquel ente primero en el que el mundo mismo se funda. Sin embargo, no estaría en contradicción “con una divinidad que adviene a sí misma en la aparición intramundana y en la relación intramundana a los mortales” (Cesarone, 2011, p. 318). Dicho de otro modo, en el eros se trataría no de una revelación positiva de Dios *en* el mundo, sino de una revelación de lo divino *a través del* mundo mismo, concretamente, a través del modo en que el cosmos nos determina eróticamente a pervivir.

Yo suscribiría las convicciones de Cesarone y, por mi parte, precisaría cuatro sentidos por los cuales el eros adquiere un significado religioso, entendiendo por tal una re-ligazón o un volver a vincularse con la potencia vital del todo del mundo, de la cual el hombre mismo como ser genérico ha manado. En primer lugar, en el impulso erótico padecemos una suerte de llamamiento o atingencia por una fuerza *trascendente*, en el preciso sentido de que nos concierne desde fuera de nosotros mismos.

En efecto, en cuanto el amor me ocurre o sobreviene, lo padezco, como vimos, desde fuera de mí. Aunque puedo renegar de él, no puedo negar esta fuerza que se apodera de mí y me rapta de mí mismo. En cuanto tal, el sobrevenirme del eros implica el ser concernido por una potencia que me trasciende, que no es fruto de mi libertad, sino que impone en mí una determinación ineludible, a partir de la cual puedo ejercer esa libertad. En segundo lugar, y, consecuentemente, bien puede decirse que esta fuerza trascendente se manifiesta como *suprapotente*, es decir, como un poder que se ejerce en mí antes y más allá de todo poder mío. El eros resulta suprapotente no porque deba rendirme ante él ni porque entre en competencia con los propios poderes de mi libertad, sino por dos motivos. El primer motivo mienta el hecho de que no puedo no padecerlo. Ante él no puedo poder. El llamado de eros se juega más allá del alcance y rango del poder individual. Puedo renegar de mi amor, convertirlo en rencor, sustraerme a mi deseo, pervertirlo, pero ninguno de mis poderes puede evitar que el impulso erótico forme parte de mi existencia. El otro motivo radica en que él puede lo que mis poderes como existencia individual no pueden: llevarme, a través de la generación, a ser más allá de mi propia muerte.

El tercer sentido por el cual el eros adquiere un significado religioso alude a que esta fuerza trascendente y suprapotente se revela, también, como *origen* mismo de la vida humana, en cuanto constituye aquel impulso desde el cual surge toda vida. Finalmente, en cuarto lugar, en el eros se advierte la presencia de una fuerza originante de vida, que, además de ser trascendente y suprapotente, resulta, a la vez, *indeterminable y determinante*. En efecto, la fuente de la que mana el impulso erótico no puede ser identificada con un ente *finito* determinado, no puede ser reducida a ningún confín, ni, en última instancia, puede explicarse ni identificarse por medios humanos el porqué del ímpetu de pervivencia que ya siempre está presente en nosotros por obra del eros y que atraviesa todo lo vivo. Sin embargo, eso indeterminado nos determina como seres genéricos y sexuados que viven con el oculto anhelo de hacer que la vida perviva. En cuanto la consumación de la pasión erótica nos pone en relación con una fuerza originaria, trascendente, suprapotente e indeterminable pero determinante de nuestro ser, ella nos abre a lo divino. Por eso puede afirmar Fink que, en el amor, los mortales (aquellos que se saben signados por la muerte y que saben que solo la fecundidad de la pasión amorosa la atraviesa) “pueden experimentar, atisbar en la experiencia [*ahnend empfinden*] lo que la divinidad es” (Fink,

1987, p. 223). El eros, en última instancia, sería el llamado de lo divino inmortal a per-vivir, retumbando en mi corazón y llegando hasta mis entrañas.

En conclusión, para el pensamiento finkeano, el erótico es aquel fenómeno fundamental de la existencia que nos vuelve a ligar con la fuente trascendente, originaria, suprapotente e indeterminable-determinante desde donde fluye la vida. Él nos abre a aquel movimiento o *conatus* generativo que atraviesa el universo todo y a nosotros mismos, en cuanto hace posible nuestra propia existencia. Así comprendido, bien puede decirse que el eros nos religa a lo divino. Lo divino no es el universo como sumatoria de las cosas que hay en él. No hay aquí ninguna cosificación idolátrica de la divinidad. Lo divino es el ímpetu vital que todo lo atraviesa y que, a la vez, nos trasciende y determina. Ese ímpetu infinito se hace presente en nosotros en la experiencia erótica, haciéndonos formar parte de la infinición de la vida misma. Precisamente el hecho de que lo haga como una fuerza trascendente, suprapotente, originaria e indeterminable, pero que nos determina a ser vida que da vida, indica que la vida, por provenir de una fuerza tal, es sagrada. Si se acepta ello, si el hombre asume que en el eros se liga con algo que lo excede, como así también lo excede aquello a lo que se ve por él movido, bien puede condensarse todo este párrafo afirmando que el significado religioso último que el eros comporta es el de la experiencia de la sacralidad de la vida.

## 2.2 La significación ética del eros

Como observamos a lo largo de todo este trabajo, Fink formula su concepción del fenómeno fundamental del eros a partir de una perspectiva cosmológica en la que juega un rol central el acto de generación de la vida, en cuanto él *consume* la inmersión de la existencia humana en el movimiento ontogénico que el mundo es. El fenómeno psicológico del amor y el análisis tanto de las polifacéticas emociones que este despierta como de sus múltiples modos de expresión queda fuera del foco de su pensamiento. Según Wirth, “una interpretación cosmológico-especulativa del amor de esta naturaleza hoy ya no es actual” (1995, p. 144). Agrega el comentarista: “En este sentido, las reflexiones de Fink para una época orientada a e interesada principalmente por las formas y expresiones psicofísicas del amor pueden parecer extrañas a primera vista” (p. 144).

No puedo juzgar si a nuestra época le resulta o no extraña la concepción cosmológica del eros. Sí se me permitirá, en cambio, mantener una opinión divergente en lo que respecta a su actualidad, si por actualidad se entiende no el estar de moda la difusión de un estilo de pensamiento, sino su significación para la problemática de nuestro tiempo. A mi modo de ver, tal significación del análisis de Fink del eros es de naturaleza ética. Por tal no entiendo la formulación de una moral sexual ni de normas acerca de lo que es correcto o no en la vida y opciones sexuales de cualquier persona, sino que el término “ética”, en este contexto, refiere al *ethos* fundamental desde el cual la existencia humana encara el sentido de su sexualidad. Dicho de otro modo, su significación ética radica en una puesta en cuestión, implícita en el análisis finkeano, de las actitudes fundamentales que dominan el comportamiento adoptado por nuestra sociedad occidental contemporánea respecto de la sexualidad humana. Esa puesta en cuestión puede resumirse en dos aspectos que caracterizan a la comprensión hoy día dominante del eros y que entrañan un serio riesgo.

El primero de esos aspectos se refiere al origen de la pasión erótica y a la determinación de la sexualidad humana. En una época en que domina la idea de que todo está, en principio, bajo el poder del sujeto y, consecuentemente, domina también la actitud según la cual él puede determinarse por completo a sí mismo en función de su voluntad e intereses; en una época en la que, además, esta convicción es particularmente preeminente en lo que a la sexualidad respecta, Fink plantea y fundamenta un punto de vista diametralmente opuesto: el existente humano es, en esencia, pasivo respecto del eros. No es el humano quien elige su pasión, sino que ella le sobreviene desde el mundo que lo constituye y que, a través de ese sobrevenirle, lo sumerge en la corriente vital que atraviesa el ser todo. El eros no es, entonces, originariamente y en su fundamento último, aunque sí pueda serlo en el modo en que se ejerce, un ámbito de despliegue del poder y la libertad humana, sino que es un símbolo (en el sentido etimológico de “fragmento”) que testimonia nuestro estar determinados por potencialidades cósmicas que nos trascienden. A diferencia de la idea moderna, cuya formulación ejemplar Fink (1987, pp. 142-149) encuentra y analiza en Kant, para la cual, en última instancia, la relación erótica entre dos personas consistiría en un contrato libre para el disfrute recíproco de los cuerpos, el filósofo de Konstanz muestra que el origen primero del eros radica en una convergencia o complementación, surgida del hecho de que el mundo

mismo ha generado a aquellos a los que les sobreviene la pasión como seres en algún sentido complementarios; y que dicha complementación es requerida para que, a través de su unión, se consume un destello de sentido, un instante de plenitud del ser. A la idea de que mi sexualidad y mi identidad son cuestión mía y sólo mía y de que yo elijo a quién amo y determino por mí mismo, a gusto mío, mi sexualidad y su sentido; en una palabra, frente a la idea del empoderamiento ilimitado en el ámbito erótico y a la pérdida de significado de su carácter extático, Fink contrapone el análisis de la esencia excéntrica del eros, que vuelve manifiesto un límite al poder y la autodeterminación del existente humano.

A mi modo de ver, la concepción finkeana del eros, que no resulta de una posición confesional particular, sino de un análisis ontológico del existente como ser *ya siempre* en relación con el mundo, constituye una interpelación absolutamente actual y vigente cara a los dogmas y opiniones crecientemente dominantes. Se trata de cuestionar si en el eros cada una de las libertades involucradas solo debe, por separado, responderse a sí misma y responder a la otra libertad con la que se relaciona por el curso y sentido de la relación, o de si ambas en conjunto responden (o no) a una requisitoria y un llamamiento que los trasciende, precede, excede y constituye. Se trata, en última instancia, de cuestionar si una relación que ha perdido todo carácter extático y excéntrico y que se origina en la libertad y termina en la satisfacción de intereses individuales merece o no llamarse amor.

El segundo aspecto se refiere al sentido último de la pasión erótica. Esta, como vimos, representa, para Fink, un vínculo con lo divino que se revela a través del mundo. Dicho vínculo no es otro que abrirse a, dejarse traspasar por y, así, volverse uno con la creatividad o fuerza creativa inasible y con el consecuente ímpetu de generación y renovación de ser y de vida que atraviesan a todos los seres. A la idea actual de que el sentido último del amor es constituir un ámbito privilegiado de realización individual o, simplemente, un modo de satisfacción del propio deseo, Fink contrapone la convicción de que dicho sentido radica en la generación de vida y fundación de las comunidades humanas originarias que transmiten la vida y sus figuras a lo largo de las generaciones. De tal suerte, él coloca el sentido último del fenómeno más allá de la satisfacción personal y egocéntrica de los amantes, a saber, en una participación en o, mejor aún, en una comunión con la obra divina y milagrosa de generación y renovación de vida.

Múltiples culturas y religiones, desde las formas originarias del paganismo hasta las diversas religiones monoteístas, han vinculado el amor con la divinidad y le han dado un carácter sacramental. Fink se empeña por mostrar el fundamento cosmológico último de estas convicciones religiosas y culturales. Considero que este empeño constituye también una interpelación, absolutamente actual y vigente, a la actitud contemporánea, que pretende reducir el sentido del eros a la satisfacción individual conjunta o recíproca o a meras afinidades fisiológicas o psicológicas. Se trata, en última instancia, de cuestionar si, en el caso del amor, nos encontramos ante un asunto absolutamente profano, que comienza y termina en el individuo y sus intereses, o si, por el contrario, a través del eros, en su sentido más alto, los amantes son puestos en relación con algo sagrado: el engendrarse y renovarse de la vida misma.

Los cuestionamientos radicales que la filosofía finkeana del eros realiza a algunas de las convicciones cada vez más extendidas en nuestra civilización occidental merecen ser pensadas en profundidad. Igualmente debe atenderse al riesgo que estos cuestionamientos implícitamente señalan. No son riesgos materiales, económicos y cuantificables (como quedarnos sin población o con una envejecida) que parecieran ser los únicos que hoy día tenemos en cuenta. Se trata de un riesgo menos evidente pero mucho más profundo: el riesgo de bloquear para nosotros mismos la vía que nos es más accesible, independientemente de nuestro credo, para poder experimentar nuestro vínculo con lo divino y la presencia de lo sagrado en nuestras vidas. A lo largo de miles de años, los más diversos pueblos y culturas han experimentado en el eros una dimensión sacra de la existencia y atisbado en él un profundo nexo entre el hombre y la divinidad. El riesgo al que se enfrenta el hombre contemporáneo, que subestima el significado cosmológico del amor, es el de una existencia sin nada sagrado, sin relación alguna con algo divino: una existencia solipsista y profana, en la que, para el individuo, encerrado en su propia identidad, todo comienza y termina en sí. Una existencia sin ningún sentido trascendente, distinto de nuestra ansia de poder y empoderamiento. Si la relación con el mundo y la consecuente apertura a lo divino que lo traspasa son una de las posibilidades que definen nuestra humanidad, quizás el riesgo más profundo con el que nos confronta el pensamiento de Fink no sea otro que el de dejar de ser humanos.

## Bibliografía

- Cervo, G. (2019). Das Menschenwesen als endliches Schöpfertum. En C. Nielsen y H. R. Sepp (eds.), *Wohnen als Weltverhältnis*. (pp. 102-125). Karl Alber.
- Cesarone, V. (2011). Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her. En C. Nielsen y H. R. Sepp (eds.), *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Finks*. (pp. 308-320). Karl Alber.
- Fink, E. (1985). *Einleitung in die Philosophie*. Königshausen & Neumann.
- (1987). *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Königshausen & Neumann.
- (1992). *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Königshausen & Neumann.
- (1995). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Karl Alber.
- (2006). *Gesamtausgabe. Band III/1. Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*. Karl Alber.
- (2010). *Gesamtausgabe. Band II/7. Spiel als Weltsymbol*. Karl Alber.
- (2016). *Gesamtausgabe. Band II/5. Sein und Endlichkeit*. Karl Alber.
- (2018). *Gesamtausgabe. Band II/6. Sein, Wahrheit, Welt*. Karl Alber.
- Greiner, A. (2008). “Im brunnentiefen Grund der Dinge”. *Welt und Bildung bei Eugen Fink*. Karl Alber.
- Sepp, H. R. (2019). Exentrisch wohnen. Anmerkungen zu Finks Bestimmung des Menschen als eines Verhältnisses. En C. Nielsen y H. R. Sepp (eds.), *Wohnen als Weltverhältnis*. (pp. 142-161). Karl Alber.
- Thchytsova, T. (2011). Miteinandersein und generative Erfahrung. Philosophisch-anthropologische Implikationen der Fundamentalontologie Heideggers und der Kosmologie Finks. En C. Nielsen y H. R. Sepp (eds.), *Welt Denken. Annäherungen an die Kosmologie Finks*. (pp. 293-307). Karl Alber.
- Wirth, S. (1995). *Mensch und Welt: die Anthropokosmologie Eugen Finks*. Gardez!



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2711>

# The “Reason for Being” or Justification of Jewish Existence: A Reading of Emmanuel Levinas’s “Être juif”

## La “razón de ser” o justificación de la existencia judía: una lectura de “Être juif” de Emmanuel Levinas

Pablo Ríos Flores

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina  
[pablofacundorios@gmail.com](mailto:pablofacundorios@gmail.com)

Recibido: 07 - 12 - 2022.

Aceptado: 15 - 03 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Ríos Flores, P. (2024). La “razón de ser” o justificación de la existencia judía: una lectura de “Être juif” de Emmanuel Levinas. *Tópicos (México)*, 70, 97-132. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2711>.



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

### Abstract

In 1947, Emmanuel Levinas published a short essay entitled “Being Jewish” (“Être juif”) in the magazine *Confluences*. Starting from a reflection on “the Jewish question” or “problem” (*Judenfrage*), Levinas inquires into the “reason for being” or justification of Jewish existence. His essay has been the subject of a reappropriation by some interpreters who make Levinas’s claim of “being Jewish” the fulcrum of an *ontological conversion* or *Heideggerianization* of his thought. This paper aims to critically analyze one of these hermeneutic perspectives, that of Sarah Hammerschlag, addressing two decisive questions opened by Levinas’s text: Jewish *identity* and Judaism in *history*. An alternative approach to the 1947 text is set out, which involves another way of understanding the meaning of Levinas’s analysis of being Jewish.

*Keywords:* *Judenfrage*, Judaism, existence, identity, history.

### Resumen

En 1947, Emmanuel Levinas publica un breve ensayo titulado “Ser judío” (“Être juif”) en la revista *Confluences*. A partir de una reflexión sobre la “cuestión” o “problema judío” (*Judenfrage*), se pregunta por la “razón de ser” o justificación de la existencia judía. Su ensayo ha sido objeto de una reapropiación por parte de algunos intérpretes que hacen de la afirmación de Levinas de “ser judío” el punto de apoyo para una *conversión ontológica* o *heideggerianización* de su pensamiento. El presente artículo analiza críticamente una de estas perspectivas hermenéuticas, la lectura de Sarah Hammerschlag, atendiendo a dos cuestiones decisivas abiertas por el texto de Levinas: la de la *identidad* judía y la del judaísmo en la *historia*. Expone una aproximación alternativa al texto de 1947 que supone otro modo de comprender el sentido de los análisis de Levinas sobre ser judío.

*Palabras clave:* *Judenfrage*; judaísmo; existencia; identidad; historia.

## 1. Introducción

En 1947, Emmanuel Levinas publica un breve ensayo titulado “Ser judío” (“Être juif”) en la revista *Confluences*. Este ensayo no fue reeditado en vida por el filósofo lituano-francés, y solo será publicado nuevamente en *Cahiers d'études levinassiennes* en 2002 con un “Comentario” de Benny Lévy y en un volumen autónomo en 2015 con un prefacio de Danielle Cohen-Lévinas.

El fantasma de la *Judenfrage*, en su ambivalencia como “problema” o “cuestión” judía (e incluso como problema o cuestión de los judíos) (Milner, 2011, p. 12), se hace presente en el ensayo de 1947. “Ser judío” responde a una obra publicada en la misma época por el filósofo existencialista Jean-Paul Sartre: *Reflexiones sobre la cuestión judía* (*Réflexions sur la question juive*), de 1946.<sup>1</sup> Levinas debe enfrentar aquel argumento célebre, pero que no agota el contenido crítico, del texto de Sartre: “El judío es un hombre a quien otros hombres tienen por judío: ésta es la pura y sencilla verdad de la que hay que partir [...] es el antisemita quien *crea [fait]* al judío” (Sartre, 2005, pp. 77-78). Si el judío es una construcción del antisemita, una vez aniquilada esta, aquel desaparecería en cuanto judío en la humanidad: no le quedaría ningún *resto* respecto de su “ser hombre” (Segré, 2018). Este borramiento de la positividad del judaísmo, tanto de su tradición viva como de su posibilidad de constituir un discurso en primera persona, que el abordaje de la “cuestión judía” hereda de la mirada europea *sobre* el judaísmo es lo que Levinas confronta en su texto de 1947.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> En 1947, Levinas publica también “Existencialismo y antisemitismo”, un comentario a una conferencia ofrecida por Sartre ese mismo año en la que el filósofo había expuesto sus principales ideas sobre la cuestión judía, difundidas ya en las *Reflexiones*. Este comentario fue publicado originalmente en *Les Cahiers de l'Alliance israélite universelle* y compilado en *Los imprevistos de la historia* (cfr. Levinas, 2006b).

<sup>2</sup> A pesar de las discrepancias en el abordaje de ambos filósofos, es necesario atender a algunos elementos de la obra de Sartre que Levinas retoma positivamente, frente a lo que podría ser, como sostiene Bensussan (2018, p. 110), un resumen precipitado y pobre de las reflexiones del pensador existencialista sobre el judaísmo y el antisemitismo.

Pero, como algunos intérpretes han señalado, la “cuestión” judía adquiere un sentido dramático tras la experiencia de Auschwitz. Afirma Bensussan: si “el antisemitismo que Sartre tiene a la vista [...] es verdaderamente un antisemitismo anterior a la [solución final]<sup>3</sup> [...], el *ser judío* que medita Levinas es cualquier cosa que la [solución final] ha vuelto imperdonable, irreversible, insalvable” (2018, p. 108). ¿Cómo reflexionar sobre la “cuestión judía” habida cuenta de una historia en la cual la persistencia misma del hecho judío, su subsistencia en la historia, ha sido vista como una anomalía (Hayoun, 2016) y que, interpretada en su fase extrema como “problema”, llama a una “solución definitiva”? Entonces, se requiere medir tanto la especificidad como la ambivalencia de la *Judenfrage* y del lugar del judío en Europa (y no solo en Europa) después de las cámaras de gas.

A la *Judenfrage* en tanto “cuestión judía” pero, sobre todo, como “problema judío”, Levinas responde con el título “Ser judío”. Este es, por un lado, una afirmación de la existencia de los judíos en un mundo en el que la negación —por el exterminio, primero; por el negacionismo, posteriormente, o incluso por el deseo de olvido— parece imponerse a la conciencia. Por el otro, es una necesidad de afirmar la existencia judía como subjetividad viva y no como objeto de una cuestión o problema. En este sentido, Levinas debe invertir la perspectiva de un discurso *sobre* el judío, ya sea en el caso extremo de la mirada del antisemita, ya sea por la preocupación teórico-práctica de los opositores al antisemitismo que conservaban todavía los hábitos de una prerrogativa del cuestionar.

Sin embargo, este ensayo ha sido objeto de una reapropiación por parte de algunos intérpretes que hacen de la afirmación de Levinas de “ser judío”, comprensible en un mundo confrontado por entonces con la gravedad de las derivas de la *Judenfrage*, el punto de apoyo para una auténtica *conversión* de su pensamiento. Podemos llamar a esta la *heideggerianización* o *conversión ontológica* de los argumentos de Levinas sobre el “ser judío”, asentada en lo que Meschonnic (2009, p. 26) denomina un esencial-existencialismo o un realismo esencializante.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. Hammerschlag (2010, p. 92).

<sup>4</sup> Entre los intérpretes que siguen esta perspectiva *heideggerianizante* podemos mencionar a B. Lévy (2002) —quien, en su comentario de “Ser judío”, marca un hito para las lecturas ontologistas posteriores—, M. Delhez (2014), S. Critchley (2010), S. Hammerschlag (2010 y 2012), M. Fagenblat (2015) y D. Fonti (2018), entre otros.

Entre estas reapropiaciones, me detendré en la lectura de Sarah Hammerschlag, que, en virtud de un proyecto global de conversión ontológica del pensamiento de Levinas, incorpora el texto de 1947 en una atmósfera plenamente heideggeriana.

El presente artículo se propone analizar críticamente esta perspectiva hermenéutica atendiendo a dos cuestiones decisivas abiertas por el texto levinasiano: la de la *identidad* judía y la del judaísmo en la *historia*. A partir de una consideración de las limitaciones que presenta la lectura “ontologista” de Hammerschlag, se expondrá una aproximación alternativa al texto de 1947 a partir de una consideración de las obras de Levinas de los años treinta y cuarenta,<sup>5</sup> que supone, al mismo tiempo, otro modo de comprender el sentido de los análisis del filósofo sobre *ser judío*.

## 2. La facticidad judía y su excepcionalidad: la conversión ontológica de “Ser judío”, por parte de Hammerschlag

En su lectura heideggerianizante de “Ser judío”, Sarah Hammerschlag debe sortear uno de los mayores obstáculos para la conversión ontológica del ensayo de 1947: las críticas filosóficas contra la “hermenéutica de la facticidad” desarrolladas por Levinas desde 1933 e intensificadas tras la guerra en obras como *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el Otro* (1948). Para hacerlo, apela a un tópico propio del ideario de Heidegger: la auténtica filosofía de Levinas se habría revelado en la experiencia de la guerra. Ya no se trata, por supuesto, de la antigua “ideología de la guerra” (*Kriegsideologie*) que penetrara el pensamiento de Heidegger tras la Primera Guerra Mundial. La angustia ante la muerte no revela, en este caso, la “comunidad guerrera”, sino la “comunidad de la persecución”. Serán los “Cuadernos del cautiverio” y los “Escritos sobre el cautiverio”

---

<sup>5</sup> Esta aproximación al texto de 1947 a partir de las obras de Levinas de entreguerras y de la inmediata posguerra permite situar sus análisis en el contexto histórico y filosófico específico de su producción, evitando la tendencia a una lectura *prospectiva* de su pensamiento, que establece un vínculo esencial entre aquellas reflexiones y sus ideas por venir. Para un acercamiento a las consideraciones de Levinas sobre el judaísmo desde una mirada prospectiva —es decir, que analiza sus trabajos tempranos en función de sus desarrollos teóricos posteriores, entre ellos sus lecturas talmúdicas—, cfr. Kleinberg (2021), Bourtez (2012), Moyn (2005), Bernasconi y Critchley (2004), Peperzak (1995) y Handelman (1991), entre otros.

de Levinas, redactados bajo la experiencia del sufrimiento en los *stalags* y en los meses posteriores a su liberación, los que iluminen el auténtico pensamiento del filósofo lituano-francés. Esta estrategia le permite, a su vez, sellar un pacto heideggeriano-rosenzweigeano.

Hammerschlag (2012) analiza una nota redactada por Levinas durante su cautiverio: “Partir del *Dasein* o partir de J”, a la que sigue el comentario “J como categoría” (Levinas, 2013, p. 42). Esta “J” representa, tal como señalará Levinas en sus notas, una abreviación de “judaísmo”. Partiendo de esta disyunción que, a simple vista, opone (cfr. Calin y Chalier, 2009, p. 22) dos posibles caminos, el del *Dasein* heideggeriano y el del judaísmo, la autora realiza una primera lectura inesperada. Según su perspectiva, Levinas establecería “la conexión entre *Dasein* y judaísmo como si ellos fueran de alguna manera términos paralelos” (Hammerschlag, 2012, p. 390).<sup>6</sup> Y prosigue: “Igual de significativo es el hecho de que *Dasein* y ‘J’ son presentados aquí como categorías comparables” (p. 390; cfr. también 2019, pp. 24-25). De pronto, lo que era una disyunción se convierte, en manos de Hammerschlag, en una suerte de equivalencia. A través de una serie de preguntas retóricas, la autora traza los nudos o cuentas de la conversión heideggeriana:

¿Qué puede significar considerar al judaísmo como una categoría ontológica? ¿Cuán importante fue Heidegger en la capacidad de Levinas para pensar filosóficamente al judaísmo? ¿Y cómo podría servir la fenomenología heideggeriana como lugar de resistencia cuando llegó a desarrollar su propio pensamiento y como fuente para la recuperación del judaísmo? La clave de la transición es indudablemente Franz Rosenzweig, quien le dio un medio para pensar al judaísmo como un filosofema (2012, p. 390).

Esto es, “reformular las categorías heideggerianas en términos judíos” (2012, p. 390) o “traducir el análisis de Heidegger del *Dasein* [y sus principales estructuras] a un registro judío” (2019, p. 25).

En primer lugar, Hammerschlag considera que existe una transición en Levinas desde el *Dasein* al “ser judío” o, en otras palabras, que él se serviría de la analítica existencial, con atención específica a la

---

<sup>6</sup> La traducción de este pasaje, como las traducciones subsiguientes (a menos que la bibliografía final indique lo contrario), son de mi autoría.

facticidad (*Faktizität*) y a la historicidad (*Geschichtlichkeit*), para pensar ontológicamente al judaísmo. El judaísmo deviene entonces una “categoría del ser”. En segundo lugar, la autora sostiene que la facticidad y la historicidad serán transformadas en la obra de Levinas, a través de la recuperación de Rosenzweig, en “elección” y “antihistoricismo profético” (2012, p. 390).

Ahora bien, la hipótesis de lectura de Hammerschlag debe sortear —como se expuso previamente— una seria dificultad interpretativa: las críticas de Levinas, desarrolladas por más de una década, contra la ontología de Heidegger. Si la autora se propone trazar el desarrollo de la concepción de Levinas del judaísmo desde 1928 a 1947, no puede desconocer las invectivas que el filósofo judío lanza, desde 1933 y tras la adhesión del pensador alemán al nacionalsocialismo, contra la ontología fundamental. De este modo, será preciso detenerse, en primer lugar, en su reconstrucción de las reflexiones de Levinas de entreguerras contra la “hermenéutica de la facticidad” y, posteriormente, ver el modo en que Hammerschlag concilia estas críticas con la repentina conversión ontológica del pensamiento del filósofo judío, en su vínculo con la filosofía de Rosenzweig, y, con ello, la inclusión de “Ser judío” en una atmósfera plenamente heideggeriana.

Hammerschlag (2012, p. 390) sostiene que en el ensayo “Martín Heidegger y la ontología” (“Martin Heidegger et l’ontologie”), de 1932, Levinas reconstruye acriticamente las principales nociones de la ontología de Heidegger, con especial énfasis en la temporalidad y la existencia concreta del Dasein. En oposición al idealismo moderno, afirma Hammerschlag (2012, p. 391), Levinas reconoce que el éxito de Heidegger consiste en haber reemplazado la conciencia de la filosofía tradicional, que es indiferente a la historia y al destino del hombre concreto, con el Dasein. En los párrafos 74 y 75 de *El ser y el tiempo*, prosigue Hammerschlag, “Heidegger [había conectado] estas categorías del *Dasein* individual con sus expresiones culturales e históricas” (2012, p. 391), al referirse a la “resolución anticipatoria” (*vorlaufende Entschlossenheit*) en el “ser para la muerte”, que devuelve al Dasein su existencia auténtica (p. 391). En esta concepción heideggeriana resuena, como algunos intérpretes señalarán posteriormente, la idea de una participación en la “comunidad de destino” (*Schicksalgemeinschaft*), que encontró acogida en la sensibilidad política de derecha de su época, vinculada a la *Kriegsideologie*, y más tarde en el nacionalsocialismo (Hammerschlag, 2012, pp. 391-392). En su célebre discurso como rector

de la Universidad de Friburgo de 1933, Heidegger vincula este destino con la misión histórica del pueblo alemán a partir de un llamado a la autoafirmación (*Selbstbehauptung*) de la propia esencia de la comunidad. Hammerschlag (2012, p. 393) reconoce que ya en 1934, y a diferencia de sus reconstrucciones acríicas previas, Levinas comienza a indagar los elementos filosóficos de Heidegger que informan su concepción política y, en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, el filósofo lituano-francés reconoce en el hitlerismo el retorno de la noción griega de “destino”.

Ahora bien, el texto de Levinas de 1934 no solo era una crítica de la concepción de “historicidad” del hitlerismo, basada en la noción de “destino”, como afirma Hammerschlag, sino también de su forma de configurar la identidad comunitaria y su misión a partir de una *trascendencia participativa* o *autoafirmación* del propio ser. A través de la noción de “estar clavado” (*être rivé*) al ser, Levinas denuncia el proceso de encarnación de la “verdad comunitaria” en la existencia del Dasein individual, encadenamiento ontológico del que no le es posible escapar. En “De la evasión”, Levinas (1999, p. 82) critica el brutal proceso de autoafirmación del ser (identidad del ser), propio de la ontología moderna, o, dicho de otro modo, el “estigma del ser”. Hammerschlag (2012, p. 393) recuerda incluso que Levinas se había referido en 1932 al término *Geworfenheit* de Heidegger como el hecho de que el Dasein está clavado (*riveted*) a sus posibilidades. No es casualidad que Levinas utilice la misma expresión, *être rivé*, para referirse a la filosofía del hitlerismo y su proceso de reificación o encarnación de la “verdad” en el fondo del ser. Ya en su ensayo de 1933, “La comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa y alemana”,<sup>7</sup> Levinas había denunciado las afinidades electivas entre la filosofía de Heidegger y los movimientos políticos de derecha con su fascinación por la “espiritualidad concreta”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Publicada originalmente en lituano como “Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje”, fue traducida al francés en 2006 bajo el título “La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande”, y en español en 2012 como “El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana”. En adelante, se hará referencia a ella como “La comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa y alemana”.

<sup>8</sup> En “Existencialismo y antisemitismo”, de 1947, en el que analiza las ideas de Sartre sobre la cuestión judía, Levinas distingue la filosofía existencialista sartreana —que, pensando “al hombre englobando en su espiritualidad, su

En los ensayos de *Paix et droit* de 1935-1939, en los que el filósofo se refiere explícitamente al judaísmo —recuerda Hammerschlag—, Levinas sostiene que el antisemitismo hitleriano ha colocado a la conciencia judía en un lugar sin precedentes, en un destino patético por el cual ser judío deviene una fatalidad de la que no es posible huir: “el judío está ineluctablemente clavado [*rivé*] a su judaísmo” (1935c, p. 4). Estas reflexiones se vinculan, como ha sido señalado ya por otros intérpretes,<sup>9</sup> con las críticas de Levinas a la ontología moderna y sus derivas filosófico-políticas en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” y “De la evasión”. En los textos de *Paix et droit*, asimismo, Levinas comienza a ver al judaísmo como una vía hacia la trascendencia (Hammerschlag, 2012, pp. 394-396) —o, con mayor precisión frente al equívoco heideggerianizante de la autora, la necesidad de *excedencia* (del neologismo *excendance* o *excendence*) (Levinas, 1999, p. 82; 1935a, pp. 377-378)— frente al encadenamiento al ser que caracteriza al (neo)paganismo hitleriano, lo que recuerda el concepto de “evasión” desarrollado en su obra homónima de 1935.

Sin embargo, Hammerschlag considera que, en los textos de los años treinta, Levinas oscila entre dos escenarios: por un lado, “describiendo al judaísmo como un encadenamiento que solo afirma su presencia con más

---

*situación* histórica, económica y social” (2006b, p. 116; énfasis propio), se opone al antisemitismo, pues comprende estos compromisos más que como mera materialidad— de aquellos pensadores de la “pertenencia” (*appartenance*) que, reivindicando la “situación concreta”, impugnan los derechos del hombre y profesan el antisemitismo (2006b, p. 116). En esta distinción, Levinas parece recuperar la diferencia que establecía en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” entre la intuición fundamental del marxismo, que percibe “el espíritu en una relación inevitable con una situación determinada” pero cuyo “encadenamiento no tiene nada de radical” (2006a, p. 13), pues abriga la posibilidad de “tomar conciencia de la situación social” y “liberarse del fatalismo que ésta comporta” (pp. 13-14), del hitlerismo, en el que “la situación social a la cual éste [el hombre] se encuentra engarzado [*rivé*] [...] [constituye] el fondo mismo de su ser” (p. 14) y en el que el “ser verdaderamente uno mismo [...] es [...] tomar conciencia del encadenamiento original [...], aceptar este encadenamiento” (p. 17). Se puede medir aquí la distancia que Levinas establece entre la “espiritualidad situada” del existencialismo sartreano y su concepción de “autonomía”, y la de “pensadores de la pertenencia” como Heidegger y su ideal de autoafirmación.

<sup>9</sup> Cfr. Caygill (2002, pp. 40-48) y Hansel (2006, pp. 25-39).

fuerza cuando se intenta escapar de él” —que, es preciso no olvidarlo, es la situación en la que el hitlerismo ha colocado a la conciencia judía—, y, por otro lado, “probando diversas vías que le permitirían calificar al judaísmo como el camino de la *trascendencia* por excelencia” (2012, p. 396; énfasis propio). La resolución a este conflicto, según la autora, se haría explícita en sus textos de posguerra, donde Levinas lograría tomar recurso de estos dos elementos en apariencia incompatibles. Si Levinas no aboga por el fatalismo judío de cara a la persecución, afirma Hammerschlag, sus ensayos de finales de los años treinta, sus escritos de cautiverio (1940-1945) y sus publicaciones de la inmediata posguerra implican:

[...] un intento de reapropiación de la experiencia de ser perseguido como una forma de ser en el mundo que, yendo en contra de lo que Levinas identificará como neo-paganismo de Heidegger, parece sin embargo estar dirigido a conceptualizar a los judíos y el judaísmo como una alternativa de *Schicksalgemeinschaft* [comunidad de destino] (2012, p. 394).

Hammerschlag se centrará en “Ser judío” de 1947, como un texto clave para trazar el camino entre “De la evasión” y su posición de posguerra.

La autora considera que, en el texto de 1947, Levinas analiza la *facticidad* judía y sus *modos de ser*.<sup>10</sup> A partir de una matriz plenamente heideggeriana, sostiene que Levinas describe la experiencia de “estar clavado” al judaísmo,<sup>11</sup> en oposición a un “estar clavado” al ser anónimo (Hammerschlag, 2012, p. 398). El concepto escogido por Levinas sería aquel de “elección”, una categoría que, según la autora (p. 398), no es teológica sino temporal. La lectura de Hammerschlag no solo se vale del concepto heideggeriano de *Geworfenheit* o “estar clavado” al ser, característico del Dasein, sino también de su modo de comprender la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como encarnada en el ser.

---

<sup>10</sup> Hammerschlag prosigue así la lectura de Benny Lévy (2002; cfr. también 2003) en su “Comentario” al texto de 1947.

<sup>11</sup> Hammerschlag (2010, p. 139) sostiene que, a pesar de las críticas contra el ontologismo, Levinas no descarta la experiencia y el lenguaje del “encadenamiento”, sino que lo comprende desde la perspectiva del mensaje judío.

Ahora bien, ¿de qué modo es posible conciliar la crítica levinasiana al “estigma del ser” al que el antisemitismo hitleriano ha encadenado la conciencia judía, así como su búsqueda de una excedencia (*excedance* o *excedence*), y no una trascendencia (*Transzendenz*), más allá del ser, con esta nueva reinterpretación que parece valerse de los conceptos ontológicos otrora impugnados? La respuesta de Hammerschlag (2012, p. 398) se vuelve temeraria: a partir de una *intensificación de la Geworfenheit*, como una experiencia radical de “estar clavado” al judaísmo, que ofrece otra ruta de trascendencia.

Para Levinas, según esta perspectiva, el judío estaría estructurado ontológicamente (siguiendo el ritmo de su heideggerianización) por los eventos de la “elección” y la “creación” (Hammerschlag, 2012, p. 398). Este origen (*Ursprung*) constituiría la personalidad del Dasein judío, cuyo esquema emocional (*Befindlichkeit*, en conceptos heideggerianos) como hijo y como elegido determina su ser en el mundo. La intensificación del “estar clavado” al judaísmo, prosigue la autora, aparece en la experiencia de ser llamado —la llamada (*Anruf*) de una Voz (*Stimme*) en Heidegger— al sí mismo propio en la angustia (como *Stimmung*) de la persecución y el sufrimiento. La “elección en el sufrimiento” revela al Dasein el *ser-con* (*Miteinandersein*) auténtico y abre al destino de la comunidad (*Schicksalgemeinschaft*). Si Levinas se refiere, una década antes, a la necesidad de evasión como una excedencia o salida del ser, Hammerschlag transforma este movimiento, sin embargo, en una intensificación de la trascendencia (*Transzendenz*) heideggeriana: Levinas parece encontrar en la experiencia del sufrimiento un “destello de trascendencia” (2012, p. 399).

De este modo, Hammerschlag (2010, p. 140) logra incorporar los análisis de Levinas en las categorías heideggerianas (Dasein, *Geworfenheit-Entwurf*, *Befindlichkeit*, *Stimmung*, *Anruf*, *Stimme*, *Geschichtlichkeit*, *Miteinandersein*, etc.), mostrando el compromiso de aquel con la ontología del pensador alemán, para defender su hipótesis de lectura: Levinas propondría una analítica existencialista cuya intención es conceptualizar a los judíos y el judaísmo como una alternativa de *Schicksalgemeinschaft* (“comunidad de destino”) basada, no obstante, en fuentes judías. Para ello, sin embargo, sería preciso un mediador que traduzca la ontología heideggeriana en un registro judío: Franz Rosenzweig.

Si la autora logra convertir la disyunción que Levinas plantea en sus “Cuadernos del cautiverio” entre Dasein y judaísmo (Dasein o “J”), en una suerte de equivalencia metodológica y filosófica (la ontología

fundamental), no teme extraer de una simple mención de Levinas a Rosenzweig toda una genealogía y proyecto filosófico:

En los “Cuadernos”, una página antes de que Levinas compare el *Dasein* con “J”, enumera las cuatro tareas en su agenda filosófica: la número tres en la lista, después de “El ser y la nada” y “Tiempo” es “Rosenzweig”. La cuarta es “Rosenberg”, en referencia a Alfred Rosenberg, el teórico nazi que escribió *El mito del siglo XX*. Levinas, al parecer, imaginó su propio proyecto como uno que articule el contraste entre estos dos últimos. A través de Rosenzweig, revelaría una modalidad de existencia que contrastaba con el resurgimiento del paganismo. Fueron los paralelos entre Heidegger y Rosenzweig los que hicieron factible este proyecto (Hammerschlag, 2012, p. 401).

Hammerschlag (2012, pp. 401-402) recuerda que Levinas había comenzado a leer ya en 1935 *La estrella de la redención* de Rosenzweig, en la que, como afirma en 1959, la existencia judía es pensada como una “categoría del ser” (cfr. Levinas, 2008, p. 255).<sup>12</sup> Es esta ontologización del ser judío la que, según la autora, sería clave para su análisis alternativo de “facticidad” (2012, p. 402). Hammerschlag (2012, p. 402) considera que Levinas comienza a experimentar, ya en 1935, la “persecución judía” como una intensificación de la existencia humana fáctica, esta “espina [écharde] en la carne” (cfr. Levinas, 2013, p. 103), que se revela de manera

---

<sup>12</sup> En “Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)”, Levinas (2008b, p. 255) analiza el pensamiento de este filósofo y su concepción de la existencia judía como una “categoría del ser”. Sin embargo, Levinas no se propone hacer ahí una tarea de hagiógrafo, sino que, para él, “el gran interés del pensamiento de Rosenzweig reside en las preguntas a las que conduce” (p. 253). Si bien menciona la proximidad entre el pensamiento del filósofo judío alemán y la teoría heideggeriana de los “éxtasis” del tiempo (pp. 263 y 265), sostiene que la noción rosenzweigiana de “creación” es “todo lo contrario de la *Geworfenheit* heideggeriana” (p. 263). En ambos casos, no obstante, Levinas no manifiesta una adhesión a la noción del judaísmo como *categoría del ser*, una *facticidad* judía, ni a la teoría heideggeriana de los “éxtasis” temporales. Años más tarde, asimismo, Levinas sostiene: “Yo no soy permanentemente partidario de Rosenzweig si bien he adoptado algunas posiciones fundamentales de su pensamiento puramente teórico” (2009, p. 103).

plena en su cautiverio en los *stalags*. La autora expone el camino que conduce de la maldición —la persecución antisemita y su proceso de reificación de “ser judío” — a la exultación del judaísmo auténtico.<sup>13</sup> Así, cita un fragmento de Levinas probablemente escrito aún en cautiverio o en los meses posteriores a su liberación:

En la persecución encuentro el sentido original del J<udaísmo>, su emoción inicial. No una persecución cualquiera: persecución absoluta, que persigue al ser en todas partes para encerrarlo en el hecho de su existencia. Y es ahí también {(capítulo 53 de Isaías)}, en ese desánimo que nadie sabría comprender, donde se revela la presencia divina. Situación del <sufrir> puro, en el que hay una elección en el sentido del amor de una persona que te roza {caricia}. O más bien, revelación de un orden diferente al orden natural—real a pesar de todos los fallos del orden natural. — Embriaguez de ese sufrimiento inútil, de esa pasividad pura por la cual uno se convierte como en hijo de Dios. Infancia. Esto es muy importante: el “sufrir” puro no es una sensación de lo arbitrario del mundo. Puede serlo cuando los ojos se vuelven hacia el mundo. Pero el sufrir se vuelve ahí filialidad (Levinas, 2013, p. 108).

Hammerschlag (2012, p. 403) invita a leer la primera línea de este fragmento en el sentido más “literal”, esto es, desde una mirada inequívocamente heideggeriana: el judaísmo le es revelado a Levinas por la intensificación de la irremisibilidad del ser, producto del cautiverio. Es en la experiencia de la guerra, en el enfrentarse a la muerte, cuando se abre el drama de la facticidad e historicidad judía. La angustia heideggeriana como disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) es reemplazada, en la lectura de Hammerschlag, por el sufrimiento. Es en

---

<sup>13</sup> En su “Comentario” al texto de 1947, Lévy afirma: “Por el hecho mismo del recurso del hitlerismo al mito racial, algo decisivo ha despertado en el judío [...]. Hitler: la maldición. Exultación: yo soy judío [...]. El judaísmo me es *revelado*” (2002, pp. 113-114). En sus notas a “De la evasión”, Rolland (1999, pp. 117-119) ya había interpretado las reflexiones levinasianas sobre el viraje de maldición en exultación como una experiencia de *ser-se*, un develamiento de la judeidad y su historicidad, en una lectura con tintes heideggerianos.

el sufrimiento mismo que se le revela al prisionero israelita, tal como Levinas afirma en 1945, los signos de la “elección” (Hammerschlag, 2012, p. 404; cfr. Levinas, 2013, p. 134). La constatación de la presencia de Dios, incluso en su ausencia, afirma Hammerschlag (2012, pp. 404-405; 2019, p. 28), recuerda al judío, no obstante, la irremisibilidad ya no del ser, sino del llamado (*Voz* o *Stimme*) divino a través de la disposición hacia el otro, hacia la otra persona: “Oír la llamada de Dios [...] (Heme aquí)” (Levinas, 2013, p. 44). En la experiencia de la persecución y del sufrimiento, se abre para el *Dasein* judío su responsabilidad ontológica<sup>14</sup> (el carácter ineludible del “ser-para”) y, en consonancia con Rosenzweig, según la lectura de Hammerschlag (2019, p. 25; 2010, p. 142), la redención como el devenir del yo en el “nosotros”: “Judaísmo como categoría: la salvación individual se vuelve colectiva [...]. El ‘yo’ en el ‘nosotros’” (Levinas, 2013, p. 50). De allí la posibilidad de reemplazar el “destino de la raza” por el “destino de la elección” (Hammerschlag, 2010, p. 140).

Hammerschlag (2012, p. 406) considera que en “Ser judío”, como en sus textos de la inmediata posguerra, Levinas no puede separarse, a pesar de sus intenciones, de la ontología fundamental de Heidegger. La búsqueda de Levinas de una analítica alternativa de la existencia fáctica judía, según su perspectiva, se fundamenta en la concepción heideggeriana de “historicidad” (*Geschichtlichkeit*). La autora recuerda entonces la noción de Heidegger de “resolución anticipatoria” (*vorlaufende Entschlossenheit*), y con ella de historicidad auténtica (2012, p. 412) y cómo esta operaría aún en las reflexiones de Levinas. El modelo sería semejante: se basa en el reconocimiento de un llamado (elección) por una tradición (origen-pasado), que debe reclamarse como un camino a seguir (futuro) (2012, p. 412).<sup>15</sup> La única diferencia:

---

<sup>14</sup> Hammerschlag sostiene que es necesario reconocer, como lo hicieron algunos intérpretes (entre ellos, Derrida, Marion, Raffoul y Calin), la “dependencia del pensamiento de Heidegger [por parte de Levinas] y la construcción de sus propias modalidades de subjetividad ética sobre un fundamento metodológico heideggeriano” (2010, p. 125). Esta *conversión ontológica* de la ética de Levinas podemos encontrarla desarrollada en Critchley (2010).

<sup>15</sup> Hammerschlag sostiene que la historicidad auténtica en Heidegger “implica una relación con el pasado tal que el pasado es reconocido como siempre para el *Dasein*, es decir, que la tarea del *Dasein* es repetirlo de tal manera que dirija el propio futuro” (2012, p. 408). La noción de “repetición” (*Wiederholung*), afirma la autora (2012, p. 408), supone un reclamo o recuperación (*reclamation*) que envuelve la interpretación, cuyos criterios derivarían de la propia situación

la autoridad que fundamenta la recuperación. Levinas encontraría en el sufrimiento de la persecución el modo de apropiarse de la herencia judía, que experimentaría entonces como una imposición y que habría conceptualizado en la noción de “elección” (Hammerschlag, 2012, pp. 407, 412).

Según Hammerschlag, no obstante, Levinas tomaría prestado de Rosenzweig, unos años más tarde,<sup>16</sup> un elemento central de su concepción de la historia: “su concepto de *revelación* como un punto de acceso a un plano atemporal, o [...] a una fuente trascendente de significado más allá de la influencia de la historia. El acceso de los judíos a este plano es en sí mismo excepcional” (2012, p. 409; énfasis propio). O, en otras palabras, la idea revalorizada de los judíos como el “pueblo eterno” o “elegido” (Hammerschlag, 2010, p. 135). Pero lejos de que esta excepcionalidad suponga un aislacionismo judío, Levinas reinterpreta esta “exclusión de la historia como la garantía de su exigencia moral”, sostiene Hammerschlag (2010, p. 410). De este modo, “el judaísmo puede emitir un juicio sobre la historia porque está fuera de ella, resistiendo su juicio teleológico y sirviendo como una voz de justicia cuya fuente es externa a su contexto porque su lealtad más fundamental es a sus escritos canónicos más que a un Estado” (Hammerschlag, 2012, p. 410). Si el judaísmo era condenado a estar “fuera de la historia”, tal como lo expresaba Hegel y lo reproducía parcialmente Sartre en 1946, Levinas haría de esta exterioridad, descubierta en las condiciones trágicas de la persecución y analizada teóricamente a lo largo de las siguientes décadas, la clave de una exultación de su “eternidad” como “fuerza profética”: la posibilidad del *juicio moral* de la historia (Hammerschlag, 2012, p. 410). De allí, sostiene Hammerschlag, la cercanía de Levinas con Rosenzweig y su “antihistoricismo profético”.

A partir de esta interpretación, sin embargo, Hammerschlag (2012, p. 413; 2010, p. 164) se pregunta — marcando, no obstante, las tensiones vivas en el pensamiento de Levinas— si el filósofo no reintroduce una nueva

---

del *Dasein*. Frente a esta reapropiación simplista o ingenua de la filosofía de Heidegger y su concepción de la historia, remitimos a los brillantes análisis de González Varela (2017, pp. 157-165) sobre la historicidad en Heidegger, con su preciso significado ético-político.

<sup>16</sup> La lectura de Hammerschlag se extiende aquí, sin embargo, hacia otras obras de Levinas, posteriores al ensayo de 1947, referentes al judaísmo, así como a *Totalidad e infinito*.

teleología basada en la autoridad extratemporal judía —la trascendencia de su perspectiva o estatus de excepción—, convertida ahora en juicio de la historia (cfr. Fagenblat, 2015, p. 306). ¿No presupone acaso una visión del judaísmo como ejemplar (modelo ejemplar de justicia o encarnación de este modelo) y, con ello, otra forma de universalismo proselitista (Hammerschlag, 2010, pp. 146 y 164)? En la misma línea interpretativa, aunque radicalizando esta sospecha a partir de un análisis de la noción de “la Pasión de Israel” en los escritos de Levinas, Fagenblat (2015, p. 316) se pregunta si el filósofo no respalda acaso la idea del judaísmo como el “*verus Israel*”. Ambos sugieren, por otra parte, que, a través de su ontología alternativa, Levinas parece universalizar la estructura ontológica del Dasein judío (Hammerschlag, 2010, pp. 134 y 159), del judaísmo comprendido como “vida fáctica”, “como llama Heidegger al cristianismo en 1920, que permite acceder a las fuentes de la normatividad constitutiva del significado de ser [humano] como tal” (Fagenblat, 2015, p. 306). ¿No afirmaba acaso Levinas (2002, p. 105), en su ensayo de 1947, que todo judío, por más liberado o ateo que se sienta, respira aún el misterio de la creación y de su elección? ¿Y no decía, asimismo, que “el alma humana es naturalmente judía” (2002, p. 103; cfr. Hammerschlag, 2010, p. 149)? En el próximo apartado, sin embargo, será preciso evaluar la interpretación de Hammerschlag a partir de un análisis del ensayo “Ser judío” y su relación con las obras levinasianas de los años treinta y cuarenta.

### 3. “Ser judío” más allá del esencial-existencialismo del ontologismo moderno

“Ser judío” ha sido considerado como un ensayo sobre la facticidad judía o sobre el judaísmo como *categoría ontológica* (“categoría del ser”), a partir de una matriz plenamente heideggeriana. En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas se refería al “judaísmo como categoría” (2013, p. 50) y, en 1947, a la necesidad de pensar la “significación ontológica” del judaísmo. En este breve ensayo, el filósofo se pregunta por la “facticidad” judía, lo que expresa, según la interpretación heideggerianizante, su adhesión a la analítica del Dasein. Sin embargo, esta conversión ontológica de las reflexiones levinasianas, parece desconocer al menos dos matices fundamentales. Por un lado, Levinas se refiere al concepto de “facticidad” por primera vez a la mitad de su ensayo, y lo hace entre comillas: “¿La ‘facticidad judía’, no es diferente

de la ‘facticidad’ de un mundo que se comprende a partir del presente? Necesitamos entrar un poco más antes en ciertas nociones que el gran talento de Sartre y el genio de Heidegger han acreditado en la filosofía y literatura contemporáneas” (2002, p. 103). La utilización de este concepto tiene como objetivo introducirse en una discusión con Sartre y Heidegger, hablando su propio lenguaje. En ninguna parte de su ensayo se refiere Levinas al judaísmo como “categoría del ser” en el sentido heideggeriano, ni mucho menos al Dasein judío.

Por otro lado, Levinas plantea al comienzo de su ensayo el propósito de este: no busca revelar la esencia o existencia judía auténtica, sino abordar la justificación de la existencia del judaísmo en el marco de la “cuestión judía” (*question juive* o *Judenfrage*). Esto implica, como fue expuesto previamente, la necesidad de invertir la perspectiva de un discurso *sobre* el judío, ya sea en el caso extremo de la mirada del antisemita, ya sea por la preocupación teórico-práctica de los opositores al antisemitismo que conservaban aún los hábitos de una prerrogativa del cuestionar. El paso de la maldición a la exultación no implica oponer a la mirada antisemita la autocomplacencia de una afirmación de la esencia propia judía, sino invertir el estigma del perseguidor y el peso de su señalamiento acusador por medio de una búsqueda activa del significado de “ser judío”, la *justificación* de su existencia, su “razón de ser” (Levinas, 2002, p. 99). Ya Levinas lo había expresado antes de la guerra, en sus escritos de *Paix et droit*, al sostener que la persecución antisemita convoca a repensar la vocación (*vocation*), la misión (*mision*), el destino (*destinée, destin*), la razón de ser (*raison d'être*) del judaísmo (cfr. Levinas, 1935b, p. 6-7; 1935c, p. 4; 1938, p. 4; 1939, p. 3). En 1945, el mismo año de su liberación de los campos de prisioneros de guerra, Levinas afirma que la persecución antisemita despierta “una conciencia del judaísmo aguda como una crispación [*crispation*]” (2013, p. 131).

Ahora bien, en “Ser judío”, Levinas (2002, p. 99) se niega a que la justificación de la existencia judía se limite a la invocación de un derecho a la existencia para un individuo o para un pueblo, un derecho de vivir sin buscar una “razón de ser”, lo que reduce el acontecimiento judío al rango de un hecho puramente natural, esto es, la idea del judaísmo como una pieza de museo o fósil natural, un testimonio del pasado, que es preciso conservar, dispuesto ya a la investigación de sus restos.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> En “‘Tout est-il vanité?’”, Levinas (1946, p. 2) expresa su indignación por la impasibilidad del mundo de posguerra, que parece insertar ya la experiencia

Levinas (2002, p. 99) rechaza la apelación a un derecho de sobrevivir sin buscar la justificación de la existencia, en la que el judío encontraría un refugio en el mundo, sin tomar parte, sin embargo, en el sentido de ese mundo. Por el contrario, considera que “ser judío” es sentir un lugar en la “economía [totalidad o conjunto] del ser” (2013, p. 117). Pero, “¿cómo pasar de la ciencia (del muerto) a la existencia viva? ¿Cómo ser judío?” (Bensussan, 2018, p. 114).

Levinas (2002, pp. 99-100) se refiere entonces a una posible “razón de ser” del judaísmo: justificar su supervivencia por la necesidad de cuidar la maduración de las semillas antiguas, sus “ideas”, su mensaje, su monoteísmo, su decálogo, cuyos frutos serían cosechados en el mundo cristiano o liberal: nuevamente, la posibilidad de la autocomplacencia en su rol paternal, en la externalidad del tutor, de quien sus hijos, una vez maduros, sin embargo, parecen no depender más. Levinas es consciente de que apelar a una excepcionalidad del judaísmo, en un mundo que abiertamente prescinde de él, no es más que una vana complacencia desmentida incluso “por todo el *élan* de una realidad que, desde hace ciento cincuenta años, lleva al judaísmo a la asimilación y donde la religión [...] se limita a un culto incoloro a los ancestros” (2002, p. 100; cfr. también 1936, p. 12).

La existencia judía no podría extraer su sentido de una presunta excepcionalidad en la historia, la inversión del juicio peyorativo de Hegel del judaísmo como “fuera de la historia”, ahora como exultación de la posición privilegiada de “una voz de justicia”, en el que se devendría juez y tutor (moral) en medio de los pueblos en cuya vida se participa. Con ello, Levinas se enfrenta, al mismo tiempo, al viejo prejuicio antijudío contra el orgullo, impudicia o pretensión judía de ser el “pueblo elegido”. En un gesto que denuncia, en el mismo movimiento, el *Geist* cristiano que dirige la historia hegeliana, Levinas afirma: “rol que sólo los santos podrían asumir. Pero los judíos no son ni mejores ni peores que los otros” (2002, p. 100). Levinas no busca hacer del judaísmo el “*verus Israel*”, planteando una nueva teleología fundada en la excepcionalidad del judaísmo, en su carácter “eterno”.

---

de los campos y las cámaras de gas, en tanto acontecimiento sin precedentes, en los cuadros prestablecidos de la historia, y a los muertos (restos) sin sepultura en las columnas de estadísticas.

Por el contrario, es el tópico cristiano del “*verus Israel*”,<sup>18</sup> incluso en el mundo secularizado, el que Levinas denuncia al afirmar que es necesario justificar la existencia judía más allá de sus “ideas” o legado. Pues, como lo reconoce con audacia Levinas, “el judaísmo toma quizás así conciencia que, sobre el plan de las ideas” —y, agreguemos aquí, de su cumplimiento—, “no hay nada que defender contra el mundo” (2002, p. 100) —sumemos: cristiano o secularizado—.

Levinas se opone entonces a la reducción del judaísmo a sus ideas, en un mundo cuyo propietario puede fácilmente expropiar este legado sin dueño —“depositado en el patrimonio común de la humanidad, la idea no le pertenece más” (2002, p. 100)—, al contar con los medios para producir su propia historia y su borramiento de la existencia judía. El ensayo se enfrentaba así a las polémicas declaraciones de Sartre en sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*: “El judío es un hombre a quien otros hombres tienen por judío: ésta es la pura y sencilla verdad de la que hay que partir [...] es el antisemita quien *crea* al judío” (2005, pp. 77-78); “si todos ellos [los judíos] tienen un nexo en común [...] es porque comparten una situación común de judíos, es decir, porque viven en el seno de una comunidad que los tiene por tales” (p. 75); “es la sociedad [...] quien ha hecho de él un judío” (p. 149). Esta tesis parece desconocer, como afirma Bensussan, “la positividad del judaísmo como religión, como tradición, como cultura, como pensamiento e igualmente como colectividad” (2018, p. 110), así como presupone “la esterilidad civil y política de los judíos” (p. 113). Sartre hereda así la cripto-historicidad cristiana de la filosofía hegeliana, que define a los judíos como “*un pueblo sin historia*”, “una comunidad cuasi *histórica*” (Bensussan, 2018, p. 112; cfr. Sartre, 2005, pp. 72-75, 95-96, 103 y 162). A través del desconocimiento del carácter poiético del judaísmo, subsumido en una historia dirigida por

---

<sup>18</sup> Ya en una breve reseña de la obra *Juifs et chrétiens*, del padre Joseph Bonsirven, Levinas (1936, p. 12) se oponía a la concepción del cristianismo como continuación y cumplimiento de la historia santa guiada por la providencia, junto con el ideal de conversión de Israel, presente en la propuesta de este autor filosemita (cfr. Baba, 2011, pp. 36-37). El “antiguo sueño de la Iglesia católica”, que se expresa tradicionalmente en la parábola de los olivos en la “Epístola a los Romanos” de san Pablo, parece marcar aquel proyecto conversista de acercamiento judeo-cristiano (aún presente en otro autor católico, referido por Levinas en los años treinta: Jacques Maritain) a pesar de su compromiso contra el antisemitismo y a favor de la tolerancia (cfr. Baba, 2011, p. 36).

el *Geist* cristiano-secularizado, aquel parece extranjero, en las reflexiones sartreanas de 1946, a la producción de esa historia. Si bien Levinas rescata de Sartre la crítica a una presunta “esencia judía” — “[Sartre] tal vez tiene razón en impugnar al judío una esencia propia” (2002, p. 103)—, dicho cuestionamiento sartreano supone paralelamente para el judío, no obstante, su despotenciación como subjetividad viva. Por ello, Levinas se pregunta en 1947: “Si Sartre deja [al judío] una existencia desnuda como a todos los otros mortales y la libertad de hacerse una esencia [...] tenemos derecho de preguntarnos si esta existencia desnuda no admite diferenciación alguna” (2002, p. 103). En sus *Reflexiones*, como sostiene Bensussan, “Sartre no vacila en afirmar que si no hay más antisemitismo, que si los judíos son tomados como hombres y no como judíos, entonces, estarían desde hace mucho tiempo asimilados” (2018, p. 111; cfr. Sartre, 2005, p. 164).<sup>19</sup> Si bien existen tensiones vivas en el texto de Sartre,<sup>20</sup> sus *Reflexiones* son incapaces de desprenderse plenamente de las estelas de la “cuestión judía” para pensar al judaísmo *en cuestión*: subjetividad viva y pluralismo.

Dejar de ser objeto en el juicio de la historia para devenir subjetividad o, como afirma Levinas (2002, p. 100), “realidad viviente” (*réalité vivante*): el lugar del judaísmo en la economía del ser ya no puede ser el de una “cuestión” planteada desde la mirada acusadora y estigmatizante del antisemita, pero tampoco de un mundo religioso o secularizado que se arroga el derecho del cuestionar. Buscar la “razón de ser” de la existencia judía no puede fundamentarse, sin embargo, a partir de un mero derecho de supervivencia, refugio en el ser, ni en la pretensión de ser tutor o juez de una idea que no le pertenece, una trascendencia sin

---

<sup>19</sup> La posible asimilación del judío en la humanidad no provendría, en el caso de Sartre, de la defensa del universalismo abstracto del “demócrata”, figura que él cuestiona, sino que sería la consecuencia de la liquidación del antisemitismo como objetivo de la revolución socialista: una sociedad sin antisemitismo, similar a la sociedad sin clases (cfr. Sartre, 2005, p. 167).

<sup>20</sup> Bensussan se refiere, por ejemplo, al reconocimiento paradójico “de la legitimidad de una posible reivindicación judía de autenticidad” (2018, p. 112), esto es, de “elegirse como judío, [...] realizar su condición judía” o la crítica sartreana de la figura del “demócrata” (cfr. Sartre 2005, pp. 61-65) que “solo ve la humanidad: el sujeto abstracto y universal de los derechos del hombre y del ciudadano, tachando su judaísmo [*judeité*]” (Bensussan, 2018, p. 111).

apoyo en el ser.<sup>21</sup> Pero “Ser judío” tampoco puede ser leído como una reflexión sobre el judaísmo en tanto “facticidad”, “categoría ontológica” o “modo de ser” en el sentido heideggeriano, sino como una pregunta por la “razón de ser” del judaísmo, la *justificación* de su existencia, por fuera de los horizontes de la *Judenfrage*, como “cuestión” o “problema”. Si Levinas no pretende hacer una hermenéutica del Dasein judío, ¿qué sucede entonces con el uso de las categorías ontológicas heideggerianas que Hammerschlag le adjudica?

En cuanto a la noción de *Geworfenheit*, Levinas la vincula explícitamente, como fue expuesto previamente, con la idea de “estar clavado” (*être rivé*) al ser. En “Martin Heidegger y la ontología”, de 1932, el filósofo afirma que la analítica existencial en su comprensión de la estructura ontológica del existente humano, “revela el hecho de que el *Dasein* está clavado [*rivé*] a sus posibilidades” (p. 417). En “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, de 1934, así como en sus textos de *Paix et droit* (1935-1939), Levinas utiliza el concepto de “être rivé” para definir el modo de comprensión de la existencia propia del hitlerismo, asentado en un llamado a la participación en la “verdad comunitaria” y en el fatalismo de un destino. En este breve texto, el filósofo reconoce ya las afinidades electivas entre la filosofía de Heidegger y la nueva comprensión ontológica del hitlerismo.<sup>22</sup>

En “De la evasión”, Levinas denuncia la brutal autoafirmación de la existencia del “ontologismo”, término con el que en 1932 denominaba a la filosofía de Heidegger. En esta obra, Levinas analiza el modo de *trascendencia participativa* propia del ontologismo moderno, que revela una crítica al vínculo entre *Geworfenheit* y *Entwurf* (“proyecto”, “esbozo”) en Heidegger: fundamentos de la espontaneidad de la comprensión

---

<sup>21</sup> En “De la evasión”, Levinas se refiere a que la necesidad de excedencia, en tanto salida del ser y su filosofía (el ontologismo), “no se consuma yendo hacia la eternidad” (1999, p. 112). En su reseña de *La presencia total* (*La présence totale*), de Louis Lavelle, si bien Levinas (1935d) reconocía su intento de rehabilitación del presente como condición de la libertad para escapar del juego trágico del tiempo de los filósofos alemanes, le reprochaba que esta victoria se consumara en una salida fuera del tiempo, en un presente intemporal o eterno.

<sup>22</sup> Sobre los debates en torno a esta obra temprana, cfr. Dreizik (2014). Nos oponemos, sin embargo, a la lectura de Fagenblat, quien considera que Levinas separa los compromisos políticos de Heidegger y su pensamiento teórico, e incluso que los conceptos heideggerianos le habrían permitido comprender mejor la filosofía del hitlerismo (cfr. Fagenblat, 2019, pp. 114-115 y 121-122).

del Dasein como movimiento de autoconstitución existencial de serse o autoafirmación (*Selbstbehauptung*). En un pasaje central de “De la evasión”, Levinas resume esta confluencia entre *Geworfenheit* y *Entwurf* a la base del ontologismo y su esencial-existencialismo: “La propensión hacia el porvenir y el ‘al-encuentro-de-sí’ contenidos en el impulso marcan un ser encomendado a un recorrido [...]. El cumplimiento de un destino es el estigma del ser” (1999, pp. 81-82).<sup>23</sup> La necesidad de evasión de la que habla en esta obra no es la búsqueda de una trascendencia alternativa —salto (*Sprung*) al origen (*Ursprung*)— o tránsito a la manera de existir auténtica— (Levinas, 2005, p. 130) según el modelo heideggeriano, tal como supone Hammerschlag (2010, p. 126, 140),<sup>24</sup> sino una salida de este encadenamiento al ser pues, afirma, “toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara” (Levinas, 1999, p. 116).

En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas insiste en su oposición a la autoafirmación propia del ontologismo y reafirma la necesidad de evasión: “La reificación que hay siempre cuando decimos: ‘ser lo que se es’. Como si el fenómeno del ser fuera una esencia por realizar” (2013, p. 36). “La relación con mi existencia no es quizá la asunción de esta existencia, sino solamente su problema. De aquí la libertad [...] respecto de sí — no es el ser sino la evasión del ser” (2013, p. 30). Sería necesario detenerse una y otra vez en estas afirmaciones, frente a quienes consideran que Levinas convoca a la asunción complaciente de sí, a la exultación de la propia esencia, a partir de una intensificación de la *Geworfenheit*. La relación con la existencia como *problema* no llama a la revelación o develamiento ontológico, sino a la *justificación* de la

---

<sup>23</sup> En esta obra, Levinas (1935a, p. 376) sostiene que el devenir, en la concepción esencial-existencialista propia del ontologismo, no es lo contrario (*contrepied*) del ser. Unos años más tarde, en sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas afirma: “El tiempo es la posibilidad para lo definitivo de la *ousia*, y de la definición sustancialista del ser, de ser no definitivo, de recomenzar [...]. Es otra cosa que el devenir hegeliano, bergsoniano y heideggeriano” (2013, p. 76). Y, más adelante, agrega: “En mi filosofía, ruptura con el sustancialismo” (p. 84).

<sup>24</sup> Hammerschlag llega a afirmar que, en “De la evasión” y “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, se puede hallar el primer intento de Levinas de abordar “la facticidad como una dirección a seguir para su propio pensamiento filosófico” (2012, p. 394), aunque a través de “una hermenéutica alternativa de la facticidad” (p. 394).

existencia. El “vértigo” que el judío experimenta al no poder huir de su condición frente a la mirada antisemita, como afirma Levinas en 1947, lo convoca a pensar la “razón de su ser”. Tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, el sentido de esta crítica permanece, e incluso la concepción de una *trascendencia participativa* es vinculada, en textos como *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*, con modalidades míticas de autoconfiguración (cfr. Levinas, 2000, pp. 80-82). La crítica levinasiana a las formas afectivas míticas parece expresamente dirigida contra conceptos como los de *Befindlichkeit* o *Miteinandersein*.

En *De la existencia al existente*, Levinas se refiere a la noción de “participación”, introducida por Lévy-Bruhl, que destruye “las categorías que servían, hasta entonces, para la descripción de los sentimientos suscitados por lo ‘sagrado’” (2000, p. 81). A diferencia de Durkheim, donde “esos sentimientos siguen siendo los de un sujeto frente a un objeto” (2000, p. 81), Lévy-Bruhl analiza la participación mítica como una forma de experiencia afectiva mediante la cual toda existencia privada retorna a un fondo indistinto, en el que “la participación de un término en otro no reside en la comunidad de un atributo, sino que un término *es el otro* [...]. Reconocemos en ella el *il y a*” (2000, p. 81). Con su descripción de la impersonalidad de lo sagrado en las religiones primitivas, afirma Levinas (2000, pp. 81-82), Lévy-Bruhl permite recuperar una perspectiva que posibilita un acercamiento al concepto de *il y a* o, más precisamente, a la idea de “participación” en la existencia anónima. Levinas establece así un vínculo entre la experiencia afectiva de lo sagrado en las religiones primitivas, tal como la describe el antropólogo francés, y la noción de “participación” o “estar clavado” (*rivé*) a la existencia, que Levinas asocia con la nueva ontología moderna: “el hecho de que se es, el hecho de que hay” (2000, p. 24). El filósofo lituano-francés apunta así críticamente contra las nuevas formas de sacralización mítica y su defensa del “hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente” (p. 78). Tal como lo hiciera una década antes, Levinas denuncia el brutal proceso de autoafirmación de la identidad del ser propia del ontologismo moderno y su modo de universalización ontológica. Al mismo tiempo, revela cómo esta modalidad de participación afectiva —la apertura al ser, supuesta por la noción de *Befindlichkeit*— expresa una forma de sentimiento mítica, reificada ahora, sin embargo, como estructura del Dasein.

En 1933, Levinas se había referido ya a los “componentes elementales” (míticos)<sup>25</sup> que los fenomenólogos modernos de Alemania, entre ellos Heidegger, parecen reivindicar en su comprensión de la “existencia espiritual concreta”. Y en un pasaje que pone en evidencia las afinidades electivas entre el “profeta de la fenomenología”, quien ejercía por entonces “una influencia extraordinariamente poderosa en la juventud universitaria” (2012, p. 58), y la nueva realidad política alemana, Levinas afirma: “Es inevitable notar que los partidos políticos extremistas, tan poderosos actualmente en Alemania, admiran ese concepto de espiritualidad [...]. Es fácil perderse, desequilibrarse cuando uno cree estar oyendo una voz mística en las profundidades de su alma” (2012, pp. 58-59).<sup>26</sup> Solo un año más tarde, en “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Levinas analizará los “sentimientos elementales” reivindicados por el hitlerismo, en su llamado a aceptar el destino que imponen “las misteriosas voces de la sangre, [...] los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo” (2006a, pp. 16-17).

En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas se refiere nuevamente a la noción de lo sagrado y anota: “Lévy-Bruhl: el espíritu ya no es el pensamiento. Prueba más que el hecho de que los primitivos piensan de otro modo que nosotros; prueba que en ellos espíritu ≠ pensamiento,

---

<sup>25</sup> La noción de lo “elemental” en este breve artículo de 1933, así como un año más tarde en su ensayo sobre el hitlerismo, puede ser vinculada con las reflexiones de Durkheim y Lévy-Bruhl sobre las “formas elementales de la vida religiosa” y la “mentalidad primitiva” o, en otras palabras, sobre el “pensamiento mítico” (Caygill, 2002, pp. 31-32). Levinas (2012, p. 55) menciona a ambos autores en este artículo, al referirse a la comprensión de la espiritualidad en la cultura francesa. En su formación en la Universidad de Estrasburgo, en los años veinte, Levinas había estudiado con Charles Blondel, considerado más tarde como uno de sus principales maestros y quien, a partir del pensamiento de Durkheim y Lévy-Bruhl (entre otros), había dedicado numerosos estudios al “pensamiento mítico”.

<sup>26</sup> En sus *Reflexiones*, Sartre califica, en un sentido cercano al de Levinas, “la comunidad preconizada por el antisemitismo de ‘primitiva’ e inarticulada [...] una comunidad efectiva, fusional y fraternal, una comunidad de iguales, una comunidad sin judíos” (Bensussan, 2018, p. 107). Asimismo, se interesará por la *pasión* antisemita —pasión y concepción del mundo— que se expresa en esta forma de comunidad “primitiva” (mítica) e inarticulada o difusa (comunidad mística) (cfr. Sartre, 2005, pp. 12, 78; Bensussan, 2018, pp. 109-110).

sino orientación, destino, etcétera” (2013, p. 27). Retoma aquí, sin embargo, algunas nociones con las que una década antes había definido la comprensión de la espiritualidad en la fenomenología alemana, en particular, la de Heidegger: “El hombre es ese ‘yo’ concreto, preocupado por su destino, angustiado ante la muerte: la mira a los ojos o huye de ella [...] las experiencias que nos brindan los sentidos y las emociones son la tragedia de la existencia humana [...]. En ese drama se manifiesta la espiritualidad” (2012, p. 56). Se esboza aquí la crítica de Levinas a la reificación ontológica de la afectividad como modo de orientación o intencionalidad arraigada en el ser, que dirige el destino (*Schicksal*) del hombre, un “Destino común, colectivo, comunitario (*Geschick*)” (González Varela, 2017, p. 79). Este giro ontológico afectivo se presenta como una conversión de modalidades míticas de experiencia, en estructuras del ser, en existenciarios (*Existenziellen*). Así lo expresará más tarde en su artículo “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea”, de 1957, en el que sugiere que la fenomenología alemana parece recuperar aquello que Lévy-Bruhl atribuía al sentimiento o afectividad mítica, pero asumiéndolo como estructura ontológica del Dasein (Levinas, 1993b, pp. 60-62).<sup>27</sup>

Del mismo modo, Levinas efectúa una crítica de la noción heideggeriana del “ser-con” (*Miteinandersein*) en *El tiempo y el Otro*. Esta obra fue publicada en 1948 y reproduce cuatro conferencias pronunciadas por el filósofo entre 1946-1947, contemporáneas de su ensayo “Ser judío”. Levinas se opone a esta colectividad del “nosotros”, propia del *Miteinandersein*, una colectividad establecida y que se revela en su forma auténtica, en torno a la “verdad” (*Wahrheit*) (1993a, p. 138). El pensador judío denuncia estas filosofías de la comunión y su ideal de fusión (1993a, pp. 134, 138) y afirma “que la preposición *mit* [que define, según la concepción heideggeriana, la relación con la alteridad, como estructura ontológica del Dasein] no es la que debe describir la relación original con el otro” (1993a, pp. 78-79). En esta misma obra, y en referencia a los estudios de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva, sostiene:

---

<sup>27</sup> Si Fagenblat (2015, p. 311) acierta en afirmar que la idea de “categoría del ser”, entendida como *pathos* y participación, implica que la ontología (heideggeriana) es desde el principio mítica, se equivoca en adjudicar a Levinas una defensa y articulación filosófica, en “clave judía”, de este fundamento mítico para pensar la socialidad.

Tenemos la impresión de que la mentalidad primitiva —o al menos la interpretación que de ella ha presentado Lévy-Bruhl— quebranta los cimientos de nuestros conceptos precisamente porque parece comportar la idea de una existencia transitiva.<sup>28</sup> Tenemos la impresión de que, mediante la participación, el sujeto no solamente ve lo otro, sino que *es* lo otro. [...] La actualización de la idea de participación, en la medida en que fuera posible, coincidiría con la fusión extática. [...] Si abandonamos la monadología, caemos en el monismo (1993a, p. 81).

A lo que agrega, en *De la existencia al existente*: “[el horror del hay] va a despojar a la conciencia de su ‘subjetividad’ [...] [precipitándola] en una *participación* en el sentido que Lévy-Bruhl da a este término” (2000, p. 81). Levinas se refiere, de este modo, a la noción de “participación mítica” y su vínculo con la idea de “fusión con los otros”, lo que remite a su crítica a la colectividad del “nosotros” del *Miteinandersein*.

En sus “Cuadernos del cautiverio”, Levinas afirma que en su filosofía “la colectividad no es una comunidad, en la que algo es común a sus miembros” (2013, p. 82), ya sea que esto común sea una idea compartida —un legado anónimo que se presta pronto a la apropiación— o la encarnación de una idea común en la existencia histórica y la participación en los caminos del Espíritu universal —en sus modalidades cristianas o secularizadas—, ni mucho menos una participación existencial mítica en torno a la verdad sagrada y su ideal colectivo de comunión y fusión. A este universalismo esencial-existencialista no puede contraponerse, sin embargo, la participación en una esencia común particular que define las diferencias substanciales de una comunidad. Así lo afirma en “Ser judío” — tal como fue expuesto previamente— al recuperar la crítica sartreana al esencialismo: “[Sartre] tal vez tiene razón en impugnar al judío una esencia propia” (Levinas, 2002, p. 103). Levinas es consciente

---

<sup>28</sup> Ya en 1947, Levinas se refiere a la idea de “transitividad del ser” como una característica del pensamiento mítico, idea que reconoce, no obstante, como uno de los mayores descubrimientos de Heidegger. A diferencia de lo que piensa Fagenblat (2019, pp. 106-107), Levinas no reivindica dicha concepción, sino que, por el contrario, advierte los vínculos entre la ontología heideggeriana y la idea de “participación mítica”, como explicitará unos años más tarde en “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea”, de 1957.

de los caminos del realismo y su reificación del “ser-con” comunitario, ya sea en el universalismo como en el particularismo fácil.

En cuanto a la idea del develamiento de una *Ur-comunidad* en el sufrimiento a partir de la experiencia de la guerra, de la participación en una “comunidad de destino” (*Schicksalgemeinschaft*) judía, es preciso retomar los análisis de Levinas de posguerra. En una audición radiofónica de 1945 (“La espiritualidad en el prisionero israelita”), el filósofo sostiene que el prisionero judío encontró en su cautiverio bruscamente su identidad, una experiencia del judaísmo (2013, pp. 127 y 131):

[...] arrinconado en su judaísmo obtuvo de él otra cosa que la amargura de la afrenta y de la vergüenza. La humillación cobró el sabor bíblico de la elección [...]. Lo que daba a esta experiencia su patetismo fue el hecho de participar en las experiencias sufridas por todos los israelitas de los países ocupados por Alemania [...]. La suerte de cada uno se encontró ligada a una vieja herencia de lágrimas y sufrimientos (2013, p. 128).

Levinas (2013, p. 134) habla incluso ese mismo año, como lo hiciera antes de la guerra (cfr. Levinas, 1939, p. 3), del descubrimiento en el sufrimiento mismo de los signos de la *elección*. Pero ello no significa que tal signo sea un “índice formal” (*formale Anzeige*) (Hammerschlag, 2010, p. 152; cfr. Fagenblat, 2015, pp. 316-319) del ser-propio o auténtico, bajo la estructura ontológica de *ser-se*, en una comunidad de destino. Que la experiencia del sufrimiento pueda convocar a repensar la propia identidad en relación con los otros israelitas, e incluso a una recuperación de las fuentes judías y su mensaje (Levinas, 2013, p. 133), no implica un llamado a participar en la transubstanciación de “lo judío” en la propia existencia, una suerte de sacralización ontológica propia del realismo heideggeriano. La “realidad viva” del judaísmo se mide, en Levinas, a distancia de cualquier proyecto de encarnación o de restauración de lo sagrado, así como de la comunión en la verdad. En relación con la experiencia del sufrimiento en el cautiverio, Levinas habla de una “toma de conciencia” sobre la propia identidad judía y no del develamiento del judaísmo auténtico:<sup>29</sup> “Por todo lo que la miseria del prisionero tenía

---

<sup>29</sup> Como afirma Caygill, “Levinas no está movilizando un llamado cuasi-heideggeriano a la autenticidad de los campos” (2010, p. 28).

de soportable fue por lo que pudo convertirse en una *toma de conciencia del judaísmo*, germen posible de una futura vida judía que el deportado conoció como tortura, como muerte” (2013, p. 133; énfasis propio).

Levinas afirma que, a diferencia de los deportados para los que el martirio era inmediato, los prisioneros judíos tenían tiempo de prepararse, había un intervalo entre el hombre y su sufrimiento que permitía una “toma de conciencia del judaísmo” (2013, p. 133), “una conciencia [...] aguda como una crispación [*crispation*]” (p. 132). No es en la “pasión” que el prisionero israelita descubre la propia identidad, sino en el intervalo de una conciencia que se reconoce entre la pasividad total del abandono y “el sentirse como en las manos del Señor, notar su presencia. *Distinguir* en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino” (p. 134; énfasis propio). Levinas sustituye, en este sentido, los términos “pasión” por “pasividad” y “Jesús” por “Jonás” (p. 134).<sup>30</sup> Es en el intervalo donde, afirma Levinas, “se cuele la meditación; es ahí donde comienza la vida espiritual” (p. 132). Como sostiene en sus “Cuadernos del cautiverio”: “El tiempo viene inicialmente de la noción ‘tener tiempo’, lo cual es la condición para la inteligencia misma, para la reflexión” (2013, p. 39).

“La elección en el sufrimiento” no representa para Levinas una mera conversión del sufrimiento en exultación, sino la promesa de un cumplimiento glorioso y visible, incluso en medio del sufrimiento, bajo una conciencia activa que verá tal vez mañana “renacer el mal, flaquear a los hombres” (2013, p. 135). Pues no es posible ceder al romanticismo que, afirma el filósofo, se ha creado en torno al cautiverio (p. 125) y que convoca pronto a nuevas formas de sacralización: “hubo un gran sufrimiento en los *stalags* [...]. Empero, sin destruir una especie de fraternidad latente, aparecieron luego los defectos humanos: egoísmos, bajezas, empujones, conflictos. Los prisioneros no fueron millones de santos tendidos esforzándose por ser perfectos” (p. 125).

En “Ser judío”, Levinas resignifica la experiencia de la persecución antisemita nuevamente como una prueba para la conciencia judía,

---

<sup>30</sup> A diferencia de lo que sostiene Fagenblat (2015, p. 310), estas correcciones podrían deberse a un distanciamiento crítico del tópico de la “pasión de Cristo” por parte de Levinas, y no por temor a una proximidad indiscreta entre la experiencia judía del prisionero y aquel tópico cristiano. En “Ser judío”, Levinas mide la distancia entre el judaísmo y el cristianismo haciendo referencia al misterio del Gólgota (2002, pp. 102-103).

como un llamado a repensar su razón de ser, su vocación, su misión o destino, en tanto inquietud (*inquiétude*), crispación (*crispation*), extrañeza (*étrangeté*), extranjería (*être étranger*) del orden (sobre)natural (1935b, p. 7; 1938, p. 4; 1939, p. 3; 2009, p. 210), y no como revelación de una estructura ontológica del Dasein y de su modo de ser auténtico, en el esencial-existencialismo del ser-con perseguido.<sup>31</sup> De allí el “J<udaísmo> como una espina en la carne” (Levinas, 2013, p. 103), esto es, como agudeza y lucidez de vigilia, como *posición apologetica*: discurso de mí al otro, y no revelación y participación en la carne intercorpórea (Fagenblat, 2015, p. 301) de un “nosotros” o “ser-con” en la verdad comunitaria. Como sostiene Levinas en “El otro en Proust”, de 1947: “La extrañeza de sí para sí que es el *aguijón del alma*” (2008a, p. 97; énfasis propio). O, en otras palabras, no es el sufrimiento lo que determina la conciencia, sino que la conciencia extrema, como agudeza y lucidez de vigilia, como “espina en la carne”, es fuente de sufrimiento en virtud de su extrema responsabilidad. Esta “toma de conciencia del judaísmo” y la necesidad de justificación de la propia existencia, en el contexto de una “voluntad de ser judío que de nuevo se afirma” (Levinas, 2002, p. 103) frente a la experiencia de la persecución, lleva a Levinas a analizar la configuración de la subjetividad judía a partir del concepto de “elección”.

La autocomprensión de la propia existencia como “ser criatura”, según Levinas, abre al “imperativo de la creación que se prolonga en imperativo del mandato (*commandement*) y de la ley [que] instaura una pasividad total” (2002, p. 104): antes de elegirse, se ha sido elegido; como “criatura”, la relación con el “Creador” precede a la relación con la existencia desnuda. Para el judío que se comprende a partir de la “elección”, “hacer la voluntad de Dios” es la condición de su facticidad, esto es, una forma de vida, una forma de sentir, de comprenderse a sí mismo y a los otros.<sup>32</sup> Levinas afirma: “el judío vive ya el esquema

---

<sup>31</sup> Según Hammerschlag (2010, p. 161), la representación de Levinas del judaísmo, tras la creación del Estado Israel, como el pueblo perseguido por excelencia, le habría permitido imbuir al Estado recién creado con un estatus análogo, como dispositivo de justificación para su apoyo incondicional. Para una lectura alternativa a la de Hammerschlag, cfr. Caygill (2002, pp. 49-93). Un análisis de la posición de Levinas sobre el judaísmo tras la creación del Estado de Israel, escapa, sin embargo, a los objetivos del presente artículo.

<sup>32</sup> Levinas no convierte estas categorías, como las de “creación”, “elección”, “filialidad” (entre otras), en “existenciaros” (*Existenziellen*). Fagenblat (2015,

emocional de la personalidad como hijo y como elegido” (2002, p. 105). Ello supone, al mismo tiempo, una manera de experimentar el tiempo: “el pasado que la creación y la elección introducen en la economía del ser no se confunden con la fatalidad de una historia sin origen absoluto” (p. 105). La relación con el pasado de la creación, que se prolonga en el imperativo de la ley y el mandato, determina su “facticidad”.

Levinas recuerda nuevamente que Sartre tiene razón en impugnar al judío una esencia propia (2002, p. 103), aunque agrega que ello no significa su reducción y participación en el puro existir, en su estar clavado a la existencia: “si es todavía verdadero que el hecho judío existe desnudo, indeterminado en su esencia y llamado a elegirse una, según el esquema sartreano, ese hecho es, en su facticidad misma, inconcebible sin elección” (p. 104). La facticidad o hecho de “ser judío” se hace concebible, según la propuesta levinasiana de 1947, a partir de la “emoción de la elección”, lo que no debe confundirse con el descubrimiento o revelación de una esencia propia encarnada en la propia existencia, la participación afectiva en un “ser con” comunitario, que marcaría el destino auténtico del judío. Tampoco supone “la injusticia de una preferencia” (2002, p. 105), pues, sostiene Levinas, “la elección judía no es vivida como un orgullo o un particularismo” (p. 105). El filósofo reconoce que, en la justificación de la propia existencia, en la búsqueda de la “razón de ser” del judaísmo, se juega también la relación con la mirada del otro: “tal es también el judío para los otros” (p. 105). Por ello, frente al prejuicio característico contra la impudicia o pretensión de los judíos de ser el “pueblo elegido”, Levinas propone, a través de la noción de “elección”, una concepción alternativa sobre la subjetividad, según la cual el yo no se comprende en un mundo sin origen y a partir de la libertad, sino bajo el “esquema emocional de la personalidad como hijo y como elegido”

---

p. 298) recuerda que Heidegger había traducido las categorías formales de comprensión kantiana en “existenciaros”, que dan lugar y estructuran los sentidos dinámicos y concretos del ser. Esta conversión de la filosofía kantiana en una ontología fundamental recibiría el apoyo del joven Levinas en el famoso enfrentamiento en Davos entre Heidegger y Cassirer. Pero, ya en 1934, en “Fenomenología” (“Phénoménologie”), el filósofo lituano-francés expresaba su desconfianza de estas “empresas que, bajo el pretexto de descubrir la significación *profunda* de una filosofía, comienzan por desatender la significación exacta” (1934, p. 419). Décadas más tarde, en su conversación con Poirié, Levinas afirma: “durante los años hitlerianos me revolví contra mí mismo por haber preferido a Heidegger en Davos” (2009, p. 63).

(p. 105), en el que “cada uno es todo para el padre sin excluir a los otros de ese privilegio” (p. 105).

De este modo, la experiencia de la “elección” no es descrita por Levinas como una revelación del ser-con judío, según el modelo esencial-existencialista heideggeriano propuesto por Hammerschlag, sino como un modo de universalización en el que el individuo no desaparece en la unidad del “nosotros” propia del *Miteinandersein*, sino que establece, mediante su voluntad, una relación personal con el Creador a través del imperativo de la ley y el mandato, en el “hacer su voluntad”, que supone ya la relación con los otros particulares —y, con ello, “el nacimiento latente de la cuestión en la responsabilidad” (Levinas, 1987, p. 235)—, que no están excluidos de este “privilegio”. Este aporte a los otros del judaísmo, tal como Levinas (2002, p. 105) define su propuesta teórica, pretende revertir la significación ontológica de la subjetividad judía, junto con su estigmatización, forjada en el marco de la *Judenfrage*, sin restablecer un *ontologismo* en “clave judía”.

Finalmente, cabe señalar que Levinas no reproducirá la estrategia heideggeriana de oponer una existencia inauténtica y una existencia auténtica, un Estado de Caída (*Verfall*) que solo volvería a su verdadera fuente en la revelación del ser-propio. Si bien Levinas (1935c, p. 4; 1936, p. 12) critica en sus textos de los años treinta la solución asimilacionista frente a la persecución antisemita, en una época en que dicha posibilidad se volvía inasequible, ello no implicaba una condena *tout court* del judío asimilado, como el representante de un modo de ser reificado, aquel de la secularización moderna, y la consecuente convocatoria a la defensa y afirmación de una forma sustancial o esencia judía, de un judaísmo “auténtico”. Pensar en la “razón de ser” del judaísmo no implica, para él, ninguna “resolución” (*Entschlossenheit*). Salir del lenguaje de la autenticidad y la inautenticidad, que el propio Sartre hereda parcialmente de Heidegger,<sup>33</sup> es escapar de la teo-lógica cristiana de los

---

<sup>33</sup> Si bien Sartre considera que “los judíos inauténticos son [...] hombres a quienes otros hombres toman por judíos y que han optado por rehuir y eludir una situación de acoso insoportable” (2005, p. 104), reconociendo entonces que dicha “inautenticidad” deriva de la *situación* del judío y no implica una cualidad innata (p. 105), conserva, sin embargo, los rasgos propios del lenguaje de la autenticidad: “camino de huida”, “hay que [...] devolver su autonomía a los ‘caminos de huida’”, “se debe completar mediante una descripción de la autenticidad judía” (pp. 104-105). A pesar de que Sartre sostiene que su

modos encarnados del ser, de lo sagrado y de lo profano, de la caída y de la salvación, de la ascensión y de la liberación. Un judaísmo *en cuestión* por fuera de los horizontes de la “jerga de la autenticidad” y su lenguaje absoluto.

Levinas no solo cuestiona el lenguaje del compromiso, de la autenticidad, de las posibilidades por asumir, que desconoce la condición de opresión del judío dentro de la historia cristiana como *ontología general* y que, como afirma Bensussan (2018, p. 116), ha convertido al judío en extranjero al espíritu, despojándolo de su carácter poético y su lugar activo en la historia, sino que se opone también a toda “hermenéutica de la facticidad”, del estar arrojado (*Geworfenheit*) al ser, de la voz o llamada (*Anruf*) a un despertar del origen o comienzo originario (*Ursprung*), de la reflexividad (*Besinnung*) como movimiento de encuentro y ascensión de sí (una autoafirmación o *Selbstbehauptung*), a través de una decisión (*Entscheidung*) por la Esencia de lo-mismo (*Wesen des Selbst*), como modo de ser-se propio (*Eigentlichkeit*) en la participación del nosotros (ser-con o *Miteinandersein*) auténtico, y la posibilidad de un nuevo inicio (*Anfang*), que abre a la “comunidad de destino” (*Shicksalgemeinschaft*), con ese “gusto por lo sagrado” que subyace a las filosofías de la autenticidad.

#### 4. Conclusión

La reducción de las reflexiones levinasianas a las categorías ontológicas de Heidegger implica desconocer el esfuerzo intelectual permanente del pensador lituano-francés por salir de la atmósfera heideggeriana y de su filosofía, en especial, de su esencial-existencialismo. En su ensayo de 1947, Levinas no propone una analítica del Dasein

---

concepción de la inautenticidad no entraña ningún reproche moral (Heidegger afirmaba en el § 34 de *El ser y el tiempo*, del mismo modo, el carácter no moralizante de sus análisis ontológicos), el problema de la identidad judía es pensado aún bajo el esquema del retorno a lo propio: frente a la caída, huida o evasión hacia la universalidad del judío inauténtico —que Sartre (2005, p. 130) compara con el universalismo del demócrata—, se abre una posible salvación por una vuelta al origen particular auténtico, sin que Sartre, no obstante, llegue a definirlo pues, afirma, “eso no es asunto nuestro” (p. 151), en tanto no judíos, aunque sí el antisemitismo, que es “nuestro problema” (p. 168). Sin embargo, el filósofo existencialista parece imaginar una asimilación “auténtica” del judío una vez derrotado el antisemitismo, del mismo modo que un “obrero que cobra conciencia de su pertenencia a una clase no se opone a la desaparición de las clases” (p. 167).

judío, una “hermenéutica de la facticidad” alternativa (Hammerschlag, 2012, p. 394) bajo una comprensión “ontologista” de su identidad e historicidad, sino una reflexión sobre la *justificación* de la existencia judía contra el significado ontológico asignado al judaísmo, como cuestión o problema (*Judenfrage*), en la economía del ser. La amenaza del hitlerismo, que se prolonga en persecución y exterminio, convoca a una “toma de conciencia” sobre la “razón de ser” del judaísmo, sobre su identidad y lugar en la historia, que “ni los términos de gozo, ni los términos de dolor podrían traducir con exactitud” (Levinas, 2002, p. 103). Esta prueba para la conciencia judía no supone la mera aceptación y entrega, en la “elección del sufrimiento”, a una voz desconocida que le revela al judío su ser auténtico. Por el contrario, supone la perturbación o “extrañeza de sí para sí que es el agujón del alma” (Levinas, 2008a, p. 97), y que llama a la *justificación* de la existencia. En “Ser judío”, Levinas define esta “razón de ser” del judaísmo, a partir de su relación ineludible con el otro a través del mandato, y que, en oposición al “destino de la elección”, como interpreta Hammerschlag (2010, pp. 139-140), abriga ya el juicio en tanto “cuestión” o “problema”: el agujón de la conciencia, entrada del “tercero” y la justicia (Levinas, 1987, pp. 235-236). En “La experiencia judía del prisionero”, de 1945, Levinas refiere a la historia de Abraham e Isaac, marcando la centralidad de este espacio para la conciencia:

Lo que más me gusta cuando leo el relato bíblico de Abraham yendo a inmolar a Isaac es imaginarme los tres días en el transcurso de los cuales padre e hijo van en dirección del lugar indicado por el Señor y en los cuales tienen todo el tiempo del mundo para evaluar el acontecimiento en el que se han embarcado [...]. Es gracias a estos “plazos de viaje” por lo que la prueba es fecunda (2013, pp. 132-133).

## Bibliografía

- Baba, T. (2011). Les juifs et la surnature : Jacques Maritain et Emmanuel Levinas (1921–1947). *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 43, 31-42. DOI: <https://doi.org/10.15057/19443>.
- Bensussan, G. (2018). Sartre, Levinas y los judíos. Fenomenología del antisemitismo y ontología del judaísmo. F. Escobar (trad.). *Revista de*

- Estudios sobre Genocidio*, 13, 105-117. URL: <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/reg/article/view/139>.
- Bernasconi, R. y Critchley, S. (2004). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press.
- Bourtez, P. (2012). *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. A. Sucasas (trad.). Trotta.
- Calin, R. y Chalier, C. (2009). Préface au présent volume. En E. Levinas, *Œuvres. 1. "Carnets de captivité" suivi de "Écrits sur la captivité" et "Notes philosophiques diverses"*. (pp. 13-40). Bernard Grasset-IMEC.
- Caygill, H. (2002). *Levinas and the Political*. Routledge.
- \_\_\_\_ (2010). Levinas's Prison Notebooks. *Radical Philosophy*, 160, 27-35.
- Critchley, S. (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. S. Giménez (trad.). Marbot Ediciones.
- Delhez, M. (2014). La "Kehre" levinaseana. En P. Dreizik (ed.), *Levinas y lo político*. (pp. 63-85). J. Takahira y P. Dreizik (trads.). Prometeo.
- Dreizik, P. (2014). *Levinas y lo político*. Prometeo.
- Fagenblat, M. (2015). "The Passion of Israel": the True Israel According to Levinas, or Judaism "as a Category of Being". *Sophia*, 54, 297-320. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0463-3>.
- \_\_\_\_ (2019). Levinas and Heidegger: The Elemental Confrontation. En M. L. Morgan (ed.), *Levinas*. (pp. 103-133). Oxford University Press.
- Fonti, D. (2018). ¿Partir del *Dasein* o partir del judaísmo? El judaísmo como categoría filosófica en Levinas y una posible actualización del problema. *Universitas Philosophica*, 35(71), 259-293. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.pdjl>.
- González Varela, N. (2017). *Heidegger. Nazismo y Política del Ser*. Montesinos.
- Hammerschlag, S. (2010). *The Figural Jew. Politics and Identity in Postwar French Thought*. The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (2012). "A splinter in the Flesh": Levinas and the Resignification of Jewish Suffering, 1928-1947. *International Journal of Philosophical Studies*, 20(3), 389-419. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2012.699273>.
- \_\_\_\_ (2019). Levinas's Prison Notebooks. En M. L. Morgan (ed.), *Levinas*. (pp. 21-34). Oxford University Press.
- Handelman, S. (1991). *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Indiana University Press.

- Hansel, J. (2006). Paganisme et “philosophie de l’hitlérisme”. *Cités. Philosophie, Politique, Histoire* [número especial: “Emmanuel Levinas. Une philosophie de l’évasion”], 25, 25-39. URL: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-25.htm>.
- Hayoun, M.-R. (2016, 15 de julio). Emmanuel Levinas sur “Être juif” (1947). *HuffPost*. URL: [https://www.huffingtonpost.fr/mauricerubenhayoun/emmanuel-levinas-sur-etre\\_b\\_10927124.html](https://www.huffingtonpost.fr/mauricerubenhayoun/emmanuel-levinas-sur-etre_b_10927124.html).
- Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kleinberg, E. (2021). *Emmanuel Levinas’s Talmudic Turn: Philosophy and Jewish Thought*. Stanford University Press.
- Levinas, E. (1932). Martin Heidegger et l’ontologie. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 113(5-6), 395-431.
- \_\_\_\_ (1934). Phénoménologie. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 118(11-12), 414-420.
- \_\_\_\_ (1935a). De l’évasion. *Recherches Philosophiques*, 5, 373-392.
- \_\_\_\_ (1935b). L’actualité de Maïmonide. *Paix et Droit*, 4, 6-7. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1935/04/01/01/page/6>.
- \_\_\_\_ (1935c). L’inspiration religieuse de l’Alliance. *Paix et Droit*, 8, 4. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1935/10/01/01/page/4>.
- \_\_\_\_ (1935d). [Reseña de *La Présence totale*, de L. Lavelle]. *Recherches Philosophiques*, 4, 392-395.
- \_\_\_\_ (1936). Fraterniser sans se convertir. A propos d’un libre récent. [Reseña de *Juifs et chrétiens*, de J. Bonsirven]. *Paix et Droit*, 8, 12. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1936/10/01/01/page/12>.
- \_\_\_\_ (1938). L’essence spirituelle de l’antisémitisme d’après Jacques Maritain. *Paix et Droit*, 5, 3-4. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1938/05/01/01/page/3>.
- \_\_\_\_ (1939). Á propos de la mort du Pape Pie XI. *Paix et Droit*, 3, 3. URL: <https://www.nli.org.il/en/newspapers/ped/1939/03/01/01/page/3>.
- \_\_\_\_ (1946). Tout est-il vanité ? *Bulletin Intérieur de l’Alliance Israélite Universelle*, 2(9), 1-2.
- \_\_\_\_ (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. A. Pintor-Ramos (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (1993a). *El Tiempo y el Otro*. J. L. Pardo Torío (trad.). Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_ (1993b). Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea. En E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. (pp. 53-68). J. L. Pardo (trad.). Pre-textos.
- \_\_\_\_ (1999). *De la evasión*. I. Herrera (trad.). Arena Libros.

- \_\_\_\_ (2000). *De la existencia al existente*. P. Peñalver (trad.). Arena Libros.
- \_\_\_\_ (2002). Être juif. *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, 1, 99- 106.
- \_\_\_\_ (2005). La ontología en lo temporal. En E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. (pp. 123-138). M. Vázquez (trad.). Síntesis.
- \_\_\_\_ (2006a). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. R. Ibarlucía y B. Horrac (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2006b). Existencialismo y antisemitismo. En E. Levinas, *Los imprevistos de la historia*. (pp. 113-116). T. Checchi (trad.). Sígueme.
- \_\_\_\_ (2008a). El otro en Proust. En E. Levinas, *Nombres propios*. (pp. 95-99). C. Díaz (trad.). Encuentro.
- \_\_\_\_ (2008b). Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig). En E. Levinas, *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. (pp. 253-275). M. Mauer (trad.). Lilmod.
- \_\_\_\_ (2009). *Ensayos y conversaciones*. M. Lancho (trad.). Arena Libros.
- \_\_\_\_ (2012). El concepto de espiritualidad en la cultura francesa y alemana. En J. Rosales (ed.), *Lituania Philosophica. De Kant a Lévinas*. (pp. 50-64). J. Rosales (trad.). La Torre del Virrey.
- \_\_\_\_ (2013). *Escritos inéditos 1. "Cuadernos de cautiverio", seguidos por "Escritos sobre el cautiverio" y "Notas filosóficas diversas"*. M. G. Baró, M. Huarte y J. Ramos (trads.). Trotta.
- Lévy, B. (2002). Commentaire sur "Être juif". *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, 1, 107-117.
- \_\_\_\_ (2003). *Être juif. Étude lévinassienne*. Verdier.
- Meschonnic, H. (2009). *Heidegger o el nacional-esencialismo*. H. Savin (trad.). Arena Libros.
- Milner, J.-C. (2011). *El judío de saber*. I. Agoff (trad.). Manantial.
- Moyn, S. (2005). *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Cornell University Press.
- Peperzak, A. T. (1995). *First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*. Routledge.
- Rolland, J. (1999). Notas. En E. Levinas, *De la evasión*. (pp. 117-136). I. Herrera (trad.). Arena Libros.
- Sartre, J.-P. (2005). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. J. Salabert (trad.). Seix Barral.
- Segré, I. (2018, 11 de mayo). Le juif, autrui et l'Etat. "Être juif" selon Blanchot, Levinas, Benny Lévy, Sartre. *La Règle du Jeu*. URL: <https://laregledujeu.org/2018/05/11/33818/le-juif-autrui-et-l-etat/>.

<http://doi.org/10.21555/top.v700.2752>

## Rhetorical Criticism and Philosophical Rhetoric in Kenneth Burke's "New Rhetoric"

### Crítica retórica y retórica filosófica en la "nueva retórica" de Kenneth Burke

Juan Antonio González de Requena Farré  
Universidad Austral de Chile  
Chile  
[juan.gonzalezderequena@uach.cl](mailto:juan.gonzalezderequena@uach.cl)  
<https://orcid.org/0000-0002-4296-2211>

Recibido: 17 - 01 - 2023.

Aceptado: 05 - 05 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: González de Requena Farré, J. A. (2024). Crítica retórica y retórica filosófica en la "nueva retórica" de Kenneth Burke. *Tópicos (México)*, 70, 133-167. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2752>.



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

### Abstract

In the contemporary scene, characterized by the rehabilitation of rhetoric, Kenneth Burke (1897-1993) has made decisive contributions that have made him one of the fundamental figures of the “new rhetoric” and, perhaps, of a possible “rhetorical turn”. Through a systematization of the projections of rhetoric in the different moments of his work, this article identifies Burke’s contributions to contemporary rhetoric, weigh the transformations that his approach introduces in the rhetorical tradition, and discuss the range of his rhetorical criticism. In his work, we witness an amplification of rhetorical criticism, to the point of formulating a dialectical and philosophical rhetoric that successively emerges as a rhetoric of philosophy, a philosophy of rhetoric, and a rhetorical or dramatic philosophy. Burke’s rhetorical criticism constitutes a privileged path for any project of general rhetoric and rhetorical renewal.

*Keywords:* philosophy of rhetoric; criticism; dramatism; new rhetoric; general rhetoric.

### Resumen

En el escenario contemporáneo, caracterizado por la rehabilitación de la retórica, Kenneth Burke (1897-1993) ha realizado contribuciones decisivas que lo han convertido en una de las figuras fundamentales de la “nueva retórica” y, quizá, de un posible “giro retórico”. Mediante una sistematización de las proyecciones de la retórica en los distintos momentos de su pensamiento, este artículo identifica los aportes de Burke a la retórica contemporánea, sopesa las transformaciones que su enfoque introduce en la tradición retórica y discute los alcances de su crítica retórica. En su obra, asistimos a una amplificación de la crítica retórica hasta la formulación de una retórica dialéctica y filosófica que se perfila, sucesivamente, como una retórica de la filosofía, una filosofía de la retórica y una filosofía retórica o dramática. La crítica retórica burkeana constituye una vía privilegiada para cualquier proyecto de retórica general y de renovación de la retórica.

*Palabras claves:* filosofía de la retórica; crítica; dramatismo; nueva retórica; retórica general.

“¿Cuántas retóricas?”, se preguntaba Wayne Booth (2004) en el primer capítulo de su libro significativamente titulado *The Rhetoric of Rhetoric*. En el pensamiento y la cultura contemporáneos, hemos asistido a cierto redescubrimiento, florecimiento y auge de la retórica, como atestigua la difusión de la investigación retórica y la proliferación de publicaciones con alguna variante del título *La retórica de...* (Booth, 2004, p. 25). En este regreso protagónico de la retórica, se pueden distinguir tres momentos diferenciados: la restauración de la retórica, la nueva retórica y el giro retórico (Gaonkar, 1993). Desde comienzos del siglo XX, se institucionalizó en los departamentos de comunicación oral de algunas universidades estadounidenses cierto renacimiento de una retórica técnica y pedagógica, orientada a cultivar las habilidades comunicativas, la oratoria y el debate público. Como parte de esta rehabilitación de la retórica, también se consolidó la investigación sobre la historia de la retórica y la práctica de una crítica retórica. No obstante, este rescate de la tradición retórica no pretendía resucitarla como una disciplina autónoma y de alcance general, sino que tenía un interés acotado en la crítica literaria de ciertos textos del canon occidental, únicamente comprensibles bajo el canon de las tradiciones retóricas. Quizá la retórica literaria de Heinrich Lausberg (1983) sea el ejemplo más nítido y logrado de esta propuesta de una retórica escolar y filológica —análoga a la gramática escolar— abocada a reconocer las formas retóricas como instrumental para la formación filológica y, por extensión, como recursos de la comunicación humana.

El segundo momento decisivo en el rescate contemporáneo de la retórica corresponde al intento de reacondicionar conceptualmente la tradición retórica para adaptarse a las actuales condiciones comunicativas. Bajo la designación de “nueva retórica”, se alude a un conjunto de obras que reivindicaban las opciones de la argumentación retórica y del discurso persuasivo frente al énfasis positivista en la demostración lógica y en la investigación basada en la evidencia de los datos. Como afirmó Chaïm Perelman (1997), la renovación de la retórica no se vinculaba a una simple formalización de la retórica de las figuras o a la institucionalización de la retórica como técnica de comunicación persuasiva, sino a un reexamen de las relaciones entre retórica y dialéctica y a una reconstrucción de la teoría de la argumentación, “concebida como una nueva retórica o una nueva dialéctica” que “cubre todo el campo del

discurso que busca persuadir o convencer, cualquiera sea el auditorio al cual se dirige y cualquiera sea la materia sobre la cual versa” (p. 24). Al fin y al cabo, el declive de la retórica se habría vinculado a un olvido de la dialéctica y la teoría de la argumentación, así como a la consagración de la lógica formal y el razonamiento evidente. De ese modo, la nueva retórica de Perelman, centrada en la argumentación persuasiva y en el auditorio al que el orador ha de adaptar su discurso (en los medios discursivos para lograr argumentativamente la adhesión del auditorio), se perfilaba como un instrumento para la argumentación filosófica, para la deliberación práctica y para la investigación de problemas teóricos con un repertorio de definiciones, modelos y analogías idóneas (Perelman, 1997, pp. 26-27). También Stephen Toulmin (2019) reivindicó una nueva teoría de la argumentación (centrada en el *logos* y concebida bajo la analogía de la jurisprudencia y el modelo de discusión racional en los procesos judiciales) para cuestionar el ideal analítico de la demostración lógica formal y la implicación deductiva necesaria. Según Toulmin, la idealización de los silogismos analíticos y de la lógica formal como marco ideal de la argumentación no consigue dar cuenta de los argumentos sustanciales y situados que empleamos habitualmente en el razonamiento práctico. En ese sentido, la teoría de la argumentación propuesta por Toulmin se perfila como una lógica aplicada e informal capaz de atender a las prácticas reales de evaluación de argumentos en distintos campos, a los modelos históricos de argumentación y al desarrollo histórico de los contextos argumentativos (Toulmin, 2019). En el caso de I. A. Richards (1965), la invocación de una nueva retórica respondió a cierto malestar ante el estado deplorable de una retórica académica que solo prescribía reglas argumentativas librescas y fórmulas estilísticas manidas, o se preocupaba unilateralmente de la persuasión, cuando debiera profundizarse nuestra comprensión de los modos discursivos de producción del significado, de las interacciones contextuales de los significados y de los desplazamientos metafóricos del sentido. Desde esa perspectiva, Richards propuso una retórica revivida que se hiciera cargo del entendimiento y del malentendido discursivos, así como de la idoneidad de nuestras formas de comunicación, a partir de una indagación de los modos de significar y la creación metafórica de significados.

El tercer momento del actual renacimiento de la retórica corresponde al llamado “giro retórico” (*rhetoric turn*): en un escenario de erosión de los grandes relatos filosóficos y de las concepciones filosóficas

fundacionales, la retórica se habría reubicado en una posición central por medio de un movimiento *transdisciplinar* y un desplazamiento radical de la autocomprensión de la retórica. Así, la retórica ha trascendido sus tradicionales cotos disciplinares (retórica técnica escolar, retórica literaria o teoría de la argumentación) y se involucra constitutivamente no solo en la transformación del discurso literario o filosófico, sino también en la reformulación de los supuestos de las ciencias humanas, las instituciones culturales y las ideologías políticas; deja de ser un artefacto local y pasa a convertirse en un proceso global (Gaonkar, 1993). En ese contexto, se entienden las varias facetas del giro retórico: las propuestas que reinterpretan o deconstruyen —a través del envío metafórico, del desbordamiento tropológico y de la retirada retórica constante— el discurso filosófico tradicional y el ordenamiento de nuestras instituciones filosóficas y culturales (Derrida, 1989), eventualmente bajo la forma de una *metaforología* (Blumenberg, 2003); los intentos de autocomprensión retórica del discurso científico, bajo la forma de una retórica de la investigación, y la asunción de un rol constitutivo de la retórica en la construcción de los hechos científicos (Gross, 2006; Gusfield, 1976; Overington, 1977); más concretamente, los estudios de la retórica de la economía (McCloskey, 1983), de la retórica antropológica (Clifford y Marcus, 1991), de la retórica historiográfica (White, 1992) e, incluso, de una psicología retórica que enmarca los procesos mentales como interacciones conversacionales situadas (Billig, 2017). En última instancia, el escenario propiciado por el giro retórico puede describirse como una retórica globalizada e interdisciplinaria (Simons, 2003). En un sentido más radical —como planteó Stanley Fish (1992)—, el giro retórico involucra un desplazamiento de la retórica desde la periferia irrelevante de la elocuencia vacua (el lugar en que la mantuvo la racionalidad científica y el objetivismo filosófico fundacional) hasta una posición central y ubicua en cualquier discurso, como “arte de analizar y presentar las exigencias locales” (p. 271); entonces, la retórica se perfila como una situación o condición antropológica, la del *homo rhetoricus*, actor dramático de las realidades que construye discursiva e interpretativamente tanto en su forma como en su contenido y tanto en la actuación pública como en su propia autoescenificación personal (Fish, 1992, pp. 274-275).

El debate sobre el alcance y centralidad de la retórica —en el marco de la nueva retórica y del proyecto de una retórica general— también se ha reproducido en los estudios retóricos hispánicos. En los ochenta,

Antonio García Berrio (1984) apelaba a una retórica general y una teoría retórica integrada que vinculase los recursos tradicionales de la retórica clásica y la retórica literaria con los recientes desarrollos de las ciencias del lenguaje y la poética lingüística. En ese sentido, García Berrio (1984) apostó por una integración interdisciplinar de los diferentes enfoques de estudio del texto literario más que por una simple restitución de las categorías de la retórica literaria o por una complementación y perfeccionamiento de los estudios del discurso literario con los aportes de la retórica. Según Francisco Chico Rico (2020), el actual escenario de la retórica literaria presentaría dos tendencias básicas en que se esboza la posibilidad de una retórica general y la ampliación de los estudios retóricos integrados: una retórica cultural como la propuesta por Tomás Albaladejo y, por otro lado, una retórica constructivista como la defendida por David Pujante. En el caso de la retórica cultural (Albaladejo, 2013), se trataría de indagar en el juego mutuo que se da entre los aspectos culturales del lenguaje retórico y del discurso literario y, por otra parte, las formas de construcción cultural que provee la retórica como marco semiótico y comunicativo. Y es que la retórica —para Albaladejo— constituiría un sistema lingüístico de modelización secundaria (sustentado en la modelización semiótica primaria del lenguaje natural), histórica y culturalmente conformado, en el cual se deciden las opciones de comunicación persuasiva en todos sus niveles, tanto en el nivel microestructural y elocutivo como en los aspectos pragmáticos y macroestructurales, de modo que le conciernen las distintas construcciones socioculturales (Albaladejo, 2013). En cuanto a la retórica constructivista (Pujante, 2018), esta asume que la retórica no puede reducirse a un repertorio de recursos estilísticos: involucraría la consideración de la totalidad de las operaciones retóricas (particularmente, la actuación elocutiva creadora de sentidos discursivos emergentes) y se sustentaría en una base epistemológica según la cual construimos discursivamente las realidades en que vivimos, así como nuestras propias vivencias personales y sociales. De esta forma, el discurso retórico construiría no solo textos persuasivos, sino también formas de conciencia, marcos sociocognitivos e interpretaciones de los vínculos y problemas sociales (Pujante, 2018).

Extrañamente, en la discusión sobre las opciones, perspectivas y alcances de la renovación de la retórica en el medio hispano, apenas se le ha prestado atención al pensamiento retórico de uno de los autores claves de la nueva retórica: Kenneth Burke. Es verdad que Antonio López

Eire (2005), al abordar la naturaleza retórica del lenguaje humano —el aspecto simbólico, dialógico y político-social (tan controversial como mancomunado) inherente a la comunicación discursiva—, reconoció la relevancia de Burke para comprender la *simbolicidad y retoricidad* constitutivas de nuestro lenguaje; se trataría del potencial creador, acuñador, configurador, conceptualizador y ordenador que caracteriza a la acción simbólica humana, así como de su capacidad de extensión metafórica, redirección figurativa y reinención ficcional del sentido. Para López Eire, “en el mundo moderno”, Burke habría sido quien “mejor entendió y con mayor claridad expuso la importancia decisiva de que los seres humanos seamos usuarios de símbolos [...]” (2005, p. 51). Sin embargo, no existen casi publicaciones académicas en español sobre el enfoque de este retórico, crítico literario y filósofo norteamericano; tampoco es habitual la discusión de sus planteamientos en los congresos iberoamericanos de retórica. Parece que Burke es —sintomáticamente— el gran ausente de la renovación retórica hispana, a pesar de las interesantes opciones que brinda para una reconstrucción del quehacer y la teoría retóricos. Por eso, en este estudio nos proponemos identificar los posibles aportes de Burke a la retórica contemporánea, sopesar las transformaciones que su enfoque introduce en la tradición retórica y discutir los alcances de la retórica en el pensamiento de Burke.

### **Proyecciones de la retórica en Kenneth Burke**

Aunque, a través de su larga trayectoria intelectual, realizó contribuciones decisivas a los campos de la crítica literaria, la retórica y la filosofía, Kenneth Burke ha sido eventualmente menospreciado por la teoría literaria, omitido en el debate filosófico y malentendido en la bibliografía retórica. Desde el ámbito de la crítica literaria, hay quienes lo han cuestionado por sus excesos retóricos, por no ser capaz de distinguir la forma poética y las estrategias retóricas, al considerarlo todo como instancia retórica y asumir un estilo de argumentación retórico omnicompreensivo y vagamente evocativo, marcado por las asociaciones arbitrarias y la abstracción esquemática (Brown, 1969). Para algunos, cabría concluir que la crítica retórica de Burke convierte a la obra literaria en un trasunto esquemático genérico de la acción simbólica o retórica y, así, se diluiría la autonomía de la forma literaria y el significado determinado de la obra en la trama de asociaciones alegóricas e imaginativas del universo simbólico y retórico del propio Burke (Wellek, 1971).

En el campo de la filosofía, se han discutido las relaciones de la propuesta de Burke con el pragmatismo tradicional y con el nuevo pragmatismo de autores como Rorty. Y es que en el pensamiento de Burke hay una constante atención a los motivos de la actividad humana y a las orientaciones de la acción simbólica, al mismo tiempo que se reconoce el tenor dialéctico, retórico, transaccional, conversacional, situado e interpretativo de nuestra actividad simbólica; estaríamos frente a una forma de pragmatismo retórico y secular, aunque no definitivamente posmoderno (Blakesley, 1999; Ciesielski, 1999). Si bien se ha intentado reconocer en el pensamiento de Burke una continuación hermenéutica, dialéctica, crítica y postfilosófica de la filosofía práctica, se podría concluir que “nadie ha ofrecido una evaluación completa de él como filósofo. Su impacto en la filosofía tampoco ha sido significativo hasta ahora” (Crusius, 1999, p. 1).<sup>1</sup>

En la bibliografía sobre retórica se le ha brindado un mayor reconocimiento a la obra de Burke como parte fundamental de la nueva retórica del siglo XX. En ese sentido, la propuesta burkeana de renovación de la retórica ha sido incluida en diferentes obras sobre el pensamiento retórico, donde se lo reconoce como impulsor de una no muy aceptada crítica literaria de carácter retórico y, sobre todo, como quien encontró en la retórica una filosofía práctica capaz de abordar todo tipo de discursos, formas de comunicación y problemas reales (Bizzell, Herzberg y Reames, 2020). Se trataría de “un teórico que presenta un tratamiento comprehensivo de la retórica como fundamento de la humanidad y como un motivo primario de la acción humana” (Foss, Foss y Trapp, 2002, p. 15). Aunque algunas obras de referencia sobre el desarrollo de la retórica reconocen que la propuesta de Burke es más amplia, comprehensiva y filosófica que otros enfoques de la nueva retórica —por sus fundamentos dialécticos, políticos, éticos y psicológicos—, no dejan de remarcar su dificultad y excentricidad, y se centran solo en algunos planteamientos aislados de su ingente obra (Kennedy, 1999, pp. 294-295). Incluso, directamente, se ha malentendido su posición como parte de un supuesto “paradigma propio de cierta retórica norteamericana centrada en el *ethos*” (Meyer, 2013, p. 77) (o sea, una retórica al servicio de la identificación cultural igualitaria con los valores vigentes), como si la retórica burkeana fuese solo “un revoltijo

---

<sup>1</sup> A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones de los pasajes citados en el texto son propias.

de consideraciones diversas en el que mil lecturas se cruzan sin teoría propia, dando lugar a observaciones generales dispersas que quieren ser, más que nada, edificantes" (Meyer, 2013, p. 77).

En la bibliografía sobre Burke, suele considerarse que las aportaciones del crítico estadounidense al panorama intelectual contemporáneo son múltiples y se distribuyen a través de diferentes momentos de su extensa trayectoria. A grandes rasgos, su trayectoria como crítico retórico parece comprender tres fases distintas, en que su pensamiento se vuelve cada vez más comprehensivo y global, quizá en desmedro de su apuesta inicial por una perspectiva crítica atenta a los motivos singulares y los casos particulares (McGowan, 2010). En las obras de los años treinta, Burke habría explorado las opciones de una crítica literaria retóricamente enmarcada, que asocia la forma literaria a actitudes, motivos y orientaciones humanas. En la segunda fase, fundamentalmente entre los años cuarenta y sesenta, el polímata norteamericano habría intentado sistematizar una concepción de la comunicación humana como acción simbólica bajo ciertas condiciones estructurales (una gramática), con formas de interacción en común (una retórica) y motivos simbólicos singulares (una simbólica). La última fase parte de los sesenta y se caracterizaría por un giro teórico desde la comprensión dramática de la actividad humana (una *dramatología*) hacia un recuento de los órdenes lingüísticos, jerarquías simbólicas y mecanismos sancionadores que se hacen presentes en sistemas simbólicos como la religión (una *logología*) (McGowan, 2010). En la introducción de una obra colectiva sobre el legado de Burke, Herbert W. Simons resumía así el recorrido intelectual del insigne crítico norteamericano:

Inicialmente, Burke se enfocó en la estética de las obras imaginativas, pero en los años treinta y cuarenta había extendido mucho su alcance con concepciones retóricas, dramáticas y dialécticas del lenguaje como acción simbólica que circunscribía toda la vida y toda la literatura dentro de sus dominios. Basándose en el *trivium* clásico —la retórica, mediante la cual vislumbrar significados, métodos y motivos no obvios; la gramática, por la que discernir estructuras y transformaciones; y la dialéctica, mediante la cual llegar cada vez más alto sin perder el bagaje conceptual—, la propia dialéctica de Burke lo ha llevado a los alcances más elevados de la

logología, el estudio de las palabras sobre las palabras, en el que se considera que los vocabularios tienen potencialidades “entelequiales” para el desarrollo y la transformación, y en el que las correspondencias — digamos— entre las concepciones teológicas y seculares de la creación, el sacrificio, la conversión y la salvación se estudian “en su pura formalidad” como observaciones sobre el lenguaje *per se* (Simons, 1989, p. 4).

En esta trayectoria de más de medio siglo de teorización crítica constante, expansiva y cada vez más comprehensiva, el pensamiento de Burke habría experimentado desplazamientos relevantes de carácter ontológico y epistemológico (Brock, 1999). En los primeros libros de crítica retórica (*Counter-Statement*, *Permanence and Change*, *Attitudes toward History* y en los trabajos recogidos en *The Philosophy of Literary Form*), su posición se perfilaría como la de un *realista crítico*: Burke habría forjado inductivamente un método de crítica retórica para desentrañar las actitudes, motivos y orientaciones subyacentes a las formas literarias, las actividades simbólicas, los géneros poéticos y los discursos humanos, y desde esa comprensión de la acción simbólica cuestionaría los credos del positivismo, el capitalismo y la tecnología. En una segunda etapa eminentemente retórica (en libros como *A Grammar of Motives*, *A Rhetoric of Motives*, *The Rhetoric of Religion* y en los trabajos reunidos en *Language as Symbolic Action*), el crítico estadounidense asumiría un enfoque *conceptualista*: además de proseguir su labor crítica y profundizar su comprensión retórica de la acción simbólica, Burke revierte su búsqueda de los motivos de acuerdo a una vía deductiva; así, la teorización parte de una categoría fundamental, ya sea la gramática *pentádica* de la actividad humana (con una escena, un agente, un acto, una agencia y un propósito, como condiciones estructurales), las formas de identificación retórica, la terminología logológica del orden, o bien una definición esencial del ser humano (como animal simbólico, inventor de lo negativo, separado de su condición natural por sus realizaciones e inspirado por el espíritu de jerarquía). La última etapa del pensamiento de Burke (reconocible nítidamente a partir del artículo “Dramatism”, publicado en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*) ilustraría el tránsito desde la epistemología hacia la ontología, y la búsqueda de una filosofía de la retórica comprehensiva y coherente, con una faceta ontológica (el dramatismo, como modo de ser literal del animal simbólico

y de la acción simbólica) y otra epistemológica (la logología, en cuanto reflexión lingüística sobre los órdenes y jerarquías simbólicos), que se relacionarían dialécticamente (Brock, 1999).

A través de esos distintos momentos, en la reflexión de Burke sobre la comunicación humana se habría fijado una terminología característica: el concepto de “acción simbólica” se refiere a las múltiples formas de significación involucradas en la actividad humana; el término “gramática” remite a las pautas lingüísticas que estructuran nuestra selección, definición y comprensión de los eventos; “retórica” se entiende como aquella forma de actividad simbólica que encarna estrategias para identificarse y transformar las situaciones; la categoría de “dialéctica” apunta a los cambios de significado y a las modificaciones de las perspectivas (Gusfield, 1989).

Según uno de los estudiosos más cercanos a Burke, William H. Rueckert, a lo largo de esa larga y cambiante trayectoria, encontramos más una opción por la inquietud crítica como forma de vida que la construcción de un sistema. En ese sentido, para Rueckert (1989), el legado de Burke se desglosaría en muy distintas apuestas: una labor de *contra-agencia*, de oposición dialéctica a su propia cultura, de contra-enunciación y contra-actuación constantes a través de sus escritos; un idealismo realista y pluralista, cuya concepción de la vida buena rehúye el dogma y se vincula a una secular purificación catártica de las disputas facciosas; una anatomía poética de los propósitos, actitudes, motivos y orientaciones humanas; una perspectiva irónica de historiador cómico que identifica los motivos esenciales de las actitudes históricas y corrige sus deficiencias; una filosofía de la acción simbólica, en ningún caso sistemática, que da cuenta lingüística y humanamente de nuestras concepciones, textos e interacciones; una gramática antinómica y dialéctica, que elabora las condiciones de los distintos sistemas de pensamiento, ataca los reduccionismos terminológicos y sopesa las paradojas de los motivos humanos; una labor de persuasión apasionada, una reorientación dialéctica de la retórica como identificación ética y social, así como una filosofía de la retórica que concibe nuestra existencia como un drama retórico de identificación, persuasión y transformación; una simbólica de los motivos poéticos singulares que trata las formas literarias como actos simbólicos consumados; una logología (y una retórica de la religión) que interpreta los órdenes y jerarquías simbólicos a través de las analogías posibles entre la palabra humana y el Logos divino, desde una entelequia de lo humano como animal simbólico,

autoperfeccionante, movido y perdido por sus propias entelequias simbólicas; por sobre todo, una constante crítica voraz y una confianza en la capacidad del lenguaje crítico, así como una *logofilia* incontenible, esto es, un piadoso amor por la palabra y una conciencia lingüística profundamente irónica (Rueckert, 1989).

Sin duda, la retórica constituye un hilo conductor decisivo en la deriva de la crítica burkeana, y la obra de Burke constituye una apuesta crucial por la renovación de la retórica, de manera que no es extraño que su crítica retórica se considere uno de los aportes fundamentales a la nueva retórica del siglo XX. Ahora bien, la conceptualización y función de la retórica parece haber experimentado transformaciones a través de la trayectoria del pensador estadounidense. En sus trabajos de los años treinta, Burke explora las opciones de una *crítica retórica*; con el desarrollo de una gramática y una retórica de la acción simbólica —en las décadas de los cuarenta y cincuenta—, el crítico retórico emprende una reconceptualización de la retórica que se perfila primero como una *retórica de la filosofía* y, luego, como una *filosofía de la retórica*. Finalmente, en sus escritos sobre la condición simbólica del ser humano, así como en los estudios sobre una logología posible que dé cuenta de la estructura retórica de nuestros órdenes y jerarquías simbólicos, el pensador norteamericano introduciría una visión comprensiva —de alcance ontológico y epistemológico—, una auténtica *filosofía retórica*.

### La crítica retórica

En su primer ensayo de una crítica retórica, el libro *Counter-Statement* (publicado originalmente en 1931), Burke estableció algunos de los planteamientos programáticos que marcarían su posterior trayectoria. Concretamente, tras considerar que la decadencia y olvido de la retórica serían atribuibles a una interpretación unilateral del arte retórico como elocuencia artificiosa o método formal de apelación, el crítico estadounidense se desmarcó de la resistencia a la retórica y del formalismo esteticista: si la retórica consiste en un empleo del lenguaje para producir una impresión deseada en el receptor, entonces “la literatura eficaz no podría ser otra cosa que retórica: así, la resistencia a la retórica *qua* retórica debe atribuirse a un diagnóstico erróneo” (Burke, 1953, p. 210). Como genuina *contra-enunciación*, esta propuesta constituye un ajuste de cuentas con la crítica formalista; en ese sentido, Burke redefine la noción de “forma” desde una perspectiva retórica, aunque también psicológica y social, ideológica y ética. La crítica retórica burkeana le da importancia

al símbolo en cuanto patrón de experiencia (interpretación, aceptación, correctivo o emancipación de una situación, a la vez que posible portador de efectos artísticos), y enfatiza la modalidad ritual, estilizada y ceremonial de formulación de la experiencia poética, a la vez que atiende a la elaboración artística y retórica de los deseos del lector: “La forma en la literatura es un despertar y cumplimiento de deseos. Una obra tiene forma en la medida en que una parte de ella lleva al lector a anticipar otra parte, a sentirse gratificado por la secuencia” (Burke, 1953, p. 124). Como abordaje de los patrones formales de experiencia, esta retórica de la forma considera distintos tipos formales que eventualmente pueden entrar en interrelación o conflicto: la forma progresiva que avanza por pasos una trama o despliega un salto cualitativo; la forma repetitiva, o sea, la reiteración de un motivo temático; la forma convencional, esto es, los guiones aportados por algún género discursivo; asimismo, las formas menores introducidas a través de tropos y movimientos discursivos locales (Burke, 1953, pp. 124-127).

En suma, una retórica crítica de la forma se toma en serio la capacidad simbólica como trasfondo y ordenación de la actividad, inventiva, comprensión y orientación humanas; asimismo, sopesa los distintos mecanismos y sistemas en que se articulan las formas simbólicas de nuestra experiencia, tanto en la obra literaria como en los diferentes discursos culturales; por último, no se limita a analizar los recursos formales, sino también las funciones pragmáticas y retóricas de los distintos procesos de formación simbólica, sin excepción (Gregg, 1978). De ese modo, la retórica de la forma no solo permite tender un puente entre la retórica y la poética, sino que además suministra un valioso recurso para interpretar los repertorios de formas retóricas presentes en la expresión artística y en los distintos discursos culturales: la teoría de la forma burkeana —como clave de su retórica crítica— hace posible analizar las intersecciones entre expresión artística e ideología, entre los discursos culturales y la política cultural, y entrelaza la crítica literaria con el análisis cultural y la crítica social (Swartz, 1996).

Posteriormente, en su libro de 1935 *Permanence and Change*, Burke reafirmó la importancia de una crítica comprensiva y genérica, anclada en las pautas de respuesta experiencial, pero también en las interpretaciones de las formas simbólicas. Esa es —según Burke— la particularidad de la crítica específicamente humana:

Aunque todos los organismos son críticos en el sentido de que interpretan los signos que les conciernen, la técnica especulativa y experimental puesta a disposición por el habla parece singularizar a la especie humana como la única que posee un equipamiento para ir más allá de la crítica de la experiencia hacia una crítica de la crítica. No solo interpretamos los caracteres de los acontecimientos (manifestando en nuestras respuestas todas las gradaciones del miedo, la aprensión, el recelo, la expectación, o la seguridad, para las que existen toscos equivalentes conductistas en los animales), sino que también podemos interpretar nuestras interpretaciones (Burke, 1984, p. 6).

En la anatomía de los propósitos de la actividad simbólica que Burke se propone cursar en esta obra, el crítico retórico intenta patentizar la relación entre todo tipo de manifestaciones culturales en cuanto expresan alguna orientación humana o cosmovisión con características de estructuras autopropetuentes con algún impulso ético creador y civilizatorio de fondo (la simple orientación, la racionalización, la atención, la ilusión, el oportunismo, la piedad, la propiedad, la universalización ética o el rechazo obstinado, entre otros muchos). Dentro de este repertorio de guiones actitudinales, resulta central un concepto clave del pensamiento y la crítica retórica burkeana: la noción de “motivo”. Burke concibe el motivo como un esquema significativo y variable para dar cuenta de los cambios de orientación e interpretar y atribuir las acciones humanas; así pues, habría distintos vocabularios de motivos, cada uno de los cuales resume de forma diferente las situaciones afrontadas, apunta diferentes modos de consumación de la orientación de la actividad y se enmarca en algún marco interpretativo de conjunto (Burke, 1984, pp. 19-36). La anatomía de los propósitos humanos lleva finalmente a Burke a considerar que la mejor manera de concebir las relaciones del ser humano con el universo es a través de la metáfora dramática, pues esta proporciona un vocabulario de motivos desplegado a través de toda la historia intelectual de la humanidad, y puede dar cuenta de los patrones de comportamiento humano como tropos retóricos, pautas comunicativas y expresiones elaboradas de adulación o apelación. En ese sentido, la crítica retórica interpreta los propósitos y motivaciones humanas a partir del vocabulario de la

retórica, entendida como un arte de apelar omnipresente en la vida cívica; así, Burke (1984) abre la perspectiva de una psicología poética y una antropología retórica.

La amplificación del repertorio retórico, bajo la modalidad de una crítica retórica de las formas literarias y los discursos culturales, prosigue en el libro de Burke de 1937, titulado *Attitudes toward History*. Con la noción de “actitud” y mediante el empleo de un vocabulario actitudinal, el crítico estadounidense examina las distintas orientaciones mediante las cuales las personas y los colectivos históricos afrontan la formación y transformación de comunidades, y responden a su situación pública y a la convivencia política. Según Burke, las actitudes más básicas consisten en la aceptación (el *sí*) y el rechazo (el *no*), así como en las formas de unión y división que caracterizan a los procesos de conformación histórica de la ortodoxia, la herejía, el sectarismo y el cisma. Y es que las actividades simbólicas se asocian a guiones de comportamiento o programas de acción, y suponen algún vocabulario para designar las relaciones —más o menos amistosas o antipáticas— y los roles de amistad o enemistad que articulan la situación compartida, una gramática pública y cierto marco de aceptación; en el marco de esos léxicos históricos compartidos, que indican actuaciones y, a la vez, organizan estrategias, nos orientamos y actuamos en común. Desde el supuesto de que las orientaciones históricas pueden interpretarse con el léxico retórico, en *Attitudes toward History*, Burke vincula los géneros poéticos con actitudes históricas específicas:

Aunque la “aceptación” y el “rechazo” no pueden diferenciarse nítidamente (al involucrar la “aceptación” de A el rechazo de no-A), podría decirse tentativamente que la épica, la tragedia y la comedia gravitan hacia el lado positivo, mientras que la elegía, la sátira y el género burlesco enfatizan el negativo. La distinción sugiere otros dos modos, preponderantemente transicionales, el grotesco y el didáctico. El grotesco se enfoca en el misticismo; el didáctico hoy en día es usualmente llamado propaganda (1959, p. 57).

Como se puede apreciar, a través de las obras de Burke de los años treinta se fue desplegando un vocabulario coherente para la crítica retórica: el concepto de “orientación” designa una manera de afrontar el mundo, un repertorio de juicios sobre la situación, un sistema de

significados, una actitud interpretativa y un marco de orientación; el léxico del motivo remite a una descripción subjetiva y resumida de la situación a la que se responde, y las actitudes consisten en estrategias para sopesar las situaciones y decidir respecto a ellas; los símbolos se presentan como patrones verbales de experiencia imbuidos con implicaciones emocionales y actitudinales; la forma sería un modo de aunar el motivo, el símbolo, la situación y el acto en cuanto activación y cumplimiento del deseo por parte del autor y del lector (Blankenship, Murphy y Rosenwasser, 1974).

El conjunto de trabajos de los años treinta publicados en 1941 bajo el título *Philosophy of Literary Form* sintetiza las principales preocupaciones y designios de la crítica retórica burkeana. Nuevamente, Burke argumenta que una obra literaria constituye un sistema de símbolos, una estructura de términos agrupados en conglomerados, racimos asociativos y ecuaciones implícitas, que organizan la imaginaria poética y las fuerzas motivadoras, tendiendo un puente entre la estructura interna de la obra y, por otro lado, las relaciones del acto poético con la escena. Así, la forma literaria, en cuanto acción simbólica, aporta estrategias para responder a las situaciones y brinda estilos de actuación; designa los componentes de la situación e introduce una actitud hacia ella: “la nominación se hace ‘estratégicamente’, ‘estilísticamente’, mediante unos modos que abarcan actitudes de resignación, consuelo, venganza, expectación, etc.” (Burke, 2003a, p. 44). La crítica retórica se vincula, pues, a una aproximación funcional y pragmática a la obra, que considera la estructura poética en cuanto acto psicológico y vivencial, una manera de hacer algo tanto por el autor como por los lectores; también se vincula con un tipo de crítica sociológica que entiende la literatura como herramienta para la vida, como estrategias para manejar situaciones típicas y modelos de experiencia representativos de la estructura social. Del mismo modo que se establecía en *Attitudes toward History*, las obras de arte expresarían actitudes de afirmación o rechazo hacia los símbolos de autoridad, y articularían distintas formas de identificación, estilización simbólica y conflictos de lealtades; desde esa perspectiva, el estudio del drama aporta un modelo para analizar las relaciones humanas y los conflictos políticos (Burke, 2003a, pp. 271-276).

En ese sentido, la apuesta metodológica de Burke consiste en considerar el drama ritual como la forma básica de la actividad simbólica humana, y en tratar las situaciones y eventos sociales desde la perspectiva de los actos, escenarios, conflictos y adversarios. Se perfila así un tipo de

crítica dramática y dialéctica, que nos permite profundizar en los guiones colectivos y entender los actos como respuestas escénicas estilizadas; de ese modo, las formas literarias pueden interpretarse como modalidades imaginativas de autoexteriorización o hechizo, de transferencia catártica o ilusión mimética (2003a, pp. 129-134). Para esta crítica retórica, resulta fundamental diferenciar entre el significado semántico (descriptivo, indicativo, neutral e informacional) y el significado poético (valorativo, actitudinal y emocionalmente cargado, estilizado y evocativo). En ese contexto, Burke sostiene que su ensayo de distinción entre el significado semántico y el significado poético “puede considerarse como una defensa retórica de la retórica” (2003a, p. 163).

En el libro *La filosofía de la forma literaria*, Burke incluyó el célebre texto titulado “La retórica de la ‘Lucha’ de Hitler”, que ilustra magistralmente las posibilidades de aplicar la crítica retórica a todo tipo de discursos culturales. Su crítica retórica del discurso del hitlerismo, tal como se expresa en *Mein Kampf*, se propone desentrañar preventivamente la eficacia del encantamiento nazi. Concretamente, Burke expone los mecanismos retóricos que sustentan la eficacia simbólica de la retórica nazi: la unificación simbólica mediante la invocación de una dignidad connatural de la raza y la nación; la proyección de los males propios a un chivo expiatorio; la promesa de un renacimiento simbólico; la venta de recetas económicas distractoras y elusivas; la distorsión del simbolismo religioso; por último, la eficacia de la repetición constante y de la voz grandilocuente, implementada mediante la organización total de la fuerza, el silenciamiento de las organizaciones sociales y la planificada popularización del dirigente (Burke, 2003a, pp. 193-212).

El compromiso de la crítica retórica con los conflictos políticos de la situación histórica no es meramente estético y formalista, aunque se concentre en la eficacia retórica de los discursos y las formas simbólicas. En Burke, la labor crítica se sirve de los recursos críticos del marxismo y el psicoanálisis para desentrañar las formas de afrontar la alienación, los modos en que esta puede combatirse y las maneras en que pueden resolverse simbólicamente las disputas facciosas innecesarias. Eso sí, el marxismo y el psicoanálisis se emplean como marcos interpretativos y posibles retóricas, no como explicaciones causales de procesos psicológicos o socioeconómicos (Jay, 1989): la invocación de Marx y Freud los inviste como maestros dramáticos que habrían puesto en escena magistralmente la catarsis dramática para el conflicto de clases o para el pequeño drama doméstico familiar (Burke, 2003a, p. 275). Así, la

crítica retórica burkeana se sirve conjuntamente de las interpretaciones y léxicos de Marx y Freud para reorientar la crítica literaria a un terreno práctico de crítica cultural, ética y política.

En ese orden de ideas, resulta significativa la diferencia con los intelectuales marxistas que insistían en la crítica ideológica y la desmitificación de la retórica política: para Burke, el marxismo es una interpretación dramática y una retórica (Jay, 1989). Esta diferencia con el marxismo ortodoxo se puso de manifiesto en la charla que Burke pronunció en el Congreso de Escritores Americanos de 1935, ante una audiencia que simpatizaba con el comunismo: en su discurso “*Revolutionary Symbolism in America*”, el crítico retórico estadounidense abogaba por un tipo de propaganda y retórica política que se sirviera de símbolos capaces de difundir la lealtad y comunicar inclusivamente los ideales revolucionarios (como el significante “pueblo”) en vez de servirse de un término excluyente y negativo (como el “proletariado” explotado y alienado) (Burke, 1989). Y es que, para propagar los valores revolucionarios y convocar a la transformación social, se requeriría de una elaboración simbólica imaginativa y estética que incorporase los vocabularios, valores y símbolos de los interpelados. Por eso —concluía Burke—, la propaganda política no ha de disociarse de la conciencia amplia del marco cultural y simbólico; la crítica retórica puede alinearse con la política cultural y con la crítica sociopolítica (Burke, 1989).

No es de extrañar que críticos como Frank Lentricchia (1989) hayan considerado a Burke como un pionero de una crítica cultural basada en la lucha por la hegemonía retórica sobre los recursos discursivos y simbólicos compartidos por la sociedad y legados por la tradición. Según Lentricchia: “Habilitar este trabajo dialéctico o histórico de la retórica (la labor del ‘argumento’) es uno de los recursos tradicionales del retórico: los tropos, ahora manipulados no con fines ornamentales sino para el cambio social” (1989, p. 293). Lentricchia presenta la propuesta de Burke como una posición “gramsciana”, y nosotros podemos añadir que anticipa algunas perspectivas posmarxistas (como las de Laclau y de la Escuela de Essex) sobre la construcción retórica de lo político y sobre el carácter eminentemente democrático de la integración simbólica de las demandas sociales en torno a significantes vacíos movilizados (como el de “pueblo”); desde ese punto de vista, resultaría concebible una modalidad política de retórica generalizada que asume la retoricidad constitutiva de la estructuración de lo social (Laclau, 2014). Como sea, la

crítica retórica burkeana se alinea con la crítica cultural y el compromiso político.

### Una filosofía de la retórica

En el libro *A Grammar of Motives* (originalmente publicado en 1945), la crítica retórica burkeana y su método dramático emprenden una doble amplificación: por una parte, la labor de una crítica dramática y dialéctica se extiende desde la obra literaria y los discursos culturales hasta el pensamiento filosófico, uno de los discursos fundacionales de la cultura occidental, que siempre ha tenido reservas ambivalentes hacia su condición discursiva y retórica; por otra parte, la crítica retórica se eleva desde los ejercicios concretos de análisis hasta una tarea primordial de conceptualización y enmarcado teórico de los presupuestos generales y elementos estructurales del drama de la acción simbólica.

Esta gramática no se detiene en el análisis del código significante, en la formulación de reglas de formación y transformación oracionales o en la descripción de las reglas de uso dentro de contextos lingüísticos, sino que pretende responder a la pregunta por los guiones de pensamiento, razones motivacionales, estratagemas y modalidades de atribución de motivos que enmarcan nuestras interpretaciones de la acción simbólica. Según Burke (1969a), estas formas decisivas de la motivación simbólica pueden encarnarse con distintos grados de profundidad y autenticidad en los discursos cotidianos, en las obras literarias, en la jurisprudencia e, incluso, en los sistemas metafísicos. El léxico básico de la gramática de los motivos comprende términos para el acto realizado, la escena o situación en que se actúa, la persona que actúa o el agente, la agencia o medios de la actividad y, por último, el propósito del obrar. Estamos ante una péntada dramática básica: “cualquier declaración completa sobre los motivos ofrecerá algún tipo de respuesta a estas cinco preguntas: qué se hizo (acto), cuándo o dónde se hizo (escena), quién lo hizo (agente), cómo lo hizo (agencia) y por qué (propósito)” (Burke, 1969a, p. xv). Así, la gramática de los motivos permite indagar en las relaciones, transformaciones y combinaciones posibles entre los términos básicos de la motivación humana; se trataría de una labor que concierne a la filosofía, pues existiría una filosofía implícita —cierto idioma filosófico— en cualquier enunciado que se sirva de los recursos gramaticales de la péntada, ya sea como principios de interpretación o como una casuística culturalmente enmarcada.

Esta gramática de los motivos introduce consideraciones formales presupuestas por un abordaje retórico, y puede ilustrarse de la mejor manera posible con las doctrinas filosóficas y metafísicas (así como la retórica se ejemplifica cabalmente en las comunicaciones parlamentarias o diplomáticas, y lo simbólico se encarna paradigmáticamente en la obra de arte). En ese sentido, Burke introduce una distinción entre gramática, retórica y simbólica, en cuanto ámbitos de consideración de la acción simbólica humana, aunque insiste en que estos campos se superponen: la gramática aporta una especulación de las estructuras generales de la motivación; la retórica aborda los usos competitivos de la cooperación comunicativa; finalmente, la simbólica concierne a las ecuaciones estilísticas implícitas que dan forma a nuestros actos discursivos (1969a, p. 442). En última instancia, esta conceptualización de los léxicos elementales de la acción simbólica a través de una gramática de la filosofía apuesta por el método dramático, esto es, por una consideración de los guiones motivacionales escenificados en la acción simbólica (Burke, 1969a, p. xxii).

A *Grammar of Motives* despliega una ambiciosa crítica retórica y dramática de los sistemas filosóficos, centrada en el vocabulario básico de motivaciones aportado por la péntada, bajo el supuesto de que cada filosofía presenta dramáticamente el desarrollo consecuente de alguno de los términos de la péntada. En algunos sistemas filosóficos prima un vocabulario motivacional y un esquema interpretativo centrado en la escena (la naturaleza, la historia, el ambiente, las condiciones productivas, etc.); en otras filosofías, el término central para la atribución de motivaciones a la actividad humana es la noción de “agente” (el sujeto, la voluntad, el espíritu, la imaginación creadora, etc.); las filosofías centradas en el léxico de la agencia privilegian las interpretaciones instrumentales (mecanismos, prácticas, medios de producción, dispositivos, etc.); algunas filosofías giran en torno al léxico del propósito (*eudaimonía*, unidad, totalidad, autoconciencia, etc.); por último, en algunas doctrinas filosóficas, la actualidad del acto consumado constituye el término central (manifestación, entelequia, creación, expresión, existencia, etc.). Como ejemplifica Burke:

Para la representación de la *escena*, la terminología filosófica correspondiente es el *materialismo*.  
 Para la representación del *agente*, la terminología correspondiente es el *idealismo*. Para la representación

de la *agencia*, la terminología correspondiente es el *pragmatismo*. Para la representación del *propósito*, la terminología correspondiente es el *misticismo*. Para la representación del *acto*, la terminología correspondiente es el *realismo* (1969a, p. 128).

En cualquier caso, el vocabulario básico de la péntada suele generar diferentes relaciones y transformaciones en los sistemas filosóficos específicos, y existen distintas razones o proporciones (*ratios*) en que los términos motivacionales elementales se combinan en cuanto principios de determinación e interpretación selectiva: “los cinco términos permitirían diez [razones] (escena-acto, escena-agente, escena-agencia, escena-propósito, acto-propósito, acto-agente, acto-agencia, agente-propósito, agente-agencia y agencia-propósito)” (Burke, 1969a, p. 15). Burke denomina *dialéctica* al despliegue de transformaciones lingüísticas de los léxicos; así, trata como sinónimos a la dialéctica y el dramatismo, aunque considera que la dialéctica tiene un alcance más amplio, pues concierne también a idiomas no dramáticos. Al fin y al cabo, la dialéctica puede asociarse con muy diferentes definiciones: el razonamiento desde la opinión, el intercambio dialógico para descubrir la verdad, la interrelación entre lo verbal y lo no verbal, las tensiones entre competencia y cooperación, los giros internos de unos términos en otros, la interacción de varios factores en un proceso de desarrollo, el pensamiento por oposición, la reconciliación de los contrarios, etc. Burke redefine los giros de la dialéctica bajo tres títulos fundamentales: la unión y la división, los pares primordiales (acción-pasión, mente-cuerpo o ser-nada) y la trascendencia (1969a, p. 402). En virtud de los vuelcos dialécticos del lenguaje, resulta concebible que el método dramático supere el drama mediante una filosofía del dramatismo como la burkeana, en que la representación gramatical y apreciación lingüística del drama de la acción simbólica adquieren un cariz no dramático y posibilitan una apreciación lingüística tolerante y escéptica (Burke, 1969a, pp. 440-441).

En suma, en esa genuina crítica retórica de la filosofía que es *A Grammar of Motives*, la gramática de los motivos contribuye al descubrimiento y apreciación de los léxicos básicos de la motivación simbólica, del mismo modo que la dialéctica burkeana hace posible concebir las transformaciones terminológicas de los vocabularios humanos; se trata de profundas conceptualizaciones de la *inventio*

retórica, que le dan a esta obra el carácter de una retórica filosófica. Incluso el relevante apéndice sobre los tropos (“The Four Master Tropes”) lleva la discusión de las figuras retóricas más allá de su uso figurativo u ornamental, para considerar su función en el descubrimiento de la verdad y las transformaciones posibles de nuestros marcos intelectuales. Según Burke, en la aplicación realizadora de cada tropo, se despliega un marco conceptual distinto: la metáfora concierne a la perspectiva, o sea, a la visión de algo desde el punto de vista de otra cosa; la metonimia es un dispositivo simbólico de reducción de algo más complejo a elementos simples; la sinécdoque puede entenderse como representación, es decir, como la sustitución en que una parte significa el conjunto o el todo; la ironía es otro nombre para la dialéctica, y designa la interacción de perspectivas (una perspectiva de perspectivas) y la inversión en lo opuesto, de manera que los léxicos muestran su unilateralidad y requieren corrección (Burke, 1969a, pp. 503-517).

En el libro *A Rhetoric of Motives* (originalmente publicado en 1950), Burke retoma la labor de amplificación de la crítica retórica hacia una retórica eminentemente filosófica; ya no se trata solamente de una retórica de la filosofía, sino además de la conceptualización de una “filosofía de la retórica” (1969b, p. xv), que delimita el quehacer retórico en el conjunto más amplio de un cierto *trivium* burkeano conformado por la gramática, la retórica y la simbólica. Así pues, la crítica retórica burkeana emprende una recuperación de los motivos retóricos que fueron obliterados con el declive de la retórica clásica, con la apropiación de esos elementos por parte de las ciencias humanas y, finalmente, con la proscripción de la retórica por parte de la estética. Como filosofía de la retórica, la búsqueda burkeana de dispositivos y mecanismos retóricos va más allá de los límites tradicionales de la retórica, y rastrea formas de identificación y persuasión simbólica en prácticas culturales y discursos tan diferentes como la cortesía, la propaganda, la etiqueta social, la educación, el sermón y las formas de dirigirse a sí mismo, entre otros. De ese modo, Burke pretende mostrar nuevamente cómo el análisis retórico permite interpretar tanto las obras literarias como las relaciones humanas (1969b, pp. XIV-XV).

El intento de renovación de la retórica y la contribución burkeana a una “nueva retórica” involucran, pues, una conceptualización alternativa de los motivos retóricos y una búsqueda en discursos culturales y sociológicos de todo tipo. Para establecer el alcance de la retórica, el crítico retórico revisa los principios heredados y los

mecanismos retóricos reconocibles en numerosos autores, con el propósito de rescatar toda la diversidad de motivos retóricos, más allá de la persuasión ejercida oralmente en el ámbito público. La clave de esta filosofía de la retórica y de la nueva retórica burkeana consiste en reemplazar el concepto central de la tradición retórica, la persuasión, por un término con más cobertura: la identificación (Hochmuth, 1952). Mediante el concepto de “identificación” se entiende la comunidad de intereses y la consustancialidad en virtud de la cual alguien puede reconocerse en otro distinto, así como también podemos afrontar su reverso: la división. A diferencia de la gramática —que se concentra en los recursos y términos generales de cualquier esquema intelectual— y de la simbólica —que considera la forma única e idiosincrática de cada universo de discurso—, la retórica se hace cargo de los aspectos divisivos y polémicos de la acción simbólica y de las interacciones comunicativas:

La Retórica debe guiarnos a través de la Lucha, la Disputa del Mercado, las agitaciones y conflagraciones del Corral Humano, el Toma y Daca, la línea vacilante de presión y contrapresión, la Logomaquia, la responsabilidad de la propiedad, las Guerras de Nervios, la Guerra. [...] Porque uno no necesita escudriñar el concepto de “identificación” muy agudamente para ver, implícito en él a cada paso, su contrapartida irónica: la división. La retórica se ocupa del estado de Babel después de la Caída (Burke, 1969b, p. 23).

Si la retórica tradicional enfatizaba la planificación explícita de la persuasión, la retórica burkeana puede abordar los modos impersonales de identificación que obran al margen del control consciente de un orador hábil (Burke, 1969b, p. 35). De hecho, aunque la retórica implica dirigirse a una audiencia, esta puede coincidir con uno mismo, de manera que hay un componente retórico incluso en los procesos de socialización, moralización y educación, en la medida en que involucran la identificación interna con las normas de cooperación social (Burke, 1969b, p. 39). Y es que la retórica arraiga “en una función esencial del lenguaje mismo, una función que es completamente realista y que continuamente nace de nuevo; el empleo del lenguaje como medio simbólico de inducir la cooperación entre seres que por naturaleza responden a símbolos” (Burke, 1969b, p. 43).

Según Burke (1969b), ya los principios tradicionales de la retórica clásica apuntaban a motivos retóricos distintos: la persuasión pública, pero también la invención retórica, como investigación y descubrimiento, no necesariamente sobre asuntos colectivos; la persuasión directa a actuar, o bien la persuasión respecto a actitudes —con libertad de actuar—, que no excluye la elaboración poética; la retórica para someter al otro, o bien para moldear las creencias ajenas; la retórica que aúna sustancialidad y forma (sabiduría y elocuencia), o bien la retórica meramente técnica y ornamental; la argumentación racional de posiciones opuestas, o bien la identificación afectiva e imaginativa con las opiniones de la audiencia, no siempre por medios verbales (Simons, 1989, p. 8). A estos motivos retóricos clásicos, Burke (1969b) añade algunos mecanismos retóricos reconocibles en autores modernos. Por ejemplo, existe una retórica administrativa que procura la identificación de gobernantes y gobernados, así como la cooperación por medio de la conspiración (Maquiavelo), pero también hay desenmascaramientos de la retórica como un repertorio de ficciones y falacias (Bentham) o una operación de mistificación ideológica (Marx). Las transformaciones de la persuasión retórica comprenden incluso mecanismos como la cortesía o el misterio teológico: la persuasión concierne a la comunicación entre géneros y clases diferentes, y opera bajo el paradigma de la cortesía que permite la identificación entre extraños; pero el amor cortés incorpora el misterio, a través del respeto, la reverencia, la súplica y la plegaria; así, irrumpe un tipo de comunicación espiritual abstracta dirigida a la forma universal mistificada (el misterio divino) (Burke, 1969b, pp. 174-180). En fin, los motivos retóricos de la antítesis de términos y la antítesis dialéctica de opuestos pueden dar paso a otro tipo de orden terminológico que ubique las distintas voces y vocabularios en una jerarquía evaluativa y, eventualmente, en un orden último bajo el principio unitario de algún término divinizado; así, cobran sentido los motivos de una retórica de la religión (Burke, 1969b, pp. 187-189).

Cabe concluir que la filosofía de la retórica burkeana se perfila como un rescate moderno de la retórica filosófica en que retórica y dialéctica se vinculan como diferentes funciones de la actividad simbólica: la transformación de los vocabularios y la distinción de términos resultan tan cruciales como la identificación retórica que permite la formación de nuestras identidades, la cooperación comunicativa y el mantenimiento de comunidades (Crusius, 1986). Así, la filosofía de la retórica de Burke puede interpretarse conjuntamente como una retórica y una dialéctica:

la acción simbólica humana supone tanto la fuerza persuasiva e identificatoria de la retórica cuanto la trascendencia dialéctica de los vocabularios unilaterales y la identificación última (Zappen, 2016). En ese sentido, la influencia de la retórica aristotélica resulta decisiva; pero también es fundamental la deuda con la retórica ciceroniana, en la medida en que tanto Burke como Cicerón enfatizan el aspecto práctico de la comunicación simbólica, la unidad de forma y contenido en la escenificación del discurso elocuente, la función de la forma literaria como equipamiento para la vida, así como la reflexión irónica sobre los límites de los discursos abstractos y la trascendencia dialéctica de perspectivas opuestas (Leff, 1989).

### Una filosofía retórica

El último paso en la amplificación de la crítica retórica burkeana nos conduce, más allá de una retórica de la filosofía y de una filosofía de la retórica, a una interpretación filosófica comprensiva enmarcada en los supuestos de la acción simbólica y el dramatismo. Esa perspectiva filosófica de conjunto se encuentra formulada en el libro *The Rhetoric of Religion* (originalmente publicado en 1961) y en los escritos reunidos en el volumen *Language as Symbolic Action* (publicado en 1966), así como en otros textos de los años sesenta y setenta.

Continuando con las reflexiones retóricas sobre la idea de un orden último (que había formulado en *A Rhetoric of Motives*), Burke da el paso decisivo hacia una filosofía retórica comprensiva (dramática y dialéctica) de la acción simbólica al establecer una analogía entre las concepciones religiosas y la retórica. Así, la religión también constituye parte de la retórica, pues involucra motivos retóricos por el carácter persuasivo de la exhortación religiosa; de hecho, la doctrina religiosa constituiría el paradigma más consumado de acción simbólica (Burke, 2014, p. 9). El proyecto de una retórica de la religión se hace cargo de la dimensión verbal y simbólica de la teología, así como de las características últimas de un tipo léxico que gira en torno a un término divino, e intenta inferir conclusiones sobre las características del lenguaje y la acción simbólica en general. La premisa de partida consiste en que el vocabulario teológico involucra una *logología* (palabras sobre palabras, o discurso sobre el discurso), que permitiría revelar principios del lenguaje en general (Burke, 2014, p. 12). Esta analogía entre la palabra y la Palabra (el Logos divino) permite interpretar las transformaciones terminológicas que hacen posible tematizar lo sobrenatural y, también,

la ulterior secularización del vocabulario teológico (p. 17). El argumento nuclear de la retórica de la religión consiste, pues, en un repertorio de analogías logológicas:

- 1) Las semejanzas entre las palabras acerca de las palabras y las palabras acerca del Verbo.
- 2) Las palabras son a la naturaleza como el Espíritu es a la Materia. [Se postula así la dualidad entre acción simbólica y movimiento físico no simbólico].
- 3) La teoría del lenguaje, al culminar en una teoría de lo negativo [ya que el principio de negación es constitutivo del lenguaje, como evidencian la distinción entre lo verbal y lo no verbal, las exhortaciones negativas, las oposiciones terminológicas y la denegación irónica de lo significado, por ejemplo], corresponde a la “teología negativa” [la designación de Dios como inmortal, infinito, etc.].
- 4) El nombramiento lingüístico conduce a una búsqueda del título de títulos, que es técnicamente un “término deiforme” [omni-inclusivo y unificador].
- 5) El “tiempo” se relaciona con la “eternidad” en la misma forma como los detalles particulares del desarrollo de una oración se relacionan con el significado unitario de la oración.
- 6) La relación entre el nombre y la cosa nombrada se parece a las relaciones de las personas de la Trinidad [pues involucraría la cosa, el nombre y la correspondencia entre ellos] (Burke, 2014, pp. 34-35).

Por ejemplo, se podría traducir el enunciado teológico de que la creatura humana está originariamente en rebeldía contra Dios a través de su correlato logológico: el ser humano puede rebelarse potencialmente

contra el principio de autoridad y la jerarquía, al aplicar la negatividad a las propias exhortaciones negativas del orden, y negarse a obedecer el “no harás” (Burke, 2014, p. 101). Ahora bien, la logología no es una simple traducción analógica de los enunciados teológicos, pues aporta también una interpretación dialéctica de las transformaciones simbólicas y ciclos terminológicos en el discurso religioso. En ese sentido, en el “Prólogo en el cielo” que cierra el libro, Burke (2014, p. 245) hace exponer al Señor —en diálogo con Satanás— el ciclo terminológico que lleva del orden a la represión del desorden, de la represión a la responsabilidad, de la responsabilidad a la culpa, de la culpa a la redención, de la redención al sacrificio y a la idea de una víctima perfecta.

Burke enmarca esas analogías en cierta filosofía del lenguaje, la del dramatismo, con sus supuestos de que el lenguaje consiste en acción simbólica con los componentes de un drama. En ese contexto, el crítico retórico estadounidense considera que el dramatismo constituye un enfoque ontológico centrado en los problemas de acción simbólica, a diferencia del enfoque epistemológico típico del cientificismo, que privilegia el conocimiento de objetos y se limita al movimiento mecánico. Además, la filosofía del dramatismo permite formular cierta definición del ser humano como: (a) un animal que usa símbolos, (b) inventor de lo negativo (al discriminar lingüísticamente y tener que elegir entre el “sí” y el “no”, el “harás” y el “no harás”), (c) separado de su condición natural por sus propias obras e invenciones e (d) impulsado por un espíritu de jerarquía (las estratificaciones y diferencias de algún orden social y político) (Burke, 2014, pp. 38-40). Burke expande su definición del ser humano en el texto “Definition of Man” (originalmente publicado entre 1963 y 1964, y luego incluido en el libro *Language as Symbolic Action*): allí insiste en que la acción simbólica no puede reducirse al movimiento físico o la conducta; enfatiza que el empleo de símbolos puede involucrar confección simbólica, pero también un mal uso del simbolismo; plantea que con el lenguaje irrumpe la negatividad y que el ser humano es moralizado negativamente, y nos recuerda que la invención simbólica no puede separarse de la compleja trama de actividades e instituciones sociales, ni de la división del trabajo y la estructura de propiedad. Finalmente, esta definición del humano añade, al principio de incitación humana por el espíritu de jerarquía, la afirmación de que el ser humano está “corrompido con la perfección” (Burke, 1963, p. 507); o sea, que hay un componente perfeccionista (*entelequial*) en la acción humana, que induce a la consumación simbólica y a desarrollar todas las implicaciones

de nuestra terminología, hasta su reversión. Este sentido pernicioso de la perfección simbólica resulta inherente a nuestra condición lingüística y atraviesa nuestros léxicos. Por ejemplo, según Burke, el principio del drama está implícito en la idea de “acción”; la victimización, en el drama; la negatividad, en la selección de la víctima; la reafirmación de la jerarquía, en la búsqueda de algún chivo expiatorio; la culpa, en la jerarquía (Burke, 1963, pp. 509-510).

Como se puede apreciar, la crítica retórica burkeana alcanza su máxima expansión bajo la forma de una filosofía dramática y logológica. Según plantea Burke en el artículo “Dramatism” (publicado originalmente en 1968 en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*), el dramatismo y la definición del ser humano como animal simbólico no son simplemente una metáfora, sino una caracterización literal y realista de nuestra capacidad de acción simbólica y de todas sus implicaciones (Gusfield, 1989, p. 50). Anclado en esa filosofía del lenguaje y de la simbolicidad, el dramatismo involucra —metodológicamente— un tipo de crítica que indaga en las relaciones y motivaciones humanas a través de los conglomerados y ciclos terminológicos que irradian desde nuestros términos últimos (*god-terms*) (Gusfield, 1989, p. 135). Por lo que respecta a la relación existente entre dramatismo y logología, Burke aclaró que se trata de dos términos para designar una teoría: “son análogos respectivamente a la tradicional distinción (en teología y metafísica) entre ontología y epistemología” (Burke, 1985, p. 89). Así como el dramatismo parte del supuesto ontológico de que somos constitutivamente animales simbólicos, la logología se hace cargo epistemológicamente de las distinciones terminológicas y las discriminaciones lingüísticas que dan forma al conocimiento humano. Así, en la filosofía de Burke (1985), la retórica suscita cuestiones tanto ontológicas como epistemológicas.

De ese modo, la crítica retórica burkeana se distanció progresivamente de una consideración exclusivamente epistemológica de la retórica (centrada en la construcción simbólica de la realidad social y en la metáfora del drama), para asumir una perspectiva más comprensiva e integral, tanto epistémica como ontológica (basada en los universales de la condición humana y de la comunicación simbólica). En ese sentido, la teorización filosófica le permitió a Burke concebir dialécticamente las perspectivas epistemológicas y ontológicas de la acción simbólica (Chesebro, 1988). Más allá de las tentaciones monistas del idealismo lingüístico (que considera que solo hay construcciones

simbólicas) y del materialismo conductista (que lo reduce todo a movimientos corporales), la filosofía burkeana asume epistemológica y ontológicamente la dualidad constitutiva del animal simbólico, así como la duplicidad y la polaridad logológica entre los ámbitos de la acción simbólica y el movimiento no simbólico:

La visión “dramática” (o dialéctica), propia de la logología, del lenguaje como acción simbólica es un su misma esencia *realista*—y tal visión es necesariamente dualista, pues el ser humano es típicamente el animal usuario de símbolos, y la invención lingüística de lo negativo resulta suficiente por sí misma para forjar un dualismo [...] (Burke, 2003b, p. 208).

### **Conclusión: por una crítica retórica dialéctica**

Inspirada por un espíritu crítico proteico e idiosincrático, la obra de Kenneth Burke brinda un experimento multifacético de exploración de las proyecciones retóricas de la comunicación humana. A través de sus escritos, vemos desplegarse los recursos y estrategias de una crítica que dialoga con la retórica para desentrañar los motivos retóricos de la forma literaria y de otros discursos culturales (una crítica retórica), sin renunciar a afrontar los problemas prácticos y políticos de nuestra convivencia social. Asimismo, en su obra accedemos a la progresiva conceptualización de los presupuestos tanto de la propia crítica retórica como de la comunicación simbólica en general: en primera instancia, bajo la forma de una gramática de los motivos implícitos en cualquier cosmovisión filosófica (una retórica de la filosofía); posteriormente, a través de una redefinición filosófica de los conceptos de la retórica (una filosofía de la retórica). Por último, la crítica retórica burkeana aborda la tarea de articular los órdenes y ciclos simbólicos que subyacen a las visiones más comprehensivas de la vida humana —los misterios de las religiones— y, en esa labor, formula una interpretación comprehensiva de la comunicación simbólica humana (una filosofía retórica o dramática), que es tanto una ontología del dramatismo como una epistemología logológica. Mediante esta constante amplificación de la crítica retórica, Burke promueve un constante diálogo de la retórica con la poética y la filosofía, en la medida en que las tres constituyen formas de discurso humano y de acción simbólica: en la poética se trataría de la pura forma simbólica; en la retórica, de la persuasión e identificación simbólicas; en

la filosofía, de la articulación simbólica de primeros principios. Así, en la retórica eminentemente filosófica de Burke no solo se interpretan los ordenamientos discursivos de la experiencia y las formas de actividad simbólica, sino que además se concibe dialécticamente la interacción entre los distintos enfoques y terminologías de la comunicación simbólica humana (Brummett, 1995).

Evidentemente, la crítica retórica dialéctica esbozada en el pensamiento de Burke no se deja reducir a una rehabilitación de la retórica técnica y escolar ni se reduce a un simple ejercicio de restauración de la retórica tradicional con fines filológicos. Estamos ante una genuina renovación de la retórica, es decir, ante una nueva retórica en sentido pleno. No se pretende únicamente reformular alguna teoría del *logos* argumentativo, de los recursos argumentativos ajustados al auditorio o de la lógica informal del razonamiento práctico (como hicieron la nueva retórica de Perelman o Toulmin); tampoco se reduce la retórica a una topología de los modos de significación que evite los malentendidos (como ocurre en la nueva retórica de Richards). La crítica retórica burkeana abre las opciones de una nueva retórica en toda su extensión: permite interpretar tanto la forma literaria como cualquier discurso sociocultural, e integra dialécticamente las formas de acción simbólica de la poesía, la retórica y la filosofía; además, se perfila como una retórica filosófica en un triple sentido constitutivo, por desplegar una retórica de la filosofía, una filosofía de la retórica y, por último, una filosofía retórica o dramática con compromisos ontológicos y epistemológicos.

En ese sentido, la crítica que se desarrolla en la obra de Burke constituye una valiosa opción para concebir las opciones de una retórica general en la renovación de la retórica en el ámbito hispánico: no se limita a rehabilitar la retórica filológica mediante el diálogo disciplinar con la poética lingüística (como en el caso de García Berrio) o con la semiótica de la cultura (en Albaladejo), ni reduce unilateralmente la retórica al momento elocutivo del estilo —en última instancia, a la metaforicidad— y a una discutible reflexión epistemológica respecto a la construcción retórica de la realidad (en Pujante). Como las retóricas clásicas, la retórica filosófica burkeana presta atención integralmente a diferentes aspectos de la comunicación retórica, más allá de la forma elocutiva o la disposición lógica: enfatiza siempre el elemento de invención simbólica y revelación dialéctica involucrado en los léxicos humanos; profundiza en las actitudes y motivos desplegados en la autoescenificación discursiva; aborda la comunicación humana como

actuación simbólica, y ahonda en las diversas estrategias de interacción persuasiva e identificación comunicativa. Como retórica filosófica, la crítica retórica burkeana es general (al abordar todo tipo de discursos culturales) y, sobre todo, integral (al hacerse cargo de todos los aspectos de la comunicación retórica).

En última instancia, la retórica filosófica burkeana constituye una vía privilegiada para una renovación de la retórica —para una nueva retórica— por su talento eminentemente moderno. Burke considera que la crítica retórica concierne a cualquier tipo de acción simbólica y discurso cultural emergente, de modo que está en condiciones de interpretar las distintas formas actuales de comunicación e intervenir en el presente. Por otra parte, asume la moderna diferenciación del discurso poético, del discurso retórico y del discurso filosófico sin renunciar a mediar dialécticamente entre ellos. Asimismo, como retórica crítica, incorpora las opciones de una hermenéutica de la sospecha freudiana y marxista a la hora de enfrentar los problemas sociales y políticos del presente. Al apostar por una filosofía comprehensiva, preocupada por cuestiones epistemológicas y ontológicas, Burke no cede a la tentación construccionista y posmoderna de considerar que solo hay discursos autorreferentes y diferentes construcciones retóricas de la realidad social. Se trata de una opción moderna de crítica retórica, pero no de una retórica confesionalmente modernista que comulgue acríticamente con el cientificismo, la secularización, la desmitificación o la sospecha ideológica ilimitada. A pesar de que su retórica dramática impulsó cierto giro retórico en las ciencias sociales (no olvidemos que Gausfield, Overington o Hayden White fueron interlocutores o seguidores de Burke) e, incluso, posibilitó cierta perspectiva retórica sobre la condición humana como la de un animal usuario de símbolos u *homo rhetoricus*, difícilmente podríamos considerar a Burke un precursor sin matices del posmodernismo, o sea, de la dispersión de los significantes, de la fragmentación discursiva, del descentramiento del sujeto o de alguna versión paródica del *anything goes* (Wess, 1996), a no ser que uno lea deconstructivamente la obra del crítico estadounidense, y reinterpreté —muy abiertamente— su pensamiento como una apuesta por la negatividad y la autotransgresión, que nos encaminarían a la inestabilidad, incertidumbre y refriega de los tiempos posmodernos (Biesecker, 1997).

Por supuesto, la crítica retórica burkeana presenta ciertas limitaciones: la conceptualización un tanto monocéntrica y universalista

de la acción simbólica, obliterando quizá los muy diferentes tipos de discurso y registros sociales; el posible sesgo logocéntrico al privilegiar la lingüisticidad y simbolicidad de la condición humana, con el riesgo de desatender los contextos sociales y las relaciones cotidianas de poder; cierto etnocentrismo en la selección de los discursos culturales relevantes, así como una eventual mecanización de los instrumentos de la metodología dramática (Chesebro, 1992). Con todo, el propio espíritu crítico de la retórica dialéctica burkeana nos suministra las vías para otras extensiones y amplificaciones de la crítica retórica. Ese es nuestro desafío.

## Referencias

- Albaladejo, T. (2013). Retórica cultural, lenguaje retórico y lenguaje literario. *Tonos. Revista de Estudios Filológicos*, 25. URL: [https://www.um.es/tonosdigital/znum25/secciones/estudios-03-retorica\\_cultural.htm](https://www.um.es/tonosdigital/znum25/secciones/estudios-03-retorica_cultural.htm).
- Biesecker, B. A. (1997). *Addressing Postmodernity: Kenneth Burke, Rhetoric, and a Theory of Social Change*. The University of Alabama Press.
- Billig, M. (2017). Discursive and Rhetorical Psychology. En B. S. Tuner (ed.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Social Theory*. John Wiley & Sons. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118430873.est0095>.
- Bizzell, P., Herzberg, B. y Reames, R. (2020). *The Rhetorical Tradition. Readings from Classical Times to the Present*. Bedford-St. Martin's.
- Blakesley, D. (1999). Kenneth Burke's Pragmatism—Old and New. En B. L. Brock (ed.), *Kenneth Burke and the 21st Century*. (pp. 71-95). State University of New York Press.
- Blankenship, J., Murphy, E. y Rosenwasser, M. (1974). Pivotal Terms in the Early Works of Kenneth Burke. *Philosophy & Rhetoric*, 7(1), 1-24.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. J. Pérez de Tudela (trad.). Trotta.
- Booth, W. (2004). *The Rhetoric of Rhetoric*. Blackwell.
- Brock, B. L. (1999). *Kenneth Burke and the 21st Century*. State University of New York Press.
- Brown, M. E. (1969). *Kenneth Burke*. University of Minnesota Press.
- Brummett, B. (1995). Kenneth Burke's Symbolic Trinity. *Philosophy & Rhetoric*, 28(3), 234-251.
- Burke, K. (1953). *Counter-Statement*. University of California Press.
- \_\_\_\_ (1959). *Attitudes toward History*. Hermes Publications.
- \_\_\_\_ (1963). Definition of Man. *The Hudson Review*, 16(4), 491-514.

- \_\_\_\_ (1969a). *A Grammar of Motives*. University of California Press.
- \_\_\_\_ (1969b). *A Rhetoric of Motives*. University of California Press.
- \_\_\_\_ (1984). *Permanence and Change: An Anatomy of Purpose*. University of California Press.
- \_\_\_\_ (1985). Dramatism and Logology. *Communication Quarterly*, 33(2), 89-93. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/01463378509369584>.
- \_\_\_\_ (1989). Revolutionary Symbolism in America. Speech by Kenneth Burke to American Writers' Congress, April 26, 1935. En H. W. Simons y T. Melia (eds.), *The Legacy of Kenneth Burke*. (pp. 267-273). The University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_ (2003a). *La filosofía de la forma literaria y otros estudios sobre la acción simbólica*. J. García Rodríguez y O. Pardo Torío (trads.). Antonio Machado Libros.
- \_\_\_\_ (2003b). *On Human Nature: A Gathering While Everything Flows, 1967-1984*. University of California Press.
- \_\_\_\_ (2014). *Retórica de la religión*. M. Roman Wolff (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Chesebro, J. W. (1988). Epistemology and Ontology as Dialectical Modes in the Writings of Kenneth Burke. *Communication Quarterly*, 36(3), 175-191. DOI: <https://doi.org/10.1080/01463378809369721>.
- \_\_\_\_ (1992). Extensions of the Burkeian System. *Quarterly Journal of Speech*, 78(3), 356-368. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/00335639209384003>.
- Chico Rico, F. (2020). Desarrollos actuales de los estudios retóricos en España: la retórica desde la teoría de la literatura. *Rétor*, 10(2), 133-164. URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7722175>.
- Ciesielski, D. J. (1999). "Secular Pragmatism". Kenneth Burke and the [Re]socialization of Literature and Theory. En B. L. Brock (ed.), *Kenneth Burke and the 21st Century*. (pp. 243-267). State University of New York Press.
- Clifford, J. y Marcus, G. E. (1991). *Retóricas de la Antropología*. J. L. Moreno Ruiz (trad.). Júcar.
- Crusius, T. W. (1986). A Case for Kenneth Burke's Dialectic and Rhetoric. *Philosophy & Rhetoric*, 19(1), 23-37.
- \_\_\_\_ (1999). *Kenneth Burke and the Conversation After Philosophy*. Southern Illinois University Press.
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. P. Peñalver Gómez (trad.). Paidós.
- Fish, S. (1992). *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*. J. L. Fernández Villanueva (trad.). Destino.

- Foss, S. K., Foss, K. A. y Trapp, R. (2002). *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Waveland Press.
- Gaonkar, D. P. (1993). The Revival of Rhetoric, the New Rhetoric, and the Rhetorical Turn: Some Distinctions. *Informal Logic*, 15(1), 53-64. DOI: <https://doi.org/10.22329/il.v15i1.2469>.
- García Berrio, A. (1984). Retórica como ciencia de la expresividad (presupuestos para una retórica general). *ELUA*, 2, 7-59. DOI: <https://doi.org/10.14198/ELUA1984.2.01>.
- Gregg, R. B. (1978). Kenneth Burke's Prolegomena to the Study of the Rhetoric of Form. *Communication Quarterly*, 26(4), 3-13. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/01463377809369308>.
- Gross, A. G. (2006). *Starring the Text: The Place of Rhetoric in Science Studies*. Southern Illinois University Press.
- Gusfield, J. R. (1976). The Literary Rhetoric of Science: Comedy and Pathos in Drinking Driver Research. *American Sociological Review*, 41(1), 16-34. DOI: <https://doi.org/10.2307/2094370>.
- (1989). *Kenneth Burke. On Symbols and Society*. The University of Chicago Press.
- Jay, P. (1989). Kenneth Burke and the Motives of Rhetoric. *American Literary History*, 1(3), 535-553.
- Kennedy, G. A. (1999). *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. The University of North Carolina Press.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Lausberg, H. (1983). *Elementos de retórica literaria*. M. Marín Casero (trad.). Gredos.
- Leff, M. (1989). Burke's Ciceronianism. En H. W. Simons y T. Melia (eds.), *The Legacy of Kenneth Burke*. (pp. 115-127). The University of Wisconsin Press.
- Lentricchia, F. (1989) Analysis of Burke's Speech by Frank Lentricchia. En H. W. Simons y T. Melia (eds.), *The Legacy of Kenneth Burke*. (pp. 281-296). The University of Wisconsin Press.
- López Eire, A. (2005). La naturaleza retórica del lenguaje. *Logo: Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, 8-9(número extraordinario), 5-249. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/9483289.pdf>.
- Overington, M. (1977). The Scientific Community as Audience: Toward a Rhetorical Analysis of Science. *Philosophy and Rhetoric*, 10(3), 143-164.

- McCloskey, D. N. (1983). The Rhetoric of Economics. *Journal of Economic Literature*, 21(2), 481-517.
- McGowan, J. (2010). Kenneth Burke. En M. Ryan (ed.), *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444337839.wbelctv1b010>.
- Meyer, M. (2013). *Principia Rhetorica. Una teoría general de la argumentación*. I. Agoff (trad.). Amorrortu.
- Perelman, C. (1997). *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. A. L. Gómez Giraldo (trad.). Norma.
- Pujante Sánchez, D. (2018). La construcción discursiva de la realidad en el marco de la retórica. La retórica constructivista. *Tonos. Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 34. URL: <http://www.tonosdigital.com/ojs/index.php/tonos/article/view/1887>
- Richards, I. A. (1965). *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford University Press.
- Rueckert, W. H. (1989). Rereading Kenneth Burke: Doctrine without Dogma, Action with Passion. En H. W. Simons y T. Melia (eds.), *The Legacy of Kenneth Burke*. (pp. 239-261). The University of Wisconsin Press.
- Simons, H. W. (1989). Introduction: Kenneth Burke and the Rhetoric of the Human Sciences. En H. W. Simons y T. Melia (eds.), *The Legacy of Kenneth Burke*. (pp. 3-27). The University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_ (2003). The Globalization of Rhetoric and the Argument from Disciplinary Consequences. *Poroi*, 2(2), 42-64. DOI: <https://doi.org/10.13008/2151-2957.1049>.
- Swartz, O. (1996). Kenneth Burke's Theory of Form: Rhetoric, Art, and Cultural Analysis. *Southern Communication Journal*, 61(4), 312-321. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/10417949609373027>.
- Toulmin, S. E. (2019). *Los usos de la argumentación*. M. Morrás y V. Pineda (trads.). Marcial Pons.
- Wellek, R. (1971). Kenneth Burke and Literary Criticism. *The Sewanee Review*, 79(2), 171-188.
- Wess, R. (1996). *Kenneth Burke. Rhetoric, Subjectivity, Postmodernism*. Cambridge University Press.
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. S. Mastrangelo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Zappen, J. P. (2016). Burke, Kenneth. En K. B. Jensen, R. T. Craig, J. D. Pooley y E. W. Rothenbuhler (eds.), *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. John Wiley & Sons. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118766804.wbiect051>.



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2765>

## Animality in Simondonian Individuation

### Animalidad en la individuación simondoniana

German E. Di Iorio  
Universidad de Buenos Aires  
Argentina  
diiorio german@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0003-0715-8070>

Recibido: 09 - 02 - 2023.  
Aceptado: 05 - 04 - 2023.  
Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Di Iorio, G. E. (2024). Animalidad en la individuación simondoniana. *Tópicos (México)*, 70, 169-192. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2765>.



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

### Abstract

This paper explores Gilbert Simondon's *Individuation in Light of Notions of Form and Information*, taking the question of animality as the guiding thread. It analyzes whether in this book there is an anthropological approach that allows us to sharply separate the individuation of man from that of other animals. The initial hypothesis is that such a conception of anthropogenesis, with the humanist exceptionalism and speciesism that it implies, is incompatible with the system deployed there by Simondon. Throughout the paper, it is highlighted that Simondon's ontology, with its ambiguities and tensions around this issue, demands to think of another concept of animality than the one he inherits from the philosophical tradition against which he stands. .

*Keywords:* animality; Simondon; individuation.

### Resumen

Este escrito explora *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* de Gilbert Simondon, tomando como hilo conductor la cuestión de la animalidad. Se analiza si en dicho libro hay un corte antropológico que permita separar tajantemente la individuación del hombre de la de los otros animales. La hipótesis inicial es que tal concepción de la antropogénesis, con el excepcionalismo humanista y el especismo que implica, resulta incompatible con el sistema allí desplegado por Simondon. A lo largo del trabajo se enfatiza que la ontología de Simondon, con sus ambigüedades y tensiones en torno a la cuestión, exige pensar otro concepto de "animalidad" que aquel que hereda de la tradición filosófica contra la que se enfrenta.

*Palabras clave:* animalidad; Simondon; individuación.

## Presentación del problema

La incipiente revitalización de la filosofía de Gilbert Simondon, largamente olvidada durante el siglo XX, puede ser leída a la luz de la profundización en la crisis del humanismo. Ello está lejos de significar que su pensamiento se disponga sin más en la estela del “posthumanismo” o del “transhumanismo”, pero sí encuentra hoy en día gran parte de su fuerza allí donde nos impulsa a conceptualizar el grado de interconexión que lo humano comparte con otros seres. Tal labor es patente en el caso de la filosofía de la técnica, sobre todo a partir de la indagación de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, su tesis doctoral complementaria, que precisamente comienza postulando la insuficiencia de un “humanismo fácil” (Simondon, 2007, p. 31) para articular los problemas ontológicos de la tecnología. En cambio, si nos preguntamos por su filosofía de la animalidad —teniendo en cuenta que los “estudios críticos animales” son la otra gran vertiente en la actual desmitificación de la superioridad del ser humano—, el lugar de Simondon no se muestra con tanta claridad. Es cierto que del libro mencionado se suele citar cómo para él la liberación del hombre es un proyecto incompatible con la esclavización de otras modulaciones de la existencia, sean humanas, maquinales o animales (cfr. Simondon, 2007, p. 144). Pero más allá de ese rechazo a toda forma de servidumbre sin importar de qué seres se trate, poco se ha investigado acerca de qué concepto de “animalidad” se gesta en la filosofía simondoniana.

Partiendo de esa zona de vacancia, en este escrito se explora *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (en adelante *La individuación*), la tesis doctoral principal de Simondon, tomando como hilo conductor la cuestión de la animalidad. Nuestro objetivo es analizar si en dicho libro hay un corte antropológico que permita separar tajantemente la individuación del hombre de la de los otros animales. Con base en ello, tenemos por hipótesis que tal concepción de la antropogénesis, con el excepcionalismo humanista y el especismo que implica, resulta incompatible con el sistema allí desplegado por Simondon. Nos centramos en este texto debido a que es donde más problematizada se encuentra la distinción ontológica entre animales humanos y no humanos.

Dicho eso, es pertinente aclarar que en nuestra propuesta no desconocemos que, dada la ontogénesis de la hominización que allí se

despliega, *El modo de existencia de los objetos técnicos* es tomado varias veces dentro de los estudios simondonianos para trazar algún tipo de frontera antropológica decisiva.<sup>1</sup> Ocurre que, en este libro, Simondon discute la dicotomía entre la cultura y la tecnología, pero para ello la investigación presupone que ambas son exclusivas de lo humano. En decir, para concentrarse en la tensión que hay entre el hombre y la máquina, Simondon deja de lado la que hay entre el hombre y el animal. Esta, en cambio, sí puede estudiarse en detalle dentro del sistema de *La individuación*, por lo que consideramos imprescindible, para una primera investigación sobre el tópico, detenerse en qué concepto de “animalidad” surge aquí, pudiendo en instancias posteriores atender a lo que ocurre en otros lugares del *corpus* simondoniano a partir de los resultados obtenidos.

Asimismo, por cuestiones temáticas y de espacio, dejamos de lado los cursos y las conferencias impartidos por Simondon a lo largo de su prolífica carrera como docente. Es cierto que en este caso sí pueden encontrarse varios análisis de la tensión humano-animal. Por ejemplo, en el *Curso sobre la percepción* (1964-1965) o en *Imaginación e invención* (1965-1966), donde examina la cognición y la etología de diferentes especies y culturas animales, así como sus distancias y cercanías con la cultura humana. Empero, en el presente escrito nos centramos en el problema

---

<sup>1</sup> El representante más conocido de esta lectura es Bernard Stiegler, quien en su filosofía utiliza a Simondon para postular un claro corte antropológico a partir de la técnica como lo propio del hombre (por ejemplo, cfr. Stiegler, 2015). De todas formas, es oportuno aclarar que otros autores, como Jean-Hugues Barthélémy (2016) o Muriel Combes (2017), que también recuperan la antropogénesis de *El modo de existencia de los objetos técnicos* para pensar alguna forma de humanismo en Simondon, son críticos de la interpretación stiegleriana. Con esto queremos decir que, incluso cuando Simondon no trabaja de modo frontal la cuestión de la animalidad o los especialistas la dejan al margen de sus investigaciones, se carece de una determinación unívoca sobre la individuación humana, en gran parte por los peligros esencialistas y jerarquizantes (ambos incompatibles con la filosofía simondoniana) que conlleva pensar un excepcionalismo de lo humano. En ese sentido, este escrito puede leerse como un modo de afrontar esos peligros de la lectura humanista de Simondon a partir de la cuestión de la animalidad. En efecto, sostener una separación entre la naturaleza animal y el nacimiento técnico de la cultura humana implica una dicotomía que, por motivos que desarrollamos más adelante, no es posible de entablar desde el sistema de *La individuación*.

ontogenético de la individuación, que en estos cursos posteriores a su tesis doctoral es mayormente dejado de lado. Dicho esto, sí tenemos en cuenta *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, el primer texto de docencia de Simondon publicado en francés y traducido al castellano. Si bien en estas breves lecciones tampoco se trabaja el concepto de “individuación”, la afinidad temática con nuestro objetivo e hipótesis es muy grande, ya que nos permite recuperar desde su propia elaboración el concepto de “animalidad” supuesto en la tradición filosófica de la que busca distanciarse en *La individuación*.

De esta forma, con miras a explorar la cuestión de la animalidad en la individuación simondoniana, este escrito tiene la siguiente estructura. En primer lugar, se realiza una reconstrucción de la introducción de *La individuación* a partir de los elementos más significativos en relación con nuestro tópico. Luego, se examina si es posible ubicar el corte antropológico en la individuación psíquica. A continuación, se considera una segunda tentativa que consiste en tomar la individuación colectiva y la subjetividad como espacios exclusivos del humano. En última instancia, lo que buscamos poner de relieve con este recorrido es que la ontología simondoniana, con sus ambigüedades y tensiones en torno a la cuestión, nos exige pensar otro concepto de animalidad que aquel que hereda de la tradición filosófica contra la que se enfrenta.

## 1. La individuación como ontogénesis de las fases del ser

Simondon inicia *La individuación* distinguiendo su propuesta filosófica tanto del sustancialismo como del hilemorfismo. A pesar de sus discrepancias —como que el primero sea monista y el segundo dualista—, para Simondon ambas perspectivas presuponen un principio anterior y exterior al movimiento de individuación. La limitación de este presupuesto está, por un lado, en que aquel término que se postule como primero ya es un individuo; por el otro, en que la búsqueda del mentado principio consiste en tomar los individuos constituidos y a partir de ellos extraer sus condiciones de posibilidad. Se da entonces un excesivo privilegio ontológico y epistemológico del individuo formado y estático, razón por la que para Simondon ni el sustancialismo ni el hilemorfismo logran describir adecuadamente el movimiento de la ontogénesis. Dado que ambos casos están enmarcados por el mismo principio anterior y exterior, la individuación no resulta para esas tradiciones filosóficas más que una operación que solo interviene circunstancial y momentáneamente. De modo que el individuo cerrado

acaba por ser la única verdad del ser, y la individuación en tanto tal se mantiene impensada.

En contraposición a esa doble herencia de la filosofía aristotélica, en *La individuación* se introduce, con vistas a una reformulación ontológica, una inversión metodológica: “conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo” (2015, p. 9). Esto se debe a que para Simondon el individuo no es la totalidad del ser, sino uno de los momentos de su devenir, esto es, un resultado cuya explicación requiere previamente del análisis de la operación que lo constituye. Así, frente al “principio de individuación” aristotélico, se nos propone un “proceso de individuación” que parte de una realidad “preindividual” a partir de la cual se efectúa un individuo, el cual nunca agota la potencialidad de aquella y siempre es producido junto con su medio. En síntesis, si bien para Simondon el individuo no es una ilusión, se trata de un estado parcial y relativo que *expresa* la resolución de un problema, y la individuación es la ontogénesis de las fases del ser que se inicia con el “equilibrio metaestable” de lo preindividual. Lo característico y casi paradójico de este equilibrio es que la energía de la potencia ontológica preindividual funciona desde una irresoluble tensión energética, generando nuevas individuaciones sin que esto destruya cierta estabilidad provisoria del sistema.<sup>2</sup>

Dada la propuesta de *La individuación*, la primera fase del ser y paradigma inicial de las siguientes es la de la individuación física, que Simondon aborda a partir del estudio de la génesis de los cristales. Empero, para este trabajo partiremos de la segunda fase del ser, que consiste en la individuación vital del sistema biológico. Tal como indica Simondon, la principal diferencia entre ambos sistemas consiste en que “lo viviente conserva en sí una actividad de individuación permanente; no es solamente resultado de individuación, como el cristal o la molécula, sino también teatro de individuación” (2015, p. 14). Esto significa que la metaestabilidad del ser viviente, además de ser el resultado parcial de una individuación orgánica, consiste en un sistema que continúa individuándose tanto en relación con su medio como consigo mismo. Esta perpetua individuación que está constantemente desbordando sus límites es viable porque el individuo viviente porta en su interior un resto de naturaleza preindividual, siéndole posible participar de otras

---

<sup>2</sup> Para una explicación detallada del equilibrio metaestable, cfr. Chateau (2008, p. 53).

fases del devenir del ser. Es en esa dirección donde eventualmente puede acontecer el sujeto que, a diferencia del individuo, ha experimentado una segunda individuación. Así, Simondon nos indica que “el sujeto puede ser concebido como la unidad del ser en tanto viviente individuado y en tanto ser que se representa su acción a través del mundo como elemento y dimensión del mundo” (2015, p. 16). Tal expansión de la individuación vital es primero psíquica y luego colectiva, aunque en rigor ambas son recíprocas, pues forman parte del sistema transindividual. Es decir, el sujeto se despliega en el mundo psicosocial de lo transindividual.

Esta ontogénesis del ser que va del cristal a lo colectivo es posible porque su “unidad” no tiene identidad, sino que es *transductiva*. Esto quiere decir que la relación (*relation*) entre los individuos no es un mero vínculo (*rapport*) de términos autónomos, sino un tercer elemento contemporáneo de la individuación ya contenido como potencia en la naturaleza preindividual. De modo que la relación tiene rango de ser porque no es otra cosa que el despliegue del ser *mismo* (i. e., de la modalidad de su devenir). Así, entre las fases del ser y sus respectivos sistemas metaestables (físico, vital y psicosocial), lejos de haber una separación sustancial o hilemórfica, lo que encontramos son diferentes grados de individuación, cuya progresión es transductiva: cada estructura es el “sustento” para el desfase en la siguiente. Esta modulación es expresiva de una ontología procesual, relacional y horizontal, sin identidad o jerarquía, pero que tampoco recae en un monismo indiferenciado o en un relativismo. Por ello es que Simondon sostiene que “un estudio de la individuación puede tender hacia una reforma de las nociones filosóficas fundamentales” (2015, p. 25). Bajo esta tesis, aunque no lo planteo de modo frontal, consideramos que esa reforma de *La individuación* no puede llevarse a cabo sin problematizar la noción filosófica de “animalidad” presente en la doble herencia de la tradición aristotélica.

Habiendo hecho esta breve presentación, detengámonos ahora en el problema de la separación de los sistemas simondonianos. En esa dirección, analizando el pasaje de la individuación física a la vital, Cristóbal Durán Rojas y Felipe Henríquez Ruz (2018) no solo discuten que sea posible tal distinción de esferas, abogando por una ontología del *continuum*, sino que incluso cuestionan la sucesión de lo inorgánico a lo orgánico, mostrando de qué manera la vitalidad simondoniana excede esa concepción de la génesis hecha desde el sentido común. Retomando su gesto de lectura y su concepción de la vida pura

como *diferencia* respecto de sí, analizamos a continuación hasta qué punto puede sostenerse la separación entre la individuación vital y la psicosocial. En otras palabras, desde la ontogénesis de *La individuación*, donde la clasificación de lo viviente propia de la tradición aristotélica resulta ajena al sistema propuesto por Simondon, consideramos lícito preguntarnos cuál es la distinción entre la individuación del hombre y la de los otros animales. Reiteramos, entonces, que nuestra hipótesis es que el sistema de la individuación no permite conceptualizar un corte antropológico esencial o fundamental, por lo que es necesario pensar el lugar de animalidad en la filosofía de Simondon desde una perspectiva acorde a su ontogénesis.

## 2. Individuación vital y psíquica del animal humano y no humano

En *La individuación* se conceptualiza la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico a partir de la que hay entre una individuación primaria de un sistema inerte y una individuación secundaria de un sistema viviente. Así, lejos de ser sustancias oponibles sin más, se trata de una diferencia de modulación, pues lo decisivo está en si el sistema recibe información solo una vez (individuación física) o si puede recibir sucesivos aportes de informaciones (individuación vital). Retomando lo dicho arriba, no se sostiene que la individuación vital sea posterior a la física, sino que *durante* esta el equilibrio metaestable se mantiene, conservando el potencial individuo biológico parte de la naturaleza preindividual. Como señala Simondon, “la individuación vital vendría a insertarse en la individuación física suspendiendo su curso, haciéndola más lenta, volviéndola capaz de propagación en estado incoativo” (2015, pp. 187-188). Esto dota de una nueva vitalidad al proceso sin por eso caer en un vitalismo metafísico, pues la energía vital es parte del campo preindividual que comparten todos los seres, por más que solo se actualice en algunos.

En ese registro de la individuación, Simondon apela al concepto biológico de “neotenia”, esto es, al retardo en la maduración de un organismo que lo lleva a conservar en su adultez características propias de su juventud, previas al desarrollo sexual. La neotenia habilita una plasticidad corporal contraria a la rígida y estandarizada especialización de los órganos. La idea de Simondon consiste en generalizar este proceso, de tal modo que los individuos vivientes se caracterizan por

poseer “una multitud de desarrollos neoténicos posibles” (2015, p. 188).<sup>3</sup> En una de las primeras investigaciones sobre la individuación biológica simondoniana, aunque limitando su análisis al ser humano, Anne Fagot-Largeault (1994, pp. 24 y ss.) propone que la operatividad de este concepto en *La individuación* responde a las limitaciones del paradigma de la cristalización para explicar el funcionamiento *interno* de lo viviente.<sup>4</sup> Esta resonancia interna de lo viviente hace que la filosofía simondoniana sea incompatible con un reduccionismo fiscalista o mecanicista. En ese sentido es que, retomando la biología de Claude Bernal, Durán Rojas y Henríquez Ruz explican que en la individuación vital acontece “la originalidad de lo viviente”. Lo que nos proponen es que:

La originalidad que lo viviente inaugura en el seno de la teoría simondoniana de la individuación no se agota en la conservación de la metaestabilidad del régimen preindividual; la individuación de los seres vivientes comporta, además, aspectos topológicos y cronológicos, que ensanchan aún más el hiato que subsiste entre ella y la individuación de la materia inerte (2018, p. 22).

En efecto, no se trata de que efectivamente la individuación vital se reduzca a la neotenia, ni tampoco de que haya una “ semejanza ” perceptible entre sus diferentes momentos, pero por *analogía* el proceso nos permite comprender la génesis de la metaestabilidad de esta modulación del ser.<sup>5</sup> Es cierto que Simondon también sostiene que “[l]o viviente es como un cristal que conservaría una metaestabilidad permanente alrededor suyo y en su relación al medio” (2015, p. 299), pero esta analogía termina resultando insuficiente para comprender la originalidad que notan Durán Rojas y Henríquez Ruz. Este aspecto es discutido dentro de los estudios simondonianos, pero sostenemos que aquí se encuentra uno de los límites del paradigma de la cristalización, ya que, si bien nos permite iniciarnos en la transducción de *La individuación*, alcanza su mayor capacidad de explicación ontogenética

---

<sup>3</sup> Para el desarrollo de este concepto, cfr. Morizot (2011).

<sup>4</sup> Para un análisis pormenorizado de la individuación vital, cfr. Petit (2009 y 2010).

<sup>5</sup> Sobre el estatuto epistémico y ontológico de la analogía, las aporías relativas al paradigma de la cristalización, la evolución del concepto en sus cursos y sus antecedentes intelectuales, cfr. Heredia (2019).

en la primera parte del libro. En cambio, en este momento del desarrollo de la individuación, en la segunda parte del libro, se requiere de otra analogía más acorde con las nuevas operaciones genéticas que evite tanto el vitalismo como el mecanicismo.

Continuando con este elemento, la analogía de la neotenia es relevante para nuestro trabajo porque en *La individuación* se retoma esta misma idea para marcar la diferencia entre lo vital y lo psíquico, con la que Simondon parece establecer una primera distinción entre los animales humanos y no humanos. Ahora bien —ya comenzando a problematizar un posible corte antropológico—, es menester indicar que distinguir los sucesivos niveles de individuación de los seres vivientes implica una mayor complicación, pues la distancia que separa lo vital, lo psíquico y lo colectivo es aún más transductiva que la que hay entre lo inorgánico y lo orgánico. Esto ocurre porque entre lo psíquico y lo vital no hay una diferencia sustancial, pero tampoco una funcional, como la que había en el primer pasaje de sistemas metaestables. La neotenia permite comprender el apareamiento de la vida, pero no aislar sus diferentes modulaciones. Por el contrario, Simondon afirma que “lo psíquico interviene como una ralentización de la individuación de lo viviente, una amplificación neoténica del estado primero de esa génesis; hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza completamente y conserva una dualidad interna” (2015, p. 200). Esta dualidad interna remite a que el individuo viviente surge como un centro de información que sin independizarse del medio externo alcanza una autonomía relativa a partir de la función perceptiva (vinculada a los órganos sensoriales y a la memoria) y de la función activa (vinculada a los órganos efectores). En esa línea, lo característico del individuo animal en general es que la información se encuentra bien centralizada (por ejemplo, con el sistema nervioso central), pues hay una función afectiva que entabla una fuerte relación perceptivo-activa. Esta última función le permite al animal regular su interioridad, lo que se manifiesta en el desarrollo de comportamientos que mejor se acoplan a su medio ambiente externo.

Profundizando en la idea de “neotenia” como analogía de lo viviente, podemos entender la individuación psíquica como una “segunda” ralentización, en cuya lentitud suplementaria se mantiene la dualidad interna de la percepción-acción que marca la relación del individuo viviente consigo mismo y con el medio ambiente; pero ahora la afectividad, en vez de regular esa estabilidad, deviene un problema metaestable. En otras palabras, si se logra conciliar esa

dualidad perceptivo-activa, entonces no hay necesidad del psiquismo, habiendo en tal caso una función afectiva reguladora que resuelve transductivamente los problemas de lo viviente. En cambio, si la afectividad no puede asegurar la individuación interna de lo viviente, ella deja las funciones perceptivo-activas en su problemática dualidad a la vez que agrega otras problemáticas más complejas que las de lo vital. Hay en este segundo caso un mayor retardo ontogenético que lleva a una falta de correspondencia rítmica entre las funciones perceptivas, activas y afectivas. Ahora bien, ello no significa que surja propiamente una nueva función. La individuación psíquica se genera a partir de una problematización de lo viviente desde su campo preindividual, mas no para solucionarla, sino para multiplicar los contratiempos a resolver. Por eso Juan Manuel Heredia explica esta ambigüedad bio-psíquica de la afectividad en los siguientes términos:

Mientras que en la individuación vital la afectividad aparecía como elemento de transducción resolutive, regulación y coordinación de las funciones; en la individuación psíquica, por el contrario, la afectividad aparece como problema y no como solución; inquietud incompatible que sobrecarga y ralentiza el funcionamiento coordinado del sistema biológico y que, planteando nuevos problemas, anuncia la necesidad de la individuación colectiva [...] (2012, p. 64).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Heredia también analiza la función de la emoción en *La individuación*, nivel complementario de organización de las afectividades vinculado a la subjetivación y a la personalización. En este punto de su artículo, Heredia parece inclinarse por delimitar la función afecto-emotiva de la individuación psico-colectiva al dominio de lo humano (posicionamiento que analizamos en la siguiente sección de este artículo). Sin embargo, esta postura es luego matizada en “El carácter problemático y auto-problemático del individuo según Simondon” (2018). Aquí se plantea el corte antropológico como una distinción psicológica gradual: lo humano no se distingue más que por una *tendencia* de la individualidad psicósomática que lleva al individuo a ser él mismo un problema a resolver. Consideramos que esto no se trata de un mero refinamiento del excepcionalismo humanista, pues la diferencia entre el carácter problemático y auto-problemático del individuo no es solo de grado, sino incluso derivado de elementos preindividuales que exceden todo esencialismo. En ese sentido, Heredia concluye que el psiquismo no se excluye de la animalidad: lo decisivo en la individuación humana es la duración de los problemas que desdoblan

Situados en este marco, una primera tentativa consiste en asimilar la individuación psíquica a un corte antropológico, siendo la metaestabilidad de este sistema lo propio del hombre. Dada la lentitud con la que el animal humano desarrolla su autonomía, se ve obligado a desarrollar comportamientos afectivos y cognitivos incomparables con los de los demás vivientes. Sin embargo, Simondon aclara de inmediato que no hay tal separación entre lo meramente vivo y lo viviente pensante, pues los animales no humanos, aunque con menor frecuencia, también experimentan los problemas psíquicos con sus respectivos retardos suplementarios. Ciertamente es que, en el sistema de *La individuación*, el hombre participa más del psiquismo, tanto porque hay una “afectividad superior de los sentimientos humanos” (Simondon, 2015, p. 196) —lo que le permite expresar mejor sus estados internos— como particularmente por su capacidad de recurrir al “simbolismo” —lo que le permite interpretar en los signos presentes señales de algo ausente—. <sup>7</sup> No obstante, Simondon también sostiene lo siguiente:

[...] no existe allí una naturaleza, una esencia que permita fundar una antropología: simplemente un umbral es franqueado: el animal está mejor equipado para vivir que para pensar, y el hombre para pensar que para vivir. Pero ambos viven y piensan, de forma corriente o excepcional (2015, p. 201, n. 6).

De este modo, aunque en una primera esquematización parece haber algunas capacidades que se atribuyen exclusivamente a lo humano desde cierto sentido común filosófico y sin necesidad de

---

y transforman al individuo en un auto-problema. Esta tendencia de Heredia a considerar la animalidad en la individuación simondoniana se pronuncia incluso más al analizar la influencia del pensamiento biológico de Jakob von Uexküll (2022, pp. 142-150).

<sup>7</sup> Simondon (2015, p. 63) retoma la concepción platónica del signo, pero en ningún momento explica por qué sería un atributo exclusivo de lo humano. Más adelante (2015, p. 315) establece su importancia para la vida en comunidad con los ritos fúnebres, lo que permitiría deducir que el duelo es lo propio del hombre. En tal caso, la postura de Simondon estaría dentro de los lineamientos que consideran al humano como el único existente que se vincula esencialmente con su muerte. Esta segunda tentativa de un corte antropológico esencial es delineada en la siguiente sección del presente artículo, donde se tematiza si los animales tienen acceso al registro de lo transindividual.

demasiada justificación argumentativa, Simondon rompe de lleno con ese dogmatismo especista al proponer que entre la individuación vital y la psíquica solo hay un umbral que la modulación de la animalidad puede franquear en cualquier momento. Aquí resulta claro que el animal humano y el no humano se distinguen a partir de una división que no es tajante, pues lo psíquico es una expansión de la naturaleza preindividual que porta todo lo vital (aunque con diferentes intensidades dependiendo de su estructuración). Por eso Jean-Yves Chateau indica que “[n]o hay diferencia esencial entre el animal y el hombre porque no la hay desde el punto de vista de la ontogénesis generalizada” (2008, p. 22). En resumen, el sistema psíquico es una de las fases del devenir del ser que en su graduación no puede excluir la animalidad sin recaer en un sustancialismo o un hilemorfismo.<sup>8</sup>

Más aún, al precisar la génesis de lo psíquico, Simondon nos dice que en rigor no se trata de una segunda individuación, “sino de una individualización de lo viviente que da nacimiento a lo somático y a lo psíquico” (2015, p. 339). En efecto, es fundamental para *La individuación* no entender la ontología de este proceso como un bisustancialismo del cuerpo y del alma, pues lo somático y lo psíquico no son más que dos casos límites de la vida somatopsíquica. En sintonía con nuestro trabajo, Simondon afirma que es a partir del dualismo cuerpo-alma que se erige la oposición entre el animal y el hombre, pues en este segundo caso se presupone una identificación de la animalidad con lo instintivo (cuerpo), reservando la percepción (alma) para la humanidad. Por ello concluye que “[e]sta oposición entre el animal y el hombre, que no está fundada, añade un nuevo bisustancialismo implícito al sustancialismo de base mediante el cual damos, en el hombre, la individualidad al cuerpo y al alma” (2015, p. 345). En otras palabras, la oposición animal-humano

---

<sup>8</sup> Por otro lado, aunque con menor fuerza argumentativa, la asimilación entre individuación psíquica y lo humano también podría haberse sostenido a partir de la estructura con la que fue publicada inicialmente *La individuación*: sea en la edición de 1964 —donde se separaba *El individuo y su génesis psico-biológica* de *La individuación psíquica y colectiva*—, sea en la edición de 1989 —donde la individuación psíquica y colectiva eran secciones separadas de la de lo vital—. Por el contrario, la edición de 2013 con la que hemos realizado el presente trabajo retoma la original estructura simondoniana de 1958, donde lo psíquico y lo colectivo son parte de la individuación de los seres vivientes. Priorizamos este plan original porque se condice con la unidad transductiva del ser.

corresponde a una ontología cartesiana que reproduce la aristotélica (cfr. Simondon, 2016, pp. 63-66), y ambas son incompatibles con la ontogénesis del sistema simondoniano. Ni lo psíquico es lo racional que se opone a lo corporal, ni el hombre un “animal racional” que se separa por una diferencia específica de los demás animales. De modo que la “individualización” como sostenimiento de la metaestabilidad en la individuación vital no puede operar como criterio ontológico de separación antropológica.

### 3. La animalidad y lo transindividual

Como hemos explicado, la individuación psíquica no solo deja sin resolver los problemas de la vital, sino que también plantea otros que no pueden abordarse desde lo intraindividual, pues únicamente son tratables desde lo transindividual. Es decir que, al entrar en el terreno de lo psíquico, el ser viviente individuado debe ir más allá de los límites de “su” individualidad, apelando a la naturaleza preindividual que lo relaciona ontológicamente con otros individuos, para dar lugar a la individuación colectiva que excede los vínculos que los individuos por separado pueden entablar entre sí al agruparse. Además, aquí Simondon no solo distingue lo colectivo de lo intraindividual, sino también de lo “social puro” que identifica con algunas “sociedades animales” (2015, pp. 203 y ss.).

En principio, la distinción recae en que, desde lo social puro, lo vital de algunas especies de animales superiores comporta tanto funciones individuales (instinto) como sociales (tendencias). Pero esta sociabilidad primaria, a diferencia de lo que ocurre con el hombre, no requiere de una individuación adicional. Se trata en este caso de una complementariedad entre la heterogeneidad estructural y funcional de los individuos agrupados. Por el contrario, lo colectivo presenta individuos conectados ontológicamente a partir de una determinada naturaleza preindividual compartida, y requiere de una individuación que lo *instituya*, siendo una ontogénesis intrínsecamente política e histórica (*historique*) (cfr. 2015, p. 204). Cabe entonces preguntar si para Simondon los animales pueden participar de la individuación colectiva, o si por el contrario su sociabilidad es un vínculo (*rapport*) intraindividual ajeno a la relación (*relation*) transindividual.

Se presenta así una segunda tentativa de ubicar el corte antropológico en la individuación colectiva, la cual no es en absoluto una fase auxiliar del devenir del ser. Ocurre que, para Simondon, lo colectivo es como

un segundo nacimiento del individuo en el que finalmente puede encontrar sentido a su accionar. Ya no se trata del mero individuo vital, sino que aparece el sujeto como disparidad (*disparition*) entre lo individual (mundo perceptivo) y lo preindividual (mundo afectivo). Esta disparidad solo se resuelve a partir de la individuación colectiva, donde el sujeto, al coincidir consigo mismo dentro de una comunidad, puede finalmente superar la angustia y la soledad que se produce al intentar tratar de modo intraindividual los problemas psíquicos. Podemos entonces reformular esta segunda tentativa preguntándonos si en *La individuación* el animal no humano puede devenir sujeto.<sup>9</sup>

Para comenzar a responder a esta cuestión atendamos a que, al momento de abordar la individuación colectiva, Simondon no solo rechaza el psicologismo y el sociologismo, sino también la antropología. La limitación de esta disciplina es que, al igual que las otras dos, en su metodología no puede evitar recaer en una ontología sustancialista. Según sus palabras, “la noción de antropología conlleva ya la afirmación implícita de la especificidad del hombre, separado de lo vital” (2015, p. 376). Por el contrario, en *La individuación* se trata de pensar cómo el hombre se comprende en el marco de la ontogénesis de lo vital (y posteriormente en la de lo transindividual).

No obstante, luego de hacer esa aclaración, al preguntarse por la relación entre la realidad social y el individuo viviente, Simondon (2015, pp. 380 y ss.) vuelve a distinguir la sociabilidad de los animales no humanos de la sociabilidad del hombre. Lo que se nos dice es que la sociabilidad de los primeros es determinada por la morfología y la fisiología de las especies, mientras que la del segundo —por más que en sus grupos compartan funciones análogas a las de los animales— está marcada por la siguiente paradoja: a pesar de haber una independencia somatopsíquica y funcional del individuo humano, hay

---

<sup>9</sup> Por cuestiones de espacio, dejamos de lado el problema de la “personalización”, aspecto de *La individuación* que, al igual que la emoción, puede ser utilizado para definir lo propio del hombre. Ciertamente es que Simondon, previamente a la exposición de la individuación colectiva, ubica “[l]o concreto humano” (2015, p. 335) en la personalidad, pero consideramos que, al desarrollar el lugar de la animalidad en la subjetividad, damos cuenta de las dificultades ontogenéticas que pretendemos explorar en este escrito. Para una explicación sobre los peligros de hacer de la personalidad simondoniana una antropología esencialista, cfr. Barthélémy (2005, pp. 217 y ss.).

una incompletitud que solo puede ser tratada desde la individuación colectiva. Esta existencia paradójica parece indicar que hay una angustia y una soledad como disposiciones anímicas que son exclusivas del ser humano, y es solo dentro de estas problemáticas y su respectiva alteración de los ritmos de existencia que la modulación del ser alcanza su último sistema metaestable.

Según la perspectiva que desarrollamos en este trabajo, resulta ciertamente dificultosa esta distinción de sociabilidades. Consideramos que la dificultad no reside en entablar una diferencia entre animales humanos y no humanos, sino en cómo se hace. En efecto, Simondon recurre aquí al concepto de “especie”, categoría aristotélica ajena al sistema conceptual que despliega en *La individuación*.<sup>10</sup> En igual medida, limitar lo colectivo a lo humano nos remite vertiginosamente a la definición aristotélica del hombre como “animal político”, esencialismo sustancialista que, por la estructura ontogenética de lo colectivo, podemos reformular como “animal histórico”. Esta parece ser la postura de Jean-Hugues Barthélémy (2016, p. 50), pues, a pesar de oponerse al sustancialismo y al corte antropológico, para él, la vida psicosocial es un ámbito exclusivo del hombre que como mucho se extiende a otros primates sin que estos lleguen a acceder al mundo histórico, ámbito doblemente reservado al espíritu humano con sus artefactos.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Muriel Combes sostiene que “Simondon conserva esta noción no en el sentido aristotélico del género común y de las diferencias específicas, sino en tanto cubren un conjunto de conductas que determinan umbrales en función de los cuales se puede distinguir en el seno de los vivientes grupos de individuos cuya conducta, para condiciones idénticas de individuación, es similar” (2017, p. 83, n. 12). De ser efectivamente así, entonces la cuestión reside de nuevo en determinar si la individuación del animal tiene alguna limitación esencial para participar de lo transindividual.

<sup>11</sup> Sin embargo, dado que Barthélémy busca alejarse tanto de un esencialismo humanista como de un corte antropológico, él no considera, a diferencia de Stiegler o Sloterdijk, que la técnica es lo propio del hombre. Para sortear esta tensión, lejos de dirigirse hacia lecturas antihumanistas, transhumanistas o posthumanistas, Barthélémy retoma la máxima simondoniana de “cada época debe descubrir su humanismo, orientándolo hacia el peligro principal de alienación” (Simondon, 2007, p. 102) para proponer un “humanismo difícil” acorde a los desafíos ecológicos del siglo XXI, es decir, que contemple los modos en que la lucha contra la alienación demanda hoy en día una alianza entre

Ahora bien, cuando explica la individualización psíquica, Simondon afirma que esta es la “historicidad real” (*historicité réelle*) del viviente (2015, p. 309); y dado que los animales también participan de lo psíquico, no habría motivo para negarles esa historicidad, por lo que no se entiende por qué carecerían de esta historia que está a la base de la individuación colectiva. Podemos suponer que hay una diferencia entre la historicidad psíquica y la colectiva, pero entonces la cuestión se redirige a si hay individuación colectiva para otras formas de vida que la humana. En esa línea, Andrea Bardin y Fabio Raimondi sostienen lo siguiente:

Este concepto [el de historicidad], tradicionalmente utilizado con el fin de establecer una ‘diferencia ontológica’ entre el hombre y el animal, constituye el objeto de su tesis de una ampliación que se proyecta sobre todos los campos del ser, más allá de los límites que las ciencias humanas le imponen (2016, p. 126).<sup>12</sup>

Es decir, Bardin y Raimondi encuentran que la potencia ontológica de la historicidad simondoniana recae en que no se puede limitar al terreno de lo humano, sino que incluye todas las regiones del ser.

Otra alternativa de corte humanista consiste en comprender la paradójica sociabilidad del hombre sosteniendo que su existencia está estructurada desde una carencia esencial que solo puede resolverse al trascender las condiciones biológicas de su vida. Pero entonces volvemos a caer en el error de la antropología, creyendo que hay una especificidad del hombre separada de modo tajante del resto de lo vital. Finalmente, tal concepción del hombre descansa sobre una separación entre “naturaleza” (animal) e “historia” (humana), la cual no es posible en el sistema simondoniano dado que es desde la *naturaleza* preindividual que se gesta la institución de la individuación colectiva.

---

animales humanos y no humanos, así como con las máquinas (cfr. Bórquez, 2016, pp. 71-72).

<sup>12</sup> En esa dirección es que también proponen que “[n]unca se podrá, por lo tanto, captar el sentido del término ‘transindividual’ a partir de oposiciones simples entre el hombre y el animal, el hombre y la máquina o, peor, de la búsqueda de una historicidad esencial propia de la vida humana” (Bardin y Raimondi, p. 122).

Por todo ello, consideramos fundamental remarcar que, a pesar de señalar aquella distinción entre formas de sociabilidad, Simondon también aclara que la caracterización que hace de este problema está circunscrita a los grupos humanos. Tal como indica:

Nada prueba por otra parte que los grupos humanos sean los únicos en poseer los caracteres que aquí definimos [...]. En esta oposición de los grupos humanos a los grupos animales, no tomamos a los animales como lo que verdaderamente son, sino como respondiendo, quizá de manera ficticia, a lo que para el hombre es la noción de animalidad, es decir la noción de un ser que tiene con la naturaleza relaciones regidas por los caracteres de la especie (2015, pp. 383-384).

En otras palabras, Simondon toma de manera propedéutica cierta concepción dogmática del animal de la tradición filosófica de la que se distancia para distinguir su propuesta ontogenética del determinismo biológico. Sin embargo, no se desprende de esa ontogénesis simondoniana la exclusión pura de la animalidad de la individuación colectiva. Por el contrario, consideramos que la participación de los animales no humanos en la realidad transindividual es, cuando menos, una posibilidad acorde al sistema conceptual desplegado en *La individuación* que requiere ser pensada desde otra concepción de la animalidad.

Lo colectivo es un modo de resolver los problemas que surgen en lo psíquico, por eso hay una unidad de lo psicosocial y, más concretamente, una unidad transductiva de lo transindividual. Puesto que hay animales que participan de lo psíquico, también en ellos se problematiza su vitalidad, marcando la necesidad de una segunda individuación. En ese sentido, a pesar de hablar de una “segunda individuación propiamente humana” (2015, p. 384), Simondon también señala que “[l]a individuación biológica, en el hombre, y quizá también en el animal, no resuelve enteramente las tensiones: deja la problemática aún subsistente, latente” (2015, p. 385). De modo que lo “propiamente” humano se teje desde un antiesencialismo que no puede oponerse ni excluir la animalidad.

No obstante, en un intento por proteger la excepcionalidad del hombre, puede decirse que el animal alcanza a experimentar problemáticas psíquicas, pero no consigue acceder a las respuestas que aporta la individuación colectiva, por lo cual está condenado a

una existencia angustiante y solitaria. En esa dirección, Muriel Combes propone un humanismo de lo transindividual “que se construye sobre la ruina de la antropología y sobre el renunciamiento a la idea de una naturaleza o de una esencia humana” (2017, p. 88). Ya no se trata de un hombre opuesto al animal o a la naturaleza, pues, lejos de constituirse sobre una incompletitud esencial, es la positividad de lo preindividual lo que le permite potenciarse colectivamente. No obstante, por más que busque alejarse del especismo, consideramos que esta postura reproduce —aunque bastante debilitado— el excepcionalismo de lo humano, pues solo a él correspondería ir más allá de sí. Y otro tanto ocurre con el “humanismo difícil” de Barthélémy. Es cierto que, a diferencia de la de Stiegler, estas dos posturas prestan una mayor atención a la tensión humano-animal de *La individuación*; pero, para investigar dicha tensión hasta sus últimas consecuencias, sostenemos que es necesario pensar la filosofía de Simondon desplazada de cualquier marco humanista. Por ello es que explorar la animalidad en la individuación nos permite desplegar aún más la riqueza ontológica del sistema simondoniano.

En síntesis, dado que la segunda individuación de lo transindividual se produce desde la reserva de ser que, sin pertenecerle a su individualidad, es portada por toda vida, ¿por qué la sociabilidad paradójica sería un aspecto exclusivo de lo humano? Es solo gracias a esa zona preindividual y prevital que podemos ir más allá de nuestros límites individuales, al espacio de la subjetividad. Y este fondo no estructurado, sobre el que se articula lo transindividual, yace en potencia en toda animalidad (sea la nuestra, sea la de otros animales).<sup>13</sup> Ciertamente es que las potencias de lo colectivo solo se desarrollan transgrediendo las fronteras de la vitalidad primaria, pero por eso mismo no puede limitarse a la figura de lo humano, pues la naturaleza por la que acontece lo transindividual no le pertenece.

## Conclusión

En este escrito se ha expuesto la importancia de la animalidad en la individuación simondoniana, atendiendo particularmente a su posible

---

<sup>13</sup> En este punto, dejamos de lado el análisis de la sociabilidad de las plantas o de los hongos, así como antes evitamos tratar su psicología. Tales cuestiones exceden nuestro trabajo e implican una mayor problematización de *La individuación*, en tanto son aspectos no desarrollados en profundidad por Simondon.

delimitación, tanto desde la metaestabilidad de lo psicosocial como desde la de lo transindividual. ¿Puede entonces un animal devenir sujeto para Simondon? En rigor, y aunque sea donde resulta más fructífera hacérsela, tal pregunta no tiene una respuesta clara en *La individuación*. Empero, con base en lo que hemos elaborado, consideramos fundamental hacérsela, ya que si limitásemos de lleno la subjetividad a lo humano seguiríamos atados al esquema sustancialista o hilemórfico contra el que se articula el sistema conceptual desplegado en el libro. En ese sentido, resulta vital comprender por qué Simondon afirma en la conclusión lo siguiente:

[...] para que la noción de individuación pueda liberarse enteramente del esquema hilemórfico, es preciso llevar a cabo un procedimiento de pensamiento que no apele a la clasificación, que prescinda de las definiciones de esencia por inclusión o por exclusión de caracteres (2015, p. 398).

Ello significa que el pensamiento debe ser transductivo para que la individuación, lejos de ser leída como una jerarquía ontológica, contribuya a comprender la ontogénesis de un ser fásico. Tal aspecto es incompatible con cualquier excepcionalismo de lo humano, sin importar que a veces Simondon mismo parezca subscribir a uno “debilitado” o “difícil”, particularmente en la individuación colectiva, e incluso más con el uso humano de artefactos en *El modo de existencia de los objetos técnicos*.

Con todo ello no estamos en absoluto sugiriendo que Simondon fracasa en su proyecto, pero sí pretendemos marcar que en su discurso hay una disputa entre la búsqueda por reformar las nociones filosóficas fundamentales y la insistencia en una concepción dogmática de la animalidad propia de una tradición aristotélica y cartesiana incompatible con *La individuación*. Apreciación similar tiene Miguel Penas López al afirmar que “[e]l pensamiento de Simondon parece encontrarse en una lucha entre el impulso reformador salido de su novedosa perspectiva ontogenética y la herencia de unas clasificaciones ontológicas de cuyo peso es difícil desembarazarse” (2014, pp. 126-127). Empero, aunque no se desembarace completamente de ella, en *La individuación* más de una vez se da cuenta de la tradición especista presupuesta en el uso que se hace de los conceptos vinculados a la animalidad, así como de los problemas filosóficos que implica valerse de ellos.

Por otro lado, si nos remitimos a la actividad docente posterior a su tesis doctoral, notamos que este gesto de Simondon en pos de una filosofía de la animalidad se refuerza. Para empezar, en sus *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, su primer escrito de enseñanza publicado: allí, aunque sin suscribir de modo explícito, parece acordar con la concepción de la animalidad de La Fontaine, quien, a contramano de la herencia aristotélica y cartesiana, aboga en sus fábulas por la existencia de culturas animales a partir de sus conductas colectivas (cfr. Simondon, 2016, pp. 69-78). Además, debemos tener en cuenta lo que explica Caterina Zanfi en su reseña a la traducción al español de estas lecciones:

Es fácil reconocer en la reconstrucción histórica ofrecida una simpatía por las posiciones que no insisten en la ruptura clara entre hombre y animal, sino que, es más, exploran la continuidad que funda su relación, su comunicación y su semejanza en las funciones y en los comportamientos (2008, p. 16).<sup>14</sup>

En esa dirección, aunque se trate del objetivo de otro escrito, consideramos que los elementos aquí expuestos permiten explorar con mayor rigurosidad el concepto de animalidad que aparece en los escritos simondonianos de docencia. Por ejemplo, como indicamos al comienzo del artículo, en *Curso sobre la percepción (1964-1965)* o en *Imaginación e invención (1965-1966)*.

Por último, es importante aclarar que todo lo desarrollado en este artículo no lleva a marcar una simple continuidad entre el hombre y el animal. Cuestionar en profundidad el esencialismo del corte antropológico no significa que desde la filosofía simondoniana haya que entablar una equiparación o semejanza acrítica entre animales humanos y no humanos. En cambio, se trata de comprender sus diferencias como parte de la ontogénesis de un ser polifásico.<sup>15</sup> Por ello, cuando

---

<sup>14</sup> También resulta interesante el vínculo que Zanfi (2008) establece en su reseña con Maurice Merleau-Ponty (a quien Simondon dedica *La individuación*), particularmente con la noción de “cultura animal” en su curso de 1957-1958 (cfr. Merleau-Ponty, 1995, pp. 167-259). Este nexo con Merleau-Ponty también se puede apreciar desde “Exploración del mundo percibido: la animalidad” (Merleau-Ponty, 2003, pp. 35-45).

<sup>15</sup> Tal es el caso de Baptiste Morizot (2016), que, en su interpretación de la filosofía simondoniana, termina centrándose en la individuación humana, pero

Simondon, al momento de pensar lo transindividual, recupera en varias oportunidades a Malebranche y al “movimiento para ir siempre más lejos” (2015, pp. 347, 385 y 428) exclusivo del hombre, no debemos olvidar que ese excepcionalismo humanista estuvo acompañado de las derivas especistas más crueles de la doctrina cartesiana.<sup>16</sup> Recordando que la ética de la individuación consiste en mantenernos abiertos al inagotable devenir del ser, resulta primordial atender a las circunstancias en las que se da la individuación, lo que en este caso conlleva no presuponer qué es lo que puede un animal. En definitiva, las problemáticas sobre las que se estructura la individualidad le imponen al individuo derivas impredecibles, lo que, según mostramos, es particularmente significativo en el caso de la animalidad, pues la ambigüedad que ella porta en el sistema propuesto en *La individuación* permite continuar investigando los alcances del pensamiento simondoniano más allá de los límites de la ontología humanista.

## Bibliografía

- Bardin, A. y Raimondi, F. (2016). Del hombre a la materia. Simondon a la luz de Marx y Althusser. M. Starcenbaum (trad.). *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, 4, 116-132. URL: [https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N4\\_2016/10.Bardin-y-Raimondi.pdf](https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N4_2016/10.Bardin-y-Raimondi.pdf).
- Barthélémy, J.-H. (2005). *Penser l'individuation : Simondon et la philosophie de la nature*. L'Harmattan.
- \_\_\_\_ (2016). De lo muerto que invade lo vivo: sobre la actualidad de la ontología simondoniana. M. Starcenbaum (trad.). *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*, 4, 49-56. URL: [https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N4\\_2016/4.Barthelemy.pdf](https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N4_2016/4.Barthelemy.pdf).
- Bórquez, Z. (2016). Humanismo y tecnicidad. Entrevista con Jean-Hugues Barthélémy. *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de*

---

justamente para marcar el carácter contingente de cualquier antropología. Su gesto de abordar lo humano desde una perspectiva etológica es acentuado en sus producciones posteriores, donde rastrea la interdependencia entre animales humanos y no humanos (por ejemplo, cfr. Morizot, 2020).

<sup>16</sup> En efecto, Malebranche consideraba que solo el hombre es capaz de sufrir, y a partir de esa concepción impulsó la vivisección de animales como práctica racional y éticamente justificada. Cfr. Simondon (2016, pp. 66-67).

- Estudios Althusserianos*, 4, 69-77. URL: [https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N4\\_2016/6\\_Entrevista-Barth%C3%A9l%C3%A9my.pdf](https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N4_2016/6_Entrevista-Barth%C3%A9l%C3%A9my.pdf).
- Chateau, J.-Y. (2008). *Le vocabulaire de Gilbert Simondon*. Éditions Ellipses.
- \_\_\_\_ (2016). Presentación. En G. Simondon, *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. (pp. 9-25). P. Pizarro (trad.). La Cebra.
- Combes, M. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Durán, C. y Henríquez Ruz, F. (2018). La vida diferente de sí. Simondon y la (dis)continuidad entre lo inerte y lo viviente. *Hybris. Revista de Filosofía*, 9(1),13-34.
- Fagot-Largeault, A. (1994). L'individuation en biologie. En G. Châtelet (ed.), *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*. (pp. 19-54). Albin Michel.
- Heredia, J. M. (2012). Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon. *Revista de Humanidades*, 26, 51-75. URL: <https://revistahumanidades.unab.cl/index.php/revista-de-humanidades/article/view/285>.
- \_\_\_\_ (2018). El carácter problemático y auto-problemático del individuo según Simondon. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 10(1), 45-68. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.rp.v10n1a02>.
- \_\_\_\_ (2019). Simondon y el problema de la analogía. *Ideas y Valores*, 67(171), 209-230. DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.65307>.
- \_\_\_\_ (2022). *Mundología: Jakob von Uexküll, aventuras inactuales de un personaje conceptual*. Cactus.
- Merleau-Ponty, M. (1995). Le concept de nature, 1957-1958. L'Animalité, le corps humain, passage à la culture. En M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. (pp. 167-259). Seuil.
- \_\_\_\_ (2003). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. (pp. 35-45). V. Goldstein (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Morizot, B. (2011). La néotenie dans la pensée de Gilbert Simondon. Ontogénèse d'une hypothèse. *Cahiers Simondon*, 3, 109-129.
- \_\_\_\_ (2016). *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*. Vrin.
- \_\_\_\_ (2020). *Tras el rastro animal*. F. Gelman Constantin (trad.). Ediciones Isla Desierta.
- Penas López, M. (2014). *Individuación, individuo y relación en el pensamiento de Simondon*. [Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona-

- Université Toulouse-Jean Jaurès]. Dipòsit Digital de Documents de la UAB. URL: <https://ddd.uab.cat/record/141589>.
- Petit, V. (2009). L'individuation du vivant. Sur une intuition simondonienne restée ignore. *Cahiers Simondon*, 1, 47-75.
- (2010). L'individuation du vivant (2). Génétique et ontogenèse. *Cahiers Simondon*, 2, 53-80.
- Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. M. Martínez y M. Rodríguez (trads.). Prometeo.
- \_\_\_\_ (2012). *Curso sobre la percepción (1964-1965)*. P. A. Ires (trad.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2013). *Imaginación e invención (1965-1966)*. P. A. Ires (trad.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. P. A. Ires (trad.). Cactus.
- \_\_\_\_ (2016). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. P. Pizarro (trad.). La Cebra.
- Stiegler, B. (2015). La prueba de la impotencia: nanomutaciones, *hypomnemata*, gramatización. En J. Blanco, D. Parante, P. Rodríguez y V. Vaccari (eds.), *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon*. (pp. 139-170). A. A. Ré (trad.). Prometeo.
- Zanfi, C. (2008). Gilbert Simondon y la extraña parentela entre el animal y el hombre. [Reseña de *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, de G. Simondon] F. Zanfi (trad.). *Riff Raff: Revista de Pensamiento y Cultura*, 38, 12-18.

<http://doi.org/10.21555/top.v700.2785>

# Metaphor, Ideology and Fundamental Metaphysical Positions: An Ontological-Discursive Approach from Hermeneutic Phenomenology

## Metáfora, ideología y posiciones metafísicas fundamentales. Un abordaje ontológico-discursivo desde la fenomenología hermenéutica

Santiago Bellocq

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

Universidad de Buenos Aires  
Argentina

École Normale Supérieure/Université Paris Sciences et Lettres  
Francia

[santiago.bellocq@ens.psl.eu](mailto:santiago.bellocq@ens.psl.eu)

Recibido: 21 - 03 - 2023.

Aceptado: 20 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Bellocq, S. (2024). Metáfora, ideología y posiciones metafísicas fundamentales. Un abordaje ontológico-discursivo desde la fenomenología hermenéutica. *Tópicos (México)*, 70, 193-220. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2785>.



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

### Abstract

This paper establishes a dialogue between hermeneutic phenomenology—specifically that of Heideggerian inspiration—and discourse studies to reflect on the phenomenon of metaphor and its essential functioning in the production of meaning and truth, as well as in its conceptual/discursive (re)production of ideologies. There is a relative isomorphism between the operational and structural modalities of what Heidegger calls “fundamental metaphysical positions” and ideology understood according to Althusser and Van Dijk. Between the two lies the metaphor as a way of accessing the dynamics of these heterogeneous but complementary dimensions. Understanding its systematic and significant character will allow us to better understand the way in which the truth grounds our world and our factual life.

*Keywords:* metaphor; ideology; ontology; phenomenology.

### Resumen

El presente artículo entabla un diálogo entre la fenomenología hermenéutica —particularmente aquella de cuño heideggeriano— y los estudios del discurso para reflexionar sobre el fenómeno de la metáfora y su funcionamiento esencial en la producción de sentido y verdad, así como en la (re)producción conceptual/discursiva de ideologías. Existe un relativo isomorfismo entre las modalidades operativas y estructurantes de lo que Heidegger llama “posiciones metafísicas fundamentales” y la ideología entendida de acuerdo con los trabajos de Althusser y Van Dijk. Entre ambas se ubica la metáfora como vía de acceso a las dinámicas propias de estas dimensiones heterogéneas pero complementarias. Comprender su carácter sistemático y significativo nos permitirá entender mejor la manera que tiene la verdad de fundamentar nuestro mundo y nuestra vida fáctica.

*Palabras clave:* metáfora; ideología; ontología; fenomenología.

## 1. Introducción

Uno de los temas más estudiados por la teoría y análisis del discurso ha sido, ciertamente, el problema de la metáfora y su función no solo discursiva sino sobre todo (re)productora de ideología. Sus injerencias cognitivas y pragmáticas hacen que diste de ser un fenómeno meramente “retórico”, un adorno accesorio del discurso, sino que más bien la metáfora se presenta como una *condición de posibilidad estructural* para la elaboración y diseminación de conceptos en un entramado de formaciones ideológico-discursivas. Si bien hay muchas y excelentes obras consagradas a la metáfora desde este primer punto (cfr. Lakoff y Johnson, 1999 y 2017; Ortony, 1993; Le Guern, 1981; Villa, 2018; Di Stéfano, 2006; Kövecses, 2010), menos son los trabajos que encaran la metáfora desde una puesta-en-diálogo filosófico-discursiva. Más allá de algunos textos como los de Ricoeur (1975), Derrida (1972 y 1987) o Rorty (1979), aún no termina de efectuarse un análisis serio de la relación entre metáfora, ideología y ontología; y es que, si observamos atentamente la manera en que funciona la ideología, podemos ver que esta encuentra su “origen” en una forma histórica particular de comprender y relacionarnos con el *ser*.<sup>1</sup> Un cruce híbrido (cfr. Bertorello, 2022) entre estudios del discurso, estudios cognitivos, teoría de la ideología y fenomenología hermenéutica —sobre todo heideggeriana— puede, a pesar de la aparente inverosimilitud de tal empresa, producir un enhebramiento teórico muy provechoso para profundizar en las injerencias ontológicas e ideológicas de la metáfora en la apertura y proyección de la verdad. Una vez que hayamos establecido el carácter fundamental de estas en nuestra vida fáctica cotidiana y que hayamos comprendido cómo operan en esta apertura y proyección veritativa, veremos cómo su fuerza icónica nos conduce al ámbito de las *Weltanschauungen* (“concepciones/imagen del mundo”), cuya crítica nos permitirá afrontar el fenómeno

---

<sup>1</sup> Entendido en términos heideggerianos como “aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ [*woraufrhin*] los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos” (Heidegger, 2014, p. 8): es decir, el ser como fundamento y horizonte de inteligibilidad, como espacio de sentido, como esencia de una “verdad” histórica. Nótese el carácter apriorístico de este, fenoménicamente aprehensible en la precomprensión de todo ente.

de las posiciones metafísicas fundamentales tal como Heidegger (2011) las expone y que serán la clave para reformular (apoyándonos también en Althusser y Van Dijk) el problema de la ideología en términos ontológicos.

## 2. Una cartografía metafórica. Aspectos cognitivos, estructurales, pragmáticos y veritativo-funcionales

Como bien señalan Lakoff y Johnson (2017), y contra la concepción vulgar de las metáforas —pensadas como manifestaciones de la imaginación poética y del “floreCIMIENTO retórico”, algo extraordinario y sin lo cual se puede perfectamente vivir en la normalidad cotidiana—, “la metáfora impregna nuestra vida diaria, no solo en el lenguaje sino en el pensamiento y la acción” (p. 12).<sup>2</sup> Desarmar esta concepción vulgar y reduccionista es el primer paso esencial para avanzar en una comprensión cabal e integral de la performatividad metafórica; y no porque de hecho las metáforas no funcionen como un “adorno estilístico”, sino porque lo que se esconde en ellas es toda una constitución de nuestra esfera semántico-pragmática, todo un surgimiento de *mundo* —en sentido heideggeriano, esto es, como una totalidad significativa, como un plexo de referencias (Heidegger, 2014)—, la posibilidad de una realidad-otra y de la articulación efectiva de nuestros sistemas conceptuales (noción que ulteriormente deberemos revisar y ampliar).

Si bien la reflexión teórica sobre las metáforas data de hace algunos miles de años —su primer abordaje sistemático aparece en Aristóteles—, es posible hacer una reconstrucción más o menos sistemática desde varios trabajos fundamentales aparecidos en las últimas décadas. En particular, se ha puesto el foco en los aspectos cognitivos<sup>3</sup> y conceptuales de la operatividad metafórica, más allá de su registro en la retórica clásica y contemporánea —dimensión que, por motivos de extensión y pertinencia, no vamos a desarrollar—. Deberemos ver primero cómo se conciben estas dimensiones antes de abordar a la metáfora desde un punto de vista ontológico.

---

<sup>2</sup> Todas las traducciones son mías, a menos que la bibliografía final indique lo contrario.

<sup>3</sup> Un buen estudio introductorio a la *neural theory of language* y su aplicación al campo de la metáfora se encuentra en Lakoff (2008).

En su *Poética*, Aristóteles define la metáfora como “transferencia del nombre de una cosa a otra” (*Poet.* 21, 1457b.6-7). Aun cuando en principio la metáfora afectaría “solo” al nombre —y desde ahí a la significación general del enunciado—, este carácter de la “transferencia” fue de algún modo dejado de lado al hacer la retórica clásica hincapié en la fuerza argumentativa.<sup>4</sup> Más adelante analizaremos en profundidad este carácter transferencial; por el momento, veremos que esto de alguna manera es replanteado en trabajos contemporáneos en términos de *mapping* (es decir, un mapeo, un “cartografiar” terrenos/regiones conceptuales diversos).

Siguiendo a Kövecses (2010), una primera distinción a la cual debemos prestar atención es la referente a metáforas conceptuales y lingüísticas:

Desde el punto de vista cognitivo, la metáfora se define como el comprender un dominio conceptual en términos de otro dominio conceptual [...]. Ejemplos de esto incluyen cuando hablamos y pensamos sobre la vida en términos de viaje, sobre teorías en términos de edificios, sobre ideas en términos de comida, sobre la organización social en términos de plantas, etc. [...] Una metáfora conceptual consiste en dos dominios

---

<sup>4</sup> El término griego es ἐπιφορά, que denota la acción de “llevar algo” como un “agregar” o “acumular”, pero sobre todo implica una traslación locativa, pues lo que cambia es también el *lugar* de origen y destino (algo que será importante a la hora de pensar las metáforas estructurales/conceptuales/ontológicas). Ricoeur dirá por esto que la definición aristotélica de metáfora ya es en sí misma una metáfora, lo que significaría que, en sus palabras, resulta “imposible hablar de la metáfora si no es metafóricamente” (1975, p. 27). Esta recursividad que señala el autor francés es contrariada por D. Vázquez (2010), quien sostiene dos argumentos: “1) la palabra *phorá* y *epiphorá* provienen de la misma raíz. Sin embargo, considerar que la segunda conserva el significado original (o el argumentado en *Physica*) sería [...] una argumentación por el origen de los nombres, método abandonado al final del *Crátilo* de Platón y no considerado por Aristóteles, quien lleva su análisis hacia un enfoque descriptivo-funcional. 2) El término *epiphorá* es utilizado desde antes de Aristóteles con un sentido más general que el de ‘transponer’, como ‘aplicar’” (2010, p. 89). Si bien Vázquez apunta a arrancar a la metáfora de una forma de recursividad cuasi-mística, vemos que es muy poco probable (si posible) desprender de metáforas cualquier secuencia explicativa —no digamos discursiva en general.

conceptuales,<sup>5</sup> en el que uno es entendido en términos de otro (p. 4)

Estas metáforas conceptuales funcionan de manera diferente a las *expresiones lingüísticas metafóricas*, palabras u otras expresiones de diversa índole que remiten a estos dominios de manera más concreta; siguiendo su ejemplo, las diferentes expresiones que refieren a los viajes corresponden a una metáfora conceptual que puede ser sintetizada como “la vida es un viaje”.<sup>6</sup> Las metáforas conceptuales no expresan entonces “conceptos” por medio de metáforas (o no inicialmente), sino que lo esbozado por estos autores, especialmente por Lakoff y Johnson, es que las metáforas dan cuenta de *sistemas conceptuales* que regulan la totalidad de nuestra comprensión y experiencia: o, para decirlo en términos de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, las metáforas estructuran nuestra precomprensión del mundo, y en ese sentido afectan existencialmente nuestra relación ontológica con el ser en general.<sup>7</sup> Lakoff y Johnson detectan este carácter pragmático y no teórico de la conceptualidad:

---

<sup>5</sup> Estos dominios serán definidos como “cualquier organización coherente de experiencia” (Kövecses, 2010, p. 4). Esta impronta de un esquematismo cuasi-kantiano muestra hasta qué punto hay preguntas aún por hacerse en los mismos presupuestos epistemológicos de este tipo de abordajes.

<sup>6</sup> Esta definición, expresada en términos de aseveración, será el modelo canónico para pensar las metáforas conceptuales. Por el momento cabe señalar el problema no planteado que constituye el empleo de ese verbo “ser” como cópula, algo que el análisis de Ricoeur detecta y despliega hasta sus alcances fundamentales —desde una perspectiva eminentemente heideggeriana—.

<sup>7</sup> Es necesario subrayar que, más allá de las aproximaciones que realizamos a lo largo de este trabajo, no pueden amalgamarse sin más las dimensiones cognitivas y hermenéuticas, al menos en su acepción heideggeriana. Como bien despliega en los acápites 13, 31 y 32 de *Ser y tiempo*, Heidegger problematiza la cuestión de la fundamentación de los modos de ser del “ser en el mundo”, estructura constitutiva del Dasein enmarcada en la comprensión, la disposición afectiva y el lenguaje como existenciales co-origenarios. El autor planteará que “el conocimiento es un modo de ser del ‘ser ahí’ como ‘ser en el mundo’, que tiene su fundamento óntico en esta ‘estructura de ser’” (Heidegger, 2014, p. 74); en otras palabras, afirma que el ámbito cognitivo —instancia *óntica*— encuentra su fundamentación en el ámbito más originario de la comprensión, en tanto estructura *ontológica* del Dasein. En ese sentido, parte del objetivo de este trabajo es destacar que el valor cognitivo que posee la metáfora deriva de su relación

Los conceptos que gobiernan nuestro pensamiento no solo son cuestión del intelecto. También gobiernan nuestro funcionamiento cotidiano, hasta lo detalles más mundanos. Nuestros conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos desenvolvemos en el mundo y cómo nos relacionamos con otras personas.<sup>8</sup> Nuestros sistemas conceptuales juegan así un rol central en la definición de nuestras realidades cotidianas [...]. Pero nuestro sistema conceptual no es algo de lo que normalmente nos percatemos (2017, p. 12).

Hay un “actuar automático”, obvio, natural en nuestra conducta óntica que solo puede ser percibido por una suerte de *epojé* fenomenológica en la que se manifiesta el carácter de pre-dado de ese plexo de referencias, de esa totalidad significativa llamada “mundo”. Heidegger (2014) muestra en su analítica existencial cómo la relación originaria con los entes mundanos se da como ser-a-la-mano (*Zuhandensein*) y cómo solo mediante un esfuerzo teórico/ontológico se relaciona uno con los entes como ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*). En un ejemplo concreto, el ser de un martillo se manifiesta primariamente de manera más “original” en tanto se lo *usa*, y no en tanto se lo constituye como “objeto” para una razón analítica. Ese uso, el mismo que se le puede dar, por ejemplo, a las diversas expresiones lingüísticas metafóricas, apunta al carácter significativo del mundo en el que somos arrojados. La comprensión de este mundo se ve así fundada en una serie de niveles semióticos que despliegan el carácter apriorístico de una situación hermenéutica estructurada en tres momentos: el haber-previo (*Vorhabe*), el ver-previo (*Vorsicht*) y el concebir-previo (*Vorgriff*) (cfr. Heidegger, 2014, pp. 168 y ss.). Como bien sintetiza Mascaró:

Estas tres dimensiones cumplen la función de horizonte desde el cual se parcializan los aspectos que incumben a la existencia que comprende. La *Vorhabe* nombra la

---

con un modo de ser fundamental de la existencia, es decir, posee un fundamento ontológico que debe ser esclarecido para una comprensión cabal del fenómeno.

<sup>8</sup> Es notorio cómo se puede establecer una correlación casi perfecta entre estas tres modalidades y los existenciaros del Dasein que Heidegger desarrolla en la primera parte de *Ser y tiempo*, particularmente con el comprender (*Verstehen*) y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*).

disponibilidad previa de la totalidad respeccional como trasfondo para cualquier modo del comprender; la *Vorsicht* nombra la orientación previa desde donde se incorpora lo comprendido, un cierto punto de vista que recorta lo pre-comprendido, destacando en ello tales o cuales aspectos; la *Vorgriff* hace referencia al aparato conceptual, operativo de antemano por medio del cual ocurre toda apropiación interpretativa de lo comprendido. Estas tres dimensiones representan un depósito permanente y operante, un trasfondo que subyace a cualquier modalidad de la comprensión que se dirige al mundo. Esta serie de adquisiciones previas e implícitas, surgidas del habitual estar-en-el-mundo y del estar-con-otros (*Mitsein*) conforman la estructura total del horizonte de comprensibilidad. Es desde esta estructura de donde serán tomados los sentidos adecuados a través de los cuales se comprende lo que viene a la presencia (2016, p. 129).

Podríamos entonces agregar que, si estamos de acuerdo con Lakoff y Johnson, las metáforas afectan directamente nuestro “ser-en-el-mundo” en tanto toda nuestra vida fáctica y nuestra praxis se ven “re-organizadas” y concebidas por y *en* ellas. Ahora bien, como ya dijimos, esta “pre-comprensión” se da, en términos cognitivos y no ya ontológicos, por medio de un *mapping*.

Kövecses sostiene que tenemos una metáfora conceptual cuando construimos un dominio o concepto más abstracto a través de un dominio o concepto más “físico”. Siguiendo el ejemplo de la metáfora conceptual “el amor es un viaje”, observa cómo las expresiones “no estamos yendo a ningún lado”, “la relación se va a pique”, “ha sido un camino pedregoso [*bumpy*]”, “tomamos muchos atajos”, “estamos en una encrucijada”, etc., producen un *set* sistemático de correspondencias/mapeos entre los elementos constitutivos de los dominios conceptuales que *imposibilitan* que podamos pensar el amor de otra manera.<sup>9</sup> Así, el

---

<sup>9</sup> Atajando posibles refutaciones, Kövecses recurre a una convincente (aunque científicamente dudosa) argumentación: “Intenta imaginar el aspecto de meta, elección, dificultad o progreso del amor sin hacer uso del dominio ‘viaje’. ¿Puedes pensar la meta de una relación amorosa sin pensar al mismo

dominio-fuente (el viaje, en este caso) funciona como un *a priori*, pues vemos que el dominio-objetivo “no tenía estos elementos *antes de ser estructurado* por el dominio del viaje. Fue la aplicación del dominio del viaje la que proveyó al concepto de amor de esta particular estructura. De alguna manera, fue el concepto de viaje el que ‘creó’ el concepto de amor” (Kövecses, 2010, p. 9). Este carácter apriorístico de dominios que generan y a su vez tensionan el campo discursivo-conceptual-pragmático es crucial, porque es justamente a ese tipo de fenómenos a los que debemos prestar atención para pensar de qué manera la verdad se nos da ya en una forma de pre-comprensión. Análogamente al carácter apriorístico del mundo tal como se muestra en Heidegger, el ser-previo de uno de los dominios —y, por extensión, todo el ser-previo de las metáforas— regulará completamente nuestra existencia teórico-práctica.

Volviendo a lo indicado previamente sobre el carácter “productivo” de las metáforas, debemos hacer otra aclaración: cada metáfora particular produce coherencia y realza ciertos aspectos, sustrayendo otros. Pero quizá su potencia reside en una mayor posibilidad de vinculaciones (*entailments*) con otras expresiones metafóricas, que a su vez remiten (de una manera bastante peirciana) a otras vinculaciones y, así, producen una *network* coherente cuyas reverberaciones realzan (*highlight*) y suprimen (*suppress*), por medio de las vinculaciones, *aspectos* específicos de los conceptos. La semejanza de este dinamismo con el propio proceso de donación/sustracción de la verdad en el sentido de *alétheia* (desocultación) tal como la piensa Heidegger es patente.<sup>10</sup> Los mismos Lakoff y Johnson acuerdan en que “las nuevas metáforas, como las metáforas convencionales, pueden tener el poder de definir la realidad” (2017, p. 145) mediante esta vinculación aclarante/ocultante, es decir, mediante

---

tiempo en intentar alcanzar un destino al final de un viaje? ¿Puedes pensar el progreso hecho en una relación sin pensar al mismo tiempo en la distancia recorrida en un viaje? [...] La dificultad de proceder de esta manera muestra que el objetivo-amor no está estructurado independientemente de y *a priori* del dominio [fuente] del viaje” (2010, p. 9).

<sup>10</sup> Aunque, naturalmente, no se pueden equiparar metáfora/discurso ideológico con *alétheia*/lenguaje (en Heidegger, al menos), sí es factible pensar la metáfora como una forma de dispositivo *de* la *alétheia*, como una suerte de “ente privilegiado” donde se puede acceder fenoménicamente de modo más patente a la estructura ontológica de la verdad.

esta puesta-en-obra de la verdad: “La aceptación de la metáfora, que nos fuerza a focalizar solamente aquellos aspectos de nuestra experiencia que se realizan, nos conduce a ver estas vinculaciones como siendo *verdad*. Estas ‘verdades’ pueden ser, claramente, verdaderas solo relativamente a la realidad definida por la metáfora” (2017, p. 145).

Los autores revisan críticamente la manera en que tradicionalmente la filosofía tendió a ver las metáforas, como simples expresiones imaginativas o poéticas extraordinarias, despreciando su relación con la verdad. En línea con los postulados de Nietzsche,<sup>11</sup> afirman que no

---

<sup>11</sup> Puede resultar útil confrontar estas ideas con el muy agudo texto de Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Allí podemos leer: “¿Qué es verdad, entonces? Un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, trasladadas, adornadas poética y retóricamente, y que tras un uso largo le parecen a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido desgastadas por el uso y que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y sólo pueden ser consideradas como metal y ya no como monedas [...]. Ser verídico, esto quiere decir, utilizar las metáforas en uso; expresado, pues, moralmente: la obligación de mentir de acuerdo a una firme convención, mentir gregariamente en un estilo obligatorio para todos. Pero el hombre olvida, ciertamente, que esto es lo que ocurre con él; miente, pues, inconscientemente en el modo señalado y según habituaciones centenarias —y llega, precisamente a través de esta inconsciencia, precisamente a través de este olvido, al sentimiento de la verdad [...]. Todo lo que distingue al hombre del animal depende de esta capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, de disolver, entonces, una imagen en un concepto [...]. Sólo por el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo por el endurecimiento y petrificación de una masa de imágenes, originaria y brotada en hirviente flujo desde la facultad primigenia de la fantasía humana, sólo por la invencible creencia de que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: sólo porque el hombre se olvida a sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con alguna tranquilidad, seguridad y consecuencia” (Nietzsche, 1996, pp. 25-29). Lakoff y Johnson, por otro lado, retoman estos argumentos, aunque conciben un mayor grado de decisionalidad en la injerencia en la semiosis social, rozando una experiencia orwelliana como en *1984*, donde el *newspeak* condiciona lo real/verdadero: “La mayor parte de nuestras metáforas han evolucionado en nuestra cultura durante un largo período de tiempo, aunque muchas se nos han impuesto por las personas en el poder —líderes políticos y religiosos, dirigentes empresariales, publicistas, los medios, etc.—. En una cultura en la que el mito del objetivismo está muy vivo y en que la verdad siempre es verdad absoluta,

hay una verdad “objetiva”, sino que la verdad “es siempre relativa a un sistema conceptual que es definido en gran parte por la metáfora” (2017, p. 147). Todo el capítulo 24 de *Metaphors We Live By* está dedicado a cuestiones de índole filosófica en que se muestra cómo la proyección y la producción de categorías con que concebimos —y, sobre todo, actuamos en— el mundo dependen de esta idea de verdad y de su relación con la esfera metafórica. Esto no significa, sin embargo, que el mundo de la metáfora sea puramente arbitrario y caótico: de hecho, como bien vimos, no existe metáfora sin correlación coherente entre dominios, vinculación que depende en última instancia de lo que Lakoff (1993) llama *principio de invariancia* y que afecta la manera en que las imágenes esquemáticas (aquellas que caracterizan los dominios-fuente) son cartografiadas (*mapped*) en el dominio-objetivo. La hipótesis de Lakoff reza así: “el mapeo metafórico preserva la topología cognitiva (es decir, la estructura de la imagen esquemática) del dominio-fuente, de manera consistente con la estructura inherente al dominio-objetivo” (1993, p. 215). Más adelante aclara: “la generalización sería que todas las metáforas son invariantes respecto de su topología cognitiva, es decir, cada mapeo metafórico preserva la estructura de su imagen esquemática” (1993, p. 243). Aparece así la necesidad de revisar este orden estructural, ponerlo en relación con la propia fuerza icónica de las metáforas y pensarlo en su —*de facto*— relación con el campo ideológico. Si la verdad se da en relación con sistemas conceptuales, debemos pensar cuál es el componente tensivo de estos, tanto desde un punto de vista “materialista” como desde otro semiótico-ontológico. Así, lo que pudo parecer una dimensión meramente teórica o lingüística posee alcances ontológicos, éticos (y políticos) insospechados. Es lo que plantearemos a continuación.

### 3. La fuerza icónica y el ver-como de la metáfora

La relación entre la metáfora y la imagen puede, según Ricoeur, ser rastreada incluso hasta la *Retórica* de Aristóteles, en donde se afirma que la metáfora “pone ante los ojos” en el sentido de “hace imagen” (cfr. *Ret.* III, 10, 1420b33). El filósofo francés reconoce que Aristóteles no utiliza en absoluto la palabra *eikon* en ese sentido post-peirciano que utilizamos actualmente, pero sostiene que ya está ahí la “idea” de que la

---

la gente que logra imponer sus metáforas en la cultura llega a definir lo que consideramos verdad: absoluta y objetiva” (2017, p. 147).

metáfora describe lo abstracto bajo los rasgos de lo concreto —el mismo planteo desarrollado milenios más tarde por Lakoff y Johnson—. Esta forma icónica del “traer-a-la-presencia” (que podríamos interpretar en el sentido en que Heidegger repensaría un venir-a-la-presencia del ente en el esenciarse del ser como *physis* según la experiencia griega)<sup>12</sup> no es, según Ricoeur, una función accesoria de la metáfora, sino “lo propio de la figura” que da a la metáfora la posibilidad de inscribirse tanto en el plano lógico de la proporcionalidad como en “el momento sensible de la figuratividad” (Ricoeur, 2001, p. 53). La metáfora tendría así el poder de visualizar las relaciones (*¿entailments?*) tanto entre dominios/contextos diversos como de cada aspectualización entre sí y con otras, como apuntamos anteriormente. Aparece aquí una noción de “visualización” que será preciso aclarar luego, pues será la trama articuladora entre metáfora, imagen e ideología.

Ricoeur seguirá aquí los desarrollos de Le Guern, para quien la imagen se define esencialmente por su relación negativa con la isotopía. Esta concepción negativa de la imagen deja en suspenso su iconicidad y su carácter de representación y lexema, así como su estatuto psicológico y semántico. También seguirá el desarrollo de Marcus B. Hester, quien, en un abordaje no negativo y con el foco puesto en lo activo, expone la noción del “ver-como”, definiéndolo como “el lazo positivo entre vehículo y dato” (Ricoeur, 2001, p. 269), donde el vehículo es “visto como” el dato. Así, dirá Ricoeur que este ver-como “es la relación intuitiva que mantiene unidos el sentido y la imagen. Hester tomaría esta idea de Wittgenstein (citado en Ricoeur, 2001, p. 269), para quien el ver-como es un “tener una imagen”, en el sentido de un imaginar: semi-pensamiento y semi-experiencia. Este pensar/experimentar-*otro* es aquel que se manifiesta eminentemente en la poesía, donde se da un *picture thinking* en el que el ver-como mantiene unidos el sentido y la imagen por medio de una selección que elige “dentro del aluvión cuasi-sensorial de lo imaginario [...] los aspectos apropiados de este imaginario” (Hester, 1967, p. 180, citado en Ricoeur, 2001, p. 270). El ver-como será entonces tan pasivo como activo, experiencia y acto a la vez que *regulará* el flujo del despliegue icónico, definiendo con ello la misma semejanza, y no a la inversa. La imagen esquemática de la que habla Lakoff se relaciona con “ese papel del esquema que une el concepto vacío y la impresión ciega”

---

<sup>12</sup> Sobre la *physis* y su *Anwesenlassen* (“dejar venir a la presencia”), cfr. Heidegger (GA 79, 64-65).

(Ricoeur, 2001, p. 284) del ver-como, uniéndose lo verbal y lo no verbal “en el seno de la función creadora de imágenes propia del lenguaje” (Ricoeur, 2001, p. 284). El lenguaje será tomado aquí en su potencialidad poética, mucho más amplia que el simple “producir poemas”.<sup>13</sup>

El lenguaje poético (pero también el discurso ideológico), con su uso metafórico, produciría la “fusión del sentido con una multitud de imágenes evocadas o provocadas”, fusión que constituiría así “la verdadera ‘iconicidad del sentido’” (Ricoeur, 2001, pp. 279-280): un “juego del lenguaje” cuya finalidad es que las palabras evoquen/produzcan imágenes, abriendo sentidos novedosos por medio de un traer-delante de la figura resaltada a la vez que produce una “neutralización de la realidad natural” (p. 266).<sup>14</sup> Lo que aflora con la metáfora es así un nuevo tipo de materialidad lingüística, una plenitud sensible que es cada vez menos signo y cada vez más ícono.

Teniendo esto presente, y en el contexto del actual *tournant iconique*, puede ser útil extender al campo metafórico lo desarrollado por Bredekamp respecto del acto icónico (*Bildakt*), en la interpretación que Bertorello (2022) hace mediante una puesta en relación de esta filosofía de la imagen con el pensamiento heideggeriano. El acto icónico tiene un alcance cosmológico en tanto no hay ámbito de lo real que no sea su portador<sup>15</sup> (incluso los seres inanimados lo llevarían sobre sí). Bertorello (2002, p. 123) enumera los rasgos ontológicos que son fundamentales a este acto: la materialidad, la fuerza, la vida y la artificialidad. Lo esencial para nuestro estudio reside en la consideración de la *fuerza causal* de las imágenes de que se da cuenta; fuerza que:

---

<sup>13</sup> Otra intuición cara a la tradición hermenéutica, que puede encontrarse en el pre-romanticismo alemán (pensemos en Hamann y Herder) y, naturalmente, en los cursos y escritos de Heidegger dedicados a Hölderlin (particularmente los de 1935, 1936 y 1950-1959).

<sup>14</sup> Puede complementarse esta posición con los estudios realizados por J.-P. Sartre en *L'imaginaire* (1940), donde define a la imagen como una conciencia cuya *analogon* es lo irreal producido por ella misma. La imagen-irreal es una ausencia, porque es en sí misma la conciencia en tanto nihilización/negación.

<sup>15</sup> Más allá de la hiperextensión del acto icónico, Bredekamp piensa siempre en entes concretos en el sentido de materialidades definidas (un cuadro, por ejemplo). Pero esto no podría dejar de lado la “materialidad” propia del lenguaje, donde la metáfora tiene lugar: de ahí que cabe heurísticamente la extrapolación realizada.

[...] expresa, por un lado, una latencia, es decir, una potencialidad de sentido que se actualiza cuando las imágenes o artefactos interactúan con los hombres. Y, por otro, da cuenta de una “causalidad” que sigue el modelo de los actos de habla. La fuerza icónica [...] produce efectos [...] del modo en que un discurso transforma los sentimientos, el pensamiento y el obrar del receptor (Bertorello, 2002, p. 131).

De este modo, lo que antes parecía ser un tipo de actividad propia del hombre en cuanto centro originario se desplaza ahora al ámbito de lo icónico como su fuente primera, *médium* por el que se transforma lo real mediante una mirada (pensable desde el ver-cómo) y donde la obra se trasciende a sí misma. Bertorello relaciona este auto-rebasamiento, esta trasgresión de los límites y esta proyección fuera de sí del acto icónico con el concepto de “trascendencia” de la teoría estética de Genette, que describe el “modo de ser transitivo” de la obra de arte. Por otra parte, piensa además la transformación que se da en la producción icónica como un cambio del lugar subjetivo del “receptor” que *ve*, transformación analogable a la que acontece en la mirada fenomenológica; por eso es que, en relación con los actos de habla de Austin, el foco está en la fuerza perlocutiva del acto.

¿Qué nos queda de todo esto? Fundamentalmente, que la metáfora, en cuanto entidad más-que-verbal, es decir, en cuanto también acto icónico, funciona con la plena fuerza de dos regiones ontológicas diferentes, creando mundo desde lo icónico y lo sígnico. Pero este crear-mundo, este configurar estructuralmente la percepción y la experiencia semántico-pragmática de lo real no puede separarse de las tensiones históricas que sujetan toda instancia semiótica. Toda imagen (*Bild*) remite de modo subterráneo ontológicamente a esa figura que inaugura —según Heidegger— el pensar metafísico: se trata de la conexión esencial entre imagen y *Eidos*, y con ello, de la consolidación de las *posiciones metafísicas fundamentales* de Occidente, posiciones que, en su olvido del ser y su sujetamiento de la existencia humana, dan cuenta de una dimensión que, forzando la intertextualidad, podríamos pensar como la *base* de las ideologías y de toda cosmovisión.

#### 4. La proyección del *Bild* metafórico en la “imagen del mundo” y las posiciones metafísicas fundamentales

Ya vimos cómo Heidegger construye toda su filosofía como una *Destruktion* de la metafísica occidental, pues comprende que en ella ha operado un “olvido del ser” que ha regido la totalidad de nuestras relaciones ontológicas con lo real. Como señala:

La metafísica fundamenta una era desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de verdad, le procura a esta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan esa era, y viceversa. Quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico (Heidegger, 2012, p. 63).

Compárese el primer enunciado con lo planteado por Lakoff y Johnson en el capítulo 24 de *Metaphors We Live By*: detrás del más mínimo acto cotidiano se esconde una interpretación de lo real (generada, en este caso, por la vinculación entre dominios diversos que nos hacen comprender un fenómeno óptico desde regiones ópticas diferentes) así como una relación fundamental, originaria y estructural con una verdad ya no pensada como *adequatio* sino como “horizonte” que da la posibilidad de inteligibilidad a cada ente, horizonte que, para Heidegger (y para tantos otros autores; pensemos en el *a priori* histórico de Foucault), será temporal/histórico. El ser mismo realiza su propia *epojé*, dándose diferentemente según *épocas*. Esta época moderna actual puede ser definida, según Heidegger, como la “época de la imagen del mundo”.

Entre los fenómenos esenciales que caracterizan a esta época moderna, posiblemente el más relevante sea su ciencia, pensada no como el mero conjunto de teorías, técnicas y métodos científicos sino como una forma ontológica de dar el ente por medio de la representación calculadora. De manera esencialmente diferente a la *episteme* griega,<sup>16</sup> el verdadero

---

<sup>16</sup> Una de las diferencias más interesantes es aquella que se da entre el “sabio” griego y el actual investigador. Heidegger describe nuestra práctica corriente, ya

sistema de la ciencia residirá, según Heidegger, “en la síntesis del *proceder anticipador* y la *actitud* que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes” (2012, p. 71).<sup>17</sup> Esta síntesis, base de todo conocimiento que calcula, delimita, sujeta, dispone y constituye al ente como objeto, es la representación:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una representación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación (Heidegger, 2012, p. 72).

Esta conversión se da a nivel ontológico y no meramente epistémico, porque relocaliza el centro-fuente de toda condición de posibilidad de vida, conocimiento y praxis. El hombre se transforma en sujeto, *subjectum* o *hypokéimenon*, “fundamento” que “reúne todo sobre sí”; pero que el hombre se convierta en centro de referencia de lo ente como tal sólo es posible “si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2012, p. 73). Esta “concepción” (*Anschauung*) corresponde a una forma de *ver* el mundo *como* algo esencialmente determinado (ver-

---

desde 1938 (época en que se escribió este texto), de manera sumamente irónica y mordaz: “El decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir” (2012, p. 70). Sin buscar caer en romanticismos sobre la labor intelectual, puede ser provechoso tomar estas instancias como momentos también críticos sobre la propia práctica analítica, porque más allá de ciertas modalidades específicas es cierto que se revela una forma también cosmovisional/ideológica que deberíamos, por lo menos, aclarar.

<sup>17</sup> El subrayado es mío. Remarco con esto la manera en que la “ciencia”, en este sentido amplio y ontológico, constituye el *a priori* de todas nuestras conductas pragmáticas, así como de todas nuestras *Befindlichkeiten* (disposiciones afectivas).

como, una vez más). De aquí se deriva la idea de “imagen del mundo” (*Weltbild*), relacionada con *Weltanschauung* (“cosmovisión”, visión/concepción-de-mundo).<sup>18</sup>

Heidegger explica las dos palabras que componen la noción. Por un lado, “mundo” es tomado como “el ente en su totalidad”,<sup>19</sup> lo que implica no solo la naturaleza o la historia, sino además el *fundamento* del mundo sea cual sea el que imaginemos. “Imagen”, por otro lado, hace pensar, según Heidegger, “en la reproducción de algo” (de ahí su relación con la re-presentación): una especie de “cuadro” de lo ente en su totalidad, que en realidad es mucho más que eso: “imagen del mundo” refiere al mundo *en sí mismo* “en tanto nos resulta vinculante y nos impone su medida” (Heidegger, 2012, p. 73). En alemán, la expresión *wir sind über etwas im Bilde* (“estamos, en cuanto a algo, *en la imagen*”) sugiere el carácter de proximidad y de disponibilidad del mundo en cuanto tal: la

---

<sup>18</sup> Este concepto es ampliamente desarrollado por W. Dilthey en el marco de un vitalismo que será posteriormente muy criticado por la tradición fenomenológica, aun cuando algunas de sus ideas más caras (como *Lebenswelt*, “mundo de la vida”) mantengan una dependencia tensiva de él. Para Dilthey, “la última raíz de la visión del mundo es la vida” (1974, p. 41); las distintas cosmovisiones “intentan dar una solución completa al misterio de la vida” mediante una estructura que es siempre “una complejión o conexión unitaria en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y se deducen de esto el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida. Está determinada por la regularidad psíquica, según la cual la aprehensión de la realidad [...] es el fundamento para la valoración de las situaciones y objetos según el agrado o desagrado, placer y disgusto, aprobación y desaprobación [...]. Así adquieren las situaciones, personas y cosas una significación en su relación con la totalidad de lo real, y esta misma totalidad adquiere un sentido [...]; la imagen del mundo se convierte en fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo [...]. Lo que está encerrado en el enigma de la vida, confuso [...], se eleva aquí a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones [...]” (pp. 45-47). Veremos como casi todos estos elementos aparecen en los planteos heideggerianos, aunque con un matiz ontológico claramente diferente. Para ampliar este tema, cfr. Palacio (2005).

<sup>19</sup> Heidegger es crítico de esta concepción vulgar y metafísica, ya que “mundo” será pensado, desde *Ser y tiempo*, como un plexo de referencias, una totalidad significativa, un existenciarío del Dasein que da cuenta de su carácter extático-transcendental (cfr. Heidegger, 2014, pp. 65 y ss.).

totalidad de lo real está dispuesto de manera sistemática<sup>20</sup> para que el hombre lo tome de acuerdo con su solicitud. Así, “imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino el concebir el mundo como imagen” (p. 74).<sup>21</sup> En la época moderna, la “época de la imagen del mundo” o del “mundo-imagen”, el hombre se pone a sí mismo como el “escenario” en el que el ente debe representarse, es decir, devenir imagen. Sin embargo, no podría decirse que esto se da de manera totalmente desligada de la tradición metafísica, sino que en verdad Heidegger (en su concepción totalizante de la metafísica concebida desde su “primer comienzo” griego, y distinta por ello de un eventual “otro comienzo” que plantearía una relación con el ser totalmente diferente) plantea que ya desde Platón, que es cuando propiamente acontece el comienzo del olvido del ser, el ser del ente es pensado desde el *Eidos* (“aspecto”, “visión”): este es el presupuesto oculto que condicionó los siguientes dos mil años de metafísica y por los que el mundo puede convertirse en imagen, pues el *Eidos* posee una correlación esencial con la *Idea*, “aquello que se ha visto”.

Lo que el análisis de Heidegger logra no es simplemente describir meras características accidentales de una época, sino buscar superar<sup>22</sup> nuestra condición ontológica fundamental (la metafísica) por medio de un “cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido” —es decir, “por el ámbito del proyecto, [...] por la verdad del ser, [...] por el ser de la verdad” (Heidegger, 2012, p. 81)— en una *confrontación* cuestionante/aclarante (*Destruktion*) de las *posiciones metafísicas fundamentales* que subyacen a estas épocas y los pensadores esenciales que en ellas

---

<sup>20</sup> “A la esencia de la imagen corresponde la cohesión, el sistema. Con esto no nos referimos a la simplificación y reunión artificial y externa de lo dado, sino a la unidad de la estructura en lo re-presentado como tal, unidad que se despliega a partir del proyecto de objetividad de lo ente” (Heidegger, 2012, pp. 81-82).

<sup>21</sup> Es desde aquí que cobrará posteriormente sentido el enunciado que Heidegger hará en *Der Satz vom Grund*: “Lo metafórico no existe más que en el interior de la metafísica” (2003, p. 80). Sumamente interesante podría ser, además, hacer una lectura de la manera en que ciertas redes sociales como Instagram “abren el mundo” pensado desde este *Weltbild*.

<sup>22</sup> “En el desarrollo de la pregunta conductora ya no seguimos preguntando esta, sino que entonces preguntamos la pregunta fundamental por la verdad de la diferencia del ser. El desarrollo de la pregunta conductora es, en sí mismo, la superación de ella desde su origen” (Heidegger, 2011, p. 23).

emergen. El mundo no deviene imagen por mero azar historiográfico, sino que responde a la necesidad esencial de una forma determinada de relacionarse con el ser (o, más propiamente, de una forma variable que el ser tiene de relacionarse con lo humano): es esa modalidad del (des)encuentro entre ser y hombre que aparece en la consideración del fundamento; por ello las posiciones son *fundamentales*, pues son también fundacionales de *una* verdad, de *un* sentido del ser. En palabras del autor:

Lo esencial de una posición metafísica fundamental abarca lo siguiente: 1) el modo y la manera en que el hombre es hombre, es decir, en que es él mismo; el tipo de esencia de su mismidad, que no es en absoluto igual al de su Yo, sino que se determina como tal a partir de la relación con el ser. 2) La interpretación de la esencia del ser de lo ente. 3) El proyecto de esencia de la verdad. 4) El sentido según el cual el hombre es medida aquí y allá (Heidegger, 2012, p. 84).

Estos cuatro momentos enumerados “soportan y estructuran por adelantado” (Heidegger, 2012, p. 84), son el *a priori* de toda reflexión ulterior que pretenda dar cuenta del “contexto” ontológico de una época. Las posiciones metafísicas fundamentales son la estructura y el fundamento de absolutamente todas nuestras relaciones con el ente, funcionando —en términos marxistas— como una “infraestructura” ontológico-semiótica sobre la que se apoya la superestructura de la ciencia, los sistemas de creencia, las ideologías, los discursos, etc.<sup>23</sup> No pueden ser tematizadas de cualquier manera, ya que su posibilidad de manifestación fenoménica se da únicamente, según Heidegger, en tanto uno se atiene “al pensar como el hilo conductor de la interpretación de lo ente en cuanto tal” (2011, p. 83), es decir, en tanto seguimos la pregunta fundamental por el sentido del ser. Cualquier desvío de este camino (que nunca podría ser un método en los términos pensados por él) lleva a una descripción historiográfica que no da cuenta de lo esencial que se juega en ellas. El proceder de esta meditación interrogativa es *histórico*, pues funda el tiempo-espacio del Dasein que en cada caso pregunta.

---

<sup>23</sup> Heidegger diferiría de Marx sosteniendo que las condiciones materiales de producción dependen directamente de una forma previa de concebir el ente en general, por lo que estas serían *un elemento más* de la superestructura.

Por eso Heidegger dirá que “en esta confrontación [con las posiciones metafísicas fundamentales] se lleva a cabo una transformación de nosotros mismos” (2011, p. 20), o mejor, que esa confrontación es el despliegue y la consecuencia de esta transformación.

Aparece aquí la deriva de una idea muy antigua de la fenomenología husserliana que Heidegger adopta: la importancia fundamental del punto de vista y de la actitud interrogativa que desarrolla la reducción (*epoché*). Una investigación, del tipo que sea, tiene como pre-requisito un “ver-como” diferente al de la cotidianidad media. Si de lo que se trata es de “des-naturalizar” el mundo, como diría Roland Barthes, de desmontar sus pequeñas mitologías, esto no se logrará por un mero esfuerzo intelectual de tipo abstracto, sino que (ya que es algo que afecta íntegramente cada dimensión de la existencia histórica humana) requerirá una disposición afectiva, hermenéutica y pragmática (e incluso política) especiales. Porque además de estas consideraciones ontológicas —esenciales, por otro lado, para pensar la performatividad de la metáfora en esta constitución del mundo-imagen—, aparece en Heidegger la advertencia sobre la conflictividad que esta posición metafísica fundamental actual permite con sus “fuerzas esenciales”.

Vimos, siguiendo a Heidegger, que el fenómeno fundamental de la Modernidad es “la conquista del mundo como imagen”: imagen que mienta ahora “la configuración de la producción representadora” en la que el hombre *lucha* por alcanzar aquella posición que le permite dar la medida y las normas a todo lo real. Este poner-normas es, necesariamente, un acto violento, en tanto se ejerce una forma de “violencia” sobre el ente y sobre los otros por medio de la solicitud de procesos de adecuación e identidad. La posición de fundamento absoluto “se asegura, estructura y expresa como visión del mundo”, y “la moderna relación con lo ente [incluidos los otros entes humanos, podríamos aclarar] se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas” (Heidegger, 2012, p. 77). En esta “lucha entre visiones del mundo”, el hombre pone en juego todo su poder de cálculo, de control y de administración; es decir, despliega una suerte de *economía ontológica* que produce órdenes, estratos y roles ónticos y sociales diferentes. La *Idea*, contracara del *Eidos*, en toda su potencia creadora/reguladora/representativa, será arma y campo de lucha. Las posiciones metafísicas fundamentales, como nueva infraestructura, pueden ser ahora pensadas como condición de posibilidad y soporte estructural de las ideologías que condicionan nuestra vida teórico-práctica.

## 5. Ideología y ontología: el ser como relación significativa

Para ampliar esto, como adelantamos, utilizaremos los aportes de Teun Van Dijk. Su libro *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria* (1998, p. 13) comienza con una aclaración irónicamente ineludible: cualquier estudio sobre la ideología suele comenzar con un comentario sobre lo vago de la noción y las confusiones metodológicas y analíticas a que da lugar; pero esto se debe a su complejidad estructural y la dificultad (o imposibilidad, más bien) de una enunciación no ideológica de la ideología, una dificultad análoga a la de la deconstrucción post-heideggeriana de la metafísica, que busca salir de la metafísica sin *hablar en* ese idioma metafísico. Tradicionalmente, al menos desde Marx y Engels, la ideología se tomaba como aquel *corpus* de ideas dominantes de una época; dominantes porque era la misma clase dominante la que las producía e instauraba como formando la “cosmovisión natural” en un grupo determinado. Luego se diluyó esta unilateralidad, siendo entonces definida como “sistemas políticos o sociales de ideas, valores o preceptos de grupos y otras colectividades” que tienen por función “organizar o legitimar las acciones del grupo” (1998, p. 16). Este último enfoque, desde el que parte Van Dijk, pone el eje en la dimensión más propiamente pragmática, pues la ideología determina un comprender-el-mundo que da lugar a un habitar/actuar-en-el-mundo particular. Entre las prácticas sociales donde se aferran las ideologías, el discurso será, naturalmente, el lugar privilegiado donde estas se expresarán, formularán y reproducirán.

Van Dijk dirá que “las ideologías se pueden definir sucintamente como la base de *las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo*. Esto significa que las ideologías les permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, *según ellos*, y actuar en consecuencia” (1998, p. 21). Ya nos puede ir resonando la noción de “representación”, desde la perspectiva previamente analizada. Van Dijk sostiene que las ideologías pueden influir también “en lo que se acepta como verdadero o falso” en la medida en que esas creencias son consideradas importantes para el grupo, marcando el acento en el carácter axiológico general de las mismas. Ahora bien, aunque las ideologías influyen efectivamente en “una comprensión particular del mundo en general”, no deberían confundirse con una “visión del

mundo” de un grupo “sino más bien de los principios que forman la base<sup>24</sup> de tales creencias” (1998, p. 21). En *Ideología y análisis del discurso* (2005), Van Dijk elabora una suerte de *F. A. Q.* en el que establece un gran número de precisiones sobre lo que las ideologías son y no son.<sup>25</sup> La primera suposición que señala es que efectivamente son *sistemas de creencia*, lo que por otra parte resulta ciertamente vago en tanto no se lo conecta con un abordaje cognoscitivo. Esta sistematicidad hará que no sean cualquier tipo de creencias socialmente compartidas, sino que las hará “más fundamentales o axiomáticas” (2005, p. 2): controlarán y organizarán otras creencias, y poseerán la función cognoscitiva de proporcionar coherencia ideo(-)lógica.

Van Dijk retoma la definición de “ideología” de Stuart Hall, que reza lo siguiente:

Entiendo por ideología las estructuras mentales —los lenguajes, los conceptos, las categorías, imágenes del pensamiento y los sistemas de representación— que diferentes clases y grupos sociales despliegan para encontrarle sentido a la forma en que la sociedad funciona, explicarla y hacerla inteligible (Hall, citado en Van Dijk, 1998, p. 22).

Esta enunciación, a la que Van Dijk agrega simplemente la función de regular las prácticas sociales, es ciertamente sugerente en lo que respecta a nuestro estudio general sobre las metáforas: ¿no resulta evidente la potencial injerencia de la metáfora en estas “estructuras mentales” (pensemos en el *mapping* y las metáforas conceptuales/estructurales), su

---

<sup>24</sup> Podemos pensar que las ideologías, en este sentido, funcionan también como un fundamento a su manera. Si queremos hibridar lo expuesto anteriormente desde el pensamiento heideggeriano con esta interpretación de lo ideológico, habría que precisar entonces en qué niveles y en qué compartimentos ontológicos se encuentran los estratos implicados.

<sup>25</sup> Sobre lo que no son, Van Dijk dirá: “Así, las ideologías no son creencias personales de personas individuales; ellas no son necesariamente ‘negativas’ (hay ideologías racistas así como las hay antirracistas, comunista y anticomunistas); no son algún tipo de ‘falsa conciencia’ (lo que sea que eso signifique); no son necesariamente dominantes, pues también pueden definir resistencia y oposición; no son iguales a discursos u otras prácticas sociales que las expresan, reproducen o promulgan; y no son iguales como cualquier otra creencia o sistemas de creencias socialmente compartidos” (2005, p. 3).

fuerza icónica capaz de evocar “imágenes del pensamiento”, la apertura de sentidos novedosos y de nuevos horizontes hermenéuticos, es decir, campos de inteligibilidad (piénsese en las nociones de “mundo” y “verdad” en Heidegger), etc.? ¿No serán las metáforas, no solo en tanto expresiones lingüísticas, sino en tanto estructuras cognoscitivas, el vehículo primario que nos permite un acceso fenomenológico privilegiado al ámbito de la producción y reproducción de ideologías —e incluso más allá: al ámbito de las posiciones metafísicas fundamentales y las cosmovisiones que ambas soportan—?

Respecto de esto último cabe hacer una precisión: Van Dijk sostiene que las ideologías “pueden influenciar sólo las estructuras del discurso contextualmente variables” (2005, p. 12), ya que las estructuras gramaticales obligatorias no pueden marcarse ideológicamente.<sup>26</sup> Así, hay estructuras variables que son ideológicamente “más sensibles” que otras, sobre todo en el plano del significado, ya que las creencias tienden a ser formuladas como significados en el discurso. Luego dirá: “las estructuras sintácticas y las figuras retóricas<sup>27</sup> tales como las metáforas, las hipérbolos o los eufemismos se usan para dar o restar énfasis a los significados ideológicos, pero, como estructuras formales, ellos no tienen ningún significado ideológico” (2005, p. 12). En ese sentido, resulta obvio pensar que la estructura metafórica clásica “A es B” planteada en los puntos anteriores no es en sí misma ideológica; sin embargo, sí puede pensarse que esa estructura formal es condición de posibilidad de lo ideológico, no solo por su posibilidad de ser “rellenada” por contenidos significativos retóricamente pasibles de constituir ideología (es decir, las metáforas en cuanto expresiones lingüísticas), sino además porque la estructura *a priori* de la metáfora postula implícitamente un modelo

---

<sup>26</sup> Algo análogo a lo que sucede con el signo en Voloshinov (2009).

<sup>27</sup> “Estas estructuras [las estructuras retóricas] aparecen en todos los niveles del discurso descritos antes, y les asignan una organización especial [...]. La retórica, definida en este sentido, está esencialmente orientada hacia la comunicación persuasiva de modelos preferidos de acontecimientos sociales y, así, maneja cómo los receptores comprenderán y, especialmente, cómo evaluarán esos acontecimientos, por ejemplo, como una función de los intereses de los participantes. No sorprende, por lo tanto, que las estructuras retóricas desempeñen un papel tan importante en la manipulación ideológica” (Van Dijk, 1998, pp. 262-263).

de producción del sentido en general, sentido que en última instancia constituye la materialidad ideológica.

Por otra parte, la fuerza semiótico-icónica e imaginaria de la metáfora afecta a la misma *relación* (ideológica, por cierto, pero que nosotros también comprenderemos como ontológica) entre hombre y mundo. Pensemos en el desarrollo de Althusser en su emblemático texto *Ideología y aparatos ideológicos del estado* (1970). La tesis principal, desarrollada luego de manera positiva y negativa, reza así: “La ideología es una ‘representación’ de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 2003, p. 43). El filósofo francés se pregunta: ¿por qué los hombres “necesitan” esta transposición<sup>28</sup> imaginaria de sus condiciones reales de existencia para “representarse” sus condiciones de existencia reales? Este pasaje por la representación, que resulta ciertamente especular —en el fondo, se trata de la representación de una representación, pues es una “concepción de mundo” (que por definición, en cuanto representación, nunca podría corresponder plena e idénticamente con lo real; toda cosmovisión es entonces una ilusión, una interpretación deformante y, por ello mismo, “formante” de lo real)— debe dar cuenta de la relación imaginaria misma, pues hay algo en ese irreal que resulta sumamente efectivo:

Toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven (Althusser, 2003, p. 46).

---

<sup>28</sup> ¿Acaso esta transposición no funciona de la misma manera que la transferencia metafórica? ¿Qué implicancias tendría esto? ¿Puede la ideología ser una metáfora de la metáfora? Podríamos aventurarnos en esta línea, pero sabiendo que su complicación puede proseguir hasta el infinito; como dirá Derrida, “la metaforización de la metáfora, su sobredeterminabilidad sin fondo, parece inscribirse en la estructura de la metáfora, pero como su negatividad” (1994, p. 283). El camino aparentemente lineal que abre Aristóteles y en el que nos encontramos caminando parece volverse un laberinto borgeano.

Aquello a lo que el investigador debe prestar atención, lo esencial para una cabal comprensión de la sujeción ideológica<sup>29</sup> de un grupo determinado, *es esa relación irreal con la relación misma*. Esa relación es la trama articuladora que distribuye, ordena y emplaza a todos los entes intramundanos y a todos los sujetos en un horizonte determinado. Se realiza materialmente en los aparatos ideológicos del Estado y en sus prácticas, pero en sí misma no se identifica con estos dispositivos o prácticas; tampoco es material, o no lo es de la misma manera. Cuando Althusser dice que la ideología “tiene una existencia material” (2003, p. 47), al mismo tiempo afirma que:

[...] la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de una baldosa o un fusil. Pero aún con riesgo de que se nos tilde de neoaristotélicos (señalemos que Marx sentía gran estima por Aristóteles) diremos que “la materia se dice en varios sentidos” o más bien que existe bajo diferentes modalidades, todas en última instancia arraigadas en la materia “física” (2003, p. 48).

De esta manera, tenemos un fenómeno relacional que impregna virtualmente todas las prácticas materiales e históricas sin confundirse con ellas, que les brinda cohesión sin ser él mismo un elemento cohesionado; no está en ningún lado, sino *entre* los individuos de un colectivo y sus condiciones de producción y vida en general. ¿No es esto acaso una cuasi-definición del ser entendido en términos heideggerianos? Al menos, su cercanía operativa es total. Habrá que pensar qué tipo de (no) lugar habita esta relación, pues si es pensado como horizonte habrá que realizar una *meditación fronteriza* entre múltiples heterogeneidades, tal como venimos lentamente haciendo. En relación con lo visto anteriormente, tenemos una experiencia de representación/reproducción del mundo que requiere una transformación del sujeto que ahí (se) representa; si recordamos que la esencia del Dasein se encuentra en su “relación significativa” consigo mismo y con los entes de un mundo, es evidente que la comprensión del ser juega un rol fundamental *en cuanto relación*. Así como en Heidegger son las posiciones metafísicas

---

<sup>29</sup> Sobre la producción de sujetamiento por medio de la ideología y el doble-olvido, cfr. Pêcheux (2016).

fundamentales —es decir, las modalidades en que un Dasein histórico abre y se relaciona con el ser— las que determinan toda conducta óntica, en Althusser (y en Van Dijk) serán las ideologías las que determinarán cómo “el individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico [...], participa de ciertas prácticas reguladas” (Althusser, 2003, p. 48). De la misma manera en que no hay verdad del ser sin Dasein, tampoco hay aquí ideología sin sujeto:

Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento (Althusser, 2003, p. 52).

De este modo, vemos que puede establecerse una relativa isotopía entre diversos registros: por un lado, entre el vínculo sujeto-ideología y Dasein-posiciones metafísicas fundamentales (con lo que estas implican desde lo mundano y veritativo); por otro, entre el orden metafórico y el orden ideológico —aun cuando ambos campos semánticos no puedan (ni deban) amalgamarse sin más —aquí, la definición de Barei del orden metafórico entendido como “orden cognitivo-ideológico que permite entender modos de comprensión de la realidad, tanto en el lenguaje y las prácticas de la vida cotidiana, como en la literatura y los medios de comunicación” (Barei y Pérez, 2005, p. 10) puede resultarnos particularmente útil—. La afección plástica dada en el nivel cognitivo-ontológico se encuentra a la base de la determinación apriorística que las formaciones ideológico-discursivas establecen en nuestra cotidianidad. Es preciso, entonces, profundizar analítica y críticamente en las diversas metáforas que pueblan nuestras representaciones del ser y su “verdad” para una mejor comprensión (y potencial transformación) de nuestras relacionales estructuras existenciales.

## Bibliografía

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. J. Sazbón y A. J. Pla (trads.). Nueva Visión.

- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Q. Racionero. (trad.). Gredos.
- Barei, S. y Pérez, E. (2005). *El orden de la cultura y las formas de la metáfora*. Editorial de la Facultad de Lenguas de la UNC.
- Bertorello, A. (2022). *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad: un comentario híbrido al curso de Heidegger "Preguntas fundamentales de la filosofía" (1937-1938)*. Teseo.
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. P. Peñalver (trad.). Paidós
- \_\_\_\_ (1994). *Márgenes de la filosofía*. C. González Marín (trad.). Cátedra.
- Di Stéfano, M. (2006). *Metáforas en uso*. Biblos.
- Dilthey, W. (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. J. Marías (trad.). Revista de Occidente.
- Heidegger, M. (1994). [GA 79]. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*. Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (2003). *La proposición del fundamento*. F. Duque y J. Pérez de Tudela (trad.). Ediciones del Serbal.
- \_\_\_\_ (2011). *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios del semestre de invierno 1938-1938*. A. Ciria (trad.). Herder.
- \_\_\_\_ (2012). *Caminos de bosque*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza.
- \_\_\_\_ (2014). *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trad.). FCE.
- Hester, M. (1967). *The Meaning of Poetic Metaphor*. Mouton.
- Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A practical introduction*. Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1993). The Contemporary Theory of Metaphor. En A. Ortony, (ed.), *Metaphor and Thought*. (pp. 202-251). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2008). The Neural Theory of Metaphor. En E. Gibbs (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge University Press.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- \_\_\_\_ (2017). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Le Guern, M. (1981). Metáfora y argumentación. L. Vélez Serrano (trad.). *Semiosis*, 9, 27-38. URL: <http://hdl.handle.net/123456789/6253>.
- Mascaró, L. (2016). Las implicancias de la circularidad de la comprensión en el desarrollo del discurso científico: un estudio acerca de la concepción heideggeriana de los tres niveles de la precomprensión. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 21(2), 127-144.

- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. L. M. Valdés y T. Orduña (trads.). Tecnos.
- Ortony, A. (1993). *Metaphor and Thought*. Cambridge University Press.
- Palacio, M. (2005). Vida y mundo. Reflexión a partir de Dilthey y Husserl. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 26(92), 139-153. DOI: <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2005.0092.11>.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. M. Glzman (trad.). CCC.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. A. Neira (trad.). Trotta.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Sartre, J.-P. (1940). *L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. L. Berrone de Blanco, L. (trad.). Gedisa.
- \_\_\_\_ (2005). Ideología y análisis del discurso. A. I. Méndez (trad.). *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(29), 9-36.
- Villa, E. M. (2018). Las metáforas en la lingüística. Análisis de algunas conceptualizaciones metafóricas de los fenómenos lingüísticos. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 73, 303-314. DOI: <https://doi.org/10.5209/CLAC.59071>.
- Vázquez, D. (2010). Metáfora y analogía en Aristóteles. Su distinción y uso en la ciencia y la filosofía. *Tópicos (México)*, 38, 85-116. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v38i1.107>.
- Voloshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Godot.

<http://doi.org/10.21555/top.v700.2761>

# The Counterintuitive Logic of the Nothing and the Gift of Nihilism: A Reading of Heidegger

## La lógica contraintuitiva de la nada y el don del nihilismo: una lectura de Heidegger

Martin Stephan Becker Lorca  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile  
mbeckerl@uc.cl  
<https://orcid.org/0000-0002-2823-3696>

Recibido: 01 - 02 - 2023.

Aceptado: 20 - 05 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Becker Lorca, M. S. (2024). The Counterintuitive Logic of the Nothing and the Gift of Nihilism: A Reading of Heidegger. *Tópicos (México)*, 70, 221-249. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2761>.



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

### Abstract

This paper presents an interpretation of nihilism based on the logic of nothingness. In the first part, I explore the mode of manifestation of nothingness, arguing that it resides at the core of the negative mode in which the Being of beings reveals itself: its withdrawal is precisely its mode of giving itself to us. To examine this obscure mode of disclosure, I distinguish between two different meanings of nothingness: nothingness as the total other of beings and Being as nothing. Following the latter and the negative and counterintuitive logic that it implies, in the second part, I offer an interpretation of nihilism. If in the age of nihilism “there is nothing to Being itself” —as Heidegger claimed— one may argue—with Heidegger—that this “denial itself had to become the highest and most austere revealing of Being.” This interpretation of nihilism may contradict Heidegger’s own often reactionary views on modernity.

*Keywords:* Martin Heidegger; nothing; *nihil negativum*; Being as nothing; nihilism

### Resumen

Este artículo ofrece una interpretación del nihilismo basada en la lógica de la nada. En la primera parte, se explora el modo de manifestación de la nada argumentando que este determina el modo negativo en el que se revela el ser de los entes: su retirada es precisamente el modo de darse. Para examinar este oscuro modo de revelación, se distingue entre dos significados de la nada: la nada como lo totalmente otro de los entes y el ser como nada. Siguiendo este último significado y la lógica negativa y contraintuitiva que implica, en la segunda parte se ofrece una interpretación del nihilismo. Si en la época del nihilismo “no hay nada para el ser mismo” —como sostenía Heidegger— se puede argumentar —con Heidegger— que esta “negación misma habría de convertirse en la más alta y más austera revelación del ser”. Esta interpretación del nihilismo parece contradecir las opiniones a menudo reaccionarias del propio Heidegger sobre la modernidad.

*Palabras clave:* Martin Heidegger; nada; *nihil negativum*; ser como nada; nihilismo

In this paper, I explore what I call the counterintuitive logic of the nothing as it appears in some of Heidegger's texts and offer an interpretation of nihilism from the point of view of this logic that may contradict Heidegger's own often reactionary views on modernity.

Nihilism is no longer something of the past. After long periods of confinement due to the pandemic, anxiety, confusion, and boredom have spread as fast as the virus. Many had no choice but listening to nihilism's silent whisper: everything may be in vain. If, in Nietzsche's 1885 world, "nihilism stands at the door," for us in 2024, it has crossed it. Nihilism—the "uncanniest of all guests" (Nietzsche, 1968, p. 9)—is now with us.

I approach nihilism from the point of view of the question of Being—a question that was brought back to philosophy by Heidegger, not without polemics, a century ago. I argue for an ontological revelatory possibility in nihilism, which usually lingers latent and hidden within the ambiguous meaning of the nothing. In order to acquire this point of view in which the ontological revelatory possibility of nihilism can be appreciated, it is necessary to gain a better understanding of the nothing—the *nihil* that seems to define nihilism. The plausibility of this argument rests upon the success of accessing the nothing. In other words, the sense of this "revelation" occurring in nihilism presupposes the success of having experienced and interpreted accordingly the nothing's original disclosure.

In the first part of this paper, I offer an interpretation of the nothing by distinguishing two of its different meanings. On the one hand, there is the nothing as being's totally other (absolute nothing or *nihil negativum*), which, I claim, has an ontological revelatory function: in contrast to the sense of nothing experienced in anxiety, the fact *that* there are beings—and, precisely, not nothing—comes to the fore letting beings lose their taken-for-grantedness. On the other hand, there is the nothing as the proper name of Being, i.e., Being *as* nothing. Since, from the perspective of beings, Being is experienced as nothing, it is consistent to say that Being and the nothing are the same.

While the first meaning of the nothing secures our access to the disclosure of the meaning of the Being of beings, the second meaning elucidates the inverted and counterintuitive logic of Being that resides at the core of the sweep of anxiety and at the negative mode of revelation in

general. Both meanings must be carefully articulated in order to disclose what I argue to be the gift of nihilism: the possibility of the highest and most austere revealing of Being. Within the limits of this paper, I briefly study the first meaning of the nothing (leaving its full discussion for another work), and then focus more at length on the second meaning that functions as a hinge for the argument on nihilism developed on the second part.

In the second part, I argue that from the point of view gained in our study of Being as nothing we can clarify some counterintuitive logic, recurrent in Heidegger's work, of something that gives by not giving. More specifically, I demonstrate why, according to the logic of the nothing, in the age of nihilism where "there is nothing to Being itself" (Heidegger, 1991b, p. 201) it is plausible to suppose—with Heidegger—that this "denial itself had to become the highest and most austere revealing of Being" (Heidegger, 1977a, p. 154). This insight, however, may contradict Heidegger's own often reactionary views on modernity, a point I make in conclusion.

## 1. The phenomenology of the nothing<sup>1</sup>

It is the ambiguity of the concept of the nothing that makes it so difficult to address. This is to say: that to which the nothing refers may change relative to the context of its use. My strategy—as mentioned above—is to distinguish two different meanings that should not be confused. I begin by briefly introducing the notion of nothing as the

---

<sup>1</sup> According to Heidegger, the possibility of conceiving the meaning of nothing depends on whether the nothing gives itself beforehand (1998e, p. 86). Thus, before taking the nothing as a concept and thinking it according to the rules of logic, one must first secure one's access to it. Consequently, rather than developing a logic—or even a dialectic—of the nothing, this paper first engages in a *phenomenology of the nothing* (arguing that such a thing is in fact possible). After having described phenomenologically how the nothing shows itself in anxiety (and its possible ontological function) (section 1.1.), then, in the rest of the paper, I freely use the notion of "logic." By referring to the "logic of the nothing" I am not implying to move beyond phenomenology, but rather I am describing the "logic" involved in how the *nothing* shows itself in a counterintuitive mode. While in the first section the task of asking (meaningfully) the question of the nothing requires questioning *logic*—in that it privileges beings (see Heidegger, 1998e, p. 85)—the rest of the paper tries to draw the "logical" consequences of experiencing Being *as* nothing.

opposite of beings as I read in Heidegger's "What is Metaphysics?" (1.1). I then explore how the opposition of nothing and beings implies the sameness of Being and the nothing, i.e. Being as nothing (1.2).

### 1.1. Beings as what is radically other—with respect to Nothing (*nihil negativum*)

According to Heidegger, when the oscillation of anxiety reaches its entire span, the nihilation (i.e., the action of the nothing and its essence) may reveal to us, for the first time, what it means to be: "The essence of the originally nihilating nothing lies in this, that it brings Da-sein for the first time before beings as such" (Heidegger, 1998e, p. 90). Granting for a while this strange idea of an acting nothing, I ask: how does this revelation happen? Let us place ourselves in the oscillation of anxiety. Beings no longer speak to us; their singularity slips away, and they fall—and we do so as well with them—into what seems to be the abyss of nothing. A sense of indifference occurs, which does not make things disappear. Rather, in their very slipping away, things turn toward us. In this turning, the most usual and familiar fact of their presence becomes totally strange.

But—and here is the crux of the issue—together with this strangeness comes an insight: the nothing is not; there *are* beings and, precisely, not nothing. *The anxious experience of the nothing cancels out the nothing of the experience.* When anxiety oscillates in its whole span and "we release ourselves into the nothing" (Heidegger, 1998e, p. 96), then anxiety itself refutes the nothing. The sinking and the abyss are precisely *not nothing*. Everything becomes an instance of not nothing. The seemingly empty and indeterminate expression "being" acquires its concealed meaning: not nothing.<sup>2</sup> The strangeness becomes ontological; the concealed

---

<sup>2</sup> From the point of view of Hegel's *Logic* (1969, p. 82), this idea sounds misleading: the emptiness and indetermination of the word "being" cannot be overcome by nothingness or its negation (not nothing) because nothingness is as empty and indeterminate as being. Indeed, for Hegel (1969, pp. 82 & 109), the first opposition between being and nothing is mediated by this second moment, in which one recognizes their sameness (due to their empty and indeterminate content), and thus fueling the dialectic movement towards *becoming* and *determinate being*. And yet, it seems to me that what complicates the confrontation between Heidegger and Hegel is that each one discusses the meaning of Being and nothing at different "levels." At the level of the absolute

meaning of Being is manifested in the refutation of the nothing: beings appear in “their full but heretofore concealed strangeness as what is radically other—with respect to nothing” (Heidegger, 1998e, p. 90).<sup>3</sup>

---

knowledge, achieved by consciousness after a long struggle described in Hegel’s *Phenomenology of Spirit* and then developed in his *Logic*, the meaning of Being and nothing is straightforwardly clear: they are logical and abstract concepts still lacking reality and determination. For Heidegger, in contrast, what is at stake is precisely the question of the meaning of Being that the experience of the nothing may help to illuminate: Being and nothing are not empty concepts to be thought, but events to be experienced. Since Heidegger asks for a “fundamental experience of the nothing” (1998e, p. 87), it seems more likely that the Hegelian equivalent for Heidegger’s experiences of Being and nothing may be found as moments of consciousness’s *experience* described in Hegel’s *Phenomenology* and not as the abstract concepts at the beginning of his *Logic*. Be that as it may, in Heidegger’s oeuvre he engages Hegel many times. Specially regarding negativity and the nothing, see Heidegger (1993), Biemel (1992), Dahlstrom (2011) and de la Maza (2021, pp. 135-151). For overviews of the different moments of Heidegger’s engagement with Hegel and the hermeneutical difficulties of this confrontation, see, among others, Janicaud (1999), Lindberg (2013), and de la Maza (2021).

<sup>3</sup> Often the ontological role of the nothing is not even noticed in the vast secondary literature on Heidegger, and when it is noticed, it is not always accepted. In *Reduction and Givenness*, the French phenomenologist and Christian thinker Jean-Luc Marion discusses the revelatory function of the nothing in Heidegger explicitly, just to dismiss it because of the essential ambiguity of the nothing that makes it fail to reveal Being as such: “The entrance of the Nothing into phenomenality is in no way sufficient for the manifestation of the ‘phenomenon of Being,’ since the Nothing itself still remains equivocal” (1998, p. 176). In another text, Marion attacks the referential capacity of the nothing: Nothingness “says nothing other than nothing. Nothingness does not mean anything; nor does it refer to anything, nor show anything—and being less than anything else. Nothingness opens no way to being, but proves a dead end or—which amounts to the same thing—refers to itself only” (1996, p. 188). According to Marion, Heidegger reduces nothingness by force to Being, as if “Heidegger himself was tempted to turn away from nothingness as soon as possible, as if he had been afraid of facing it too long” (1996, p. 185). Sadly, due to constraints of space, I cannot discuss Marion’s own non-ontological or theological version of the nothing. My effort in describing the movement within anxiety and the focus on the negative mode of disclosure, however, is my way of defending the “referential” capacity of the meaning of the nothing. Of course, the nothing is not, but precisely the meaning of this “not” can “refer” to the thatness of beings.

Here I am using the notion of nothing as *nihil negativum*<sup>4</sup>—i.e., the absolute and radical nothing, which Heidegger often dismisses.<sup>5</sup> Most of the times he writes explicitly about the nothing, he tries to separate his own version of the nothing from the nothing as *nihil negativum*. Thus, he usually accompanies his use of the nothing with some clarification that he is not referring to a “total nothing” (i.e., *nihil negativum*). For instance, in the context of *Being and Time*, he writes:

[...] that in the face of which anxiety is anxious is nothing ready-to-hand within-the-world. But this “nothing ready-to-hand,” which only our everyday circumspective discourse understands, is not totally nothing [*totales Nichts*]. The “nothing” of readiness-to-hand is grounded in the most primordial “something” — in the *world* (Heidegger, 1962, pp. 231–232).

Although Heidegger may dismiss the *nihil negativum*, he implicitly uses it during the most crucial moments of his writings. For instance, the nothing as *nihil negativum* appears in the guiding question of metaphysics: why are there beings at all instead of nothing? In *Introduction to Metaphysics*, Heidegger, commenting on its scope, writes: “The domain of this question is limited only by what simply is not and never is: by Nothing. All that is not Nothing comes into the question, and in the end even Nothing itself—not, as it were, because it is something, a being, for after all we are talking about it, but because it ‘is’ Nothing” (Heidegger, 2000, p. 2).

---

<sup>4</sup> On the *nihil negativum* (in comparison to *nihil privativum*, *ens rationis*, and *ens imaginarium*) and a general classification of different kinds of nothings understood as *non-objects* of experience, see Kant (*KrV* B 347–349).

<sup>5</sup> Frequently, the secondary literature joins Heidegger in this dismissive attitude. For instance, Thomson (2021) writes: “For Heidegger, ‘the nothing’ does not designate brute non-being; what he calls ‘the nothing itself’ is not nothing at all. [...] Such a null or nugatory nothingness would have no force or effect, whereas the phenomenon Heidegger calls ‘the nothing’ actively *does something*: ‘the nothing itself noths or nihilates’ (*Das Nichts selbst nichtet*)” (p. 520). In contrast, I argue that, depending on the context, one must distinguish two meanings of the nothing; if one fails to do so, one loses both its revelatory function (as *nihil negativum*) and the counterintuitive logic of Being’s disclosure when it is identified with the nothing (Being as nothing).

I argue that it is the nothing as *nihil negativum* that strikes us when we let the sweep of our suspense in anxiety take its full course. The nothing can never be, and yet we keep its signification or meaning within us. We know what it would mean if nothing at all had ever existed. It is this impossible meaning that somehow dwells in us that functions as a contrast to illuminate the heretofore concealed meaning of beings.

The *nihil negativum* casts its shadow over beings. With respect to nothing, the fact of existence has finally lost its taken-for-grantedness. Things are uncanny not regarding what they are, or how they work, but rather regarding *that* they are. Their thatness has lost its familiarity, and something from the uncanniness of thatness also permeates the *what* and *how* of things. The anxiety of realizing that this groundless existence could have been nothing turns into wonder when we realize that nonetheless things are—and, precisely, not nothing.

We may have thought that the nothing was producing the sinking into indifference which we feel at the moment of nihilation. And yet, it is the opposite. Rather than the nothing, it is Being as such (the insight into thatness) that insinuates itself in nihilation, which shatters our world of clear and distinct significance. From our point of view, however, Being as such is felt as nothing.<sup>6</sup>

## 1.2. Being as nothing

While Heidegger wrote his lecture “What is Metaphysics?” (1928), he also wrote the treatise *On the Essence of Ground*. In the preface to the third edition (1949) of this treatise, Heidegger writes:

The nothing is the “not” of beings, and is thus being [Sein], experienced from the perspective of beings. The ontological difference is the “not” between beings

---

<sup>6</sup> While the ontological difference is usually understood as the difference between beings and Being, the problem is that most of the time we don’t know what each of these terms mean. We can pretend to understand this difference and take it as a mere logical distinction between species and its genre, or between elements and its set, or between that which is grounded and its ground. But in these logical representations, the leap into the ontological has not happened. In order to understand the ontological difference, we must encounter the difference between beings and the nothing. The latter reveals the former difference: beings are that which is radically other with respect to nothing. By holding on to this insight, the ontological difference starts to dawn.

and being. Yet just as being, as the “not” in relation to beings, is by no means a nothing in the sense of a *nihil negativum*, so too the difference, as the “not” between beings and being, is in no way merely the figment of a distinction made by our understanding (*ens rationis*) (Heidegger, 1998b, p. 97).

So far, we have studied the nothing as the radically other of beings. But, since the Being of beings is not a being among others, Being as such is also the radically other of beings. From the point of view of beings, Being is a not-being, i.e., it is a no-thing. Being as such is experienced from our perspective as a “not” that occurs in our world. Being can be defined as the “not” in relation to beings. Therefore, the nothing and Being—both as the “not” of beings—seem to be the same.<sup>7</sup>

To avoid misunderstandings, we must carefully separate the meaning of the *nihil negativum* from the nothing as Being. As we saw in the first section, the *nihil negativum* grants us access to the meaning of the Being of beings. In contrast to the sense of nothing experienced in anxiety, the fact *that* there are beings and precisely not nothing comes to the fore letting beings lose their taken-for-grantedness. Consequently, I started with the first meaning of nothing in order to secure this interpretation of the sense of Being as this mysterious thatness. But now we must give another step by asking about the nature of this “thatness.”

There is a temptation to replace the simplicity and almost absurdity of the “thatness” of beings with another meaning of Being, one that would be more glorious or godlike. One must restrain from this substitution and instead ask about the kind of being to which this ontological “thatness” may refer. It is to this question that the second meaning of the nothing answers. Since Being as such (the mysterious thatness) is not a being among others—i.e., it is a “not” in relation to beings—it is properly experienced by us as a nothing. Any predicate other than nothing would lead to a confusion of the Being of beings (their thatness) with a being. The thatness of the computer, the table, or the thoughts involved in writing or reading this passage is different from the computer, the table, the reading, and the writing. The sense of the nothing as Being points precisely to this difference, and is, I argue,

---

<sup>7</sup> About the sameness of Being and nothing, see Heidegger (1998a, p. 168; 1998e, pp. 94-95; 2003a p. 58; 2012b, p. 80).

essential to elucidating the negative mode of revelation that is common in Heidegger's oeuvre. In short, since Being is like nothing, it reveals itself precisely as absence.

Before I engage with this inverted logic of the nothing, let me first examine the "not" that is at the core of every being. In the 1937-1938 lecture course *Basic Questions of Philosophy*, Heidegger qualifies the notion of the "not":

If we speak of need as that which makes needful the highest form of necessity, we are not referring to misery and lack. Nevertheless, we are thinking of a *not* [*ein Nicht*], a negative [*ein Nichthaftes*]. But we know little enough of the negative and the "no" ["*Nein*"], for example in forms of refusal, deferment, and failure. Yet all that is not nothingness [*nichts Nichtiges*] but is at most (if not something higher still) its opposite. It never enters the field of view of our calculating reason that a no and a not may arise out of a surplus [*Übermaß*] or abundance [*Überflusses*], may be the highest gift, and as this not and no may infinitely, i.e., essentially, surpass every ordinary yes. And that is all to the good. For reason would "explain" it according to the principles of logic, whereby both affirmation and denial exist, but the yes has the priority since it posits and thus acknowledges something present at hand [*Vorliegendes*]. What is present [*Anwesende*] and at hand [*Vorhandene*] counts as a being [*Seiende*]. Therefore it is difficult for us, wherever we encounter something apparently "negative," not only to see in it the "positive" but also to conceive something more original, transcending that distinction (Heidegger, 1994, p, 132).

Firstly, there seems to be a difference between a "not" that originates in misery and lack, and another "not" that originates in surplus or abundance. Rejecting the notion of *nihil negativum*, Heidegger affirms that this latter "not" is something higher than—or at least opposite to—nothingness. In this "not" we are encountering Being as nothing. The ontological difference is both the condition of possibility of the referential context of significance (the world) and the cause of the fissure that leads to the collapse of meaning and significance. In the latter case,

the collapse is not due to some imperfection or lack, but rather it is due to the excess of the Being of beings that makes beings—when confronted with their thatness—indefinable. The world with all its meaning, significance, projects, and assignments is unable to keep beings at bay when insight into their thatness becomes conspicuous. The excess of the Being of beings creates the “space” to be filled in by significance and meaning, and yet the same excess makes the filling of the “space” impossible. But how do we discern whether the “not” comes from lack or surplus? Is there some clue to its origin at the level of our experiencing the “not”? Especially when the “not” inflicts on us so much pain—when it embodies a “refusal, deferment, and failure”—what does it mean that this painful “not” comes from an excess rather than a lack?

Secondly, when we limit our approach to beings (as logic does), affirmations have priority with respect to negations because they affirm beings that are present-at-hand. However, when we start with beings but—through anxiety—we reach the insight into the Being of beings, the priority of affirmations is challenged. Indeed, it is the “not” amid the ontic positivity of beings present-at-hand that provides access to the ontological thatness. However, as in the tradition of negative theology, we cannot stay at the level of the denial. That would mean that we stopped merely at the deficient mode within the ontic level—i.e., at the level of the negation of beings. According to Heidegger, the aim is to “conceive something more original, transcending that distinction.” Although Being as such cannot be limited to affirmations and negations, from our point of view as beings—the only point available to us—Being is experienced as “not.” Thus, we have to traverse the night of the “not,” but without staying there, and what is equally important, without turning the “not” into something. In other words, we must avoid the danger of reifying or hypostatizing the “not,” turning the “not” into another name for a supreme being.

Thirdly, the “not” can be experienced in different forms: for example, as “refusal, deferment, and failure.” According to Heidegger, negations are one form of the “not” among others, and in turn, the “not” is one form—among others—of the nihilation of the nothing.<sup>8</sup> The nihilative compartments are “forces in which Dasein bears its thrownness without

---

<sup>8</sup> There are many other forms of nihilation that are common guests in our life. In “What is Metaphysics?” Heidegger mentions a few: unyielding antagonism, stinging rebuke, galling failure, merciless prohibition, and bitter

mastering it" (Heidegger, 1998e, p. 93). If the nothing is at the level of Being—i.e., Being as nothing—the nihilation of the nothing is primordial and cannot be overcome. In other words, since Dasein is defined by its thrownness, that it cannot master, these nihilative compartments are essential to Dasein and not accidental occurrences that are caused by some specific constellation of circumstances at some moment in the history of Being.<sup>9</sup> Accordingly, it seems that we are condemned to be visited constantly by antagonism, rebuke, failure, prohibition, and privation. In other words, all our ontic efforts to escape them are going to fail, because existence itself exists as the nihilation of the nothing. Now, it seems feasible that when we acknowledge that the pain and suffering are not due to our lack, we can avoid a second and third layer of suffering.<sup>10</sup> And yet, is it enough to recognize the excess of Being as the source of the “not” to soothe the pain?

Let me come back to the logic of the nothing and the claim that this logic resides at the core of the negative mode of how the Being of beings

---

privation (see Heidegger, 1998e, pp. 92-93). Of course, I cannot forget to mention the most famous of all: death.

<sup>9</sup> In section 2, I survey Heidegger’s interpretations of modern nihilism. Its negative tone is often assumed to be part of his narrative of decay in the history of Being. But by acknowledging that these nihilative compartments are essential to existence (and for the revelation of existence), the view on modern nihilism might change. Rather than signaling a moment of decay in the history of Being, it would denote—despite its negativity, or precisely because of it—a privileged site for the disclosure of Being.

<sup>10</sup> Following Nietzsche’s description of the ascetic ideal (i.e., that we prefer to negate life rather than to endure suffering without any reason), one can observe three levels of suffering. There is a first “original” suffering (suffering itself), i.e., the pain of being a finite animal. The ascetic ideal, however, does not offer an answer to suffering itself, but rather comes to fill the vacuum of a second (derivative) suffering: that of not knowing why we suffer—a suffering of suffering. “The meaninglessness of suffering, not suffering itself, was the curse that lay over mankind so far—and the ascetic ideal offered man meaning!” (Nietzsche, 1989, p. 162). The ascetic ideal interprets the first suffering in order to fill the void of the lack of *why* of the second suffering. But, paradoxically, the interpretation offered by the ascetic ideal adds a third “fresh suffering with it, deeper, more inward, more poisonous, more life-destructive suffering: it placed all suffering under the perspective of *guilt*” (p. 162). The will is saved from the void of meaninglessness, but the cost is high. It seems that this ascetic “medicine” has too many side effects.

reveals itself. Taking seriously the idea of Being *as* nothing,<sup>11</sup> I argue, first, that from the point of view of our common sense, the logic of the nothing is totally upside-down: by not knowing it, we know it. The nothing “is” when it is not.<sup>12</sup> We are “being held out into the nothing” (Heidegger, 1998e, p. 91) when the nothing remains hidden. Thus, amid beings, when there is nothing of the nothing, the nothing is precisely there. The nothing is inconspicuously operative when it is covered up by beings. It “is” when there is not.

Thus, when there are only beings left, precisely there the nothing is smoothly given to us. To negate the nothing—as when science, according to Heidegger’s interpretation, “wishes to know nothing of the nothing” (Heidegger, 1998e, p. 84)—is a mode of “affirming” it. In short, expressed in a “logical” and yet counterintuitive way: when the nothing is not appearing, it appears. Conversely, every discourse or explicit affirmation of it reifies and makes it into an “idol”, thus turning the nothing into precisely what is not, namely, a being. The nothing is not when it “is.” In short, if the nothing appears, it is not appearing.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> For a more in-depth study of Heidegger’s Being as nothing, see Peng (1998).

<sup>12</sup> Jean-Luc Marion acknowledges this paradox of the nothing, but, interestingly, he relates it to the divine: “This paradox—to deny nothingness means to recognize nothingness—ought not to be dismissed. We ought to face it [...] Nothingness looks like a strange counterpart of God: both take advantage of an ontological argument. God is supposed to exist merely in consequence of the perfection of his essence, and nothingness claims to be thanks to the absolute imperfection of its essence. In both cases we are compelled to admit an item as given simply because we think of it [...] Exactly as God, to achieve existence, only needs to be possible, nothingness only needs to be impossible (as it is) to claim a quasi-existence” (Marion, 1996, pp. 183-184).

<sup>13</sup> While the interplay between appearance and absence (or better, absence as a mode of appearance) in what I am calling here the “counterintuitive logic of nothing” may resemble some versions of the dialectical movement, the problem with dialectics arises, from a Heideggerian point of view, when one assumes both its *necessity* and its fulfillment in *absolute knowledge*. Thus, the major difference between what I am referring to as “counterintuitive logic of nothing” and dialectics does not reside in the dialectical movement as such, but rather in the assumption that through this movement one could obtain absolute knowledge. According to Dahlstrom (2011), despite the relevance of Hegel’s notion of negativity, “Heidegger contends that Hegel fails to put negativity itself in question [...]. As a result, what goes by the name of ‘negativity’ in Hegel’s

Someone may ask: do you know what the nothing means? I know nothing about the nothing, one may answer. In this answer, the nothing is precisely giving itself. In the “no,” the “not,” the nothing lets itself be heard even though we do not pay attention to it. And in this *not* paying attention, again, the nothing is known by us.

Second, I claim that when Being is understood as nothing (from the point of view of beings), it means that Being discloses itself according to the logic of the nothing. Accordingly, I argue that the different instances of the “negative” logic, so common in Heidegger’s oeuvre,<sup>14</sup> display the logic of the nothing. Or, better, this mode of revelation is logical because Being is properly understood as nothing. Their negative form of manifestation is an effect of the ontological difference. Since the fact of the existence of beings (their thatness) is not itself a being among beings, this fact comes to the fore following the logic of the nothing.

Since Being is like nothing from our point of view, the withdrawal of Being is its mode of giving itself to us. Being hides itself so that beings can be. Since Being is not a being among others, it cannot conspicuously appear next to other beings, but rather it is always already “appearing” as nothing—i.e., in the mode of inconspicuousness, unobtrusiveness, and non-obstinacy. When the knowledge about the Being of beings remains covered up by the multitude of beings, then Being is preserved: it gives itself and lets beings be despite—or maybe thanks to—this covering up.

So far, in this second subsection, I have offered an interpretation of Being as nothing, and I have speculated about its inverted logic of revelation. In the second part of this paper, I want to prove the

---

thinking has, Heidegger charges, already ‘sacrificed’ (*darangegeben*) everything negative [...] and ‘swallowed’ it up in positivity from the outset” (p. 525). Since Hegel’s notion of negativity is not negative enough, it can finally be subsumed within the differentiated unity of the absolute (knowledge). According to Heidegger, while the fact that Dasein is “held out into the nothing” makes the “why” question and the search for *knowledge* possible, it also makes *absolute* knowledge impossible.

<sup>14</sup> We find in Heidegger’s work, for instance, “luminosity” (the absence of darkness) becoming “dark emptiness” (Heidegger, 1994, p. 169), the lack of need turning into a need (Heidegger, 1994, p. 169), the abandonment (withdrawal, self-concealment) of beings by Being as the essence of Being (Heidegger, 1994, p. 169; 2012b, p. 92), or anxiety, when things sink and recede but they simultaneously turn toward us (Heidegger, 1998e, p. 88). I gather these cases under the notion of a *negative logic of disclosure*.

plausibility of this interpretation by using some of Heidegger's texts on nihilism as an example of this negative logic of disclosure.

## 2. Being as nothing: the uncanny gift of nihilism

Here, I will apply the claims I put forward in the first section about Being as nothing to Heidegger's account of nihilism as the essence of modernity.<sup>15</sup> Although Heidegger is famous for his critical and reactionary views on modernity, the study of the "negative" revelation and its ground in the logic of the nothing has equipped us to offer a different answer to the question "How does the modern world look from the point of view of the negative logic of disclosure?" In modernity, when everybody is enchanted and fascinated about what beings are and how they function, when "there is nothing to Being" (Heidegger, 1991b, p. 201), the insight about the ontological thatness is covered up. Yet, I argue that, according to the negative logic of disclosure, since this thatness is like nothing, at this precise moment of oblivion, Being (as ontological thatness) is preserved and giving itself to us.

The logic of the nothing is slippery. Everything comes down to grasping this one turning that is at the core of Being as nothing: from "there is nothing to Being" to "Being as nothing." Is it just wordplay or some abstract formula that is difficult to understand? Neither. We don't need to be too smart to understand this turning, but we do have to experience it when attuned by the right mood. Attuned by Being as nothing, we must come to terms with the ambiguous—but logical—conclusion that, since Being is like nothing, modern times, when there is nothing for Being, seem to be the epoch of the highest possible revelation of Being. I oppose the common interpretation of nihilism—as the essence of modernity—as something negative to be overcome: regarding its ontological revelatory capacity, nihilism cannot and should not be overcome.

---

<sup>15</sup> Throughout Heidegger's oeuvre, he described the essence of modernity as machination, nihilism, and modern technology. In this paper, I just focus on nihilism. On Heidegger, Nietzsche, and nihilism, see Pippin (2015), Hemming, Costea & Amiridis (2011), Carman (2022) and (with a special focus on the nothing) Ávila (2007), among others.

## 2.1. The recovery of nihilism

So far, we know—since, from our point of view, Being is not a being among others, i.e., is like nothing—that every manifestation of Being that I can point out as “this” or “that” is an “idol”. Second, Being follows the inverted logic of the revelation of the nothing: not appearing, it appears; every attempt to negate it is already its affirmation (because every negation already betrays the nihilation of the nothing). According to this negative mode of disclosure, when we focus only on beings and the Being of beings becomes irrelevant, that is precisely when the highest disclosure of Being becomes possible. Let us now examine Heidegger’s account of nihilism considering this logic.

According to Heidegger, we must distinguish carefully between a phenomenon’s manifestation and its essence—and avoid both failing to show how seemingly different phenomena belong essentially together and confusing the manifestation with the essence of the phenomenon. Regarding nihilism, Heidegger writes: “the essence of nihilism is nothing nihilistic [*das Wesen des Nihilismus nichts Nihilistische... ist*]” (Heidegger, 1998c, p. 296).

Recall Nietzsche’s definition of nihilism. According to Nietzsche’s *Will to Power*, nihilism means: “That the highest values devalue themselves. The aim is lacking; ‘why?’ finds no answer” (Nietzsche, 1968, p. 9).<sup>16</sup> The highest values, through an act of self-overcoming (*Selbstaufhebung*), contain within themselves their own destruction (Nietzsche, 1989, p. 161). Accordingly, for Heidegger, at the surface

---

<sup>16</sup> According to Nietzsche, the notion of nihilism refers both to its cause and to its symptoms or consequences. Nihilism’s symptoms are commonly mistaken for its cause. While the sense of meaninglessness, decadence, pessimism, depression, and disenchantment are nihilism’s symptoms, its cause, according to Nietzsche, is the previous positing of a transcendent, suprasensory, metaphysical world from which the sensory world gains its meaning. God, or any of God’s surrogates—i.e., “the authority of reason, progress, the happiness of the greatest number” (Heidegger, 1977b, p. 65)—are names for the suprasensory world, or more precisely, are names for the fundamental structuring of the world through the difference between the sensory and the suprasensory. Nietzsche’s notion of the death of God marks the failure of the suprasensory world to support and determine this world. Once the suprasensory world loses its power, our world is experienced as valueless.

level, nihilism is “that historical process whereby the dominance of the ‘transcendent’ becomes null and void, so that all being loses its worth and meaning” (Heidegger, 1991a, p. 4). A nihilist is someone who embraces or suffers the sense that everything is in vain, and that there are no more ultimate goals to follow or die for.

In his analysis of nihilism, Heidegger starts at the level of nihilism’s manifestation and then traces it back to its essence. Though nihilism manifests itself as a historical process in which all previous goals and values are undermined, understanding this loss in terms of a crisis of values is, according to Heidegger, part of the problem—it is a nihilistic mode of studying nihilism, so it cannot reveal its essence. To reduce Being to value is already nihilistic. Thus, for Heidegger, Nietzsche’s account of nihilism at the level of values fails to question nihilism in its essence. The belief that the devaluation of values can be answered by a willful revaluation of them<sup>17</sup> is merely a symptom of the nihilistic reduction of Being to the will to power. Heidegger writes:

The will to power is that will which wills *itself*. As this will and within the orders established by it there appears, prefigured early on and prevailing in many different ways, that which, represented from the perspective of beings, surpasses [übersteigt] such beings and within such surpassing [Überstieg] in turn has an effect on beings, whether as the ground of beings, or as their causation. (Heidegger, 1998c, p. 312).

What Nietzsche misses, according to Heidegger, is that the *will* of the will to power is nothing human; it surpasses the level of beings. In short, the will names a specific truth of Being. The will that just wills

---

<sup>17</sup> A willful revaluation of all values is Nietzsche’s own attempt to overcome nihilism (what he called “accomplished nihilism”). According to him, if we criticize the faith in the transcendent and uncover its all-too-human nature, then there is no longer any necessity for devaluating the world. There is no longer a standard of comparison in relation to which our own actual world appears deficient. When reality is experienced as a fable without any transcendent world to police it, the accomplished nihilist can create new values, like an artist. Recognizing that a piece of art is a fiction does not rob it of its value. Instead, the creative process embraces the bare immanent origin of these new values as part of an endless creative play.

itself, creating, destroying, and constantly surpassing every limitation for the sake of its endless growth—i.e., the will in which “all that is solid melts into air” (Marx & Engels, 2011, p. 68)—is simply how the Being of beings is interpreted in modern times.

For Heidegger, the will to will that grounds nihilistic disenchantment is ultimately grounded on the oblivion of Being: “The essence of nihilism, which finds its ultimate consummation in the domination of the will to will, resides in the oblivion of being” (Heidegger, 1998c, p. 319). The oblivion of Being, in turn, comes from the abandonment of beings by Being itself. Thus, the essence of nihilism is the abandonment by Being. When Heidegger translates Nietzsche’s account of nihilism (at the level of values) into an event in the history of Being, he finds the perspective from which to dismiss Nietzsche’s willful revaluation of all values as part of and not the solution for nihilism. For Heidegger, we can change the source of valuation—e.g., from a divine transcendent to an artistic immanent source—but the problem remains because the will to will and its valuation have not been challenged. And yet, it is still not clear what we gain by defining the abandonment of Being as the essence of nihilism. Let us continue with Heidegger’s narrative.

In 1955, Heidegger thought that modern people were living in an age entirely permeated by nihilism, i.e., the age of the consummation of nihilism: “Nihilism is consummated [*vollendet*] when it has seized all subsisting resources and appears wherever nothing can assert itself as an exception anymore, insofar as such nihilism has become our normal condition” (Heidegger, 1998c, p. 297). The time in which nihilism becomes the normal condition inaugurates the final phase of nihilism: “Yet the consummation of nihilism is not already its end. With the consummation of nihilism there first *begins* the final phase of nihilism” (Heidegger, 1998c, p. 297). Nihilism becomes inconspicuous when it becomes our normal condition. The problem is not merely that we cannot assert an exception to it, but also that when we believe ourselves to be asserting an exception, we are really sustaining its rule. This renders the overcoming of nihilism problematic.

When nihilism has become our normal condition, so that there is nothing outside nihilism, our task cannot be to overcome it, but rather to turn towards its essence. According to Heidegger, “the overcoming of nihilism demands a turning in [*Einkehr*] into its essence, a turning in whereby the desire to overcome becomes untenable” (Heidegger, 1998c, p. 320). Instead of overcoming (*Überwindung*) nihilism, Heidegger refers

to the turning in into its essence in terms of a recovery (*Verwindung*)<sup>18</sup> of its essence: “Wherein does the overcoming of nihilism then consist? In the recovery [*Verwindung*] of metaphysics” (Heidegger, 1998c, p. 313). But this recovery is far from being easy, since, unsurprisingly, “nihilism has the tendency to dissemble [*verstellen*] its own essence and thereby to withdraw from the all-decisive encounter and confrontation with it” (Heidegger, 1998c, p. 307).

So how do we turn towards the essence of nihilism? First, we must stop trying to willfully overcome nihilism, since any such attempt makes the will to will stronger. Second, we must avoid fleeing the sense of lack of goals by creating cultural surrogates for lost transcendence. Embracing the absence of goals and ceasing to try to escape the angst may lead to an openness that allows us to turn towards nihilism’s essence. For Heidegger, the greatest nihilism resides in

[...] the unwillingness to acknowledge the lack of goals [*die Ziel-losigkeit*]. And so one suddenly “has goals” once again, even if merely what can possibly serve as a *means* for the erection and pursuit of goals is itself elevated into a goal: the people, for example. Therefore precisely where one believes one again has goals, where one is again “fortunate,” where one proceeds to making equally available to all “people” the “cultural assets” (movies and trips to the beach) that were closed off to “most”—precisely here, in this noisy intoxication with “lived experience,” resides the greatest nihilism, the deliberate turning of a blind eye to human goallessness, the “ready to wear” avoidance of any goal-

---

<sup>18</sup> The ambiguity of *Verwindung* becomes evident in its very different translations. Andrew J. Mitchell translates it as “conversion”: “Thereby technology is not humanly overcome [*überwunden*], much to the contrary, the essence of technology is converted [*verwunden*] into its still-concealed truth” (Heidegger, 2012a, p. 65). William McNeill translates it as “recovery”: “Wherein does the overcoming of nihilism then consist? In the recovery [*Verwindung*] of metaphysics” (Heidegger, 1998c, p. 313). Joan Stambaugh translates it as “incorporation”: “the overcoming of metaphysics occurs as the incorporation (*Verwindung*) of Being” (Heidegger, 2003b, p. 85). Jean-Luc Marion (2003, p. 186, n. 38) emphasizes how it derives from *verwinden*, which indicates a turning over or change of direction.

setting decision, the dread of all decisive domains and of their opening. The dread of *beyng* [*die Angst vor dem Seyn*] was never as great as it is today. Proof: the gigantic arrangements aimed at out-screaming this dread (Heidegger, 2012b, p. 109).

Since anxiety, as already seen in the first part, has ontological revelatory power, what does it mean that anxiety is so great today? I argue that the anxious avoidance of Being is precisely that which lets Being come to the fore.

Acknowledging the ambiguity of Heidegger's "valuation" of nihilism presented above, I build my argument for a "positive" reading of nihilism on Heidegger's logic of the nothing, which I described in the first part. This should not be surprising: as its name declares, nihilism has to do with the *nihil* (nothing).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Most of the works on Heidegger and nihilism affirm, as I did above, that since nihilism cannot be overcome, what is left is to turn nihilism into its essence. Less often, however, some authors make a "positive" reading of Heidegger's interpretation of nihilism, that is, one that does not only affirm the impossibility of its overcoming (which would amount to waiting for a new god to come), but also one that gestures towards that which would be lost in its overcoming (i.e., the sense of Being as nothing). For instance, Gianni Vattimo embraces nihilism as the only chance for our times and offers a "positive" reading of it, upon which I would like to comment here. Vattimo starts "An Apology for Nihilism" (1988) with Heidegger's insight that, in nihilism, Being is annihilated insofar as it is transformed into value—i.e., Being is placed under the power of the subject as value. Not any type of value, though, but specifically exchange value: "Nihilism is the consumption of use-value in exchange-value" (p. 22). Since the accomplished nihilist "has understood that nihilism is his or her sole opportunity" (p. 19), rather than nostalgically mourn and try to reappropriate use-value and defend a zone free of the permutability of exchange-value (as do, according to Vattimo, Marxists, existentialists, and phenomenologists), the accomplished nihilist embraces the dissolution of Being in "the indefinite transformations of universal equivalence" (p. 22). According to Vattimo, the consumption of Being in exchange-value transforms the "real" world into a fable, in which everything is given as a narration. All metaphysical nostalgia for something "more authentic" or proper fades away in a world seen as a fable. In the weakening of reality, the accomplished nihilist embraces the new unlimited possibilities that the weakness of Being has opened. Although I concur with Vattimo that all is given as a narration and that Being—thanks to nihilism—cannot be understood anymore as the ground or foundation for beings, I argue

## 2.2. Nihilism and the nothing

Heidegger writes: “The essence of nihilism is the history in which there is nothing to Being itself” (1991b, p. 201). From the point of view of Being as nothing, we may understand why Being’s abandonment is precisely the mode in which Being reveals itself. In nihilism, we “negate” Being (so that we just deal with beings), but since Being is like nothing, by negating it we are bringing it to the fore in its most “fitting” mode, namely, as nothing. Beyond any of the names that Being has received in the course of history—such as *aletheia* (*apeiron*, logic, *hen*, *arche*), *physis*, *ousia*, *idea* (*agathon*), *energeia*, *hypokeimenon*, *hyparchein*, *subiectum*, *actualitas*, *certitudo*, *vis*, objectivity, freedom, will (as absolute knowledge), will to love, will to power, action and organization, will to will, machination (Heidegger, 2003c, pp. 65-66)—the nothing is the one name that best preserves Being’s otherness with respect to beings. Since Being is like nothing (from the point of view of beings), we can understand why its refusal and denial is its gift to us.<sup>20</sup>

---

that the “fact” of givenness (the thatness) of every narration cannot be confused with a narration. This does not mean, however, that the ontological *thatness* may be the name for a new foundation for beings nor that it implies a “more authentic” narrative. Indeed, it is in the encounter with this mysterious thatness that we are awaked to the fables that we like to tell ourselves. Moreover, I consider that the main difference between our two “positive” readings of nihilism resides at the *level* of the discourse. My reading on Heidegger focuses on the ontological revelatory possibilities of nihilism that the experience of nothing in anxiety may disclose. The epistemological and ethical consequences of this disclosure are beyond the scope of this paper. Vattimo, in contrast, focuses precisely on the consequences—the unlimited possibilities—that the weakness of Being has opened.

<sup>20</sup> In the secondary literature, it is common to suggest a turning point in Heidegger’s thinking happening in the 1930s (related to, but not necessarily the same as, the one that he refers to as *die Kehre*). For instance, according to Carman (2022, p. 105), in the late 1930s, between volume I and II of his *Nietzsche*, Heidegger changes his assessment on Nietzsche and metaphysics, becoming more critical. One can also trace changes during this decade in Heidegger’s account of the nothing. According to Ávila (2007), one can define three different moments in Heidegger’s thinking on the nothing: before the 1930s, associated to moods; later, related to the specific question of Being; finally, around the late 1930s and the 1940s and ‘50s, linked to the problem of nihilism. In light of this

As one of the consequences of this interpretation, we may consider that, in nihilism, not only is “some” disclosure of Being possible, but also that this disclosure is the “highest.” This claim is confirmed in Heidegger’s “The Age of the World Picture” (1938), where he suggests that the denial of Being is—paradoxically—its *highest* and more *austere* revelation, and where he makes an explicit reference to the nothing:

But suppose that denial itself had to become the highest and most austere revealing of Being? What then? Understood from out of metaphysics (i.e., out of the question of Being, in the form What is it to be?), the concealed essence of Being, denial, unveils itself first of all as absolutely not-having-being, as Nothing. But Nothing as that Nothing which pertains to the having-of-being is the keenest opponent of mere negating. Nothing is never nothing; it is just as little a something, in the sense of an object [*Gegenstand*]; it is Being itself, whose truth will be given over to man when he has overcome himself as subject, and that means when he no longer represents that which is as object [*Objekt*] (Heidegger, 1977a, p. 154).

On this account, the absolute abandonment or denial of Being is not just one form among others of Being’s revelation, but rather this denial “had to become” (*werden mußte*) the highest (*höchste*) and most austere (*härteste*) revealing of Being. In other words, in nihilism—i.e., where Being unveils itself as nothing—the highest and most austere revelation of Being is possible. What this highest and most austere revelation of Being may mean is still an open question. More specifically, what happens with beings when Being is disclosed at its highest? Does the highest revelation of Being yield care for beings? The ethical dimension of this highest and most austere revealing of Being, however, is beyond the limited scope of this paper.

---

fact, my strategy of applying Heidegger’s reflections on the nothing developed in the late 1920s to the problem of nihilism seems, from an exegetical point of view, to be problematic because it does not acknowledge these hermeneutical changes happening during the 1930s. Yet, I argue that, although exegetically dubious, this strategy may reveal (ontological) possibilities concerning nihilism that most of the time—due to its negative connotations—remain ignored.

With my emphasis on the *highest* revelation, I am not necessarily subscribing to Heidegger's history of Being, nor I am necessarily committing myself to what Derrida (1978, pp. 279-280) called the metaphysics of presence, essentially binary and hierarchical. My intention is not to correct Heidegger's narrative by showing that it is in modernity—rather than in the ancient Greek beginning of philosophy—where Being gives itself without surrogates or idols. Instead, I just want to underline the tension between Heidegger's reactionary views on modernity, on the one hand, and the "logical" conclusions of interpreting Being as nothing (with its negative mode of revelation), on the other. To put it differently, I use Heidegger's language of the "highest" in order both to attack the common bleak view of modernity and to confirm my own interpretation of the inverted logic of Being's revelation (which I logically developed in the first part, and which now gets its confirmation in Heidegger's texts about modernity).<sup>21</sup>

Why does Heidegger use a hypothetical expression, asking his readers to *suppose* the denial as the highest revealing of Being? Is there something preventing Being's highest disclosure from happening in nihilism? It seems that while Being, in its denial, is showing itself to us, we—modern and contemporary people—fail to see Being's disclosure in this denial. In other words, the problem is that, in nihilism, the meaning of the nothing (and denial) is not clear. Indeed, Heidegger defines nihilism as "the essential nonthinking of the essence of the nothing" (Heidegger, 1991a, p. 22). Hence, it seems that, in order to unleash this inverted mode of revelation, Being needs our own availability or readiness to engage with the nothing. Heidegger's own writings create the hermeneutical ground that favors this readiness and prevents the misunderstanding of the experience of the nothing as mere negation or simple "not-having-being." We must confront this denial from the perspective of Being as nothing. After our study of the nothing in the first part, we are prepared to see Being's revelation in this "denial".

---

<sup>21</sup> Since the language of "highest" often leads to the mystification of all-too-human hierarchies, according to my interpretation, the insight into the thatness of beings questions these attempts to create "ontological" gradings. Moreover, in itself, the insight into the thatness of beings should not be considered high or low. While beings can be high or low, the fact that beings are is neither high nor low.

### 3. Conclusion

Let me conclude this paper and this short review of nihilism and the nothing by addressing how Heidegger changed his view on the possibility of overcoming nihilism, and how this change correlates with some of his political views. During the 1930s, Heidegger supported the idea of overcoming nihilism. One of Heidegger's reasons for supporting National Socialism during this period involved his hope for overcoming nihilism and tempering the effects of technology.<sup>22</sup> The war seems to

---

<sup>22</sup> For instance, in a passage of Heidegger's lecture on Schelling (*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit 1809*), given in 1936 and included in the *Gesamtausgabe 42*, but withheld from the version published in 1971 (Heidegger, 1985), Heidegger mentions Mussolini and Hitler with approval as examples of different countermovements (*Gegenbewegungen*) to nihilism: "It is in any case well known that the two men who have initiated—in different ways—from outside of the political organization of the nation, e.g., from the people, counter-movements in Europe, that both Mussolini and Hitler were essentially determined by Nietzsche in various respects, and this without the actual metaphysical realm of Nietzsche's thinking directly coming into effect [*zur Geltung käme*]" (Heidegger, 1988, pp. 40-41; my translation). According to the Italian philosopher Franco Volpi (2012, p. 109), Heidegger's decision to deepen his understanding of nihilism could have been triggered by political and ideological struggles with members of the Nazi party, especially with Ernst Kriek, who in 1934 wrote about Heidegger: "The worldview's fundamental tone of Heidegger's doctrine [*Lehre*] is determined by the concepts of care and anxiety, both of which aim at nothingness [*Nichts*]. The meaning of this philosophy is pronounced atheism and metaphysical nihilism, as it was otherwise predominantly represented by Jewish writers in our country, thus it is a ferment of decomposition and dissolution [*Zersetzung und Auflösung*] for the German people" (Kriek, cited in Guido Schneeberger, 1962, p. 225; my translation). This accusation that his own philosophy represents metaphysical nihilism may have been one reason for Heidegger's long engagement with Nietzsche, in which he ended up acknowledging the identity of nihilism and metaphysics, and thus changing his view on the possibility of overcoming nihilism (see Volpi, 2012, p. 109). Still, in the late 1930s, in Heidegger's *Contributions to Philosophy*, while he clearly supports the idea of overcoming nihilism, he identifies the role of his philosophy not as overcoming nihilism but, rather, as preparing for a future overcoming of nihilism when the last god comes: "The preparation for overcoming nihilism is paved by the basic experience that the human being, as the one who grounds

have taught him, however, that the supposedly noble task of overcoming nihilism had a “dark side.” Thomas Sheehan writes:

In the 1930s Heidegger had hoped National Socialism would provide economic, social, and political solutions to the problem of planetary nihilism (and he implies that his own philosophy might have served as the ideological superstructure of such changes). By the 1950s, however, it would appear he was convinced that a more profound understanding of the *essence* of nihilism invalidated such naïve hopes for a remedy (1999, p. 284).

Even during the final years of the war, when he was immersed in his second deep study of Nietzsche (1944-1946), Heidegger seems to have already rejected the possibility of overcoming nihilism:

If we heed the essence of nihilism as an essence of the history of Being itself, then the plan to overcome nihilism becomes superfluous [...]. Instead of such overcoming, only one thing is necessary, namely, that thinking, encouraged by Being itself, simply think to encounter Being in its default as such. Such thinking to encounter rests primarily on the recognition that Being itself withdraws, but that as this withdrawal Being is precisely the relationship that claims the essence of man, as the abode of its (Being’s) advent (Heidegger, 1991b, p. 225).

Since often nihilism is considered bad and its overcoming good, we may be not surprised that Heidegger’s alignment with National Socialism was, if not motivated by, then at least formulated with the explicit goal of overcoming nihilism. However, when he distanced himself from National Socialism,<sup>23</sup> he seems to also have realized the impossibility of overcoming nihilism. The rejection of overcoming

---

Da-sein, is *needed* by the godhood of the other god. What is most inescapable and most difficult in this overcoming is the *knowledge* of nihilism” (2012b, p. 110).

<sup>23</sup> While Heidegger took some distance from the “actual” party after his resignation from the University of Freiburg’s rectorship in 1934, a different issue is whether he also dismissed Nazism conceptually. About this second issue,

nihilism is correlated with his idiosyncratic understanding of the abandonment of Being. As I showed, Being's counterintuitive refusal that gives itself, and the withdrawal of Being that claims the essence of man, depend on Heidegger's interpretation of Being as nothing (in which, since the nothing is essential to Being, one cannot overcome the former without eclipsing the latter).

Thus, contrary to common opinion, what seduced Heidegger to get involved with Nazi ideology was not his obscure thinking about the nothing but, rather, his departing from it. It was when he thought that the nothing of nihilism could be overcome that the most outrageous idols emerged. The most simplistic antisemitic clichés suddenly became, by Heidegger's hand, cosmic ontological forces fighting for the destiny of the world. My goal has been to invert the common critique of Heidegger, one that has been voiced since the late twenties, which states that Heidegger was a nihilist and his philosophy one of nothing (Heidegger, 1998d, p. 232).<sup>24</sup> In fact, during the 1930s, the opposite seems to be true. Forgetting about the nothing—about the insight that Being is like nothing—led him to believe himself to be channeling Being, which made him either blind to the evil happening around him or heartless about it. He transformed a philosophy attuned by the nothing of anxiety into a “heroic” thinking ready to sacrifice other people in the name of the fate of Being. On the contrary, when we are attuned by the nothing of anxiety, what sacrifice could the absurd and wonderful fact *that* things are—instead of there being nothing—ask for?

## Bibliography

- Ávila, R. (2007). Heidegger y el problema de la nada: La crítica a la posición de Nietzsche. *Pensamiento*, 63(235), 59-79.
- Biemel, W. (1992). Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel. *Man and World*, 25, 271-280.
- Carman, T. (2022). Heidegger's Nietzsche. *Inquiry*, 63(1), 104-116.

---

there is plenty of evidence that Heidegger kept some (ontological) version of Nazism close to his heart until his death.

<sup>24</sup> While the content of this critique resembles the one put forward by Ernst Kriek (see *supra*, note 22), nowadays, the accusation of being a “philosophy of nothing” is used to explain Heidegger's alignment with National Socialism, and not—as with Kriek—to reveal his philosophy's similarity to Jewish thought, which would prevent that alignment.

- Dahlstrom, D. (2011). Thinking of Nothing: Heidegger's Criticism of Hegel's Conception of Negativity. In S. Houlgate & Michael Baur (eds.), *A Companion to Hegel*. (pp. 519-536). Blackwell Publishing.
- De la Maza, M. (2021). *Hegel y la filosofía hermenéutica: hacia una hermenéutica especulativa*. Ediciones UC.
- Derrida, J. (1978). Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. In J. Derrida, *Writing and Difference*. (pp. 278-293). A. Bass (trans.). The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Science of Logic*. A. V. Miller (trans.). Humanity Books.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (trans.). Blackwell.
- \_\_\_\_ (1977a). The Age of the World Picture. In M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. (pp. 115-154). W. Lovitt (trans.). Harper Perennial.
- \_\_\_\_ (1977b). The Word of Nietzsche: God is Dead. In M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. (pp. 53-112). W. Lovitt (trans.). Harper Perennial.
- \_\_\_\_ (1985). *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. J. Stambaugh (trans.). Ohio University Press.
- \_\_\_\_ (1988). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 42. Schelling: Vom Wesen Der Menschlichen Freiheit (1809)*. Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1991a). European Nihilism. In M. Heidegger, *Nietzsche: Volumes Three and Four*. J. Stambaugh, D. F. Krell & F. A. Capuzzi (trans.). (pp. 3-196). HarperCollins Publishers.
- \_\_\_\_ (1991b). Nihilism as Determined by the History of Being. In M. Heidegger, *Nietzsche: Volumes Three and Four*. J. Stambaugh, D. F. Krell & F. A. Capuzzi (trans.). (pp. 197-250). HarperCollins Publishers.
- \_\_\_\_ (1993). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 68. Hegel*. Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1994). *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic."* R. Rojcewicz & A. Schuwer (trans.). Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (1998a). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen / Vorträge – Gedachtes. Band 69. Die Geschichte Des Seyns*. Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_ (1998b). On the Essence of Ground. In M. Heidegger, *Pathmarks*. (pp. 97-135). W. McNeill (trans.). Cambridge University Press.

- \_\_\_\_ (1998c). On the Question of Being. In M. Heidegger, *Pathmarks*. (pp. 291-322). W. McNeill (trans.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1998d). Postscript to "What is Metaphysics?" In M. Heidegger, *Pathmarks*. (pp. 231-238). W. McNeill (trans.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1998e). What Is Metaphysics? In M. Heidegger, *Pathmarks*. (pp. 82-96). W. McNeill (trans.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2000). *Introduction to Metaphysics*. G. Fried & R. Polt (trans.). Yale University Press.
- \_\_\_\_ (2003a). *Four Seminars*. A. J. Mitchell & F. Raffoul (trans.). Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (2003b). Overcoming Metaphysics. In M. Heidegger, *The End of Philosophy*. (pp. 84-110). J. Stambaugh (trans.). The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (2003c). Sketches for a History of Being as Metaphysics. In M. Heidegger, *The End of Philosophy*. (pp. 55-74). J. Stambaugh (trans.). The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (2012a). *Bremen and Freiburg Lectures*. A. J. Mitchell (trans.). Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (2012b). *Contributions to Philosophy (of the Event)*. R. Rojcewicz & D. Vallega-Neu (trans.). Indiana University Press.
- Hemming, L. P., Costea, B. & Amiridis, K. (2011). *The Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking after Nietzsche*. Continuum.
- Janicaud, D. (1999). Heidegger-Hegel: An Impossible 'Dialogue'? In R. Comay & J. McCumber (eds.), *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. (pp. 26-44). Northwestern University.
- Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer & A. W. Wood (trans.). Cambridge University Press.
- Lindberg, S. (2013). Reading against Hegel. In P. Baur, B. Bösel & D. Mersch (ed.), *Die Stile Martin Heideggers*. Verlag Karl Alber.
- Marion, J. (1996). Nothing and Nothing Else. In R. Lilly (ed.), *The Ancients and the Moderns*. (pp. 183-195). Indiana University Press.
- \_\_\_\_ (1998). *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. T A. Carlson (trans.). Northwestern University Press.
- \_\_\_\_ (2003). The 'End of Metaphysics' as a Possibility. In M. A. Wrathall (ed.), *Religion after Metaphysics*. (pp. 166-189). Cambridge University Press.

- Marx, K. & Engels, F. (2011). *The Communist Manifesto*. S. Moore (trans.). Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. W. Kaufmann & R. J. Hollingdale (trans.). Vintage Books Edition.
- (1989). *On the Genealogy of Morals*. W. Kaufmann (trans.). Vintage Books Edition.
- Peng, F. (1998). *Das Nichten des Nichts: Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heidegger*. Peter Lang.
- Pippin, R. (2015). Heidegger on Nietzsche on Nihilism. *Interanimations: Receiving Modern German Philosophy*. University of Chicago Press.
- Schneeberger, G. (1962). *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Author [self-published]. URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-224429>.
- Sheehan, T. (1999). Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle. In B. C. Hopkins (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. (pp. 273-316). Kluwer Academic Publishers.
- Thomson, I. (2021). Nothing (*Nichts*). In M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon*. (pp. 520-528). Cambridge University Press.
- Vattimo, Gi. (1988). *The End of Modernity*. J. R. Snyder (trans.). The John Hopkins University Press.
- Volpi, F. (2012). *El nihilismo*. C. I. del Rosso & A. G. Vigo (trans.). Siruela.



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2717>

## Money and Representation: A Rereading of the Theory of Money in the *Grundrisse*

### Dinero y representación. Una relectura de la teoría del dinero de los *Grundrisse*

Cristián Sucksdorf

Universidad de Buenos Aires

Argentina

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

<https://orcid.org/0000-0003-3672-3772>

Recibido: 17 - 12 - 2022.

Aceptado: 15 - 03 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Sucksdorf, J. (2024). Dinero y representación. Una relectura de la teoría del dinero de los *Grundrisse*. *Tópicos (México)*, 70, 251-280.

DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2717>.



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

### Abstract

This paper deals with the theory of money that Marx develops in book I of the *Grundrisse* based on a general interpretative hypothesis that I call the “representation problem,” which alludes to the historical process of the increasing substitution of the founding interrelations of bodies by their represented form. The paper shows that this problem appears, first, in Marx’s critique of Alfred Darimon, the main point of which is the real contradictions that “put” money and that money itself also determines; second, regarding the character of money as a “mere sign” which gives rise to a “real generality”; finally, it can be seen in the three dimensions of representation (imaginary, real, and symbolic) that emerge from monetary genesis and that support, in turn, its three functions: measurement, circulation, and hoarding.

*Keywords:* *Grundrisse*; Marx; money; representation; real contradiction.

### Resumen

Este artículo aborda la teoría del dinero que Marx desarrolla en el cuaderno I de los *Grundrisse* a partir de una hipótesis de lectura general que denomino “problema de la representación”. Esta alude al proceso histórico de sustitución creciente de las interrelaciones fundantes de los cuerpos por su forma representada. El artículo muestra que este problema aparece, en primer lugar, en la crítica de Marx a Alfred Darimon, cuyo eje central son las contradicciones reales que “ponen” al dinero y que este, al mismo tiempo, determina; en segundo lugar, aparece respecto del carácter del dinero como “mero signo” que da lugar a una “generalidad real”; finalmente, se le puede ver en las tres dimensiones de la representación (imaginaria, real y simbólica) que se desprenden de la génesis histórica del dinero y que sostienen, a su vez, sus tres funciones (medida, circulación y atesoramiento).

*Palabras clave:* *Grundrisse*; Marx; dinero; representación; contradicción real.

## Introducción

Este artículo aborda la teoría del dinero que Marx desarrolla en el cuaderno I de los *Grundrisse* a partir de una hipótesis de lectura general que denominaré “problema de la representación”. No me refiero con esto a la representación en sentido amplio, sino a un problema particular, inseparable del desarrollo capitalista: el proceso histórico de sustitución creciente de las interrelaciones fundantes de los cuerpos por su forma representada. En otros trabajos he intentado mostrar que esta cuestión resulta central tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Sucksdorf, 2024) —sin ella no se puede comprender acabadamente la relación entre ser genérico, alienación y dinero— como en el apartado de los *Grundrisse* conocido como “Formas que preceden a la producción capitalista” (Sucksdorf, 2023) —centrada en la relación entre apropiación y propiedad—. En este artículo, la reconstrucción del problema de la representación se centrará en el texto conocido como “Capítulo del dinero”, es decir, en el cuaderno I de los *Grundrisse*. La hipótesis de lectura específica que guía este trabajo consiste en que el desarrollo de esta teoría del dinero gana mayor claridad y consistencia al ser interpretada desde este problema, más amplio, de la sustitución de las interrelaciones reales de los cuerpos por su forma representada. En primer lugar, este problema aparecerá, respecto de las contradicciones reales que *ponen* al dinero al mismo tiempo que son determinadas por este, en la crítica de Marx a Alfred Darimon; en segundo lugar, respecto del carácter del dinero como signo que da lugar a una “generalidad real”; finalmente, respecto de las tres dimensiones de la representación que sostienen las tres funciones del dinero, es decir, las dimensiones imaginaria, real y simbólica.

Entre los trabajos que han abordado la teoría del dinero de los *Grundrisse*, resultan ineludibles los libros de Roman Rosdolski (2004), Antonio Negri (2001) y Enrique Dussel (2004). Por su parte, un erudito artículo de Inna Ossobowa (1990) es sin dudas el que despliega una mejor reconstrucción del contexto de escritura del cuaderno I, en especial de su relación con la *Introducción* (cuaderno M). Sobre esa última relación entre el cuaderno M y el cuaderno I, el estudio introductorio Umberto Curi (1989) a una publicación como separata de la *Introducción* de 1857 posee también cierta relevancia.

Antonio Negri comienza su célebre estudio de los *Grundrisse* con el cuaderno I; entiende (como Ossobowa) que la referencia a Darimon es solo una excusa. Para Negri (2001), “en torno a la polémica sobre el dinero se anudan los hilos que constituyen el eje de los *Grundrisse*, y, por lo tanto, la crítica del ‘socialismo verdadero’, la espera de la ‘crisis inminente’ y el extraordinario esfuerzo de profundización teórica” (p. 34). Por su parte, Enrique Dussel acentúa también la importancia de estas páginas, pero en relación con “la preeminencia [dada] al momento material por excelencia de la producción” (2004, p. 71), y sobre todo en un camino que iría “de lo superficial a lo profundo”, es decir, “del dinero a la mercancía, de la mercancía al valor, y, por último, del valor al trabajo vivo” (p. 71). Según la interpretación de Rosdolsky la teoría del dinero de los *Grundrisse* encierra “ciertas vacilaciones” (2004, p. 144), ya que Marx aún no habría logrado dejar atrás las influencias hegelianas respecto de la generalidad y la particularidad del dinero y la mercancía respectivamente; también permanecería deudor de una concepción ricardiana del carácter de signo del dinero.<sup>1</sup> La relectura de la teoría del dinero desde el problema de la representación que propongo supone una distancia con estas concepciones ya clásicas, aunque mantenga algunos de sus aspectos —especialmente de la interpretación de Rosdolsky— como contrapunto. Pero, fundamentalmente, este intento consiste en una relectura directa del texto marxiano, dejando de lado en cierto modo la tradición interpretativa.

### Contra la teoría del bono-horario de Darimon

El cuaderno I de los *Grundrisse* aparece fechado en octubre de 1857, dos meses después de la primera versión del cuaderno M (que contiene la famosa *Introducción* de 1857). Sin embargo, Inna Ossobowa (1990, p. 148) afirma que Marx habría comenzado su crítica a Darimon en enero de ese año y la habría interrumpido en febrero para retomarla recién en octubre, es decir, luego de haber escrito la *Introducción*. Que la *Introducción* hubiese sido escrita en medio de la teoría del dinero permite comprender la presencia común, aunque desde perspectivas

---

<sup>1</sup> David Harvey considera que la presencia de Ricardo en los *Grundrisse*, como referencia con la cual ajustar cuentas, debe ser tenida en la misma consideración que la Hegel: “The *Grundrisse* is, in many ways, Marx’s coming to terms with the thought of both Hegel and Ricardo” (2023, p. 24).

disímiles, de algunas cuestiones importantes en ambos textos como es la interrelación entre los distintos momentos de la producción.<sup>2</sup>

El punto de partida del capítulo del dinero es la crítica del libro *De la Reforme des Banques* (de 1856) del proudhoniano Alfred Darimon, quien se proponía superar “los males de la sociedad burguesa” mediante un recurso sencillo por demás: modificar la forma de circulación de mercancías para así crear “condiciones productivas y comerciales totalmente nuevas” (Marx, 1976, p. 57; 2009, p. 45). Marx se pregunta entonces si es posible “revolucionar las relaciones de producción existentes y las relaciones de distribución que surgen de ellas mediante una transformación del instrumento de circulación” (1976, p. 57; 2009, p. 45). Pero, como resulta evidente, en el planteo mismo de esta pregunta está ya contenida su imposibilidad, pues si “toda transformación en tal sentido de la circulación requiriese a su vez como supuesto previo transformaciones de las otras condiciones de producción y sacudimientos sociales, es evidente que esto refutaría a priori tal doctrina” (1976, p. 57; 2009, p. 45). Y agrega que bastaría “la falsedad de esa premisa fundamental para demostrar una incomprensión igual de la conexión interna de las relaciones de producción, de distribución y de circulación” (1976, p. 57; 2009, p. 45) en el pensamiento del proudhoniano. En resumen, la refutación de Marx a Darimon consiste en mostrar que la forma de la circulación es la necesaria expresión de las relaciones más amplias y generarles de la producción, y que por lo tanto no solo los problemas del capitalismo no se resuelven modificando la forma de la circulación, sino que es imposible hacerlo sin anular al mismo tiempo las relaciones constitutivas de producción como articulación de contradicciones que culminan en las formas de trabajo vivo y capital.

---

<sup>2</sup> En este sentido, González Jiménez (2017, pp. 162 y ss.) resalta la importancia que tiene el texto, que la tradición editorial dejó como un apéndice en la publicación total de los *Grundrisse*, como verdadero comienzo de los *Grundrisse*, ya que fue escrito en julio de 1857. De modo que, a su entender, la secuencia correcta de lectura sería, tal como ordena el material la edición de los MEGA de 1976, primero “Bastiat y Carey”, luego el cuaderno M y finalmente el cuaderno I. Esta secuencia, sin embargo, debería ser problematizada, al menos en parte, por la suposición de Ossobowa de que el cuaderno I fue comenzado en enero de 1857, lo que daría la razón, aunque por otros motivos, al “arbitrario” comienzo propuesto por Negri del cuaderno I.

La refutación es sencilla y contundente; el planteo de Darimon queda expuesto en toda su ingenuidad.

Ahora bien, el problema que tenemos no es entonces la teoría de Darimon ni la sencillez de la refutación, sino más bien por qué Marx comienza el cuaderno I, de un modo tan minucioso, con una cuestión en apariencia tan sencilla. Podríamos suponer que la refutación de Darimon es solo una excusa para ocuparse de la copertenencia e identidad de los momentos de la producción, la circulación y el consumo, tema que está presente también en el cuaderno M. Sin embargo, si bien esa copertenencia reviste cierta importancia en el texto, su presencia aparece subordinada al tema omnipresente del dinero, cuyo eje no se despega de la crítica a Darimon. Se podría arriesgar también que se trata únicamente de un arreglo de cuentas con el proudhonismo, pero esta motivación también parece improbable si tomamos en cuenta que diez años antes Marx había dedicado una minuciosa crítica a las posiciones de Proudhon en *Miseria de la filosofía*, por lo que no tendría sentido que ahora lo hiciese con un discípulo de este.

En todo caso, no cabe duda de que, como sostiene Ossobowa, “Marx se dio cuenta, ya en febrero de 1857, de que la crítica del libro de Darimon se convertiría en algo más serio: una exposición de su propia teoría” (1990, pp. 151-152).<sup>3</sup> Y es por esto que el sentido de esa crítica debe buscarse en la teoría de Marx, y no en la de Darimon. Si leemos con más atención, veremos que el propio Marx nos pone sobre la pista cuando sostiene que las “distintas formas de dinero pueden también corresponder mejor a la producción social en los distintos niveles [...] [pero] ninguna puede superar [*aufheben*] las contradicciones inherentes [*inhärenten Widersprüche*] a la relación del dinero” (1976, p. 58; 2009, p. 46). Queda claro entonces que lo que la refutación del bono-horario (es decir, el intento de evitar los “males de la sociedad burguesa” a partir de la modificación del instrumento de circulación) le sirve a Marx para plantear un problema fundamental de su teoría del valor: la manifestación *en* el dinero de contradicciones que este no produce y a las que incluso responde su propia existencia, pero que al mismo tiempo no alcanzarían su plena manifestación sin la forma dineraria. Para decirlo más sencillamente: el motivo profundo de esta refutación de Darimon

---

<sup>3</sup> A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

consiste en redirigir el “misterio” del dinero al de las contradicciones que lo sostienen, y que en él alcanzan su desarrollo pleno.

### **El fracaso del bono-horario: la contradicción de valor y precio**

El punto de partida es, entonces, la refutación del intento de eliminar, a través del bono-horario (que representaría una cantidad de horas trabajadas y no valor como tal), las distorsiones que produce el dinero y sus consecuencias negativas para los trabajadores, tales como la depreciación durante las crisis de todas las mercancías (incluido el trabajo) respecto del oro y, por lo tanto, la disminución en la capacidad de compra de los salarios. En última instancia, podemos definir al bono-horario como el intento de igualar el valor real y el “valor de mercado” (valor y precio). Y esto no es sino extremar la transparencia de la función de circulación del dinero a través de una representación más concreta que impida el alejamiento entre valor y precio y, por lo tanto, las distorsiones que de ese doblez se derivan. Esto sería posible, según la perspectiva de Darimon, porque el bono-horario no representaría el valor en general o su movimiento, sino la alícuota de tiempo que a cada trabajador le pertenece por el trabajo ya realizado. En otras palabras, no se comportaría como una tercera mercancía (dinero) que expresa en su particularidad la relación de equivalencia general entre otras mercancías, sino que representaría más bien la sustancia misma de la intercambiabilidad de las mercancías, pero en su particularidad: el tiempo de trabajo socialmente necesario, pero en su forma particular de trabajo ya realizado por un trabajador.

Una cantidad determinada de horas trabajadas debería ser convertible únicamente en la misma cantidad de horas de trabajo objetivadas en productos, de modo que, a los ojos de Darimon —sostiene Marx—, con la introducción del bono-horario se daría la idílica situación de que “el precio monetario de las mercancías = a su valor real; la demanda = a la oferta; la producción = al consumo; el dinero al mismo tiempo abolido y conservado [*abgeschafft und conservirt*]” (1976, p. 73; 2009, p. 63). El bono-horario expresaría entonces las horas de trabajo de un sujeto concreto y, en este sentido, sería en el intercambio el representante del trabajo vivo. Así, según la pretensión de Darimon, esta modificación de la circulación acabaría con las crisis y los males de la sociedad burguesa.

Pero el problema persiste: las horas de trabajo vivo —ya realizado— solo pueden ser representadas bajo la forma de su intercambio por mercancías. El tiempo de trabajo particular de un sujeto solo puede

representarse entonces en mercancías (trabajo objetivado) cuya existencia es la generalidad del intercambio. Entonces, en el intercambio se igualan las horas trabajadas con las horas objetivadas en las mercancías, por lo que la diferencia entre ambos extremos se anula. Lo concreto y particular del trabajo que expresaba el bono-horario es reconducido a la generalidad representada del intercambio. El tiempo ya trabajado que expresa el bono-horario queda así absorbido por el tiempo de trabajo objetivado en mercancías, es decir: el valor. Vemos, entonces, que lo único que agrega el bono-horario al intercambio mercantil es la explicitación de que el valor de las mercancías remite al tiempo de trabajo medio objetivado en ellas. Por esto dice Marx que el bono-horario es el intento de:

[...] eliminar la diversidad *nominal* entre valor real y valor de mercado, entre valor de cambio y precio — expresado el valor de cambio no ya en una determinada objetivación de tiempo de trabajo, *say* oro y plata, sino directamente en el tiempo de trabajo— [de modo que así] se eliminan también la diferencia y *contradicción real* entre precio y valor [...] [con lo que quedarían superadas también] todas las crisis y todos los inconvenientes de la producción burguesa (1976, p. 73; 2009, p. 63).

El inconveniente de esta propuesta de Darimon es evidente: una contradicción real no puede eliminarse mediante una modificación nominal. Y, como hemos visto, la diferencia nominal —representar valor o representar tiempo de trabajo— en la práctica del intercambio real termina por disolverse sin que se vea afectada en nada la contradicción real que se expresa en la diferencia de valor y precio. Así, el bono-horario hace entrar por la ventana lo que acababa de sacar por la puerta. Su origen como expresión de la particularidad de las horas concretamente trabajadas termina por representar simplemente horas de trabajo medio, general, objetivado en las mercancías; y esto no es otra cosa que representar valor, exactamente igual que el dinero tradicional que se pretendía sustituir.

Para mostrar esta restauración del valor, y finalmente de todas las funciones e inconvenientes del dinero en la que culminaría el bono-horario, Marx recurre a la ley de la depreciación de las mercancías: debido al crecimiento incesante de la productividad del trabajo, cada vez se necesita menos tiempo para producir la misma mercancía, de modo que el valor de una mercancía decrece constantemente al tiempo que

esas horas representadas en el bono se valorizan. Las horas de trabajo del bono-horario se separan entonces de las mercancías. Y esa diferencia entre las horas trabajadas (particularidad) que representa el bono-horario y las horas de trabajo objetivadas en las mercancías (generalidad) no es sino la diferencia entre el valor (ahora tiempo objetivado tanto en la mercancía como en el bono) y el precio (la relación real de ese intercambio entre la objetivación del bono y la de las mercancías).

El bono-horario representaría (*repräsentirte*), en contraposición a todas las demás mercancías, un tiempo de trabajo ideal que se cambiaría ora por más, ora por menos tiempo que el real, y en el bono adquiriría una existencia propia separada, correspondiente a esta desigualdad real (1976, p. 74; 2009, p. 64).

Es que la diferencia entre las horas reales y las ideales no es propia del dinero, sino del valor. No se trata aquí del planteo de que el dinero sea una mercancía, sino de que la mercancía es, en su carácter de valor, dinero. El resultado final es la restitución de aquellos “males” del dinero que el bono-horario pretendía evitar, como por ejemplo la apreciación del trabajo muerto acumulado por sobre el trabajo vivo, etc. Marx muestra, de este modo, la imposibilidad de que el bono-horario sea convertido, sin más, en su exacta cantidad de horas de trabajo; esto no significa otra cosa que la inconvertibilidad del valor en el precio, ya que el valor es la forma ideal de la relación de intercambiabilidad de una mercancía con todas las demás. Pero esa forma no existe, si no es a través de una multitud indeterminada de precios reales sujetos a variaciones de todo tipo, pero que remiten en su totalidad (expresada por su promedio) a las horas de trabajo medio objetivadas en el producto. La persistencia de la distancia entre valor y precio que el bono-horario pretendía superar nos muestra con claridad que esa contradicción no surgía del dinero (puesto que con la sustitución del dinero por el bono-horario la contradicción volvía a producirse), sino que, por el contrario, es la contradicción la que pone la forma del dinero. Por esto el bono-horario, modificación nominal, no logra sustraerse a la lógica contradictoria del dinero. Una diferencia nominal (representar valor como una “tercera mercancía” o representar horas de trabajo) no puede alterar las relaciones contradictorias reales que sostienen el dinero: en principio, ser el carácter “social” de la producción individual de “productores independientes”, es decir, la

contradicción entre el carácter privado y el carácter social (cooperación) de la producción.

Ahora podemos volver al motivo por el que Marx parte de la refutación al proyecto de reforma de Darimon: se trata de iniciar su capítulo sobre el dinero dejando expuestas las *contradicciones* fundantes sobre las que la forma dineraria descansa, pues, en su fracaso, el bono-horario hace manifiesta la relación entre la forma-dinero y las contradicciones que la fundan, y por lo tanto la imposibilidad de eliminar esa forma dejando intactas sus contradicciones. Veamos ahora la relación entre esas contradicciones y la forma-dinero.

### **Dinero como generalidad real, mercancía como particularidad ideal**

Hemos visto que, al sustituir el dinero (valor objetivado) por el bono-horario (que representa *directamente* la sustancia del valor, es decir, tiempo trabajado), la contradicción entre valor y precio no se anulaba, y volvía por sus fueros en el ejercicio real del intercambio, cuando el bono-horario se independizaba paulatinamente de las mercancías reproduciendo todas las determinaciones del dinero. De esto se desprende que no se trata de una contradicción solo formal, sino eminentemente práctica. Solo en contacto con las características del intercambio real el bono-horario se carga de las contradicciones propias del dinero. Y por esto la contradicción entre valor y precio no se basa en la simple forma del dinero, sino en la materialidad real del intercambio; no consiste solo en la presencia abstracta del valor, sino también en el supuesto concreto de los valores de uso y la materialidad de las mercancías.

A partir de esto podemos redirigir la contradicción entre valor y precio a la contradicción más amplia entre la *idealidad* de la representación que constituye la cambiabilidad de una mercancía (valor) y la *realidad* de las acciones múltiples y concretas en las que una mercancía se cambia efectivamente (precio). Si la intercambiabilidad de las mercancías (su equivalencia) es el resultado del proceso que las iguala cualitativamente, es decir, que las relaciona solo en tanto que valores, esa intercambiabilidad no es nada, o su valor de cambio es pura idealidad, hasta que no se produzca el intercambio real. ¿Pero por qué el intercambio debería convertir el valor ideal de la mercancía en un valor real? ¿Acaso cambiar una mercancía por otra produce algún tipo de modificación en el valor

mismo? Evidentemente no, pero el intercambio mercantil desarrollado, capitalista, no consiste en el simple hecho de cambiar una mercancía por otra —como en las formas primitivas de trueque—, sino en cambiar una mercancía particular por la *representación* de la totalidad de las mercancías —el “monstruoso conjunto de mercancías” —, que es el modo en que aparece (*erscheint*) la riqueza (Marx, 1989, p. 63). Y esto no es otra cosa que el dinero. El valor de la mercancía particular, contenido en ella *virtualmente*, debe trocarse en el valor general del dinero, que ya no es ideal, sino real. El cuerpo de la mercancía (*Warenleib*) particular pasará así a ser cuerpo de dinero (u oro, *Goldleib*). Y en esta metamorfosis (M-D), cuerpo por cuerpo (del *Warenleib* al *Goldleib*), el valor de uso deviene valor de cambio (Marx, 1989, p. 129), pues el dinero unifica en sí mismo su valor de uso con el valor de cambio general.

La metamorfosis de la particularidad de la mercancía en la generalidad del dinero (conversión del valor contenido idealmente en valor real) supone entonces el intercambio real y no solo su forma, y ese intercambio real da entonces lugar a que las dos determinaciones excluyentes de la mercancía, su carácter físico (valor de uso) y metafísico (valor), se unifique como una “doble existencia”. Esa doble existencia significa que las determinaciones alternadas y opuestas convivan ahora como una contradicción inmanente, que es la definición fundamental que dará Marx de la mercancía en tanto “cosa sensiblemente suprasensible” (*sinnlich übersinliches Ding*) (Marx, 1989, p. 100). Pero esa contradicción, ahora real y simultánea, no es la mercancía en sí (cuya contradicción es ideal), sino el tránsito real de una a otra (intercambio real), que en su unidad es el dinero. Dicho sintéticamente: el tránsito de la idealidad del valor a su forma realizada se produce a través del pasaje de la particularidad de la mercancía a la generalidad del dinero, en la que la contradicción propia de la mercancía se convierte también en real. Por ello, más que el hecho de que el dinero sea mercancía, lo fundamental es que, en cuanto valor, la mercancía es dinero. Es el dinero el que sostiene en su ser la existencia contradictoria de ser a la vez forma general y forma real del valor: en él cobra realidad la doble existencia de la mercancía.

### ¿Vacilaciones en la teoría del dinero de Marx?

Roman Rosdolsky supone que este vaivén entre el carácter real e ideal del dinero responde a una vacilación propia de los momentos de formación del pensamiento de Marx. Según este autor, la concepción marxiana del dinero como símbolo estaría aún dominada por la

influencia de la metafísica hegeliana y de la teoría del dinero de Ricardo. Anota Rosdolsky al respecto:

[...] esta deducción del dinero [...] estuvo ligada a ciertas *vacilaciones*, que se revelan aún en los *Grundrisse* [...]. [P]ara Marx era obvio considerar al dinero —a diferencia de las mercancías que, hegelianamente hablando, representaban “lo real, lo particular, lo múltiple”— como “lo ideal, lo universal, la unidad”, y en tal sentido concebirlo como la encarnación del valor. [...] [I]nicialmente tendía a ver en el dinero, precisamente a partir de esta consideración, “solo la unidad ideal o la expresión del valor de todos los productos reales circulantes” [...]. Así se encuentran aún en los *Grundrisse* [...] numerosos pasajes en los que se concibe al dinero en general [...] como un mero signo de valor o un “símbolo” (2004, pp. 144-145).

¿Qué es lo central del problema que señala Rosdolsky? No el hecho de que el dinero sea signo del valor, sino que se reduzca a él, que sea un mero signo. Porque en tal caso sería una “encarnación” inmaterial del valor: un símbolo que organiza, como una última instancia ideal, la dispersión real de los cuerpos y los subsume a su sentido. Una deuda hegeliana impaga, que Marx solo habría de saldar dos años más tarde, en 1859, con *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. De allí en más, para Rosdolsky, el dinero no volverá a ser un *mero signo*, sino una realidad tan material como la mercancía.

Si nos detenemos en la reiterada afirmación de Marx del carácter de “mero signo” del dinero, efectivamente la interpretación que hace Rosdolsky es irreprochable. Incluso el señalamiento de que esa “postura idealista” quedaría superada en sus obras posteriores parece indudable ante la referencia a un pasaje de *Das Kapital* en el que Marx critica la posición de Lasalle porque este “concibe erróneamente al oro como mero signo [*bloßes Werthzeichen*] del valor” (Marx, 1989, p. 129). Pero si tenemos en cuenta el sentido general de los pasajes de los *Grundrisse* de los que aquí nos ocupamos, no es descabellado sostener que el adjetivo “mero” (*bloß*) para referirse al dinero como signo responde más a una redacción poco cuidada (estamos ante cuadernos de trabajo que no fueron pensados para un futuro lector) que a una referencia conceptual sobre la realidad del dinero. Pero, para poder definir si se trata de

una cosa o de la otra, debemos reponer el funcionamiento conceptual concreto de la referencia al dinero como “mero signo”.

### Dinero y contradicción

Marx sostiene que, en el intercambio de mercancías, solo se puede mantener la contradicción entre la diversidad natural de cada mercancía (los distintos valores de uso) y su común cualidad económica (su equiparación en tanto que valores) si la mercancía “adquiere una doble existencia [*doppelte Existenz*]; junto a la natural una puramente económica, en la cual ella es un mero signo [*bloßes Zeichen*], una letra para una relación de producción, un mero signo de su propio valor” (Marx, 1976, p. 76; 2009, p. 66). Esa existencia separada, ese “mero signo de su propio valor” en que se realiza la doble existencia de la mercancía, no es otra cosa que el dinero. Lo que debemos preguntarnos entonces es si este carácter de signo implica —tal como entiende Rosdolsky— una concepción idealista que hace de la mercancía la particularidad y del dinero la generalidad dadora de sentido, o, por el contrario, si hay conjugada allí una relación de otro tipo, oscurecida pero no negada por la expresión “mero signo”.

Detengámonos en el comienzo de la frase. Marx hace referencia allí a la doble existencia de la mercancía que el dinero va a realizar como una separación real entre las dos determinaciones que definen la mercancía, su “diversidad natural” (valor de uso) y su “equivalencia económica” (valor): “la diversidad natural de las mercancías debe entrar en contradicción [*Widerspruch*] con su equivalencia económica y una y otra pueden subsistir juntas solo en cuanto la mercancía adquiere una existencia doble” (Marx, 1976, p. 76; 2009, p. 66). El dinero es lo que permite la separación real de las determinaciones de la mercancía. Pero esa separación real implica que la mercancía deba entrar en una contradicción (*Widerspruch*) en sí misma. Ahora bien, si reparamos en la noción misma de “contradicción”, entendemos que, estrictamente, no puede darse sino como una contra-dicción (*wider-spruch*) en el lenguaje (*Sprache*). Por ello, en función de esa separación, de esa contradicción, Marx subraya el carácter de “mero signo” del dinero. Sin embargo, el dinero no se queda detenido en ser un mero signo, sino que ese signo cobra realidad cuando la separación de las determinaciones de la mercancía se consolida como una doble existencia (*doppelte Existenz*), separada al mismo tiempo de las mercancías. El dinero es ahora esa existencia separada que hace real la contra-dicción, es decir, la contradicción de

una existencia doble. Lo que se desprende de esto es fundamental: el carácter de mero signo no agota, para Marx, la realidad del dinero, sino que responde a uno de sus momentos, a saber, el de la separación entre los polos de la determinación fundante de las mercancías: valor de uso y valor. Pero esta separación, para convertirse en una existencia real, doble, sin dejar por ello de ser mercancía, debe sumar una dimensión más: la circulación, que no es sino la constante fuga, el *perpetuum mobile*, que hace posible esa existencia contradictoria. La contradicción inmanente a la mercancía (valor y valor de uso) solo puede realizarse como existencia transformando en movimiento la contradicción que la funda. Una contradicción es imposible desde una perspectiva estática, pero, desde una perspectiva dinámica, la contradicción es movimiento; ese movimiento es la circulación.

### **Existencia social y existencia material en el proceso de intercambio**

Volvamos ahora a los polos constitutivos de la mercancía que el dinero separa. Más allá de los nombres “valor de uso” y “valor”, ¿a qué remite cada una de esas determinaciones? Para empezar, podríamos decir que las determinaciones materiales o físicas de la mercancía, todo aquello que pertenece a su valor de uso, se limita a la relación de la mercancía con los cuerpos, es decir, a la relación entre la mercancía como producto y un determinado “sistema de necesidades”. Pero esta relación, una vez producido el intercambio (es decir, la separación real entre valor y valor de uso), excluye al mismo tiempo tanto al resto de las mercancías como a todos los sujetos que no sean el propietario de la mercancía en cuestión. Esta exclusión y unilateralidad puede ser comprendida como el pasaje del valor de uso al uso, que es el momento en que se excluyen las determinaciones sociales de la mercancía tanto con los objetos — las demás mercancías— como con todos los sujetos que no sean su poseedor. Esta exclusión del valor respecto del consumo supone también la exclusión de los otros individuos en cuya interrelación el objeto no solo es producido, sino que también alcanza las determinaciones de su utilidad. De modo que, al ser excluida del consumo la determinación de valor de la mercancía —su dimensión social—, lo que resta es una relación unilateral entre dos individualidades abstraídas del entramado social en la que existen: un sujeto y un objeto individuales, aislados y abstractos.

Pero más allá de la modalidad de prácticas que la forma mercantil imponga al consumo, es decir la dimensión del uso, lo que no cambia en nada es la relación entre las cualidades materiales como valor de uso y las necesidades que, bajo una modalidad u otra, preexisten a cualquier forma de intercambio. La relación entre las cualidades naturales del objeto y el sistema de necesidades es independiente del intercambio; de un modo u otro, la existencia de esas cualidades es real antes del proceso de intercambio. El intercambio no agrega realidad al valor de uso, cuya única determinación de realidad procede de su relación con un sistema de necesidades corporal, cultural, histórico, etc. El pasaje del valor de uso al uso no implica entonces una realización, sino simplemente un cambio cualitativo de práctica: el consumo.

¿Pero ocurre lo mismo con respecto al valor? ¿La mercancía posee su determinación social —el valor— antes del intercambio? Indudablemente, si no la poseyera, no podríamos hablar de una mercancía, puesto que la definición de “mercancía” implica la conjunción de valor y valor de uso. Pero esa presencia del valor de la mercancía antes del intercambio no implica que se dé bajo la misma modalidad. Si el valor de uso está presente en la materialidad de la mercancía como una disposición real e independiente, el caso del valor es distinto: solo está presente en la mercancía de un modo ideal. La disposición en una mercancía de su valor se da por medio de una proyección mental (*Vorstellung*), una representación que solo en el momento del intercambio se convierte en *real*, se hace efectiva. Si volvemos entonces al señalamiento de Rosdolsky, para el cual la mercancía se constituía en los *Grundrisse* como lo particular y, por eso, real, notaremos que esa caracterización confunde la mercancía (conjunción de valor y valor de uso) con un mero bien. La concepción de la mercancía en los *Grundrisse* (y en esto no se diferencia de la de *Das Kapital*) supone que el valor de uso es lo particular y real mientras que el valor es lo ideal. De modo que ambos aspectos, realidad e idealidad, conviven en la mercancía. En el intercambio entran en contradicción el valor y el valor de uso de la mercancía porque el carácter ideal del dinero, el dinero como *mero signo*, se hace cargo de realizar el valor en su propia materialidad, pero una vez realizado el intercambio no será más un “mero signo”, sino la realidad de la circulación. De modo que el valor, ahora real, y el valor de uso, también real, deben separarse. Por un lado, el valor de uso queda en la esfera del consumo; por el otro, el valor que circula en el siguiente proceso de metamorfosis. Así, el dinero permite, a través de su carácter ideal, de mero signo, la existencia doble

de la mercancía: al realizarse el valor, el carácter ideal de mero signo se troca en el carácter real de la circulación.

### **Pasaje al valor real y la universalidad del dinero**

El hecho de que el valor de una mercancía se convierta en algo real significa que esa mercancía se ha convertido en algo indistinto de las demás mercancías, es decir, que su particularidad y cualidades han sido abstraídas para afirmar únicamente su relación cuantitativa inmediata con todas las demás mercancías. Pero esa relación no se alcanza solo con cambiar una mercancía por otra. En el caso del intercambio simple entre dos mercancías (trueque), se establece únicamente el equivalente entre esas dos particularidades, pero no con todas las demás mercancías: el valor solo se instaure como la relación de dos particularidades, no como universalidad. Entonces, ¿cuándo se logra la relación de una mercancía con todas las demás? ¿Cuándo se convierte el valor en una relación universal? Cuando la mercancía es “cambiada a su vez por una tercera cosa, que no sea una mercancía particular, sino que sea el símbolo [*Symbol*] [...] del valor de cambio de la propia mercancía; que represente [*repräsentiert*], quiero decir, el tiempo de trabajo en cuanto tal” (Marx, 1976, p. 79; 2009, p. 69).

Pero si en el contacto con las demás mercancías, es decir, en el intercambio, el valor se transforma de imaginario (ideal) en real, eso hace que la “variabilidad natural” de las mercancías —la diferencia en cuanto valores de uso— entre en contradicción con su valor. En la mercancía individual, la relación entre la variabilidad de su valor de uso y la equivalencia económica de su valor solo es una contradicción ideal porque, mientras que, respecto al valor de uso, una mercancía es diferente de todas las demás de modo real, la equivalencia de su valor solo es una determinación ideal, una proyección mental (*Vorstellung*) de su valor. Pero en el intercambio la equivalencia entre mercancías ya no es ideal, una mera posibilidad de intercambio, sino una realidad efectiva. Es entonces que se produce de modo real la contradicción entre la equivalencia del valor y la variabilidad de los valores de uso, o, en otros términos, entre lo general y lo particular.

Ahora bien, en la mercancía individual —cuyo valor aún es imaginario, ideal— la contradicción que la anida es comprensible porque solo se da en el orden del lenguaje. ¿Pero cómo es posible que una contradicción se dé en la realidad, es decir, en la relación entre el valor que ha devenido real y el valor de uso, que nunca deja de

serlo? Cuando, en el proceso de intercambio, el valor de la mercancía particular se hace real, la contradicción entre la diferencia cualitativa de los valores de uso y la equivalencia de los valores de cambio (que solo se diferencian cuantitativamente) es absorbida por esa “tercera cosa”, el dinero, que es la condición de posibilidad de la realización del valor. Es por lo tanto en el dinero que la contradicción entre la variabilidad de los valores de uso y la igualdad de los valores de cambio se hace posible como simultaneidad, es decir, como una contradicción real. Esa misma contradicción es ahora la forma del dinero y constituye, por decirlo así, su misterio.

El primer paso para esta absorción de la contradicción de la mercancía por la forma-dinero se da a través del carácter de mero signo. Pero esto no es sino una imagen detenida de ese proceso, porque ese mero signo debe soportar la contradicción que supone realizar el valor. De modo que, como vimos, esa contradicción es convertida en movimiento. Ese movimiento, la circulación, implica el pasaje de la generalidad imaginaria del valor y la particularidad real del valor de uso a la realización del valor y la abstracción del valor de uso —mantenido como supuesto necesario, aunque abstraído, del proceso—. La realización del valor supone abrir en la particularidad de las mercancías individuales un ámbito de universalidad, pues en ese valor realizado están contenidos todos los productos del trabajo social global. El primer surgimiento de la universalización se da, entonces, como el proceso de circulación, en la que el dinero aplaza incesantemente el carácter contradictorio que absorbió de la mercancía.

Hasta aquí, siguiendo la separación real de las determinaciones del valor de uso y el valor, nos topamos con el paso del carácter simbólico del dinero —representación mental (*Vorstellung*)— al dinero como representación real. En otros términos: el dinero como “mero signo” da lugar a la realización del valor y pasa a sostener en sí mismo la existencia doble (y contradictoria) de la mercancía. El carácter de mero signo del dinero se convierte entonces en realidad como circulación.

¿Pero por qué el dinero, al realizar el valor contenido de manera ideal en la mercancía particular, produce además el pasaje de su propia determinación como signo a su carácter real? Veámos que, para que el valor se haga real, la mercancía particular debe cambiarse por “una tercera cosa que no sea a su vez una mercancía particular”. En ese tránsito tenemos el primer pasaje que va de lo particular del valor de uso a lo universal del valor de cambio, y sin embargo no se pierde

aquí la particularidad real de la mercancía. Este “tercer elemento” (el dinero) no puede reducirse a ser una mercancía que media entre otros dos, porque su propia determinación en cuanto dinero es la diferencia cualitativa que lo separa de las demás mercancías. Las mercancías *deben* realizar su valor en el intercambio; el dinero, por el contrario, *es* en su propia materialidad ese intercambio: su existencia particular es lo que hace posible la universalidad. No se trata, con el dinero, de una cambiabilidad ideal que solo en ciertas condiciones puede ser realizada, sino de la realidad material de su valor, que es puesta en el movimiento de la circulación. El paso de la idealidad del valor a su realidad se da de forma práctica en la realidad material del dinero, es decir, en la circulación.

### **Del intercambio formal al intercambio real: el dinero como valor realizado**

Una mercancía está formada, entonces, por dos determinaciones bien distintas. Por un lado, su carácter sensorial, dado por el hecho de que la mercancía posee un cuerpo físico (*Warenkörper*), que es su materialidad abstraída de sus relaciones sociales, esto es, el valor de uso; por el otro, su aspecto suprasensible o metafísico, que es su valor: la pura relación social de la mercancía abstraída de su materialidad. Por eso Marx la define como “cosa sensorialmente suprasensible” (*sinnlich übersinnliches Ding*).

Ahora bien, esta doble existencia de la mercancía no se da de modo estable y simultáneo, sino como una alternancia sucesiva, como movimiento de circulación. En dicho movimiento captamos, en primer lugar, la abstracción del proceso. En el intercambio formal — esto es, conceptual e ideal—, el valor de uso de las mercancías debe ser abstraído,<sup>4</sup> puesto entre paréntesis, para que la igualación de las mercancías como valores sea posible. Sin embargo, este es solo uno de los extremos del problema. Porque el intercambio formal no es nada si no remite a un intercambio real. Y allí la mercancía no puede prescindir de su materialidad. En efecto, dice Marx:

---

<sup>4</sup> Esto es lo que constituye uno de los extremos del concepto de “abstracción real” de Sohn-Rethel (2017, pp. 116-124). Para una crítica de su posición, cfr. Sucksdorf (2020).

[...] cuando se trata de comparar mercancías entre sí esta abstracción es suficiente: en el cambio real, la abstracción debe ser de nuevo objetivada, simbolizada, realizada [*realisirt*] mediante un signo. Esta necesidad se plantea porque: 1) como ya hemos dicho, las mercancías a cambiar son transformadas mentalmente [*im Kopfe*] en relaciones de magnitudes ahora comunes, en valores de cambio, y de tal manera evaluadas una respecto a la otra. Sin embargo, cuando se trata de cambiarlas realmente, entonces sus cualidades naturales entran en contradicción con su determinación de valores de cambio y de números concretos (1976, p. 78; 2009, pp. 68-69).

La forma del intercambio de valores supone que las mercancías solo sean cuantitativamente distintas, pero cualitativamente indiferentes. Sin embargo, en el intercambio real, esa igualación no es posible, porque las mercancías concebidas como valores de cambio deben mantener una desigualdad tal que las haga cambiables en diversos sistemas de necesidades. Es decir: la forma del intercambio supone la igualdad material o la indiferencia de todas las mercancías, pero su realidad, el cambio realmente efectuado, presupone la diferencia cualitativa, la variabilidad de los valores de uso.<sup>5</sup> Y es por esto que, en el intercambio real el valor y el valor de uso deben entrar en contradicción. Aquí se da entonces la función del dinero descrita más arriba: el dinero absorbe la contradicción entre valor de uso y valor de cambio; en el instante del paso del cuerpo contradictorio de la mercancía (*Warenleib*)<sup>6</sup> al cuerpo

---

<sup>5</sup> Esta situación se extrema en el proceso de valorización, que aquí no abordaremos.

<sup>6</sup> En este sentido, es importante retener la diferencia (no conceptualizada por Marx, pero sí utilizada) entre la noción de *Warenkörper* y la de *Warenleib*. En el primer concepto estamos simplemente ante el valor de uso, es decir, ante las determinaciones “naturales” y materiales de la mercancía, que excluye entonces el valor. Se trata del cuerpo “físico” de la mercancía, sin su “relación social”; el concepto de *Warenleib*, por el contrario, da cuenta del cuerpo total de la mercancía, es decir, natural y social, y que incluye, por eso, la unidad entre valor de uso y valor. Esta distinción entre las palabras alemanas para “cuerpo”, una de origen latino (*Körper*), la otra de origen germánico (*Leib*), se relacionan de un modo muy patente con una aclaración que hace Marx del uso que hacían

del dinero (*Goldleib*), valor y valor de uso quedan identificados (Marx, 1989, p. 129). Esta contradicción de la mercancía es lo que constituye el “misterio del dinero”.

Pero volvamos a la contradicción entre valor de cambio y valor de uso en el intercambio real. Veíamos que, en cuanto valores, las mercancías son cuantitativamente distintas pero cualitativamente iguales o indiferentes; ahora, para que las mercancías sean realmente intercambiables, tiene que existir algún tipo de diferencia cualitativa, y por lo tanto en el seno de esa igualdad cualitativa debe aparecer algún tipo de diferencia. Por esto la mercancía debe convertirse en algo cualitativamente distinto de sí misma, para que su equivalencia cuantitativa pueda hacer el tránsito del intercambio. Pero esta diferencia cualitativa, que pertenece originariamente a la variabilidad material, es decir, al valor de uso, no puede ser considerada desde el punto de vista del intercambio de valores, que debe hacer abstracción —al menos en su forma— del valor de uso. Por lo que esa diferencia cualitativa debe existir también desde el punto de vista de la mercancía en cuanto valor. O en otros términos: la diferencia cualitativa del valor de uso debe ser transferida en el intercambio real a la esfera del valor. Esta diferencia cualitativa en el seno de la equivalencia cuantitativa no es otra cosa que la metamorfosis de la mercancía en dinero.

La mercancía individual —antes del intercambio real— poseía un valor de uso particular y un valor de cambio general y por lo tanto ideal; una vez producida su metamorfosis en dinero, su generalidad de valor pasa de ideal a real, al mismo tiempo que su valor de uso queda absorbido por el de cambio. Y es por esto que el dinero no es solo una abstracción de lo particular en la mercancía, sino también la *realización* de su valor, sostenida en su propia materialidad, originariamente su cuerpo de oro o plata (*Goldleib*). El carácter de símbolo del dinero no es, entonces, una negación de la particularidad, una intelectualización de su forma, sino tan solo uno de sus extremos en contradicción, uno de

---

los economistas del siglo XVII de las dos palabras inglesas para nombrar el valor (también una de origen latino y la otra, germánico): “En los escritores ingleses del siglo XVII es corriente encontrarse todavía con dos términos distintos para designar el valor de uso y el valor de cambio, que son los de ‘*worth*’ y ‘*value*’ respectivamente, como cuadra al espíritu de una lengua que gusta de expresar la idea directa con un término germánico y la idea refleja con un término latino” (Marx, 1989, p. 64; 2010, p. 44; mi énfasis).

sus momentos. El dinero es la forma *general* del valor, pero también su momento *real*. Consiste entonces en una *generalidad real*.

Esa *realización* en el dinero es la posibilidad de que la mercancía obtenga su doble existencia, no de un modo ideal o sucesivo (valor de uso actual y valor de cambio ideal), sino en la realidad y de modo simultáneo. Por ello, la cualidad de valor de la mercancía “no solo puede, sino que al mismo tiempo debe adquirir una existencia distinta de su existencia natural” (Marx, 1976, p. 76; 2009, p. 66). El dinero es esa “existencia distinta” —por lo tanto, independiente— en la que confluye y se realiza la contradicción de la mercancía. Desde esta perspectiva se hace evidente que la referencia al carácter de mero signo del dinero no consiste en una “vacilación” de la teoría de Marx —como especulaba Rosdolsky— que aún no alcanzaría las determinaciones definitivas planteadas en *Zur Kritik* y *Das Kapital*, sino que, por el contrario, ese carácter de mero signo resulta imprescindible para comprender el proceso de la constitución del dinero como contradicción realizada de la mercancía: primero, como “mero signo” que realiza el valor, y luego como contradicción real puesta en movimiento en la circulación.

A partir de esta especificación del sentido que tiene el dinero como mero signo se vuelve más claro el papel que juega la refutación de la teoría de Darimon en la búsqueda general de los *Grundrisse*: el bono-horario pretendía borrar precisamente la doble existencia de la mercancía, que es lo que se manifiesta en las contradicciones del dinero y fundamentalmente en las crisis. La imposibilidad de tal sustitución quedaba en evidencia cuando las contradicciones del valor y el precio se hacían presentes en el bono-horario, contrariando así los esfuerzos de Darimon por eliminar el doblez constitutivo del dinero, es decir, su carácter de “tercer elemento” independiente tanto del trabajo como del valor de las mercancías, pero que representa a ambos por igual (primero, de modo mental; luego, de modo real). Marx demuestra con claridad que esa independencia, ese espacio de representación que vuelve sobre la práctica real del intercambio y la determina, no es algo puesto por el dinero, sino por la forma misma de la mercancía (su doble existencia), por tanto, una determinación del valor. Por eso acota, como resumiendo su refutación a Darimon, que “es imposible superar [*aufzuheben*] el dinero mientras el valor de cambio se mantiene como la forma social [*gesellschaftliche Form*] de los productos” (Marx, 1976, p. 80; 2009, p. 71).

Pero el problema que aún no hemos resuelto es el del estatuto de esa “generalidad real”. En otras palabras, debemos preguntarnos ahora qué

tipo de vínculo es posible establecer entre los extremos de lo general y lo real que constituyen la existencia contradictoria de las mercancías, de la que resulta la forma-dinero.

### **Dinero, generalidad y realidad**

Retomemos el comienzo del proceso de la génesis del dinero a partir de una recapitulación que hace Marx todavía en el Cuaderno 1:

El producto deviene mercancía. La mercancía deviene valor de cambio. El valor de cambio de la mercancía recibe una existencia particular junto a la mercancía; es decir bajo la forma en que la mercancía 1) es cambiabile por todas las otras; 2) ella es por esto mercancía general y su particularidad natural es cancelada; 3) se ha establecido la medida de su cambiabilidad, o sea la relación determinada en la que ella se equipara a todas las otras mercancías; bajo esa forma ella es la mercancía como dinero, a decir verdad no como dinero en general, sino como una determinada suma de dinero, ya que para representar [o exponer, *Darzustellen*] el valor de cambio, en todas sus distinciones, el dinero debe ser numerable, cuantitativamente divisible. El dinero, la forma común en la que todas las mercancías como valores de cambio se transforman, la mercancía universal, debe existir ella misma como mercancía particular junto a las otras, ya que estas no deben ser medidas con él solo mentalmente [*nur im Kopf*], sino que deben ser cambiadas y trocadas por dinero en el cambio real [*wirklichen Austausch*]. La contradicción que resulta de esto debe ser desarrollada en otra parte. El dinero no nace de una convención (Marx, 1976, p. 97; 2009, p. 98).

Lo primero, entonces, es que el proceso de génesis del dinero supone un doble camino que, como hemos visto, es la realización de la doble existencia de la mercancía. Ese doble camino implica un tránsito entre la generalidad y la realidad. El punto de partida es que el producto del trabajo, la objetivación de la actividad vital de los individuos, es concebido como mercancía y, como tal, es ya un valor de cambio. Pero ese valor de cambio aún no lo es plenamente, sino como virtualidad: una existencia ideal producto de la comparación mental (*nur im Kopf*) de la

cambiabilidad de las mercancías en general. Pero al mismo tiempo que la mercancía posee de modo ideal su valor, el valor de uso es algo que posee de modo real: como condiciones naturales irreductibles. En este aspecto estamos ante la mercancía concebida en su particularidad. Sin embargo, mientras más concreto es su carácter objetual —la dimensión de su materialidad— tanto más abstracta es en tanto que mercancía, ya que su capacidad de ser cambiada —lo que constituye su valor en tanto valor de cambio— aún no es plena. Para que la mercancía sea *realmente* cambiada, debe aún relacionarse con necesidades concretas y contingentes, y no ya con necesidades *en general*. Es decir que todavía cabe la posibilidad de que no sea cambiada, de que la mercancía no logre concretar su “salto mortal” (Marx, 1989, p. 129). Y es por esto que en su particularidad (la mercancía individualmente considerada, es decir, antes del intercambio) es, en tanto que mercancía, aún abstracta o ideal. Esta abstracción o idealidad de su carácter mercantil (de su determinación de valor), sin embargo, va a ser inmediatamente superada en la realización de su valor a partir del intercambio real. Entonces “el valor de cambio de la mercancía recibe una existencia particular junto a la mercancía”. El valor ideal de cada mercancía deviene, de este modo, un valor real, cuya existencia está separada de la propia mercancía como dinero. El dinero se constituye así como la cambiabilidad inmediata, real, de todas las mercancías, y, por ello, como su generalidad: es mercancía universal. En este punto nos topamos con una contradicción: mientras la mercancía es particular, y por lo tanto es un objeto con un valor de uso concreto, su valor es *ideal* y abstracto; cuando la mercancía se transforma en dinero, que es el representante de la totalidad de las mercancías, y por lo tanto es su generalidad, su valor es real. De modo que, en la mercancía particular, el valor es ideal, y en la mercancía general —el dinero— el valor es real.

¿Pero cómo es posible que la particularidad remita a un valor ideal mientras que el sostén de su realidad sea lo general? Para comprender este carácter del dinero como lo real y general a la vez, debemos notar que esa forma general del valor ya no consiste solo en una idea, en una proyección mental (*Vorstellung*) de la cambiabilidad, sino en el intercambio ya realizado. Es decir, la relación en acto de las mercancías. Una mercancía aisladamente considerada, es decir, como mercancía individual, es todavía abstracta porque su carácter de valor (y en ello reside que sea una mercancía y no un mero objeto) remite de modo directo a su relación con las demás mercancías. El dinero, por el contrario,

expresa esa relación en su forma concreta y realizada, solo que separada de la materialidad (valores de uso) de las mercancías. Pero si el dinero es la forma concreta de esa relación ya realizada es porque a su vez es también algo concreto. Por eso la mercancía general que es el dinero solo puede existir si se constituye al mismo tiempo como mercancía particular: el dinero es siempre “una determinada suma de dinero”.

En este punto debemos diferenciar claramente dos modalidades distintas en las que el dinero representa las mercancías. En primer lugar, su carácter de *mero signo*, es decir, el modo en que el dinero es la proyección mental (*Vorstellung*) de la relación de cambiabilidad de las mercancías, el cálculo de su valor de cambio. En este primer momento, el dinero es la representación del valor como relación imaginaria, mental (*nur im Kopf*), de las mercancías. Pero a este nivel de la relación del dinero debemos sumar otra determinación, que es la del dinero como realización de ese valor en el intercambio real. En este caso, el dinero ya no es más un mero signo, sino que ahora es la expresión (*Darstellung*) de una relación ya realizada entre las mercancías, y es por lo tanto el representante material de la riqueza. Pero esta representación material, en cuyo desarrollo juegan un papel fundamental los metales preciosos, será subsumida finalmente en la función monetaria del dinero (Marx, 1976, p. 150; 2009, p. 161).

Clarifiquemos las tres dimensiones, diferentes pero encadenadas, a través de las cuales se articula en el dinero la representación de las mercancías: el dinero en su carácter imaginario (medida del valor), en su carácter real de circulación (representante material) y en su carácter simbólico (representación monetaria). Estas dimensiones no remiten solo a una reconstrucción funcional, sino también al proceso histórico de surgimiento del dinero: son etapas sucesivas del dinero, pero que se mantienen activas ulteriormente como funciones.

### **Surgimiento genético de las tres dimensiones del dinero**

Para Marx, el punto de partida del surgimiento del dinero es el cambio efectivo de productos entre distintas comunidades, el trueque, en el que, si bien los productos poseen un valor de cambio, se los considera exclusivamente como valores de uso excedentes. ¿Y qué significa que no se los considere como valores de cambio sino como valores de uso excedentes? Que cada producto que va al intercambio aparece como siendo sustraído al consumo de la comunidad productora. La primera acción que funda el intercambio es entonces la renuncia al consumo, y

por lo tanto esa es la primera forma de aparecer del valor de cambio y el carácter de “excedente” de los productos.

Ahora bien, una vez que la práctica del intercambio por trueque se vuelve habitual surge la necesidad de establecer una equivalencia que permita la proporcionalidad de los productos intercambiados. En este primer momento se trata simplemente de una equiparación mental, una medida que expresa aquello en común que permite relacionar e intercambiar como equivalente lo que por necesidad es diferente. A medida que el intercambio se repite y se estabiliza como práctica social, la equiparación mental de las diferencias cualitativas de los productos del intercambio se convierte en una exigencia creciente. Entonces una determinada mercancía pasa a ocupar el lugar de la unidad común de medida. Esta mercancía suele ser “el objeto más universal de la oferta y la demanda” y aquel que “representa [*repräsentirt*] κατ' ἐξοχήν [por excelencia] la riqueza” (Marx, 1976, p. 97; 2009, p. 93). En las formas incipientes del intercambio, esas mercancías son “la sal, los cueros, el ganado, esclavos” (Marx, 1976, p. 97; 2009, p. 93); la representación de todas las mercancías en esclavos y ganado se basa en que, en el mundo antiguo, estas son las mercancías que intervienen de modo directo en la producción. Lo extendido de su valor de uso, casi universal en ese orden social, es lo que las presentan como “mercancías universales”. Con la estabilización del cambio, esa relación se invierte, y las mercancías universales pasarán a ser las más lejanas al proceso de producción y consumo: los metales preciosos.

¿Cuál es la relación entre esos valores de uso de la mercancía universal (en una primera etapa, esclavos y ganado; en la otra, metales preciosos) y la forma de intercambio? En la primera forma de intercambio que vimos —aún cercana al trueque—, la mercancía universal se constituía fundamentalmente en torno a las mercancías que servían para la producción: esclavos o ganado. En estos estadios poco desarrollados del intercambio, el equivalente general debe ser la mercancía que satisfaga más adecuadamente el sistema de necesidades de las comunidades en cuestión, y esa es precisamente la producción mediante esclavos y ganado. En esta etapa, la mercancía universal debe garantizar la posibilidad del cambio mediante la extensión de su valor de uso. Es la demanda general en una comunidad lo que garantiza y hace posible que una mercancía, en su carácter de valor de uso determinado, se constituya como equivalente general. La razón es que, en un estado poco desarrollado de intercambio, la posibilidad de cambiar dos mercancías

supone la existencia inmediata de necesidades complementarias. En el trueque, este presupuesto de necesidades opuestas y simétricas se hace más evidente aún, pues resulta imprescindible que cada grupo posea la mercancía que el otro necesita y a la vez precise la que el otro le ofrece. Es por esto que la generalidad que permite el intercambio en estas formas incipientes está en el valor de uso.

Pero, con el desarrollo y la ampliación del intercambio, esta situación se modificará radicalmente y supondrá la aparición de los metales preciosos como equivalente general. ¿Qué ha cambiado con esta modificación de la mercancía universal? Que al extenderse y desarrollarse el intercambio cada mercancía no se conecta solo con otra mercancía particular o con la mercancía que funciona como equivalente general, sino con la generalidad misma de las mercancías representadas en el equivalente general: la generalidad del valor (la intercambiabilidad de todas las mercancías) pasa a constituirse ahora como una realidad, es decir, como la particularidad de una determinada suma de dinero. La generalidad ha pasado entonces del valor de uso (la mercancía más demandada en un sistema de necesidades determinado) a la generalidad del valor de cambio. Y esa generalidad del valor de cambio es puesta por primera vez cuando el equivalente general es el oro o la plata. Esto no implica tan solo una modificación de la materialidad de la mercancía universal, sino un desplazamiento del sostén de su generalidad: antes, esa generalidad era la del valor de uso; ahora será la del valor de cambio. Entonces también el valor de uso de la mercancía universal varía: el valor de uso del oro y la plata en tanto equivalente universal ya no refiere al sistema de necesidades del consumo, sino a las del intercambio mismo; sus cualidades apuntan a que sea un material fácilmente transportable, divisible, imperecedero, etc. El valor de uso del equivalente general remite ahora a su función de instrumento de cambio, de modo que, en ella, valor de uso y valor de cambio solo son separables por análisis.

Tenemos entonces dos dimensiones de representación ligadas a momentos de la génesis del dinero, pero que constituyen, a su vez, funciones coexistentes. La primera dimensión es la representación imaginaria (algo que expresa bien la palabra alemana *Vorstellung*) y que es lo que permite la equiparación mental de las mercancías para establecer la proporcionalidad de su intercambio: el dinero como medida; en este nivel, el valor es ideal y su generalidad está sostenida en el valor de uso. La segunda dimensión es la representación real de las mercancías en los metales preciosos, que solo ocurre en la compraventa real y no

en la mera formalidad del cambio. Se trata de la dimensión del dinero como instrumento de circulación. Allí, la generalidad está sostenida en el propio valor de cambio de la mercancía dineraria (el metal precioso), que desde esta perspectiva no se diferencia en nada del valor de uso, pues ambos coinciden. El valor de cambio se convierte así en algo real, separado de los valores de uso concretos de cada mercancía. Es por esto que la segunda dimensión del dinero es una representación real del valor de cambio. Pero una vez establecida esta segunda dimensión de la circulación, el oro y la plata serán absorbidos por su mero carácter de signos; entonces esa representación material de la riqueza deviene moneda, es decir, expresión simbólica de su materialidad: “mero signo de su propio valor”. Veamos cómo desarrolla Marx el tránsito a la tercera forma de representación y a la tercera función del dinero:

[E]n la circulación, donde el dinero tiene una existencia contrapuesta a la de las mercancías, su sustancia material [...] es indiferente, [...] puesto que así el dinero es solamente un *signo* para una determinada cantidad de esta unidad. En cambio, en su determinación como medida, en la que estaba puesto solo idealmente [*ideell*], su sustrato material era esencial, mientras que su cantidad y su existencia eran fundamentalmente indiferentes. De aquí deriva que como simple medio de circulación y de cambio, la moneda de oro y de plata puede ser reemplazada por cualquier otro signo que exprese una determinada cantidad de su unidad, y así un dinero simbólico [*symbolisches Geld*] puede sustituir al real [*reelle*] porque el dinero material [*materielle Geld*] como simple medio de cambio es en sí mismo simbólico (1976, p. 140; 2009, p. 148).

¿Qué tipo de representación se pone en juego en esta tercera función del dinero en la que este no se presenta ni como *medida* ni como *instrumento de circulación*, sino en su propio carácter de dinero? Si el primer momento era el de una representación *ideal* y el segundo el de una representación *real*, el tercero será el de una representación *simbólica*. Pero lo fundamental es que esta representación simbólica no anula las dos anteriores, sino que “la 3<sup>ra</sup> *determinación* del dinero en su desarrollo pleno presupone las primeras dos y constituye su unidad” (Marx, 1976, p. 143; 2009, p. 152). Esta forma simbólica, que sale de la circulación real,

puede y debe finalmente independizarse de ella. Pero lo fundamental es que “en esta determinación está contenido ya, de manera latente, su carácter determinado de *capital*” (Marx, 1976, p. 143; 2009, pp. 152-153). El nivel simbólico de la representación es, entonces, la unidad de la representación real y la representación ideal, y esa unidad no es otra cosa que el paso del dinero como dinero al dinero como capital, que Marx abordará en el capítulo siguiente de estos cuadernos.

## Conclusión

Hemos partido de la crítica de Marx a la teoría de la reforma del dinero que proponía Darimon como forma de evitar “los males de la sociedad burguesa”. Pero esta sencilla refutación del intento de modificar la estructura de la producción en sentido amplio desde una reforma del instrumento de circulación nos llevó a comprender que en esa crítica pesaba, más que la refutación, la oportunidad para exponer su propia teoría sobre el dinero. Es decir, a partir de las falencias de la teoría del bono-horario, Marx puede desarrollar su propia teoría, que se centra entonces en las contradicciones reales que el dinero expresa, pero que en su desarrollo no serían posibles sin el concurso de este último.

Luego, a partir del carácter de “mero signo” que Marx le atribuye al dinero y de la discusión con Rosdolsky, que entiende esa atribución como las “vacilaciones” de una teoría en formación, pudimos reconstruir el tránsito entre la particularidad y la generalidad en la mercancía y el dinero, de modo que el dinero pasa de mero signo —por lo tanto, de la dimensión de una generalidad ideal— a realizar el valor y convertirlo en una generalidad real.

Finalmente, encontramos en la relación entre la génesis del dinero y las distintas funciones que se desprenden de los sustratos de ese origen una relación ya más explícita con el problema de la representación. En el surgimiento genético del dinero vimos que la primera forma de generalidad (la medida) estaba sostenida por el valor de uso de la mercancía más extendida, a partir de la cual podía representarse la relación de las mercancías particulares cambiadas. La segunda forma (la circulación) estaba sostenida por el valor de cambio de la mercancía dinero, es decir, el oro y la plata, y en ella se representaba la relación de las mercancías en general. En la tercera, la lógica se invertía: ya no se representa la generalidad de la mercancía, sino que ahora lo representado es la riqueza en una totalización de las mercancías. Lo que nos coloca directamente ante el modo en que las funciones del dinero se

organizan según esta triple dimensión de la representación: una función ideal del dinero, como medida de valor; otra real, como circulación; y una simbólica, como forma de aparecer de la riqueza. En esta relación entre dinero y representación se jugará todo el desarrollo del capítulo sobre el capital de los *Grundrisse*.

Se entiende entonces que este problema de la representación —la sustitución de las interrelaciones de los cuerpos por su forma representada— resulta esencial para comprender el desarrollo de los conceptos principales de la obra marxiana, pero también para pensar, a partir de esa reconstrucción, las novedades de nuestras sociedades, en las que ese problema de la representación ya no es una tendencia por descubrir, sino una realidad plenamente desarrollada.

## Bibliografía

- Curi, U. (1989). La crítica marxiana de la economía política en la *Einleitung*. En K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*. (pp. 9-30). Siglo XXI.
- Dussel, E. (2004). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.
- González Jiménez, A. F. (2017) Sobre el inicio de los *Grundrisse* de Marx: el “Bastiat y Carey” o la necesidad de pensar la producción en general en Enrique Dussel. *De Raíz Diversa* 4(8), 153-176.
- Harvey, D. (2023). *A Companion to Marx’s Grundrisse*. Verso.
- Ossobowa I. (1990). Über einige Probleme der ökonomischen Studien von Marx im Jahre 1857 vom Standpunkt des Historikers. *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, 29, 147-161. URL: <https://marxforschung.de/700-2/>.
- Marx, K. (1976). [MEGA<sup>2</sup>]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. II.1. Ökonomische Manuskripte 1857/58. (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)*. Dietz Verlag.
- \_\_\_\_ (1989). [MEGA<sup>2</sup>]. *Marx-Engels Gesamtausgabe. II.8. Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1883*. Dietz Verlag.
- \_\_\_\_ (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. P. Scarón (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2010). *El capital. Tomo 1. Volumen 1*. P. Scarón (trad.) Siglo XXI.
- Negri, A. (2001). *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. C. Prieto del Campo (trad.). Akal.
- Rosdolsky, R. (2004). *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudio sobre los Grundrisse)*. Siglo XXI.

- Sohn-Rethel A. (2017). *Trabajo manual y trabajo intelectual. Una crítica de la epistemología*. M. Domínguez Sánchez-Pinilla (trad.). Dado Ediciones.
- Sucksdorf, C. (2020). The Real Contradictions (Commodities as Coherence of Contradiction). En A. Oliva, Á. Oliva e I. Novara (eds.), *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*. (pp. 227-248). Springer-Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_ (2023). Historizar los presupuestos del capitalismo: Las “Formas que preceden a la producción capitalista” y el problema de la síntesis social. *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 17, 76-105. DOI: <https://doi.org/10.69498/ri.2023.17.449>.
- \_\_\_\_ (2024). Marx no lo sabe, pero lo hace. El concepto de ser genérico como refutación (insospechada) de Feuerbach. *Ideas y valores*, 72(82), 173-193. DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.91732>.

<http://doi.org/10.21555/top.v700.2691>

## Multiple Universes, Space Dimensionality, and a Possible Hypergeometry: Metaphysics and Cosmology in the Early Kant

### Múltiples universos, dimensionalidad del espacio y la posible hipergeometría: metafísica y cosmología en el primer Kant

Paulo Sergio Mendoza-Gurrola  
Universidad Nacional Autónoma de México  
México  
psmendoz@filosoficas.unam.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-7502-3245>

Recibido: 25 - 11 - 2022.

Aceptado: 28 - 01 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Mendoza-Gurrola, P. S. (2024). Múltiples universos, dimensionalidad del espacio y la posible hipergeometría: metafísica y cosmología en el primer Kant. *Tópicos (México)*, 70, 281-315. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2691>.



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

### Abstract

In his first work, Kant discusses the possibility that more than one universe exists. Starting from the principle that substances have an essential force to act outside of themselves and that they are linked only in the exercise of this force, Kant concludes that the total set of substances linked to each other forms a universe. Nevertheless, it is perfectly possible that a substance exists without being linked to the substances of a certain universe, not being part of it, and that it is linked to other, alien substances, forming a separate universe with these. But the possibility of multiple universes requires that there be spaces of different natures or dimensionalities, so that such universes remain disconnected and are actually different universes and not distant parts of the same universe. This is because the nature of space depends on the kind of force with which the substances interact.

*Keywords:* pre-critical philosophy; cosmology; natural philosophy; metaphysics of space; coexistence; simultaneity; relationist conception of space; nomological contingentism.

### Resumen

En su primera obra, Kant discute la posibilidad de que exista más de un universo. Partiendo del principio de que las sustancias tienen una fuerza esencial para actuar fuera de sí y de que ellas se vinculan solo en el ejercicio de esta fuerza, Kant concluye que la totalidad de las sustancias vinculadas entre sí conforma un universo. Sin embargo, es perfectamente posible que una sustancia exista sin estar vinculada con las sustancias de un determinado universo, no formando parte de él, y que lo esté con otras sustancias ajenas, conformando con ellas un universo aparte. Pero la posibilidad de múltiples universos requiere que haya espacios de distinta naturaleza o dimensionalidad para que tales universos se mantengan inconexos y sean realmente distintos universos y no partes distantes de un mismo universo. Esto sucede así porque la naturaleza del espacio depende específicamente de la fuerza con la que interactúan las sustancias.

*Palabras clave:* filosofía precrítica; cosmología; filosofía de la naturaleza; metafísica del espacio; coexistencia; simultaneidad; concepción relacionista del espacio; contingentismo nomológico.

## Introducción<sup>1</sup>

¿Qué es lo que hace que el universo sea uno, es decir, que todas las cosas que forman parte de él *precisamente* formen parte de él y conformen un inmenso conjunto total de cosas?; ¿cuál es el vínculo que las une en un solo universo? ¿El universo en el que vivimos es único o es posible que haya otros universos? ¿Es posible que existan cosas que estén fuera de este universo o que no pertenezcan a él? ¿A qué se debe la condición tridimensional del espacio de nuestro universo? ¿Es posible que haya espacios diferentes o de distintas dimensiones?; ¿tales espacios y las cosas que en ellos se hallen se encontrarían en algún lugar, punto o dimensión de nuestro universo, o conformarían otros universos aparte? ¿Habría alguna manera de saber de la posibilidad o de la imposibilidad de la existencia de otros espacios o de otros universos distintos al nuestro? ¿Podemos responder a este tipo de preguntas? ¿Con qué recursos epistémicos contamos para ello? Estas y otras varias interrogantes son el objeto de las reflexiones que Immanuel Kant presenta en el “preámbulo metafísico” —tal y como él llama a la primera de las tres partes— de sus *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general*,<sup>2</sup> trabajo con el que ilusamente, a la edad

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer al Programa de Estancias Posdoctorales por México para la Formación y Consolidación de las y los Investigadores por México del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT), así como al Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFs) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y al Dr. Pedro Stepanenko Gutiérrez.

<sup>2</sup> Los *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (de aquí en adelante: *Fuerzas vivas*) fueron la primera publicación de Kant, escrita hacia 1746, pero entregada a la imprenta en 1747; sin embargo, la edición de esta obra no se completó, por varias dificultades y por la estancia de Kant en Judtschen, sino hasta 1749, cuando fue impresa por Martin Ebehard Dorn en Königsberg. Esta obra, editada por Carl Theodor Kurd Laßwitz, aparece en las páginas 1-181 del primer volumen de la edición académica. Me apoyaré de la traducción castellana de José Arana Cañedo-Argüelles; respecto de otras obras, a menos que la bibliografía final indique

de veintidós años, el neófito filósofo pretendía dar por terminada una discusión que creía que había permanecido insoluble durante todo el medio siglo anterior: la controversia entre cartesianos y leibnizianos en torno a la correcta medición de las llamadas “fuerzas vivas”.<sup>3</sup>

---

lo contrario, las traducciones serán más. Para la citación de esta y otras obras de Kant, indicaré en primer lugar el párrafo y la página de la traducción castellana y, en segundo lugar, después de una línea diagonal, localizaré cada pasaje en la edición académica empleando la convención *Ak* seguida del volumen (con número romano), la o las páginas y la o las líneas (con números arábigos separados por un punto). Un estudio sobre la primera parte de esta obra aparece en el capítulo II, “Metafísica del espacio y de la causalidad en el ‘preámbulo metafísico’ de las *Fuerzas vivas*”, de Mendoza Gurrola (2018, pp. 59-92).

<sup>3</sup> Esta controversia se originó por la obra leibniziana *Breve demostración del memorable error de Descartes y otros acerca de la ley natural, según el cual quieren que la misma cantidad del movimiento sea siempre conservada por Dios, y del cual se sirven en materia mecánica (Brevis Demonstratio Erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa Legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur)*, de 1686, que suscitó el mismo año una corta observación del abad cartesio-malebranchiano François de Catelan publicada en la revista *Nouvelles de la République des Lettres*, fundada por Pierre Bayle en 1684 y dirigida por él hasta 1687. Esta corta observación mereció que Leibniz dedicara una réplica y una respuesta también publicadas en las *Nouvelles de la République des Lettres* en 1687. Posteriormente, en medio de un debate con el físico francés Denis Papin, discípulo de Huygens, Leibniz replica a su *Sentencia de los mecánicos acerca de las fuerzas motrices (Mechanicorum de viribus motricibus sententia)*, publicada en las *Actae eruditorum* en 1691, con su *Sobre las leyes de la naturaleza y de la verdadera estimación de las fuerzas motrices contra los cartesianos. Respuesta a las razones propuestas por Dn. Papin en las Actas de los Eruditos el mes de enero del año 1691 (De Legibus Naturae et vera aestimatione virium motricium contra Cartesianos. Responsio ad rationes a Dn. Papino mense Januarii anni 1691 in Actis Eruditorum propositas)*. Con esto quedaría completamente puesta sobre la mesa una discusión que se extendería hasta mediados de la década de 1740. Tristemente, para el momento en que Kant entra en escena, la controversia de las fuerzas vivas había perdido interés y vigencia; el desconocimiento de esta situación daría cabida a la desmedida ambición que guardaba el propósito de su obra: con ella, el todavía impetuoso estudiante de filosofía buscaba “hacer segura y definitiva la doctrina de las fuerzas vivas” (§ 1, p. 29/*Ak* I: 17) con el fin de “prestar una ayuda oportuna a poner término a una de las mayores desavenencias que imperan actualmente entre los géometras de Europa. [...] Sin embargo, independientemente de lo que resulte de ello, me atrevo a pronosticar con seguridad que, o bien se resuelve pronto esta controversia, o no acabará

El pasaje que acabo de referir, como otros varios del período convencionalmente llamado “precrítico” o pertenecientes al *corpus philosophiae naturalis* kantiano dedicado a la ciencia natural, ha recibido hasta ahora muy poca atención (Lefèbre y Wunderlich, 2002, p. 268). El propósito de este trabajo es presentar algunos de los desarrollos de la cosmología o filosofía de la naturaleza y, particularmente, de la metafísica del espacio de aquel emocionante episodio inicial del pensamiento kantiano. La distancia en el tiempo con respecto al giro crítico trascendental y la variación en las estrategias y conclusiones de esos primerizos desarrollos hacen que, aunque pueda detectarse en ellos una sugerente presunción idealista, con todo, no sea fácil ver estos desarrollos como antecedentes, inclusive remotos, de la tesis de la idealidad trascendental del espacio. El plan de este trabajo se despliega a lo largo de las siguientes cuatro ideas: (1) es posible que exista más de un universo; (2) la condición para que pueda haber más de un universo es que haya espacios de distinta naturaleza o de diferente dimensionalidad; (3) el fundamento último de la naturaleza tridimensional del espacio radica en la ley mecánica conforme a la cual las sustancias interactúan entre sí, ley que es arbitraria en sí misma; finalmente, (4) a esos otros posibles espacios distintos al nuestro —esto es: espacios de más de tres dimensiones— correspondería una hipergeometría que sería abordable por una mente capaz de representarse dichos espacios.

## 1. Sobre la posibilidad de que exista más de un universo

Uno de los puntos más llamativos —y a la vez desconcertantes— del pensamiento global de Kant se halla contenido en su noción de “espacio”. Se trata de una de las nociones más populares, por así decir,

---

jamás” (XIII, p. 28/Ak I: 16). Para una más precisa ubicación de los escritos y acontecimientos que dieron origen a la polémica de las fuerzas vivas, cfr. Arana Cañedo-Argüelles (1988a, pp. 225-293), así como las notas, los contextos y las relevancias de los textos que Arana Cañedo-Argüelles incluye en su edición de las obras de Leibniz (2009, pp. 195-199), *Breve demostración del memorable error de Descartes*, los tres escritos que conforman la discusión entre Leibniz y el abad François de Catelan compendiados bajo el título *Origen de la polémica de las fuerzas vivas* (pp. 201-218) y *Sobre la causa de la gravedad* (pp. 253-266). Un estudio quizás todavía insuperado acerca del significado histórico y filosófico de la controversia en torno a las fuerzas vivas lo constituye la monografía que presenta a modo de primer capítulo Schönfeld (2000, pp. 20-35).

dentro de los círculos filosóficos, aunque, ciertamente, no siempre una de las mejor comprendidas; hay razones de esto atribuibles a los sujetos que transmiten o reciben inadecuadamente la noticia acerca del espacio kantiano, pero hay también razones relacionadas con la sutileza, complejidad y variabilidad con la que el mismo Kant presentó esta noción en los diversos episodios de su obra. Me parece que de este último tipo de razones por las que se torna difícil comprender correctamente la noción kantiana de “espacio” pueden distinguirse al menos dos: por una parte, no se trata de una noción o concepto simple cuyo significado se halle enunciado en una suerte de definición definitiva, sino que su significado se encuentra desarrollado en una muy compleja tesis: la de la idealidad trascendental del espacio; por otra parte, esta tesis no fue formulada de manera repentina y espontánea, sino que es el producto de una muy prolongada reflexión filosófica que descansa sobre muchos supuestos y antecedentes procedentes tanto de las tradiciones que albergaron al espíritu filosófico en formación de Kant como del propio fondo de su genio e inventiva. Estos antecedentes fueron discutiéndose, contrastándose, modificándose, replanteándose e integrándose hasta la formulación de la tesis de la idealidad trascendental por vez primera en la *Dissertatio* de 1770.<sup>4</sup> Y aun cuando esta formulación seguiría depurándose en el posterior pensamiento de Kant, lo que a los cometidos de este trabajo importa más es que los inicios de esa prolongada y variopinta reflexión se remontan hasta el comienzo mismo de la producción bibliográfica del filósofo de Königsberg, cuando, al término de su formación filosófica en la Universidad Albertina de Königsberg, escribe sus *Fuerzas vivas*.

---

<sup>4</sup> En la sección III de su *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*) (§ 15, pp. 21-24/*Ak* II: 402.16-405.5) Kant presenta su nueva concepción del espacio basándola en los cinco puntos siguientes: (1) el concepto del “espacio” no es abstraído de las sensaciones externas; más bien estas son posibles porque suponen el concepto de “espacio”. (2) El concepto de “espacio” es una representación singular que comprende en sí todo, y no una noción abstracta y común que contiene todo debajo de sí. (3) El concepto de “espacio” es una intuición pura, no compuesta de sensaciones, sino forma fundamental de toda sensación externa. (4) El espacio no es algo objetivo ni real, ni una substancia, ni un accidente, ni una relación, sino algo subjetivo e ideal que brota de la mente como esquema coordinador de todo lo sentido externamente. (5) El concepto de “espacio”, incluso en los casos imaginarios, respecto de todo lo sensible, no solo es muy verdadero, sino también fundamento de toda verdad en el orden de la sensibilidad externa.

Como se registra en esta obra, en términos generales, la más remota concepción kantiana del espacio<sup>5</sup> refleja una filiación respecto de la noción relacionista de corte leibniziano,<sup>6</sup> y esta filiación da pie en las *Fuerzas vivas* a unos de los pasajes más interesantes de esta obra. En los §§ 7 y 8 de las *Fuerzas vivas*, Kant aplica algunos principios metafísicos de simiente aristotélico-leibniziana a su noción relacionista de “espacio” e infiere tres cosas: (1) la posibilidad de que exista alguna cosa que no esté en ningún lugar del universo, (2) la corrección metafísica de la idea de que es posible que exista más de un universo, y (3) la posibilidad de que

---

<sup>5</sup> Ante la imposibilidad de avanzar en el conocimiento del mundo físico sin una noción previa de “espacio”, Kant lo define en las *Fuerzas vivas* como el orden resultante de las interconexiones entre las sustancias en virtud de sus fuerzas actuantes fuera de sí. En el § 6 dice que “si analizamos el concepto de lo que llamamos lugar, encontramos que alude a las interacciones mutuas de las sustancias” (p. 32/*Ak* I: 21.1-3), y en el § 9 Kant establece, con cierto alarde, que es “fácil probar que no habría espacio ni extensión si las sustancias estuviesen desprovistas de fuerza para actuar fuera de sí. Porque sin fuerza no hay enlace alguno; sin éste tampoco orden y, finalmente, sin éste tampoco espacio” (p. 34/*Ak* I: 23.5-9). Como puede apreciarse con facilidad, Kant va estableciendo un vínculo determinante entre el problema que trata de las fuerzas con que interactúan las sustancias, esto es, el problema de la causalidad, y el problema concerniente al espacio: este último se resuelve, en definitiva, en aquel; el espacio surge del conjunto de enlaces que las sustancias establecen entre sí en virtud de sus fuerzas interactuantes, enlaces que conforman un ámbito ordenado al cual nos referimos con el término “espacio”.

<sup>6</sup> La concepción de “espacio” de Leibniz se basa en dos puntos clave de su pensamiento metafísico: la *relacionalidad* y la *idealidad*. En primer lugar, Leibniz concibe al espacio como un orden que surge de un sistema de relaciones que se establece entre cuerpos coexistentes o simultáneamente existentes: “[...] el espacio no es otra cosa más que un orden de existencia de las cosas que se manifiesta en su simultaneidad” (Leibniz y Clarke, 1980, p. 106). En segundo lugar, Leibniz sostiene que el espacio, en tanto conjunto de relaciones, tiene un carácter puramente ideal y abstracto: llegamos a la noción de ciertas relaciones prescindiendo o haciendo abstracción de los objetos existentes que se relacionan. Las relaciones en sí mismas no son reales; lo único real son los objetos que se relacionan, los *relata*. Es tan solo por un proceso de abstracción, es decir, prescindiendo de los *relata* realmente existentes, que la mente humana llega a concebir las relaciones como si fueran algo propio e independiente de las demás cosas. Así, el espacio, “no siendo ni sustancia ni accidente debe ser una cosa puramente ideal, cuya consideración no deja de ser útil” (Leibniz y Clarke, 1980, pp. 113-114).

existan espacios de más de tres dimensiones. No obstante su raigambre leibniziana, Kant mantiene una clara diferencia respecto de la ontología monadológica de Leibniz, quien no admitía el influjo causal entre las substancias, es decir, que la actividad de las mónadas se dirigiera hacia fuera de ellas o que fuera transeúnte;<sup>7</sup> para Kant, por lo contrario, la fuerza esencial de la substancia es una tal que “está determinada a actuar fuera de sí (esto es, a modificar el estado interno de otras substancias)” (§ 4, p. 30/*Ak* I: 19.5-6). A partir del § 7 de las *Fuerzas vivas*, Kant pone de manifiesto algunas implicaciones que trae consigo este concepto de fuerza y llega a la primera de las inferencias ya mencionadas, a aquélla en torno a la posibilidad de que exista alguna cosa que no esté presente en ningún lugar. Tal inferencia puede esquematizarse de la siguiente manera:

- (1) “Una substancia, o está enlazada y unida con otra exterior a ella, o no lo está” (§ 7, p. 33/*Ak* I: 21.35-36).
- (2) Ahora, perfectamente puede suceder lo segundo, puesto que como “cada ser autónomo [esto es,

---

<sup>7</sup> Por un lado, la armonía preestablecida afirma la causalidad divina y le concede incomparable supremacía; por otro, no niega que las substancias creadas tengan algún tipo de relación entre sí, pero explica esta interrelación atribuyéndole un estatuto ontológico distinto al de la causalidad divina: la interrelación entre las substancias es *ideal*, lo cual, en el pensamiento leibniziano está muy lejos de significar “no real” o “irreal”. Las interrelaciones entre las substancias o mónadas no pueden ser entendidas por Leibniz en términos de relaciones eficazmente causales o acciones transeúntes, de tal manera que dichas mónadas tengan la capacidad de establecer por sí mismas un comercio o intercambio ontológico, pues en la metafísica leibniziana esto último es un atributo exclusivo de la acción divina. Sin embargo, las mónadas no están condenadas a permanecer absolutamente aisladas unas de otras; aunque ellas no se relacionen mediante una actividad efectiva o transeúnte, sí lo hacen de manera ideal gracias a su actividad representacional y apetitiva, en virtud de aquella misma preformación divina originaria. “Sólo Dios [...] es causa de esta correspondencia de sus fenómenos, y hace que lo que es propio de uno se convierta en público para todos, pues de otro modo no habría conexión” (Leibniz, 2010, p. 176). En esta línea, el universo resulta ser no solo la suma (cuantitativa) de todas las cosas existentes, sino la armonía (cualitativa) de la infinita pluralidad de substancias.

una *substantia* en uno de los sentidos clásicos de raigambre aristotélica] contiene dentro de sí la fuente completa de todas sus determinaciones [en un sentido típicamente leibniziano], no es necesario a su existencia que esté enlazado a otras cosas” (§ 7, p. 33/*Ak I*: 21.36-22.3).

- (3) Pero se había establecido (en § 6, p. 30/*Ak I*: 21.2-3) que el lugar existe en virtud de las interacciones mutuas de las sustancias, y “no puede haber ningún lugar sin conexiones externas, posiciones y relaciones” (§ 7, p. 33/*Ak I*: 22.5-7).
- (4) En consecuencia, “es bien posible que exista realmente una cosa, a pesar de no estar presente en ninguna parte del universo” (§ 7, p. 33/*Ak I*: 22.7-8).

La conclusión de que sea posible que exista una cosa sin que esté espacialmente presente en lugar alguno tiene su punto de partida en la interpretación leibniziana del concepto aristotélico de *substantia* como ser autónomo y que, al contener en sí la fuente de todas sus determinaciones, no necesita de ninguna otra *substantia* para existir. De esto se infiere que la existencia de una *substantia* por sí sola *no* implica necesariamente su relación con otras *substantias*, esto es, no implica su *coexistencia*, puesto que, para existir, una *substantia*, en cuanto ser autónomo, no requiere más que la fuente completa de todas sus determinaciones, la cual no se halla fuera, sino dentro de ella misma. Ahora bien, esto podría generar una dificultad con la consideración que ha venido desarrollando Kant en las *Fuerzas vivas* de que la fuerza activa, esto es, la fuerza con que las *substantias* actúan fuera de sí es una fuerza esencial. En efecto, por lo que se refiere a la premisa (2), si la fuerza activa es una fuerza esencial, ¿cómo es que ella misma podría ser no necesaria para la existencia de una *substantia*? Ahora bien, si todo enlace y relación procede de las variadas acciones que ejercen recíprocamente las fuerzas de las *substantias* (§ 7, p. 33/*Ak I*: 21.30-34), pero si, según la conclusión anterior que ha inferido Kant, es posible que haya *substantias* que no cuenten con enlace alguno, ¿es posible que haya *substantias* carentes de fuerza activa, es decir, carentes de fuerza determinada a actuar fuera

de sí y por medio de la cual puedan establecer enlaces o relaciones con otras sustancias?

Cabe hacer notar que el argumento de Kant sobre la posibilidad de que una sustancia exista sin que tenga relación o enlace alguno con otras sustancias no se compromete con la afirmación de que existan sustancias carentes de fuerza activa en virtud de la cual sean capaces de establecer dichos enlaces; con su argumento Kant simplemente está comprometiéndose con la posibilidad de que existan sustancias carentes de cualquier enlace, pero no carentes de la fuerza activa que las haría capaces de tenerlo. Kant no afirma que la fuerza activa de una sustancia no le sea necesaria para su existencia —pues, si así lo fuera, no podría ser una fuerza esencial—, sino que lo que es no necesario para su existencia es el estar efectivamente enlazada con otras sustancias, es decir, el efecto o el resultado de esa fuerza esencial cuando logra ser aplicada a otras sustancias.<sup>8</sup> Que una sustancia esté carente “de toda relación de exterioridad con respecto a otras, o sea, sin ningún enlace real con ellas” (§ 7, p. 33/*Ak* I: 22.4-5) no implica que no tenga dentro de sí, como formando parte de la fuente completa de sus determinaciones, la fuerza activa o esencial para actuar fuera de sí. En todo caso, sea por la razón que fuere, al carecer de toda relación o conexión, una sustancia carecería, si no de fuerza activa, sí de espacio o lugar.

Ahora bien, en medio del frenesí del esfuerzo por estirar la anterior línea argumentativa hasta el límite de sus posibilidades, Kant advierte: “Pero aún se deducen de la misma fuente otras proposiciones no menos extraordinarias y que se imponen al entendimiento, por así decir, contra su voluntad” (§ 7, p. 33/*Ak* I: 22.11-13). Así, con este ánimo, Kant presenta el siguiente argumento para derivar que la idea de la posibilidad de que exista más de un universo es una idea metafísicamente correcta:

- (5) “[...] no se puede decir que algo sea parte de un todo si no está enlazado de algún modo con las partes restantes” (§ 8, p. 33/*Ak* I: 22.15-17).

---

<sup>8</sup> Esta hipótesis de la sustancia aislada tiene en consideración solamente las relaciones causales, y no las relaciones no causales —por ejemplo, relaciones espaciales, temporales o lógicas—, como bien apunta Watkins (2005, p. 130, n. 32).

- (6) El universo es un todo realmente compuesto (cfr. § 8, pp. 33-34/Ak I: 22.19-20).
- (7) “[...] una substancia que no esté vinculada con ninguna cosa en todo el universo tampoco pertenecerá al universo, [...] es decir, no formará parte del mismo” (§ 8, p. 34/Ak I: 22.20-23).
- (8) “De haber muchos seres semejantes, que no estén conectados con ninguna cosa del universo, pero que tengan entre sí una relación mutua, originarían un todo muy peculiar, [es decir,] integrarían un universo peculiar” (§ 8, p. 34/Ak I: 22.24-27).
- (9) “Es posible en realidad, incluso en un sentido metafísicamente correcto, que Dios haya creado muchos millones de universos” (§ 8, p. 34/Ak I: 22.29-31).

Si se tiene en cuenta lo establecido en la conclusión (4), que es posible que exista una cosa que *no* esté conectada con ninguna otra, esto es, que *no* esté espacialmente presente en *ese* universo, se puede avanzar un poco más y lograr el paso de la premisa (7) a la (8), esto es, que sea posible también que una cosa exista sin que esté espacialmente presente *en* un universo dado, esto es, sin que esté presente en él *bajo sus condiciones espaciales*, pero pudiendo estar, si acaso llegase a conectarse con otro conjunto de cosas ajenas a tal universo dado, en *otro* universo. Finalmente, Kant aclara que la conclusión (9) a la que ha llegado abarca solo la idea de la posibilidad de que exista más de un universo, “de modo que queda por decidir si además existen realmente o no” (§ 8, p. 34/Ak I: 22.31-32).

Aunque medio siglo antes Leibniz había insertado en el léxico filosófico la expresión “mundos posibles”, particularmente en los ámbitos de su metafísica modal y de su teología filosófica o teodicea, como hemos visto, Kant ha llegado a la idea de la posibilidad de “muchos millones de universos” por una vía distinta de aquel, quien, en repuesta a la tesis spinozista de la existencia de todas las cosas posibles (cfr. Parkinson, 1995, pp. 202-203 y 212), la había derivado de la asunción de la contingencia del mundo y del carácter infinitamente racional

del entendimiento divino.<sup>9</sup> Contrariamente, el joven Kant parte de la consideración ontológica de que las sustancias individuales, en virtud de sus fuerzas activas esenciales, pueden estar o no conectadas realmente con otras sustancias, dando lugar, a través del posible conjunto total de tales conexiones, a un posible universo particular. Ahora bien, el último paso del argumento de Kant, que sostiene la posibilidad de que “Dios haya creado muchos millones de universos”, se aparta en cierto sentido del pensamiento leibniziano que en su teodicea añade una restricción para que un mundo meramente posible pueda llegar a la existencia: Dios, por su libre voluntad, elige, en conformidad con el principio de lo mejor —que, en esencia, es el principio de razón suficiente—, llevar a la existencia solamente al mejor de todos los mundos posibles.<sup>10</sup> A diferencia de los mundos meramente posibles, el mundo actual —que, por supuesto, no deja de ser posible— está constituido por el conjunto de cosas que Dios ha llevado a la existencia en conformidad con su divina

---

<sup>9</sup> En efecto, para Leibniz, puesto que las cosas podrían haber sido de otra manera, hay otros mundos posibles, que, en el entendimiento divino, que es infinitamente racional, son en número infinito. “En este punto Leibniz siempre fue tajante: el entendimiento divino es infinitamente racional, lo que, en la interpretación leibniziana, equivale a decir ‘combinatorio’. Antes de la creación Dios combinó de todas las maneras posibles todas las esencias y mundos posibles: pudo haber creado mundos muy diferentes, algunos de ellos quizá mejores para los seres humanos, pero no quiso. En el entendimiento divino anidan muy diversos tipos de esencias, que se combinan de múltiples maneras y dan lugar a una infinitud de mundos posibles. Paralelamente a esa combinatoria infinita, que es propia del entendimiento divino, su voluntad determina de inmediato cuál es el mejor de esos mundos, y su infinito poder lo lleva de inmediato a la existencia, surgiendo así el decurso espaciotemporal en el que existe la especie humana, pero también otras especies vivas que resultan indispensables para que la combinación de acontecimientos y sucesos (mundo) sea la mejor posible” (Echeverría Ezponda, 2014, pp. xlvi-xlvii).

<sup>10</sup> Como claramente señala Echeverría Ezponda (2014, p. xlvii): “Entre la multitud de esencias que pujan por existir en la mente divina, algunas son compositibles entre sí y otras no, es decir, hay especies e individuos que podrían existir en un mismo mundo, mientras que otros son sustancialmente incompatibles y no hay espacio-tiempo que pueda dar cabida a su existencia conjunta. Leibniz alude incluso a una especie de pugna por la existencia entre los diversos mundos compositibles, pugna que es resuelta instantáneamente por la voluntad divina en base al principio de lo mejor”.

bondad y perfección —que hacen que Él solo pueda elegir lo mejor—, de tal manera que:

[...] si no existiera el mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno. Llamo *mundo* a toda la serie y a la colección completa de todas las cosas existentes, para que no se diga que podrían existir muchos mundos en tiempos y lugares diferentes; porque sería necesario contarlos todos a la vez como un mundo, o si se quiere, como un *Universo*. Y aunque se llenaran todos los tiempos y todos los lugares, sería siempre verdadero que habría podido llenárselos de infinidad de maneras, y que hay una infinidad de mundos posibles, de los que es necesario que Dios haya elegido el mejor, porque no hace nada sin actuar conforme a la suprema razón (*Teodicea*, I, § 8, p. 100).

Prescindiendo de esta restricción impuesta por el optimismo leibniziano, Kant concluye que, dadas las condiciones ontológicas suficientes, esto es, que las substancias cuenten esencialmente con la fuerza para actuar fuera de sí y establecer vínculos reales entre ellas, y que todos los posibles conjuntos totales de estas cosas realmente vinculadas conformarían universos aparte, nada más se requeriría para que fuera posible que Dios creara muchos millones de universos simultáneos pero inconexos entre sí. De este modo, Kant termina por argüir a favor de una posibilidad *real* de los mundos posibles, mientras que la posibilidad de los mundos posibles de Leibniz se mantiene en una posibilidad de tipo *ideal*.

Según Kant, esta conclusión tiene la forma de una paradoja nunca antes advertida por alguien más, “aunque es una consecuencia, y muy fácil por cierto, de las verdades más patentes” (§ 7, p. 33/*Ak* I: 22.9-10). Pero la supuesta facilidad con la que Kant llega a esta consecuencia se debe a que la ruta argumentativa que él toma, por así decir, “desde abajo” —partiendo de las substancias individuales para elevarse, mediante el entretrejo de una red de interacciones, a la conformación de un universo— es inversa a la ruta argumentativa que anteriormente Leibniz había seguido “desde arriba” —partiendo del acto creador de Dios, que además de crear a las substancias, las disponía en un consenso o armonía universal— (cfr. Arana Cañedo-Argüelles, 1988b,

p. 340). En todo caso, la aclaración que Kant añade a su conclusión (9), la de “que queda por decidir si además [esos otros posibles universos] existen realmente o no” (§ 8, p. 34/*Ak* I: 22.31-32), hace preguntarse si, a la larga, la posibilidad real que aduce Kant presenta una diferencia significativamente relevante ante la posibilidad ideal que sostiene Leibniz.

## 2. Sobre el requerimiento de espacios de más de tres dimensiones

Otra diferencia radical del planteamiento kantiano con la filosofía leibniziana se encuentra en el ámbito de la misma cosmología: mientras que el Sabio de Leipzig mantiene una noción fundamentalmente ontológica de “universo” —basada en una consideración de la sola existencia de las cosas—, el joven filósofo de Königsberg se inclina por una noción relacional: en efecto, mientras Leibniz llama “*mundo* a toda la serie y a la colección completa de todas las cosas existentes, para que no se diga que podrían existir muchos mundos en tiempos y lugares diferentes; porque sería necesario contarlos todos a la vez como un mundo, o si se quiere, como un *Universo*” (*Teodicea*, I, § 8, p. 100), Kant arguye que la fuente del error en el que incurrieron los foros filosóficos que en aquel entonces, inspirados en Leibniz, enseñaban que, en un sentido metafísico, no puede existir más que un universo se halla en que “no se ha prestado atención precisa a la especificación de universo”, pues su definición<sup>11</sup> “sólo incluye [...] lo que está realmente enlazado con las demás cosas, mientras que el teorema olvida esta limitación y habla de todas las cosas existentes en general” (§ 8, p. 34/*Ak* I: 22.33-23.3).

Más adelante, hacia el § 11, Kant establece lo que, a su parecer, es la única condición necesaria para que sea posible que existan realmente muchos universos: que existan espacios de naturaleza diferente al nuestro, esto es, espacios que *no* sean tridimensionales o euclidianos. “Espacios de esta clase no podrían en modo alguno estar relacionados con los que son de una naturaleza completamente diferente; por eso tales espacios no pertenecerían en absoluto a nuestro universo, sino que tendrían que constituir universos propios” (§ 11, p. 36/*Ak* I: 25.8-12). Esto se sigue naturalmente del hecho de que la noción de “universo” que Kant

---

<sup>11</sup> Kant ofrece esta definición en una nota a pie de página: “El universo es la serie de todas las cosas contingentes, simultáneas y sucesivas, conectadas entre sí [*Mundus est rerum omnium contingentium simultaneorum & successivarum inter se conexas series*]” (§ 8, p. 34, n. \*/*Ak* I: 23.24 n. \*).

está asumiendo está basada en un concepto relacional —el universo se constituye por la *serie* de todas las cosas contingentes, simultáneas y sucesivas, *conectadas* entre sí—, y del supuesto de que el espacio mismo surge de las relaciones entre las sustancias. En este sentido, basta con una relación espacial, por ejemplo, aquella manifestada por la mera distancia, para que una cosa o un conjunto de cosas formen parte del mismo universo. Pero esta relación manifestada por la distancia solamente puede darse si el espacio surgido entre los dos términos de la relación es homogéneo, guarda las mismas condiciones o es de la misma naturaleza o dimensionalidad.

Así, de no ser posible más que el espacio tridimensional, los supuestamente otros universos estarían en definitiva relacionados con el nuestro precisamente a través del espacio, el cual sería de la misma clase y, en consecuencia, no permitiría que fueran, estrictamente hablando, *otros* universos, pues al estar espacialmente relacionados, en el entendido de que la distancia manifiesta una relación o conexión espacial, serían en realidad partes distantes de un mismo universo. Por lo contrario, para que dos o más universos pudieran darse, no debería haber en absoluto relación o conexión alguna entre ellos, y para que la relación manifestada por la distancia no rompiera esta condición estableciendo una conexión espacial, debería estar suprimida o ser imposible debido a que los dos o más universos se hallan en espacios distintos y heterogéneos. Atendiendo al argumento de Kant, el único modo en que esta relación manifestada por la distancia pudiera suprimirse es que las condiciones espaciales en que se encontraran los al menos dos universos o conjuntos de cosas interrelacionados fueran, respectivamente, de distinta condición o naturaleza. Finalmente, desde este punto de vista, y asumiendo la corrección en un sentido metafísico de la idea de que es posible que Dios haya creado muchos millones de universos —según lo establecido en la conclusión (9)—, queda totalmente claro que Kant admita la idea de que sean posibles otras clases de espacio distintas a nuestro espacio tridimensional.

### **3. Sobre el fundamento de la naturaleza tridimensional del espacio**

Kant sigue preguntándose ya no por la posibilidad de estos espacios no tridimensionales, sino por la razón por la cual el espacio que ocupamos y conocemos es tridimensional. ¿Qué prueba o a qué se debe

la naturaleza tridimensional del espacio que percibimos? Kant inicia el diseño de un argumento refiriéndose a una prueba que Leibniz había presentado en sus *Ensayos de teodicea*,<sup>12</sup> pero a la cual hace el cargo de círculo vicioso:

Como he percibido un círculo vicioso en la demostración extraída por Leibniz en alguna parte de la Teodicea del número de rectas que se pueden trazar perpendicularmente por un punto, he pensado probar la tridimensionalidad del espacio a partir de lo que se percibe en las potencias de los números (§ 9, p. 34/*Ak* I: 23.13-19).

Kant no se detiene a explicar el cargo de círculo vicioso que hace a la prueba que presenta Leibniz, posiblemente porque considera que es bastante claro: lo que se quiere probar es la tridimensionalidad del espacio, y esta está supuesta en la propiedad geométrica por la cual desde un mismo punto espacial pueden salir o cortarse perpendicularmente — esto es: la relación en razón de 90 grados— un máximo de tres líneas. En geometría analítica, que los ejes  $x$ ,  $y$  y  $z$  sean tres y no más ni menos de tres se debe a que el espacio es tridimensional, y, a los ojos de Kant, se incurre en círculo vicioso querer demostrar esta tridimensionalidad a partir de la posibilidad de trazar no más que los ejes  $x$ ,  $y$  y  $z$ . Ante esto, el joven filósofo aventura un argumento propio que busca demostrar la tridimensionalidad del espacio, argumento que atraviesa por dos intentos: uno a partir de la propiedad aritmética de las potencias de los

---

<sup>12</sup> Kant tiene en mente el § 351 de los *Ensayos de teodicea*, en el que Leibniz refiere un comentario que Pierre Bayle, aludiendo a la *Respuesta a un provinciano* de Estratón (tomo III, cap. 180, p. 1239), habría hecho respecto del carácter arbitrario con que Dios habría elegido la tridimensionalidad del espacio: “Estas palabras hacen pensar que el señor Bayle ha sospechado que el número de las dimensiones de la materia dependía de la elección de Dios, como ha dependido de él hacer o no hacer que los árboles produjesen animales. [...] Pero no sucede así con las dimensiones de la materia; el número ternario está determinado en ella, no por la razón de lo mejor, sino por una necesidad geométrica; porque los geómetras han podido demostrar que no hay más que tres líneas rectas perpendiculares entre sí que puedan cortarse en un mismo punto” (*Teodicea*, III, § 351, p. 330). Según Arana Cañedo-Argüelles (1988b, p. 341), Leibniz atribuye esta demostración a los geómetras holandeses Arnold Geulincx, Bontekoe y Muys, quienes la habrían desarrollado de 1688 a 1711.

números y otro a partir de la propiedad mecánica de las fuerzas con que interactúan los cuerpos.

Primer intento:

- (1) Las tres primeras potencias de los números son simples y no se dejan reducir a ninguna otra (cfr. § 9, p. 34/*Ak* I: 23.19-21).
- (2) Pero “la cuarta, en cuanto cuadrado del cuadrado, no es más que una repetición de la segunda potencia” (§ 9, pp. 34-35/*Ak* I: 23.21-22).
- (3) “Pero, por buena que me pareciese esta propiedad de los números para explicar la tridimensionalidad del espacio, no resulta válida en la práctica” (§ 9, p. 35/*Ak* I: 23.22-24); porque en geometría, si se establecieran más dimensiones, no habría más que hacer “como si se repitieran las anteriores (al igual que pasa con las potencias de los números)” (§ 9, p. 35/*Ak* I: 23.30-31); pero “[n]o se puede multiplicar en la geometría un cuadrado por sí mismo” (§ 9, p. 35/*Ak* I: 23.26-27).
- (4) En todo caso, “la cuarta potencia es, en todo lo que nos podemos representar del espacio con la imaginación, un absurdo” (§ 9, p. 35/*Ak* I: 23.22-26).
- (5) Por tanto, la necesidad de la tridimensionalidad no descansa en esta propiedad aritmética, “sino más bien en otro tipo de necesidad, que [añade Kant] no estoy en situación de explicar” (§ 9, p. 35/*Ak* I: 23.31-33).

El fracaso de este primer intento deja al descubierto, además de la obvia enseñanza de que la propiedad de la tridimensionalidad del espacio no tiene su fundamento en la propiedad aritmética de las potencias de los números, en todo caso, también que no hay un perfecto isomorfismo entre la aritmética y la geometría, o bien, que este isomorfismo se cumple únicamente en las potencias irreducibles de los números, que,

según Kant, serían solo las tres primeras —dejando de lado que todas las potencias de los números primos también son irreducibles—, y que se corresponderían a las tres dimensiones, igualmente irreducibles, que, en el espacio euclidiano aritmetizado por Descartes, servirían para determinar la posición o la disposición espacial de los cuerpos.<sup>13</sup> Pero en este intento hay un elemento más interesante, que aparece en (4) y que refleja, en todo caso, el intuicionismo geométrico del joven Kant. La razón que aquí se ofrece estrictamente no forma parte del intento de hacer descansar la tridimensionalidad del espacio en la propiedad de las potencias de los números por vía del isomorfismo entre aritmética y geometría; es más bien una razón de índole gnoseológica, que habla de la capacidad de representarnos con la imaginación lo que expresamos con la geometría e, incluso, con la aritmética.

No obstante lo sugerente que pueda resultar, no olvidemos que este primer intento aparece en el capítulo que Kant mismo ha denominado “preámbulo metafísico [*metaphysische Vorbereitung*]” (§ 15, p. 39/*Ak I*: 28.2), y, en consecuencia, pudo haber tenido la función de mostrar *ad hoc* que la matemática no puede ofrecer por sí sola el fundamento de una propiedad como la tridimensionalidad del espacio, porque dicha propiedad pertenece a otro orden: al de la metafísica. Y si, además de este intento, consideramos también el cargo de círculo vicioso que Kant hace al argumento leibniziano de fundamentar la tridimensionalidad del espacio en la geometría misma, podemos especular que, al menos en este momento, el joven filósofo, detrás de su escepticismo respecto de que la aritmética o la geometría puedan ofrecer el fundamento a esta propiedad del espacio, esconde la desconfianza de que dicha propiedad pueda ser probada a partir de un proceder meramente lógico-matemático. Quizás esta razón haya tenido algo que ver con que Kant ensayara un segundo

---

<sup>13</sup> Arana Cañedo-Argüelles encuentra un parentesco entre este razonamiento de Kant con el que habría tenido Descartes al momento de fundar la geometría analítica, basado en la convicción de que hay un isomorfismo entre las series y operaciones aritméticas y las propiedades métricas del espacio. De cualquier forma, la “fragilidad del argumento no se debe únicamente a la imposibilidad de traducir todas las operaciones aritméticas a otras tantas operaciones geométricas. Con un poco de atención, habría constatado que, como la cantidad de números primos es infinita, hay muchas potencias (5, 7, 11, etc.) que no se dejan reducir a las tres primeras. En resumidas cuentas, la idea es bastante absurda y no merece mucha atención” (Arana Cañedo-Argüelles, 1988b, pp. 341-342).

intento, pero ahora por una vía que parte claramente de la ontología leibniziana.

[Ahora bien,] como todo lo que figura entre las propiedades de una cosa tiene que poder ser derivado de lo que contiene la razón completa de la cosa misma, también se fundarán las propiedades de la extensión, y por tanto su tridimensionalidad, en las propiedades de la fuerza que poseen las substancias con respecto a las cosas con que están ligadas (§ 10, p. 35/Ak I: 24.2-9).

Segundo intento:

- (1) “La fuerza con que actúa una substancia al asociarse con otras no puede concebirse sin una ley que se manifieste en la forma de su acción” (§ 10, p. 35/Ak I: 24.9-12).
- (2) Esta “ley con arreglo a la cual interactúan las substancias ha de determinar asimismo el modo de asociación y composición de muchas de ellas” (§ 10, p. 35/Ak I: 24.12-14).
- (3) La asociación de un conjunto de estas substancias conforma un espacio (cfr. § 10, p. 35/Ak I: 24.15-16).
- (4) La ley con la cual se puede medir este espacio, “o las dimensiones de la extensión, provendrán de las leyes con que tratan de agruparse las substancias, en virtud de sus fuerzas esenciales” (§ 10, p. 35/Ak I: 24.16-18).

Antes de iniciar este nuevo intento, Kant invoca el principio leibniziano de la *notio* o *ratio completa*: “todo lo que figura entre las propiedades de una cosa tiene que poder ser derivado de lo que contiene la razón completa de la cosa misma”,<sup>14</sup> y lo aplica inmediatamente al

---

<sup>14</sup> El principio leibniziano de la *notio completa*, que claramente Kant está citando, reza así: “[...] la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente

problema que le interesa: la tridimensionalidad del espacio.<sup>15</sup> De esta suerte, la tridimensionalidad, en tanto que es una de sus propiedades, tiene que poder ser derivada de lo que contiene la razón completa del espacio. Kant establece que lo que contiene la razón completa del espacio y de sus propiedades son las fuerzas de las sustancias interactuantes que lo originan. De este modo, el segundo intento por probar la tridimensionalidad del espacio termina sosteniendo que la naturaleza tridimensional del espacio y las leyes geométricas que se derivan de ella están basadas en la manera en la que interactúan las fuerzas de las sustancias que, en su totalidad, conforman el universo. ¿Pero cuál es esta manera en la que interactúan esas sustancias? Kant responde a esta pregunta limitándose a enunciar —a manera de recapitulación y al lado de otras tres (supuestas) inferencias— una ley mecánica de inspiración newtoniana, la cual habría ganado ya seguramente una total preponderancia para ese entonces: las sustancias actúan según la proporción inversa al cuadrado de las distancias.<sup>16</sup>

---

completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida" (*Discurso de metafísica*, § VIII, p. 169).

<sup>15</sup> Como puede constatarse, esta aplicación es inconsistente con la consideración relacionista del espacio de corte leibniziano, según la cual el espacio no es una cosa en sí misma ni un sujeto de cuya noción completa puedan deducirse los predicados que le son atribuidos. Hasta cierto punto, esta inconsistencia también afecta al propio planteamiento del joven Kant, en cuanto que sus nociones de "lugar" (cfr. § 6, p. 30/*Ak* I: 21.1-3) y de "espacio" (cfr. § 9, p. 34/*Ak* I: 23.7-9) también descansan en una consideración relacionista: lejos de tener una realidad absoluta, el espacio es o depende del orden surgido por los enlaces que se originan entre las sustancias en virtud de su fuerza para actuar fuera de sí.

<sup>16</sup> Y probablemente esta enunciación general sea el influjo más significativo de la obra de Newton en las *Fuerzas vivas*. En todo caso, podrían rastrearse influjos indirectos, circunstanciales o eventuales, atribuibles más a un contexto en el que el gran científico inglés había ganado una indiscutible fama y prestigio que a un estudio o interés puntual por parte de Kant en su obra, pero nada más. Arana Cañedo-Argüelles, por su parte, ofrece evidencia textual y exegética que da cuenta de la ausencia de Newton en las *Fuerzas vivas*: "Kant nombra al investigador inglés cuatro veces a lo largo del libro: la primera (7,9-17), se limita a invocar su fama; en la segunda (58,33-59,2) lo menciona al exponer su propia discrepancia con Leibniz con respecto a la conservación del movimiento en el universo; la tercera (155,18-22), con ocasión de rechazar la primera ley

Por ello infiero: primero, que las substancias en el universo existente del cual formamos parte tienen fuerzas esenciales, de forma que sus acciones se propagan en asociación recíproca en proporción inversa

---

newtoniana del movimiento; la cuarta (164,31-33), para recordar que sus discípulos aceptan la idea de acción a distancia. Se trata por lo tanto de referencias de circunstancias, salvo en el tercer caso, y en modo alguno hacen pensar en que Newton haya jugado un papel importante en la elaboración del trabajo. [...] [E]n las *Fuerzas vivas* apenas se tocan temas que no fueran ya conocidos incluso por los adversarios de la nueva filosofía natural. Las mismas referencias que he mencionado podrían haberse realizado perfectamente sin necesidad de acudir a las fuentes, apoyándose en otras obras manejadas abundantemente [...]. [Pero] sobre todo, resulta impensable que si Kant hubiese leído de verdad, con detenimiento, los *Principia*, pudiera ser tan imprudente en tantas afirmaciones, sin acusar más a fondo las enseñanzas que por fuerza habría tenido que extraer de allí" (Arana Cañedo-Argüelles, 1988b, pp. 342-343). Por otro lado, Martin Schönfeld sostiene que la ausencia de Newton en las *Fuerzas vivas* es deliberada y que se halla motivada por una razón de índole ontológica: la realidad de las estructuras de la naturaleza y de los cuerpos que las conforman no se reduce a un aspecto cuantitativo y, en consecuencia, dicha realidad no es abordable únicamente por un enfoque matemático, como consistentemente lo era el de Newton. "La división entre la matemática y la realidad en las *Fuerzas vivas* era un límite poco entusiasta, y deliberadamente lo era así, porque esa era la única manera en que Kant pensaba que podía lograr un equilibrio entre la realidad de la *vis viva* y la validez de la cantidad de movimiento. Correspondiendo a su tibio permiso para usar aproximaciones cuantitativas en dinámica, una mezcla de simpatía y reticencia caracterizó su actitud hacia la física newtoniana. Debido a que las matemáticas, en opinión de Kant, describían parcialmente las estructuras físicas, Kant tomó en cuenta los argumentos de Newton justo como los argumentos de los cartesianos. Pero el carácter consistentemente matemático del enfoque de Newton prohibía su significación fundamental para las *Fuerzas vivas*. Puesto que Kant separó los cuerpos en matemáticas de los cuerpos en la naturaleza, arguyendo que los rasgos de uno no son necesariamente rasgos del otro, un acercamiento matemático a fenómenos físicos como Newton inevitablemente podía tener solo un valor limitado. Así como las matemáticas tienen algún, pero no mucho, uso para la descripción de Kant de los objetos naturales, la ciencia de Newton tenía algún valor, pero no mucho, en la iluminación de la estructura de la naturaleza. Por consiguiente, aunque la fama de Newton estaba bien establecida en la década de 1740, no es sorprendente que Newton permaneciera conspicuamente ausente de las revisiones, por lo demás detalladas, de la literatura física en las *Fuerzas vivas*" (Schönfeld, 2000, pp. 67-68).

al cuadrado de las distancias; segundo, que el todo resultante tiene en virtud de esta ley la propiedad de la tridimensionalidad; tercero, que esta ley es arbitraria y que Dios hubiera podido elegir otra, por ejemplo, la proporción inversa del cubo de las distancias; cuarto, por último, que de otra ley se habría derivado una extensión de otras propiedades y dimensiones (§ 10, p. 35/*Ak I*: 24.19-30).

De este conjunto de supuestas inferencias, la primera y la tercera resultan sumamente problemáticas. Por un lado, Kant supone primeramente que las formas en que actúan las fuerzas esenciales de las substancias se hayan expresadas en una ley, y que, en el caso de las fuerzas de las substancias interactuantes, esta ley —Kant sigue suponiendo, pero ahora sin probar en modo alguno (cfr. Buroker, 1981, pp. 57-58)— se identifica con la ley newtoniana que señala que estas fuerzas actúan en proporción inversa al cuadrado de las distancias. Por otro lado, como fácilmente puede percibirse, la tercera “inferencia” no es tampoco una inferencia estrictamente hablando, o al menos no una en un sentido lógico: de nada de lo que previamente ha establecido Kant se puede derivar que la ley conforme a la cual actúan las fuerzas de las substancias sea arbitraria ni que se deba a una elección divina. No obstante, no deja de tener un cierto valor esta arbitraria intromisión que hace Kant: con ella, toma parte, aunque sea de un plumazo, de la herencia filosófico-teológica de los siglos XVII y XVIII que trató con el problema de hacer compatible la libertad del acto creador de Dios con la necesidad —expresada en las leyes— de su creación. En la gama de soluciones a este problema encontramos dos extremos: por un lado, a quienes identificaban la libertad creadora de Dios con una necesidad absoluta, como Spinoza, y, por otro lado, a quienes suponían que las leyes de la naturaleza dependían de la voluntad divina y, en consecuencia, eran totalmente arbitrarias, como Descartes y el teólogo calvinista Pierre Poiret, según testimonia Leibniz en el § 46 de su *Monadología*:

Sin embargo, en ningún caso cabe imaginar, como hacen algunos, que las verdades eternas, al depender de Dios, son arbitrarias y dependen de su voluntad, tal como parece que Descartes, y luego Poiret, han supuesto. Esto no es cierto más que respecto de las verdades contingentes, cuyo principio es la *conveniencia*

o la elección de lo *mejor*; las verdades necesarias, por su parte, dependen únicamente de su entendimiento, y constituyen su objeto interno (*Teodicea*, §§ 180-184, 185, 355, 351, 380) (*Monadología*, § 46, p. 334).

Respecto de las leyes de las que dependen las propiedades del espacio, Kant se inclina ciertamente por la tesis de su necesidad,<sup>17</sup> aunque, por lo que la tercera inferencia de su segundo intento por fundamentar su tridimensionalidad nos indica, no lo hace de un modo intransigente o absoluto: aunque las leyes de la naturaleza, una vez establecidas por el entendimiento divino, ciertamente no pueden tener sino un carácter necesario, Kant deja asomar la posibilidad de que la libre voluntad divina pudiera haber establecido otras leyes. Esto da lugar a una distinción que no debe desdeñarse: estas leyes, *en cuanto relacionadas con la naturaleza* a la que regulan, son necesarias, es decir, no es posible que la naturaleza actúe en contra o de manera diversa a lo que estas leyes dictan; por otro lado, las leyes *en cuanto tales* no son necesarias, en cuanto que están sujetas a la libre elección divina, la cual, en tanto auténticamente libre, no está obligada ni determinada a formular o establecer tales o cuales leyes. A menos que no se distingan estos respectos, de ningún modo puede hacerse el cargo de contingentismo nomológico al Kant temprano, aunque, ciertamente, cabe señalar que su compromiso con la necesidad de las leyes de la naturaleza en general y de la geometría en particular se haya enmarcado en un cuadro arbitrarista.

En todo caso, con esta serie de inferencias queda claro que una de las principales implicaciones ontológicas de la presunción de Kant es que la estructura tridimensional del espacio no es un propiedad que pertenezca a un objeto real e independiente de cualquier otra cosa, sino que es el resultado de las leyes que gobiernan el movimiento de

---

<sup>17</sup> Como lo señala Giorgio Tonelli, el problema de la necesidad de las leyes no es si las leyes naturales son necesarias o no, sino si son necesarias con relación a la naturaleza: “Todo el mundo estaba de acuerdo en el hecho de que las leyes eran necesarias con relación a la naturaleza: de hecho, leyes contingentes no son leyes, porque nada garantizaría entonces la uniformidad de las operaciones de la naturaleza, o más exactamente, no habría uniformidad de estas operaciones, pues no habría leyes y, para hablar propiamente, no habría siquiera naturaleza: el mundo no sería sino un milagro perpetuo. Estas leyes deben pues ser necesarias con relación a la naturaleza; si Dios quiere interrumpirlas, se trata de una intervención extraordinaria, a saber, un milagro” (1959, pp. 225-226).

los cuerpos, las cuales podrían haber sido distintas —así como, en consecuencia, podría haber sido distinta la estructura del espacio— si Dios hubiera elegido crear una materia sujeta a otras leyes. Puesto que el espacio depende de los cuerpos que interactúan, y su estructura de las leyes que dictan el modo en que ellos interactúan, claramente para Kant las leyes geométricas —que expresan la naturaleza del espacio— se derivan de o están basadas en las leyes mecánicas —que expresan la naturaleza de las fuerzas por las cuales interactúan y se vinculan las sustancias que conforman el universo—. El espacio y sus propiedades, en definitiva, son dependientes, y (no solo eso:) podrían haber sido diferentes en caso de que la fuerza con la que las sustancias actúan entre sí hubiese sido de una clase o naturaleza distinta —esto es: que dicha fuerza se efectuara en una proporción diferente a aquella inversa al cuadrado de la distancia—.

#### **4. La hipótesis de la hipergeometría y la capacidad de representarse el espacio**

Regresando al tema particular de las leyes de la geometría, pero siguiendo las posibilidades de que la libre elección de “Dios hubiera podido elegir otra [ley], por ejemplo, la proporción inversa del cubo de las distancias” (§ 10, p. 35/*Ak* I: 24.27-28) y de “que de otra ley se habría derivado una extensión de otras propiedades y dimensiones” (§ 10, p. 35/*Ak* I: 24.29-30), Kant presenta un corolario sumamente interesante al último conjunto de supuestas inferencias (§ 10, p. 35/*Ak* I: 24.19-30) que hemos analizado:

Una ciencia de todas estas posibles clases de espacio sería con toda seguridad la más alta geometría abordable por un entendimiento finito. La imposibilidad que percibimos en nosotros mismos para figurarnos un espacio de más de tres dimensiones, me parece estribar en que nuestra alma recibe igualmente las impresiones externas según la ley de la doble [*sic*] relación inversa de las distancias, y que en su naturaleza misma está hecha de modo que no sólo sufre, sino que actúa fuera de sí de esta manera (§ 10, p. 35-36/*Ak* I: 24.31-25.2).

Varios pensadores han visto en este corolario un claro destello de la genialidad del filósofo primerizo de Königsberg<sup>18</sup>. Sin negar el asombro que este pasaje puede causar, sobre todo si se lo considera a la sombra de la posterior tesis de la idealidad trascendental del espacio, típica de la filosofía crítica, es preciso antes considerar este pasaje como lo que en realidad es: un corolario de la argumentación precedente; y quizás solo después de analizarlo y poner de manifiesto algunas de sus implicaciones podrá verse en qué sentido puede relacionarse o no este pasaje con la tesis mencionada.

Como puede apreciarse en el corolario anterior, el arbitrarismo de las leyes conforme a las cuales interactúan las substancias y, por ende, el de las leyes que se derivan de estas interacciones, en particular las geométricas, abren no solo la posibilidad de espacios de  $n$  dimensiones, sino también la posibilidad de una hipergeometría que estudie y establezca los principios, las estructuras y las leyes de tales espacios. Podría decirse que el arbitrarismo de las leyes de la naturaleza que Kant asume en este momento<sup>19</sup> conduce a abrir, además de la posibilidad

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, Couturat, quien, con cierta lamentación de que Kant no haya dado seguimiento en su posterior filosofía a esta hipótesis de las hipergeometrías, reconoce que “la geometría moderna es la realización de aquel ideal que Kant previó y definió escasamente a los veintitrés años de edad, en su primera obra, cuando estaba notablemente influido por la filosofía de Leibniz” (1960, pp. 90-91). Arana Cañedo-Argüelles, por su parte, limita los alcances de esta hipótesis circunscribiéndola en el contexto del pasaje en el que semejante conjetura aparece: “De todos modos, tampoco hubiera sido lógico esperar que Kant procediera nunca a desarrollar tan sugerentes conjeturas: al fin y al cabo no se trata más que de un corolario de una tesis presentada sólo como *wahrscheinlich* dentro de un escrito que no se distingue por la prudencia en medir la certeza de las afirmaciones que contiene. Por tanto, bien se puede calificar como un vuelo de la imaginación especulativa, al igual que la idea de que el alma está sometida a la misma ley en el modo de actuar y ser afectada por las impresiones externas” (1988b, p. 345). Sarmiento también se inclina por no exagerar los alcances de este pasaje del joven Kant: “No hay indicios de que él tenga en mientes los postulados de Euclides entre esas propiedades, por lo cual no nos parece plausible ver en el parágrafo 10 de los *Gedanken* una anticipación de la posibilidad de geometrías no-euclidianas, o de la vinculación entre la gravedad y el espacio, contenida en la teoría general de la relatividad” (2004, p. 31).

<sup>19</sup> Particularmente, el problema de la necesidad o contingencia de las leyes de la geometría no volverá a ser explícitamente abordado por Kant sino hasta 1763 en *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de*

metafísica de espacios de distinta naturaleza o dimensionalidad, también la posibilidad lógica de una hipergeometría que sea correspondiente a tales posibles espacios. Pero no solo eso: Kant añade que dicha geometría sería abordable por un entendimiento finito (*ein endlicher Verstand*). Pero ¿en qué descansa esta nueva posibilidad de que un entendimiento finito sea capaz de abordar esa “más alta geometría” (*höchste Geometrie*) y que esta no quede reservada exclusivamente para un entendimiento infinito? Kant hace descansar esta posibilidad en una estrategia doble, que estriba en el origen de las leyes lógico-psicológicas que permitirían al entendimiento abordar dicha hipergeometría: tales leyes lógico-

---

*Dios (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes)*, donde claramente se pronuncia a favor de la tesis de la necesidad de las leyes de la geometría. Ahora bien, como Kant no trata específicamente el mencionado problema sino hasta esta obra, es difícil saber en qué preciso momento abandonó su más temprano arbitrarismo nomológico de la geometría. Sin embargo, por la alta valoración que Kant manifiesta tanto respecto de la geometría como de la mecánica en sus obras posteriores —claramente ya desde la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, de 1755, pero muy destacadamente en la *Monadología física*, de 1756—, es muy probable que, si hubo consciencia de las implicaciones de este compromiso adquirido, lo haya abandonado muy pronto. En *El único fundamento posible*, Kant aborda el problema de la necesidad o contingencia de las leyes de la geometría introduciendo dos nuevos temas en torno al espacio: (1) la misteriosa paradoja de un trasfondo absolutamente homogéneo y aparentemente simple e inanalizable, capaz de subyacer a una inexhaustiblemente rica cosecha de verdades geométricas (*Ak II*: 94-95), y (2) el extraño hecho de que estas mismas verdades sean precisamente las que gobiernan las leyes del movimiento y de la interacción de los cuerpos materiales unos con otros (*Ak II*: 120-130). En esta obra abandona definitivamente aquel sugerente punto de vista presentado por primera vez una década y media antes en las *Fuerzas vivas* por el que, al sostenerse el carácter arbitrario de las leyes que gobernaban el movimiento de los cuerpos, leyes absolutamente dependientes de una decisión divina, Kant admitía claramente la posibilidad de otro tipo de leyes; por lo contrario, en *El único fundamento posible*, Kant considera que la necesidad de las leyes que gobiernan el movimiento de los cuerpos es “una necesidad lógica de la más elevada clase”: “Y aun leyes del movimiento son en sí mismas tales que la materia no puede ser pensada independientemente de ellas. Y la necesidad de tales leyes es tal que ellas pueden ser derivadas de la universal y esencial constitución de toda materia sin el menor experimento y con la más grande distinción. [...] Es decir: si la posibilidad de la materia es presupuesta, sería auto-contradictorio suponerla operando en acuerdo con otras leyes. Esto es una necesidad lógica de la más elevada clase” (*Ak II*: 99.30-33; 100.7-11).

psicológicas surgen, por un lado, de la impresión que los cuerpos interactuantes causan en el alma, y, por otro, de la naturaleza misma del alma o de la forma como ella está hecha; el primer aspecto revela un tinte empirista, mientras que el segundo uno más bien de índole esencialista.

Por una parte, el origen empírico de las leyes que habilitarían al entendimiento a figurarse un espacio de determinada naturaleza supone que el alma es afectada por cuerpos, y que, como consecuencia, sus leyes son determinadas por las leyes mecánicas con las que estos cuerpos interactúan, inclusive con ella. En este sentido, las leyes lógico-psicológicas que permitirían al alma pensar o figurarse un espacio y, en consecuencia, tener representaciones espaciales de determinado tipo, dependen del tipo de impresiones que ella experimenta a causa de los cuerpos que la afectan. Por otra parte, el aspecto esencialista de la estrategia kantiana se refiere a que estas leyes lógico-psicológicas que habilitan al entendimiento a tener representaciones espaciales de determinado tipo son una capacidad intrínseca, natural y esencial del alma. Estas leyes lógico-psicológicas que le permiten al alma figurarse un espacio de tales o cuales dimensiones y características hablan de su propia naturaleza esencial, puesto que ellas están determinadas, según Kant, por el alma, que “en su naturaleza misma está hecha de modo que no sólo sufre, sino que actúa fuera de sí de esta manera” (§ 10, p. 36/*Ak* I: 25.1-2). Así, el alma humana está predispuesta a representarse y figurarse el espacio no solo por las impresiones que le causan los objetos que interactúan conforme a una determinada ley mecánica, sino, además, dice Kant, porque su naturaleza misma está hecha de modo tal que no solo en su capacidad receptora padece o recibe acciones externas, sino que, en su potencia activa, ella misma actúa fuera de sí según la ley newtoniana de la proporción inversa al cuadrado de las distancias.

Llama particularmente la atención el nuevo vínculo armónico que se establece entre las leyes geométricas que expresan la naturaleza de un determinado espacio y las leyes lógico-psicológicas que permiten a un entendimiento finito abordar dichas leyes geométricas, un vínculo que, “en definitiva, no significa más que un retorno disimulado a la doctrina de la armonía preestablecida en lo que atañe a las relaciones entre los entes físicos reales y la sensibilidad humana” (Arana Cañedo-Argüelles, 1988b, p. 345). Dicho vínculo se basa en el reconocimiento de que las leyes lógico-psicológicas de un tal entendimiento finito se derivan de la misma fuente de la que se derivan las leyes de una tal geometría: a partir de las leyes mecánicas conforme a las cuales interactúan las substancias

corporales. Estas leyes mecánicas, arbitrarias en sí mismas, imprimen una suerte de necesidad lógico-psicológica en el alma a través de los cuerpos que, al interactuar conforme a lo que dichas leyes determinan, causan impresiones en ella; esto provoca que el alma humana piense o se figure el espacio en conformidad o acuerdo con las leyes geométricas, las cuales, por lo demás, también se derivaron de tales leyes mecánicas. La “imposibilidad para figurarnos” otro tipo de espacio descansa, a partir de lo que Kant ha establecido, precisamente en la vigencia de este vínculo armónico entre las leyes lógico-psicológicas de nuestro entendimiento y las leyes geométricas del espacio, vínculo basado en la procedencia común de ambas leyes a partir de las leyes mecánicas de la naturaleza que determinan el modo en que interactúan los cuerpos. En consecuencia, según el corolario de Kant, de recibir impresiones de cuerpos que actuaran conforme otro tipo de leyes mecánicas —por ejemplo, la proporción inversa al cubo de las distancias—, seguramente nuestro entendimiento tendría no solo la capacidad de representarse un espacio de distinta clase —por ejemplo, de más de tres dimensiones—, sino que estaría determinado a pensar ese espacio en conformidad con sus respectivas leyes geométricas; de otro modo, es decir, sin esta conformidad con sus respectivas leyes geométricas, dicho espacio simplemente nos resultaría impensable.

### Consideraciones finales

Aunque el pasaje que he analizado puede considerarse como un preludio —ciertamente muy prematuro— de la posterior tesis de la idealidad trascendental del espacio,<sup>20</sup> conviene poner atención en las diferencias que no le permiten a este pasaje ocupar un lugar

---

<sup>20</sup> Reaccionando contra quienes ven en el corolario que estamos comentando un precedente de algunas tesis fundamentales de la *Crítica de la razón pura*, en particular de tesis como la idealidad trascendental del espacio y la espontaneidad del entendimiento en el proceso de objetivación, Arana Cañedo-Argüelles acota: “Si nos atenemos al texto, hay que conceder que se trata de una curiosa versión de la doctrina de la aprioridad de la forma de la intuición externa, pero formulada en clave realista, como única posibilidad para conciliar el intuicionismo geométrico que sale a relucir en 23, 24-26 (‘la cuarta potencia es, en todo lo que nos podemos representar con la imaginación, un absurdo’) con la posibilidad, abierta por él mismo, de hipergeometrías multidimensionales” (1988b, p. 345).

indiscutiblemente precursor de dicha tesis: primero, las leyes que determinan al entendimiento para hacerlo capaz de abordar una cierta geometría son *a posteriori*: dependen de la impresión que los cuerpos interactuantes causan en el alma; segundo, las leyes de la naturaleza, particularmente las leyes mecánicas que dictan cómo interactúan los cuerpos, son las que determinan a las leyes del entendimiento para que este pueda tener representaciones espaciales determinadas, y no viceversa; tercero: las leyes geométricas, en tanto expresiones de los principios y naturaleza del espacio, son entendidas en un sentido dogmático, realista e independiente del alma humana; cuarto: hay una especie de acuerdo o concordancia entre las leyes geométricas del espacio y las leyes lógico-psicológicas del entendimiento que le permiten a este abordar dichas geometrías, lo cual, además de evocar disimuladamente la armonía preestablecida leibniziana, recuerda también la largamente discutida objeción de la “*troisième possibilité*” (Chenet, 1993, pp. 149-150) o de la “tercera alternativa descuidada” (Cabrera Villoro, 1994, pp. 144-145 y n. 3).

Por un lado, aunque ya hay visos de la concepción idealista del espacio que caracterizará a la filosofía crítica trascendental kantiana, ella se halla aún en ciernes.<sup>21</sup> Ciertamente, es más o menos claro que en este temprano momento del pensamiento de Kant el espacio, debido a la indiscutible herencia leibniziana, no es algo en sí absolutamente independiente, sino que él resulta de la ley arbitraria con arreglo a la cual interactúan las substancias en virtud de sus fuerzas; esto hace que la idealidad del espacio no tenga en este momento más que la forma de una presunción; aún está muy lejos la consideración subjetivista del espacio tan característica de la filosofía kantiana madura. Por otro lado, esta ley arbitraria de la que depende la tridimensionalidad del espacio

---

<sup>21</sup> Haciendo un ejercicio comparativo entre las líneas fundamentales de la primera filosofía precrítica de Kant y aquellas de su filosofía crítica, Laywine encuentra que “Kant basó su nueva concepción de entendimiento puro en su temprana concepción de la providencia de Dios. La idea básica era aparentemente asignar a nuestro entendimiento la tarea de legislar las leyes de la interacción universal para lo que Kant había estado llamando el ‘mundo sensible’. El entendimiento puro iba a ser concebido como el que gobierna la interacción universal entre las apariencias, justo como Dios había sido concebido antes como el que gobierna la interacción universal entre las substancias creadas” (1993, p. 10).

es dictada en este momento por Dios:<sup>22</sup> aún es patente en la obra del joven filósofo la costumbre todavía habitual en el pensamiento alemán de aquel entonces de tratar teológicamente los asuntos científicos que presentaban algún problema límite. Sin embargo, es de notar que, *stricto sensu*, Kant no emplea este recurso teológico en la argumentación propiamente dicha; en la inferencia del § 10 de las *Fuerzas vivas*, la voluntad divina es solo aludida cuando se habla de la arbitrariedad de la ley según la cual las substancias se asocian recíprocamente en una proporción inversa al cuadrado de la distancia. La ley es arbitraria, para Kant, simplemente porque es de tal manera y no parece haber nada que explique por qué es de tal manera, pudiendo ser de tal otra, si Dios lo hubiera querido. Esta mera alusión, quizá, sugiere la percepción kantiana del agotamiento en que había comenzado a caer el estilo de argumentación que recurría a la teología.

Por el momento, no contando ni siquiera con la fortuna de llegar a tiempo a la controversia de la que buscaba no solo tomar parte sino, más aún, ponerle término, las *Fuerzas vivas* estuvieron muy lejos de ser el éxito científico o siquiera editorial que su joven autor, aunque lúcido y con evidentes atisbos de genialidad, esperaba. Aún ajeno a un espíritu capaz de distanciarse significativamente de las consideraciones más convencionales de su tiempo, sobre todo aquellas de impronta leibniziana, el texto de las *Fuerzas vivas* constituye en todo caso un acceso de inigualable transparencia al estado de la cuestión, poniendo de manifiesto la capacidad del joven filósofo para establecer un diálogo abierto con los problemas de su tiempo. Asimismo, esta obra es una muestra clara de los esforzados afanes de un joven que con disciplina<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Posteriormente, como resultará indudable a partir de la década de los setenta pero más tajantemente en la primera *Crítica*, será, si no negada, sí abandonada esta apelación a la divinidad y restringida al mero modo de ser de la subjetividad humana: el espacio —con su característica tridimensional— será una forma de nuestra intuición sensible; no representará ninguna propiedad de cosas en sí ni a ellas mismas en la relación que tienen entre sí, sino que será más bien la representación *a priori* que necesariamente sirve de condición de posibilidad de los fenómenos externos, y no una determinación dependiente de ellos (*KrV*, A24/B39, A26/B42, A30/B45, B274 y A369).

<sup>23</sup> Las *Fuerzas vivas* dejan traslucir con toda transparencia el ímpetu y la determinación que van empujando al joven Kant, quien, palabra a palabra, va perfilando el final de su formación académica, pero también, aunque muy tempranamente, el inicio de toda su carrera filosófica: “Tengo la presunción de

busca —además de conquistar de una sola vez el prestigio científico y académico— hacer un acopio, lo más completo y exhaustivo posible, de los principios y conocimientos disponibles en la época acerca del mundo físico y sus determinaciones. Y aun cuando la visión del mundo que reflejan las *Fuerzas vivas* está muy apegada a los hallazgos científicos de su tiempo, ella establece un presupuesto para poder realizar lo que verdaderamente interesa a Kant en su primer proyecto filosófico —y que, aunque ya puede entretenerse en el pasaje que ha sido analizado, tal interés quedará totalmente manifiesto en las posteriores disertaciones neolatinas *Nova dilucidatio*<sup>24</sup> y *Monadologia physica*<sup>25</sup>—: dilucidar los principios metafísicos subyacentes al conocimiento del mundo natural.

## Bibliografía

Arana Cañedo-Argüelles, J. (1988a). Estudio introductorio. En I. Kant, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica*

---

que a veces no es inútil mantener cierta noble confianza en las propias fuerzas. Una seguridad de este tipo anima nuestros esfuerzos, y les comunica un impulso firme que es muy favorable para la investigación de la verdad. Cuando alguien es capaz de persuadirse de que puede confiar algo en su propio discernimiento, y que es posible coger en falta a un Leibniz, se aplica al máximo a verificar su conjetura. Aún después de haberse equivocado mil veces en una empresa, el beneficio obtenido de este modo en el conocimiento de la verdad es mucho más considerable que si se hubiera seguido siempre la senda principal. En esto me baso yo. Me he trazado ya la ruta que quiero seguir. Voy a emprender mi carrera, y nada ha de impedirme proseguirla" (VII: 23/Ak I: 10).

<sup>24</sup> Con su segunda disertación, titulada *Principiorum primorum metaphysicae cognitionis nova dilucidatio* (Nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico), defendida públicamente el 27 de septiembre de 1755, Kant obtiene la *venia legendi* para enseñar como *Privatdozent* en la Universidad de Königsberg. Con este trabajo, Kant presenta el principio de razón determinante —que se divide en los principios de razón antecedentemente determinante y de razón consecuentemente determinante— como el principio fundamental del conocimiento metafísico y lo distingue, en el marco de una crítica al logicismo de la filosofía wolffiana, del principio de razón suficiente. Asimismo, con la finalidad de fundamentar el conocimiento del mundo natural en un conocimiento metafísico, hacia el final de su disertación, Kant deriva del principio de razón determinante los principios de sucesión y de coexistencia. Cfr. Edwards (2000, pp. 78-82), Mendoza Gurrola (2021) y Watkins (2005, pp. 112-160).

<sup>25</sup> La *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (El uso de la metafísica unida a la geometría

- de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general.* (pp. 199-307). J. Arana Cañedo-Argüelles (trad.). Peter Lang. URL: <http://www.aloj.us.es/juan-arana/FuerzasVivasEstudio.pdf>.
- (1988b). Comentario. En I. Kant, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general.* (pp. 309-476) J. Arana Cañedo-Argüelles (trad.). Peter Lang. URL: <http://www.aloj.us.es/juan-arana/FuerzasVivasComentario.pdf>.
- Buroker, J. V. (1981). *Space and Incongruence. The Origins of Kant's Idealism.* Springer.
- Cabrera Villoro, M. I. (1994). El espacio kantiano: interpretaciones recientes. *Diánoia*, 40, 143-176, DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1994.40.549>.
- Chenet, F.-X. (1993). Que sont donc l'espace et le temps ? Les hypothèses considérées par Kant et la lancinante objection de la 'troisième possibilité'. *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 84(2), 129-153.
- Couturat, L. (1960). *La filosofía de las matemáticas en Kant.* M. Bueno (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverría Ezponda, J. (2014). G. W. Leibniz, la pluralidad infinita. En G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica. Monadología. Escritos.* (pp. ix-

---

*en filosofía natural, cuya primera prueba contiene una monadología física)* es la tercera disertación de Kant, defendida públicamente el 10 de abril de 1756, con el fin de concursar por la cátedra extraordinaria de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg, cátedra que no conseguiría sino hasta 1770, cuando presentaría su cuarta y última disertación, la *dissertatio inauguralis*. En la *Monadologia physica*, Kant ofrece una solución en términos dinámicos de la antinomia entre la infinita divisibilidad del espacio y la simplicidad de las partes elementales que conforman a los cuerpos que ocupan ese espacio. Esta solución se basa en una ontología monadológica que distingue entre las determinaciones internas y las determinaciones externas o relacionales de las mónadas o sustancias físicas. Cfr. el estudio de Edwards (2000, pp. 118-123) y el apéndice "La *Monadologia physica*" —que incluye un estudio introductorio, una versión castellana, un glosario comparativo y una serie de notas informativas y explicativas— en Mendoza Gurrola (2018, pp. 269-342).

- cxiv) J. Echeverría Ezponda, M. Beuchot, A. Herrera Ibáñez y J. de Salas (eds.). M. Beuchot, A. Herrera Ibáñez, E. de Olaso, J. de Salas, E. Rada García, J. Echeverría Ezponda, F. J. Fernández, T. Martín Santos, R. Rodríguez Aramayo, C. Roldán Panadero, R. Torretti y T. E. Zwanck (trads.). Gredos.
- Edwards, J. (2000). *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature*. University of California.
- Kant, I. (1910a). De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. En *Kants gesammelte Schriften. II.* (pp. 385-419). E. Adickes (ed.). Herasgaube von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Georg Reimer.
- (1910b). Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. En *Kants gesammelte Schriften. II.* (pp. 63-163). P. Menzer (ed.). Herasgaube von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Georg Reimer.
- (1910c). Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, durch Immanuel Kant. En *Kants gesammelte Schriften. I.* (pp. 1-181). C. T. V. K. Laßwitz (ed.). Herausgabe von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Georg Reimer.
- (1910d). *Kants gesammelte Schriften. III. Kritik der reinen Vernunft.* B. Erdmann (ed.). Herausgabe von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Georg Reimer.
- (1988). *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas y crítica de las demostraciones de las que Leibniz y otros mecánicos se han servido en este litigio, junto con algunas consideraciones previas que conciernen a las fuerzas de los cuerpos en general.* J. Arana Cañedo-Argüelles (trad.). Peter Lang.
- (1996). *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770).* R. Ceñal Lorente (trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (2009). *Crítica de la razón pura.* M. Caimi (trad.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laywine, A. D. (1993). *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy.* Ridgeview Publishing Company.

- Lefèbre, W. y Wunderlich, F. (2002). Appendix II. The Concepts of Immanuel Kant's Natural Philosophy (1747-1780): A Database Rendering Their Explicit and Implicit Networks. En W. Lefèbre (ed.), *Between Leibniz, Newton, and Kant: Philosophy and Science in the Eighteenth Century*. (pp. 267-281). Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (2009). *Obras filosóficas y científicas. 8. Escritos científicos*. J. Arana Cañedo-Argüelles (ed.). E. Álvarez Muñoz, A. Andreu Rodrigo, J. Arana Cañedo-Argüelles, J. Echeverría Ezponda, F. J. Fernández, D. K. Kranz, A. Navarro González, E. de Olaso, B. Orio de Miguel, L. Prieto López, M. Rodríguez Donís y H. Velázquez Fernández (trads). Comares.
- \_\_\_\_ (2010a). Discurso de metafísica. En *Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. (pp. 162-204). Á. L. González (ed. y trad.). Comares.
- \_\_\_\_ (2010b). Monadología. En *Obras filosóficas y científicas. 2. Metafísica*. (pp. 328-342). Á. L. González (ed.). M. J. Soto-Bruna (trad.). Comares.
- \_\_\_\_ (2012). Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal. En *Obras filosóficas y científicas. 10. Ensayos de teodicea*. T. Guillén Vera (ed. y trad.). Comares.
- Leibniz, G. W. y Clarke, S. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. E. Rada García (ed. y trad.). Taurus.
- Mendoza Gurrola, P. S. (2018). *Metafísica del espacio y de la causalidad en el Kant precrítico. Una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y metafísica en el pensamiento kantiano hasta antes de 1768*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional de la UNAM. URL: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/69385>.
- \_\_\_\_ (2021). Comercio ontológico y posibilidad de un conocimiento metafísico del mundo natural en la *Nova dilucidatio* de Kant. *Revista de Filosofía*, 46(2), 445-464, DOI: <https://doi.org/10.5209/resf.65245>.
- Parkinson, G. H. R. (1995). Philosophy and Logic. En N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*. (pp. 199-223). Cambridge University Press.
- Sarmiento, G. (2004). *La aporía de la división en Kant*. Equinoccio. Ediciones de la Universidad Simón Bolívar.
- Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford University Press. URL: <http://www.oxfordscholarship.com.pbidi.unam.mx:8080/view/10.1093/0195132181.001.0001/acprof-9780195132182>.

- Tonelli, G. (1959). La nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle et chez Kant en 1762. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 12(3), 225-241.
- Watkins, E. (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge University Press.



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2688>

## Tradition and Critique in Kant and al-Jabri

### Tradición y crítica en Kant y al-Yabri

Lara Scaglia

Universidad Nacional Autónoma de México  
México

[lara.scaglia@filosoficas.unam.mx](mailto:lara.scaglia@filosoficas.unam.mx)

<https://orcid.org/000-0002-7148-7456>

Recibido: 17 - 11 - 2022.

Aceptado: 20 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Scaglia, L. (2024). Tradition and Critique in Kant and al-Jabri. *Tópicos (México)*, 70, 317-345. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2688>.



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

### Abstract

In this paper, I focus on Kant's notion of God, showing that his critical philosophy changed the meaning and function of traditional concepts. Then I move on to consider a philosopher of the contemporary Arab world, al-Jabri, who has been influenced by Kant: the author of the *Critique of Arab Reason* shares with Kant a dissatisfaction regarding a certain use of reason which does not inquire about its boundaries. Philosophy must confront its tradition, free it from prejudices, search for reasons and investigate the origin and uses of its concepts, but critically analysing tradition does not imply that the past cannot help charting the path of the future. A fresh reading of tradition could help modernize Islam without losing the cultural elements of identity.

*Keywords:* tradition; critique; Kant; al-Jabri; God.

### Resumen

En este artículo me centro en la noción de Dios de Kant. Muestro que su filosofía crítica cambió el significado y la función de conceptos tradicionales. Después discuto a un filósofo del mundo árabe contemporáneo, al-Jabri, quien fue influenciado por Kant: el autor de la *Crítica de la razón árabe* comparte con Kant una insatisfacción respecto a cierto uso de la razón que no indaga sobre sus límites. La filosofía debe enfrentarse a su tradición, liberarse de prejuicios, buscar razones e investigar el origen y los usos de sus conceptos, pero analizar críticamente la tradición no implica que el pasado no pueda ayudar a trazar el camino para el futuro. Una nueva lectura de la tradición podría ayudar a modernizar el Islam sin perder elementos culturales de identidad.

*Palabras clave:* tradición; crítica; Kant; al-Yabri; Dios.

## 1. Tradition in Kant

Kant explicitly refers to “tradition” in two spheres: the legal context and the religious-historical one.

More specifically, in the legal domain, tradition (*traditio*) means the transfer of the contractually promised thing to the contracting party (6:275),<sup>1</sup> while in a second sense<sup>2</sup> it refers to oral transmission concerning history and revelation (6:104, 156 & 167). I will not focus here on these explicit occurrences of the term in Kant’s works, but rather on tradition as a material, cultural, linguistic, social, and psychological legacy—including philosophical notions—inherited from our ancestors. More specifically, I will focus on Kant’s methodology when confronted with inherited philosophical terms and problematics, including, in the first place, the question of God. Kant aims to consider each notion inherited from the metaphysical tradition in a critical way, that is, to inquire into

---

<sup>1</sup> Citations to Kant will be to the *Akademie Ausgabe* by volume and page, except for the *Critique of Pure Reason*, where citations will use the standard A/B edition pagination. English quotations will be from the Cambridge edition of Kant’s works.

<sup>2</sup> For instance, regarding the Chinese, Kant claims that because their archives were destroyed, their history consists almost entirely of traditions (9:381). An analogous use of “tradition” is present in Kant’s philosophy of religion and it usually concerns the content of revelation (8:134). However, if it refers to facts that are not subjected to reason, might become superstitions (8:145), and should be considered a sheer “leading-string” (6:121) no longer necessary for mature human beings. The strongest support of statutory Christian faith, for instance, cannot be provided by tradition, but by sacred scripture, in order to preserve “its universal and uniform diffusion” (6:106). Besides, it is historically proven that “never could a faith based on scripture be eradicated by even the most devastating political revolutions, whereas a faith based on tradition and ancient public observances meets its downfall as soon as the state breaks down” (6:107). Still, a community founded solely on sacred scripture, traditions, and their interpretations contrasts with the one true natural religion, the tenets of faith of which are founded in general human reason (cfr. 6:106ff & 155). From this, a tension between reason and tradition arises, as we will later see by considering the relationship between pure rational faith and traditional ones.

its origin, use, and limits (*KrV*:A12/B26). Mohammad al-Jabri will adopt a similar attitude, although in a very different context.

I will now give an example of Kant's critical relation to his philosophical tradition, showing how he applies this reflection to the notion of God.<sup>3</sup>

### 1.1 Reflection as a condition for cognition

The appendix *On the Amphiboly of the Concepts of Reflection Through the Confusion of the Empirical Use of the Understanding with the Transcendental* concerns reflection, i.e. being conscious of the type of relation connecting our representations to our faculties (*KrV*:B316/A260). When we judge, we must reflect on the concepts we use, recognising to what kind of cognitive faculty they belong.

Kant distinguishes between mere logical reflection—a comparison of concepts without regard to which faculty the representations to which they relate belong to—and transcendental reflection, which is a duty for anyone who wants to judge correctly:

The action through which I make the comparison of representations in general with the cognitive power in which they are situated, and through which I distinguish whether they are to be compared to one another as belonging to the pure understanding or to pure intuition, I call transcendental reflection. The relation, however, in which the concepts in a state of mind can belong to each other are those of identity and difference, of agreement and opposition, of the inner and the outer, and finally of the determinable and the determination (matter and form). The correct determination of this relation depends on the cognitive power in which they subjectively belong to each other, whether in sensibility or in understanding. For the difference in the latter

---

<sup>3</sup> Another example of how Kant attributes a new meaning to a traditional notion is metaphysics. The term, which traditionally indicated the attempts to disclose features of the suprasensible, is used by Kant to address the systematic cognition from pure reason, which can be developed only after having developed a propaedeutic (the critique of pure reason) (*KrV*:A841/B869).

makes a great difference in the way in which one ought to think of the former (*KrV*:A261/B317).

There is a fundamental difference—both ontologically and epistemically—depending on whether or not one reflects on the origin of representations. If, for example, the world is considered to be exclusively noumenal (*realitas noumenon*), then it is impossible for there to be an opposition between realities, i.e. a relation in which two realities cancel out their consequences, whereas this can happen in the phenomenal world: for example, if we consider forces or even an enjoyment that balances pain (*KrV*:A265/B321). Another example provided by Kant, opposing Leibniz, concerns the consideration of two drops of water: they could be indiscernible if they are not considered as appearances given at different moments of time or positions in space, i.e. as objects of the empirical use of the understanding, which is only meaningful in space and time (*KrV*:A263f/B319f).

This recognition and critical awareness of the origin, limits, and validity of the use of those concepts is the kern of Kant's theoretical relation to his tradition: he does not abandon the philosophical notions and contents of the past, but illuminates them from a new perspective, which allows him to do metaphysics without falling into amphiboly—the confusion of the pure objects of the understanding with appearances (*KrV*:A270/B326)—or into the misunderstandings caused by a lack of reflection. An example of this lack of reflection is provided by the metaphysicians' traditional use of the notion of God.

## 1.2. On God: between reason and history

Kant rejects the possibility of developing metaphysics as a science; what he establishes, however, is not the irrationality of belief in God *in toto*, but the irrationality of approaching the question of God as if it were an object of possible experience demonstrable by theoretical arguments, such as ontological, cosmological, and physico-theological proofs.

More specifically, according to the ontological argument—which also appears, “disguised”, in the other arguments—God as the most real being must exist because, according to its definition, it must include all the predicates that contribute to its greatness; real existence is (supposedly)

one of these predicates and, therefore, God must exist.<sup>4</sup> Kant's most famous objection to this argument<sup>5</sup> stresses that it is not legitimate to move from the definition of the idea of God—*ens realissimum*—to the demonstration of his existence. There is a semantic distinction between logical predicates and real (i.e. relative to experience) predicates: as seen in the amphiboly, they involve two different ontological levels or classes, and it is therefore illegitimate to derive the latter from the former. That is why the verb “to be” is not to be considered as a predicate contained in a concept and made explicit, but as a position within a judgement (*KrV*:A598/B626).<sup>6</sup>

Now, the impossibility to demonstrate God as an object of possible experience (*KrV*:A641/B669–A642/B670) does not imply that this notion is useless, as it can already be seen in the first *Critique* in the physico-theological argument—“the oldest, clearest and the most appropriate to common human reason” (*KrV*:A623/B652). This version of such a “design argument” establishes the usefulness of thinking of the architect of the world (*KrV*:A624/B652): thinking of an author of nature is useful for cognition insofar as it is intended to be a regulative idea and prepares the ground for a possible moral teleology, which will be further developed in the third *Critique* (5:443).

Kant confronts the traditional philosophical notion of God from a novel and critical perspective by considering God not as an object of thought that must have some correspondence in experience, but rather as an idea. Ideas, for Kant, are inevitable: like optical illusion, we have

---

<sup>4</sup> When we move from the consideration of the world and the thought its design to claim the existence of a supreme, infinite cause, we call for a being the essence and existence of which cannot be separated. In this way, we repeat the mistake at the basis of the ontological (synthetic) argument.

<sup>5</sup> He formulated four criticisms: the first two, which consider the statement “God exists” as an analytic judgment (*KrV*:A594/B622–A597/B625), have been rejected by some interpreters (Plantinga, 1966) because Kant did not touch upon Anselm's version of the argument, which is not merely analytic. The other two criticisms, which deal with the ontological argument as a synthetic one (*KrV*:A597/B625–A602/B630), are grounded in the distinction between the domain of possible experience and the domain of mere thinking.

<sup>6</sup> God is posited as the subject of a judgement without implying his existence within possible experience. There is no difference, for instance, between a thousand euros in existence and the concept of a thousand euros—their existence adds nothing to the concept of a sum of money (*KrV*:A599/B627).

a natural tendency to think of them even when we recognise their groundlessness and deceptive character. But if this tendency is natural, there must be a right use of ideas:

Everything grounded in the nature of our powers must be purposive and consistent with their correct use if only we can guard against a certain misunderstanding and find out their proper direction. Thus the transcendental ideas too will presumably have a good and consequently immanent use, even though, if their significance is misunderstood and they are taken for concepts of real things, they can be transcendent in their application and for that very reason deceptive (*KrV*:A642/B670-A643/B671).

For Kant, the object of reason is the understanding; while the understanding unites empirical multiplicity through concepts, reason unites the multiplicity of concepts through ideas by positing unity as the end of the understanding (*KrV*:A644/B672). Consequently, ideas are not constitutive<sup>7</sup> of objects, but they are useful for directing understanding towards the greatest unity:

[...] they have an excellent and indispensably necessary regulative use, namely that of directing the understanding to a certain goal respecting which the lines of direction of all its rules converge at one point,

---

<sup>7</sup> Scholars are still discussing whether regulative principles are to be considered as necessary transcendental conditions or only heuristic tools: “where the understanding alone does not attain to rules, [reason steps in] to help it through ideas” (*KrV*:A648/B676). The supporters of the first interpretation (Allison, 2000; Brandt, 1989; Grier, 1997) believe that even though there are differences between the appendix to the first *Critique* and the third *Critique*, in both texts Kant maintains that regulative principles have a transcendental role because they secure coherency and connection to the empirical claims regarding objects falling under the *a priori* forms. Therefore, regulative principles are needed—and not just only *a priori* forms of intuition and pure concepts—because without them there could be no cognisable order at the empirical level. The second group of interpreters (Guyer, 1997; Horstmann, 1989; Makkreel, 2006; Tuschling, 1992) stress that, in the first *Critique*, Kant refers to the utility (*KrV*:A661/B689 & A663/B691) of regulative principles without ascribing them a transcendental value (that will be assigned to them only in the third *Critique*).

which, although it is only an idea (*focus imaginarius*)—i.e., a point from which the concepts of the understanding do not really proceed, since it lies entirely outside the bounds of possible experience—nonetheless still serves to obtain for these concepts the greatest unity alongside the greatest extension (*KrV*:A644/B673).

Thus, the idea of God has the heuristic function of orienting empirical research as if there existed unity in nature (*KrV*:A670/B698-A671/B699). As the object of an idea, God is assumed not absolutely (*suppositio absoluta*) but rather relatively and in relation to the sensible world—as a way for the understanding to systematise its contents:

Now I can nevertheless assume such an incomprehensible being, the object of a mere idea, relative to the world of sense, though not in itself. For if the greatest possible empirical use of my reason is grounded on an idea (that of systematic complete unity, about which I will have more to say presently), which in itself can never be presented adequately in experience, even though it is unavoidably necessary for approximating to the highest possible degree of empirical unity, then I am not only warranted but even compelled to realize this idea, i.e., to posit for it an actual object but only as a Something in general with which I am not acquainted at all and to which, as a ground of that systematic unity and in relation to that, I give such properties as are analogous to the concepts of the understanding in their empirical use (*KrV*:A677/B705).

Besides, God is also introduced by Kant as a postulate of practical reason. In the “Canon” of the first *Critique*, Kant asserts that for the highest good to be obtained, we must think about a being capable of arranging reality in such a way that there exists a perfect balance between ethical worth and happiness (*KrV*:A816/B845-A819/B847). As it is further detailed in the *Critique of Practical Reason*, to be consistent with the assumptions of practical reason (5:124), God has to be conceived as a postulate to think coherently about the realizability of the highest good (the proportionate distribution of happiness according to morality).

Now, there is a tension<sup>8</sup> between, on the one hand, the autonomy of ethics from faith, and, on the other hand, the claim—present in the *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (6:6)—that ethics inevitably

---

<sup>8</sup> As shown in the *Critique of Practical Reason*, there is no need for an incentive—other than reason itself—to determine the will according to the moral

leads to religion. Kant is aware of this and begins the *Religion* with a defence of the highest good, which stresses an aspect of the argument in favour of regarding God as a postulate (less prominent in the second *Critique*), namely, the reference to an end: “in the absence of all reference to an end no determination of the will can take place in human beings at all” (6:4). Even if the determination of the will must be grounded solely in the moral Law,<sup>9</sup> ends need to be represented because human decision-making is end oriented. It is “one of the inescapable limitations of human beings and of their practical faculty of reason [...] to be concerned in every action with its results” (6:7n). The commitment to pursue an end—which must be regarded as realisable and as part of a system of ends ordered by the reference to a supreme end (the highest good)—implies the commitment to the realisability of the supreme end. This argument explains Kant’s claim that morality inevitably leads to religion (6:6): we need to believe that our actions will somehow have a good impact on the world, i.e. we need a source of hope.<sup>10</sup>

---

law (5:59). At the same time, a wise creator is postulated because of the highest good (*KrV*:A818/B846–A819/B847).

<sup>9</sup> As Kant puts it: “Hence on its own behalf morality in no way needs religion (whether objectively, as regards willing, or subjectively, as regards capability) but is rather self-sufficient by virtue of pure practical reason” (6:4).

<sup>10</sup> Kant provides an example of this need by considering the case of the righteous atheist in the third *Critique*: “We can thus assume a righteous man (like Spinoza) who takes himself to be firmly convinced that there is no God and (since with regard to the object of morality it has a similar consequence) there is also no future life: how would he judge his own inner purposive determination by the moral law, which he actively honours? He does not demand any advantage for himself from his conformity to this law, whether in this or in another world; rather, he would merely unselfishly establish the good to which that holy law directs all his powers. But his effort is limited; and from nature he can, to be sure, expect some contingent assistance here and there, but never a lawlike agreement in accordance with constant rules (like his internal maxims are and must be) with the ends to act in behalf of which he still feels himself bound and impelled. Deceit, violence, and envy will always surround him, even though he is himself honest, peaceable, and benevolent; and the righteous ones besides himself that he will still encounter will, in spite of all their worthiness to be happy, nevertheless be subject by nature, which pays no attention to that, to all the evils of poverty, illnesses, and untimely death, just like all the other animals on earth, and will always remain thus until one wide grave engulfs them all together (whether honest or dishonest, it makes no difference here) and flings them, who were

But what does this idea of God have in common with the biblical one? What is Kant's stand regarding the traditional conceptions of God?

Looking at the division of the *Religion* and its content, it is clear that Kant ascribes a new meaning to traditional doctrines and notions. The book is divided into four parts, each dealing with fundamental questions of Christian doctrine. In the first part, Kant examines the doctrine of original sin to determine whether there is any overlap between this historical doctrine and pure rational religion. Interestingly, Kant's notion of evil concerns not only the individual dimension as the religious tradition has it, but also the social dimension: we "mutually corrupt each other's moral dispositions and make one another evil" (6:94). To avoid such mutual "social" corruption, there is a need for a universal Church conceived as an ethical community. The second part of the work deals with Christology with special reference to the doctrines of grace and incarnation (6:60-66). The third part looks at religion from a historical point of view, emphasizing the need for the establishment of a universal church aimed at fostering social relationships among people cooperating towards "a common end, namely the promotion of the highest good" (6:97). This community—a "cosmopolitan moral community" (6:194-200)—can be seen as an ideal situation that reflects the realization of the highest good. The last part of the work focuses on ecclesiology and determines the distinction between natural Christian religion and a learned one in Kant's own terms: the former is rooted in reason and therefore "comprehensibly and convincingly" communicable to all human beings "through their own reason" (6:162)

---

capable of having believed themselves to be the final end of creation, back into the abyss of the purposeless chaos of matter from which they were drawn. — The end, therefore, which this well-intentioned person had and should have had before his eyes in his conformity to the moral law, he would certainly have to give up as impossible; or, if he would remain attached to the appeal of his moral inner vocation and not weaken the respect, by which the moral law immediately influences him to obedience, by the nullity of the only idealistic final end that is adequate to its high demand (which cannot occur without damage to the moral disposition), then he must assume the existence of a moral author of the world, i.e., of God, from a practical point of view, i.e., in order to form a concept of at least the possibility of the final end that is prescribed to him by morality—which he very well can do, since it is at least not self-contradictory" (5:452-453). This practical need to assume God to regard the realization of the highest good as possible will also be central in the preface to the *Religion* (6:7).

without the need for revelation, whilst the latter, represents “dogmas of faith” (6:163) and regards God’s judgment as dependent on the external commitment to liturgical observances rather than on the disposition of the believer’s heart.

Kant, confronted with his Christian tradition, distinguishes between two levels: one based on account of reason and its pure rational religion, and one embedded in a particular tradition. Starting from this separation (which he did not think was understandable for the general public),<sup>11</sup> he explores the possible relationship between historical faith and pure rational religion (6:9). On the one hand, he explains that *Religion* makes “no appraisal of Christianity” (7:8) and that natural or rational religion must distance itself from revealed religion. Indeed, the rational core of religion must be accessible to everyone through reason alone: “The only faith that can found a universal church is pure religious faith, for it is a plain rational faith which can be convincingly communicated to everyone, whereas a historical faith, merely based on facts, can extend its influence no further than the tidings relevant to a judgment on its credibility can reach” (6:103).

On the other hand, Kant rejects some dogmas insofar as they are contrary to the rational core of religion—for instance, the fall of man is only symbolic (6:49)—and thus suggests that historical faith should be judged on behalf of the authority of reason. One of the tasks of the *Religion* is to develop an experiment<sup>12</sup> to identify the overlap between the two

---

<sup>11</sup> See the *Conflicts of the Faculties*: “Again, as a teacher of the people—in my writings and particularly in my book *Religion within the Boundaries* etc.—I have not in any way offended against the highest paternal purpose, which I know: in other words, I have done no harm to the public religion of the land. This is already clear from the fact that the book in question is not at all suitable for the public: to them it is an unintelligible, closed book” (7:8).

<sup>12</sup> Kant calls it the second experiment/attempt (*Versuch*) without clarifying what the first one was. Some interpreters regard the first experiment as an attempt to find overlap between biblical theology and the pure rational system of religion (Hare, 1996; Reardon, 1988), and the second as an inquiry into how certain elements of the former might be translated in moral terms (Hare, 1996, p. 40). Others suggest that the first experiment pertains to the *Religion’s* “transcendental elements”, while the second “aims at assessing one particular empirical religion”, namely Christianity (Palmquist, 2000, p. 143), or consists of philosophical apologetics (Firestone & Jacobs, 2008). For Pasternack (2014, p. 79), the first attempt concerns the project of a pure rational system of reason,

spheres: the “wider sphere of faith” and the “narrower” sphere of the “pure religion of reason” (6:12). The parts of the historical teachings that do not coincide with their rational core are to be regarded as contingent. However, this does not mean that they are completely irrelevant. As Kant puts it: “what we have cause to believe on historical grounds [...] that is, revelation, as contingent tenets of faith—it [reason] regards as nonessential. But this does not mean that reason considers it idle and superfluous” (7:9). Historical doctrines can still help “depending on the times and the person concerned—to satisfy a rational need” (7:9).<sup>13</sup> Thus, the contents of the outer sphere remain important—within their historical context—and can be accepted as part of religious practices; at this level, then, there seems to be room for pluralism, that is, for a plurality of culturally specific doctrines that can engage in dialogue with one another, provided they recognise their limited, context-specific character.

Kant’s critical approach to tradition—in its various meanings—can be summarized as follows: first, the transmitted content of oral tradition must be regarded as unreliable and need to be subjected to further critical analysis; second, philosophical notions require reflection in order to avoid amphibolies and historical religion should be distinguished from its purely rational content, on the basis of which a dialogue between culture-specific doctrines seems possible. This enlightened, critical approach influenced Al-Jabri’s relationship with *Turāth*.

## 2. *Turāth* and the Critique of Arab Reason

The title of al-Jabri’s main work, *Critique of Arab Reason* (*Naqd al-‘Aql al‘ Arabī*)<sup>14</sup> echoes not only the title of Kant’s masterpiece, but also

---

which is grounded in ethics and has a soteriological content, as opposed to the second—the only actual experiment presented in the work—which concerns the overlap between the two theologies.

<sup>13</sup> One could argue that there are problems that Kant opens up because of this rational need. For instance, there is no need to refer to God to justify ethical commands: duty is and should be sufficient, yet reason needs to find plausible answers to questions concerning, for example, the lack of justice, i.e. the lack of adequacy of moral worth and happiness in this world.

<sup>14</sup> As the editor of the English translation of *The Formation of Arab Reason* indicates: “The Arabic term *al-‘aql* deriving from the trilateral root ‘a-q-l’ can be translated into English in various ways, among others as: ‘reason’, ‘mind’, ‘understanding’, ‘comprehension’, ‘intelligence’, ‘rationality’, ‘intellect’, and

resembles it in its aim to analyse reason and its legitimate boundaries.<sup>15</sup> Al-Jabri's perspective, however, can be regarded as more "local", in that it does not aim at reason in general, conceived as a transcendental faculty, but rather focuses on the Arab historical specificity of the use of reason (or mind: *'aql* in Arabic) to understand Islamic thought from within and only then, eventually, identify a general, normative dimension of reason. Whereas Kant seeks to determine the limits of the possibility of cognition by distinguishing different domains and uses of reason, al-Jabri examines Arab reason (not pure reason):

Yet, reason is universal and its principles are universal and necessary. This is true, however, only within a particular culture or within cultures of a similar pattern. As Lalande asserts, constituted reason "is in the category of the absolute for those who have not acquired, in the discipline of historians or the discipline of philosophers, the critical spirit", those restrained by the prevailing reason produced by the efficient reason of their ancestors, the reason of their culture that they consider to be the only unique and viable culture, or at least their own particular world of culture (al-Jabri, 2011, p. 9).

Intentionally or unintentionally, every human being carries the imprints of a cultural reality; therefore, al-Jabri (2011, pp. 8-9) distinguishes between constituent reason—the ability to speak (*al-*

---

'rational intellect'. Here, translating it as 'reason' was based on consultation with the author himself and his express preference in connection to an issue with the working title tentatively chosen for his book (*Takwīn al-'Aql al-'Arabī*) of 'Formation of Arab Reason'. In that discussion, al-Jabri referred to Emanuel Kant's usage of the term 'reason' (*die Vernunft*) and indicated that this was the intended connotation of the Arabic term (*al-'aql*)" (in al-Jabri, 2011, p. 31, n. 1).

<sup>15</sup> There are many books that adorn themselves with the title *Critique* after Immanuel Kant, but rarely is this presumption as justified as in this case. For Kant, philosophical critique means determining the limits of the legitimate use of reason in the production of knowledge with universal pretensions. Following this procedure, al-Jabri wants to show how Arab thinking has exceeded the limits of its legitimate claims, thus turning into a culture of "bad universalisms" (Grünenberg & Hegasy, 2009, p. 11).

*quwwah al-nat iqah*)—which distinguishes humans from animals, and constituted reason, which is culture-specific. For al-Jabri, Arab reason:

[...] is nothing other than this ‘thought’ (*fikr*) [...] created by a particular culture that has its own specificities, in this case, Arab culture itself, a common culture that carries with it the history of Arab civilisation and reflects Arabs’ reality or conveys it as well as their aspirations for the future just as it carries, reflects and expresses, at the same time, impediments to their progress and causes of their current state of underdevelopment (*takhallufihim*) (2011, p. 6).

In addition to Arab reason, al-Jabri refers to two other kinds of reason—Greek and European—because only they, along with the Arabs, were able to ground knowledge on reason itself and not on myths: “three civilisations—Greek, Arab and modern European—have, exclusively, produced not only knowledge, but also theories of knowledge, and they alone—as far as we know—not only engaged in thinking by means of reason but also engaged in thinking about reason” (al-Jabri, 2011, p. 11).

More precisely, the Greco-Roman paradigm considered reason sufficient to interpret nature, with which it was directly connected. As for European reason, in the Middle Ages, God is considered as a force connected to nature or as a power that guarantees the correspondence between the principles of mind and nature; in modern times, on the other hand, the concept of God is set aside (which does not mean that it is rejected) and gives way to a kind of epistemological faith and trust in reason as sufficient to interpret nature (cfr. al-Jabri, 2011, p. 23). Moreover, for al-Jabri (2011, pp. 24ff), the primary object of European reason is nature, whereas in the Arab system of rationality the main object is God. Arab reason does not primarily seek the means to inquire about nature itself but rather about its ethical order:

Arab reason is governed by the normative evaluative perception of things. What we mean by the normative evaluative perception is this orientation of the thinking, to tend to seek a place for things, and their position in the order of ethical values which is considered a referential criterion and basis for this thinking (al-Jabri, 2011, p. 28).

Unlike Kant's, the aim of al-Jabri's inquiry into the genealogy of Arab reason and its main categories (*Bayan, Irfan, Burhan*) is to provide an answer to a specific social, political, and historical question: "How can contemporary Arab thought retrieve and absorb the most rational and critical dimensions of its tradition and employ them in the same rationalist direction as before—the direction of fighting against feudalism, Gnosticism, and dependency?" (al-Jabri, 1993, p. 53). His answer consists in attaining a new *Nahḍa* (enlightenment, awakening) by shedding light upon the roots of Arab intellectual history through a critical approach freed from the alienation and idealisation of an absolute perfect past (see Hegasy, 2018, p. 187). Differently from intellectuals such as Abdallah Laroui (1978), al-Jabri neither rejects Islam nor does he propose to imitate the European value system; rather, he argues for a scientific reading (al-Jabri, 1994, p. 40) to reconstruct the foundations of Arab reason and asks about *Turāth*, i.e. the Arab *Weltanschauung* that encompasses the main religious, legal, and social values that constitute Arab self-consciousness. Within his perspective, *Turāth*<sup>16</sup> contains concepts borrowed from Persian and Sufi traditions and of which one must be aware in order to prepare for the path of *Nahḍa* (I will discuss this later in the text). This project of awareness of one's tradition, then, had a clear emancipatory vocation aimed at transforming postcolonial Morocco, where the cultural currents of Arab thought were flourishing.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> As Daifallah puts it: "[Al Jabri] defines *Turath* as 'the epistemological and ideological entailments, and the rational basis and the affective charge, of Arab Islamic culture [as it is experienced in the present]'. Expressed more simply, [he] explains that *Turath* cannot be properly understood if it is considered as the remnants of a cultural past in the present, or a 'heritage' in the traditional sense; rather, it should be understood as the continued and 'living presence' of that past in the 'consciousness (*waii*) and inner worlds (*wufus*)' of the present-day Arabs. Accordingly, the contemporary Arab does not consider *Turath* to be the history of his culture, but the kernel and completed form of that culture; for him 'it is theology and law, Shari'a language and literature, reason and mentality, nostalgia and future outlook'. For the contemporary 'Arab self' or al-dhat al 'arabiyya, *Turath* is a lived tradition that shapes the way that subject knows the world, understands its present condition, constructs its past, and conceives of its future possibilities [...]. *Turath* [is considered] a lived tradition invested with ideological and emotional charge" (Daifallah, 2012, pp. 88-89).

<sup>17</sup> Think of the works of Fatima Mernissi, Taha Abderrahmane, Bensalem Himmich, Mohammed Aziz Lahbabi, Ali Oumlil, and Mohammed Allal

From a methodological point of view, the reader should adopt a method of separation and reconnection when approaching texts of the *Turāth* (al-Jabri, 1994, p. 47), that is, she should separate herself from her own beliefs and prejudices when approaching the text and reflect on it by placing it in its context and developing an autonomous critical judgement (*al-ijtihād*). In this way Arabs might succeed in regaining their autonomy:

If the Arabs—set free by Kant—want to find the exit from their self-inflicted historical immaturity and take “their own history” into their own hands again, then they must grant the readers of sacred and profane texts their own political power of judgement and encourage the students to make use of it (Grünenberg & Hegasy, 2009, p. 19; my translation).

## 2.1. Ethical traditions

Al-Jabri claims that the cause of the lack of enlightenment in the modern Arab world are epistemological and ethical reasons that lie in the prevailing values of *Turāth*. During the 7th century A.D., internal wars shook the Arabic world and its five main traditions, each of which promoted different central values: the Greek, the Persian, the pre-Islamic Arab, the Islamic, and the Sufi.

Greek ethics had happiness as its central value: al-Jabri considered Galen as a pioneer of the so-called “medical trend”, which emerged in Arabic philosophy after the 9th century and the main representatives of which were Ibn al-Haytham and Abū Bakr al-Rāzī. According to Ibn al-Haytham, there are no differences among ethical subjects, all of whom strive for human perfection. The ruler— unlike the Persian paradigm, as we will see— must fulfil their responsibilities with care and affection, not authoritarianism (al-Jabri, 2006, p. 344). In addition, Rāzī, considered one of the greatest Platonists in Islam, proposed six ethical principles to heal the soul.<sup>18</sup>

---

Sinaceur.

<sup>18</sup> They can be summarised as follows: 1) after death, we shall reach an admirable or reprehensible state according to our conduct in life; 2) the supreme end for which we were created is the acquisition of knowledge and the practice of justice; 3) the intellect guides us to eschew immediate pleasures; 4) our master

Regarding pre-Islamic Arab traditions (*jahilyyya*), al-Jabri notes that while it is difficult to draw a clear cut between pre-Islamic values and Islamic ones—because many values and practices have been adopted and incorporated by Islam—one of the values that can be traced back to pre-Islamic times<sup>19</sup> is *Murū'a*, defined as “an intersection of high morals that one achieves through making efforts and standing the hardships. It gives one respect and high esteem among his kinds and makes of one an idol whose word is heard which in turn provides him a moral power or *Su'adad*” (al-Jabri, 2006, p. 531). *Su'adad* can be achieved, for instance, by being an honourable tribal leader: it is not a social or political value *per se* but a moral one, needed in stateless societies. *Murū'a*—which derives from *mar'*, “man”— can be understood as a synonym for responsibility and describes the ethical state of someone who aims to benefit the community without demanding anything in return.<sup>20</sup>

Unlike the Greek and pre-Islamic traditions, the Persian one focused on obedience: this influence harmed the modernisation process of most Arab-Islamic states by justifying authoritarianism. Indeed, the Umayyad rulers, disseminated values imported from the Persian ethical system through the use of *Khataba* (“eloquent speech”) and *Tarassul*—public letters read out in mosques to convey obedience to the new class system (see al-Jabri, 2006, p. 249). These values included the idea of predestination and *Khilafa*, which means viceregency and was understood as the responsibility God gave to mankind: the ability to carry out God’s commandments (Khirallah, 2020, pp. 75f). The *Jabryyya* creed, for instance, regarded the head of the state as the only one who possesses *Khilafa*, thus claiming that he alone represents God on earth, which is another justification for the establishment of authoritarianism.

---

looks over us and does not want us to be a cause of pain—those who inflict pain will be punished accordingly; 5) we must not suffer pain when it exceeds pleasure; 6) the creator has given us all that we need and on which the world itself depends (agriculture, etc.) See Druart (1997, p. 67).

<sup>19</sup> The pre-existence of *Mur'a* can be demonstrated by accounts of situations that Mohammad and his followers had to face, in which *Mur'a* was regarded as an ethical value distinguished from religion. For instance, Omar Ibn al-Khattab—the second caliph and a fellow of Mohammad—claimed that while generosity comes from a man’s faith, his *Mur'a* depends on his good morality (Youssef, 1999, p. 100)

<sup>20</sup> *Mur'a*, then, indicates humanity in the sense of “virtuous humanity” (al-No‘man, 2008, p. 201).

The strictly Islamic tradition is concerned with the ethical code derived from the Qur'ān and focuses on good deeds. After the prophet's death, his followers faced a political and moral crisis; in this context, theological schools emerged to deal with the crisis. One such school was the *Mu'tazila*, which focused on human action and employed metaphysics and *Kalām* to solve ethical dilemmas. Unlike other schools—such as the *Murji'ah*, which believed that God alone can judge who is in the wrong and who is in the right and that actions are not decisive in that judgement—they regarded people engaged in internal wars as venial sinners<sup>21</sup> who must dwell in fire in the afterlife. Moreover, the *Mu'tazila* differed from *Jabriyya*: while *Jabriyya* regarded the belief in predestination<sup>22</sup> as a way of asserting that the Imam is not responsible for his actions, the *Mu'tazila* rejected predestination and emphasized the capacity to choose freely. They supported their claims through verses from the Qu'ran on free will, such as: “So, whoever does an atom's weight of good will see it, and whoever does an atom's weight of evil will see it” (*Surah Az-zalzalah*) and “Certainly, you are countable for what you do” (*Surah An-nahl* 93). An intermediate position between *Jabriyya* and *Mu'tazila* is the one of the *Ash'aryya*, who use the theory of *Kasb* (“to perform”) to solve the dilemma of the contrast between predestination and free will. According to this theory, agents are responsible for the actions they perform even if those actions have been created for the agents by God. Al-Baqalani tried to explain this theory by stating that God created possibilities (e.g. killing) and *Kasb* takes place when these possibilities are performed. Humans, therefore, are not responsible for the existence of these possibilities but will be judged for the *Kasb*. However, for al-Jabri, this position makes it difficult to justify free choice, since, given God's omnipotence, one would have to admit that God also determines *Kasb*.

The last tradition that influenced Arab culture is Persian Sufism, which advocates *fanā'*—the annihilation of the self—as its main value.

---

<sup>21</sup> The distinction between believers, non-believers, and venial sinners (*Fasiq*) was first made by the *Mu'tazila* Wassil Ibn ' Atta.

<sup>22</sup> To support their statements, they emphasise those verses of the Qu'rān praising God's omnipotence and his role as Master who wills everything on earth and in heaven. For instance: “To Allah belongs the dominion of the heavens and the earth and whatever is within them, and He is over all things competent” (*Surah Al-Ma'idah* 120).

Al-Jabri considers that the concept of *fanā'* contrasts with monotheism insofar as, by achieving it through ascetic practices, the apprentice (*Mureed*, "the seeker") is led to unity with God, thus contradicting Islam (al-Jabri, 2001, p. 429). Moreover, for al-Jabri, Sufism harmed Islamic society not only because it induced its followers to isolate themselves—not to participate in social practices (work, raising children), thus weakening the state—but also because it promoted blind obedience to the Master (*Sheikh*). As the 12th century Sufi al-Suhawardi stated, the disciple must renounce his own will and submit himself to the master (see Keller, 1996, pp. 88f).

For al-Jabri, the main reason why Arab political and ethical systems could not advance is due to the crisis of values that occurred during the internal wars (*Fitna*) after Mohammad's death, which led to the adoption of the Persian ethical system and Sufism, which considered obedience as their main value. Obedience seemed to provide a solution to avoid future wars, which lead, however, not only to the abandonment of ethical theories based on responsibility—such as that of *Mu'tazila*—but also, on a political level, to the establishment of tyranny and the breakdown of a pure tribal system based on egalitarianism.

## 2.2. Traditional epistemic paradigms

Al-Jabri made a critique of *Turāth* not only in ethics but also in epistemology, identifying three main intellectual paradigms characterising Arab reason: *Bayan* ("indication"), *Irfān* ("illumination") and *Burhān* ("demonstration").

*Bayan* means discernment in *Fiqh* ("jurisprudence"), *Kalam* ("theological discourse"), and *Nahw* ("grammar"): widely used in works of Sufism and Batinism, it is characterised by the use of analogies and arises as a dialectical result of rational and irrational elements. The rational elements are those which concern Qur'anic theological discourse (al-Jabri, 2011, p. 161) and defend monotheism, which, uniquely, respects the principle of non-contradiction (al-Jabri, 2011, p. 162). In contrast, irrational tendencies can be identified with all those beliefs that challenge the monotheistic content of the Qur'ān, for instance, Manichaeism, Sabianism—which holds Hermetic views on indescribable divinity and its "intermediaries," to which creation belongs—and the Neoplatonist and Hermetic theologies (spuriously attributed to the Seven Sages).

*Irfān* is the mystical and a-rational moment, exemplified by Sufism and Isma'ili philosophy (al-Jabri 2011, p. 260): it characterises the attitude

called “resigned reason” (*al-‘aql al-mustaqil*), which is incapable of attaining the knowledge of God through contemplation of the universe and can only know nature through direct communion with God (al-Jabri, 2011, p. 192).

Unlike *Irfān*, *Burhān* makes use of demonstrative and critical reasoning and is typical of the works of al-Fārābī and Ibn Sinā. According to al-Jabri, it first emerged in al-Ma’mūn’s political dream<sup>23</sup> (7th caliph of the Abbasid Caliphate) and was developed as a political weapon by al-Kindī and al-Fārābī. At that time, in which there was an indissoluble connection between politics, religion, and philosophy, al-Ma’mūn wanted to use Aristotle’s logic to confront Gnostic Manicheism and Shiite illuminationists, who opposed his Abbaside state. Al-Kindī followed the same path: he opposed Manicheism and Hermetism and spread scientific knowledge through rational arguments under the influence of Greek philosophy. At the time of the disintegration of the Islamic Empire, al-Fārābī developed a philosophical system of demonstration combining religion, metaphysics, and politics. He was guided by his confidence in the power of reason, which “cannot err [...] [;] it is trustworthy and certain” (al-Fārābī, 1971, pp. 50f). According to al-Fārābī, reason does not require an origin to be conferred on it

---

<sup>23</sup> As Ibn al-Nadīm wrote in the *Fihrist (The Index)*: “One of the reasons for this is that the caliph al-Ma’mūn saw in his dream a white man, a red beard, a broad forehead and conjoined eyebrows, who was bald-headed, with light coloured eyes and pleasing of countenance, sitting on the edge of his bed, of whom al-Ma’mūn said: it was as though I were before him and he was possessed of an aura of veneration. I asked: ‘Who are you?’ He replied: ‘I am Aristotle.’ I was pleased and said: ‘O sage I would like to enquire of you.’ He responded: ‘Ask.’ I enquired: ‘What is good?’ He replied: ‘What is good according to reason (*fi al-‘aql*)’. I said: ‘Then what?’ He said: ‘What is good according to law.’ I persisted: ‘Then what?’ He responded: ‘What is good according to the masses (*al-jumhur*)’. I asked: ‘Then what?’ He said: ‘There is nothing thereafter.’ ... and this dream was the most certain reason for producing books. Thus, there was correspondence between al-Ma’mūn and the ruler of Rome, and al-Ma’mūn sought his assistance, writing to the king of Rome and asking him permission to preserve what he had with him of select ancient knowledge accumulated and kept in the land of Rome, and he agreed after having initially abstained” (Ibn al-Nadīm, 1872, p. 243, as cited and translated in al-Jabri, 2011, p. 271).

from “the outside”; rather, it is self-sufficient,<sup>24</sup> because the “primary axioms”—the conceptual principles of reasoning (such as causality and identity)—can be acquired naturally.

But it is in Ibn Rushd that al-Jabri finds the best example of a critical, enlightened philosopher. Commissioned by the Almohad caliph al-Mansur<sup>25</sup> to interpret and paraphrase Aristotle, Ibn Rushd decided to inquire into the problematic relationship between philosophy and religion. He came to the conclusion that each has its own principles and methods, although both aspire to inspire virtue:

The discourse of Ibn Rushd is entirely based on regarding religion and philosophy as independent structures where one must seek the truthfulness in them intrinsically and not extrinsically. And the required truthfulness is the truthfulness of demonstration, inference through evidence, and not the truthfulness of premises. As the premises in religious matters, as well as in philosophy, are positivist fundamentals which ought to be adopted without evidence. Consequently Averroes asks: ‘If the arts of deriving inferential evidence contain in their principles restrictions and positivist fundamentals, so how proper would it be if such exist in the laws derived from the Revelation and reason?’ And, therefore ‘the sage philosophers ought not debate and engage in discourse on the principles of the laws. This is because every art has its own principles, and it is a duty for he who is concerned with any given art to recognize its principles and not contradict them through denial or invalidation; thus, the art of legal practice ought to be as such.’ (Averroes, JM) As the philosopher ought not [to] contradict the fundamentals

---

<sup>24</sup> Al-Jabri remarks, however, that some elements of Hermeticism were still present, as it can be seen in the claim that there is a sort of vertical/pyramidal intercommunication of beings from the First Cause to the elements (al-Jabri, 2011, pp. 307f).

<sup>25</sup> The Almohad caliphs in al-Andalus and Maghreb saw in Aristotle’s thought the best ideological instrument to challenge the Fatimid and the Abbasid caliphs, thus exemplifying how philosophical thought had a fundamental political significance.

and principles upon which religion is based because they are fixed already, similarly the cleric ought not [to] contradict philosophical issues unless acquiring their fundamentals and principles (al-Jabri, 2011, p. 397).

Here we can see the main difference between Ibn Rushd and Kant with respect to revelation: even if Ibn Rushd wants to include reason in religion, this inclusion cannot violate the laws of *shari'ah*, which are deduced from revelation, while, in Kant, it is the rational core that must judge the validity of revelation. In the *Definitive Statement: Determining the Relationship between Divine Law and Human Wisdom* (1999), Ibn Rushd distinguishes between anti-Islamic philosophy, which he did not recognize as licit, and legitimate philosophy, which increases our knowledge of God. Philosophy and law cannot be opposed to each other: any clash between them is apparent and will disappear after a proper analysis of the cause of the problem. Interpretation is Ibn Rushd's way of resolving the contrast between revelation and reason, and for him, the mistake made by many of his predecessors—including Avicenna—was that they failed to distinguish between the different uses of reason and domains of knowledge: they misused analogy and equated two heterogeneous worlds (the visible and the invisible) instead of limiting its use to cases in which the nature of the known term and that of the unknown term are of the same kind. The science of God is beyond human reason, a-rational from a philosophical human perspective (al-Jabri, 1999, p. 99).

Although their principles are different, religion and philosophy share an ethical task, which—as in Kant—is recognised as the primary, universal interest of reason. For al-Jabri (interpreting Ibn Rushd), it is possible to identify a rational, universal core in every historical product of a scientific effort:

Well aware of the universality and historicity of knowledge, Averroes set out to define the way to act when addressing the “sciences of the ancient ones”, which at that time represented science per excellence. This method is worthy of serving as a model. We can reinvest it to define our relationship to tradition and to universal contemporary thought, knowing how to recognize what is universal in both—and that it is possible for us to reinvest in order to re-establish

our specificity—and what is particular, what is circumstantial to an era or to a people, which we must know to enrich our experience and our vision of the world (al-Jabri, 1999, p. 128).

A scientific, distanced reading of the tradition (al-Jabri, 1994, p. 40) and an autonomous exercise of judgement in line with Ibn Rushd's thought are the tools of Arab reason to overcome hermetic and irrational views: this line represents an epistemological break with the Arab mystical thought, thus embodying a revolutionary phase in the history of Arab reason.

### **Conclusion: tradition, identity and modernity**

A reflection on the relevance of tradition in Kant and al-Jabri cannot but involve considerations of the role of philosophy in debates about the modernisation of Islam (but not only) and questions such as: what is the relationship between modernity and tradition? Does modernisation imply the adoption of an external norm which threatens cultural identity? Are modernity and democracy compatible with Islam? Is modernity necessarily secular?

Traditionally, Muslims understand Islam as a human condition contrary to ignorance: Islam rescues humanity from ignorance, thus bringing a kind of enlightenment. The Qur'ān is described as the bearer of truth and as *Furqan*: "Blessed is He Who hath revealed unto His slave the Criterion [*Furqan*] (of right and wrong), that he may be a warner to the peoples" (25.1). If this is so, then to understand the Qur'ān means having the capacity to distinguish right from wrong. However, independent thinking and comparison between Islamic and modern European cultures is often seen as dangerous to the tradition. Nevertheless, there are instances in which Muslims looked at other, non-Muslim societies with some admiration:

The great Islamic scholar of the 19th century, Muhammad Abdo wrote, after his return from France in 1888, that "I went to the West and saw Islam, but no Muslims; I got back to the East and saw Muslims, but not Islam." Most of the core values of Western countries, such as freedom, human rights, and justice, are universal and does [*sic*] not conflict with Islam or

any religion, even yet they are important constituents of Islamic teachings (Hasan, 2011, p. 2).

The late 19th and early 20th centuries saw several impulses towards modernisation; one of the leading figures was Rifa'a Rafi' al-Tahtawi (1801-1873), who, after spending five years in Paris, played an important role in the effort to modernise Egypt, insisting that Western modernity was not incompatible with the values of Islam. He is considered the pioneering figure of the Nahda cultural movement—the Arab Renaissance or Enlightenment—which flourished mainly in Egypt, Lebanon, and Syria. But not everyone was in favour of the compatibility of Islam and modernity. The main positions in this debate were: 1) the Westernised discourse, according to which the only way to realise modernity is to replace traditional ways with Western ones, and 2) authentic discourse, which can be divided into 2.1) authentic Islamic discourse, which proposes a strong commitment to traditional values, and b) authentic modernised discourse, which rejects the intellectual authority of the West and, at the same time, any religious dogma, focusing on a re-evaluation of elements already present in Arab-Islamic culture (al-Tamamy, 2014, p. 6). The latter approach is well exemplified by al-Jabri's Averroism and Abdolkarim Soroush's Neo-Mutazilism.<sup>26</sup> For al-Jabri, as mentioned, Arab thought must free itself from the elements—mostly inherited from Persian thought—that brought passivity, docility, and irrationality to Islamic culture. To this end, he aspires to achieve a new rationalism, capable of laying the foundations for a state of justice, democracy, and rights—a state aware that a modern Arab “utopia” can

---

<sup>26</sup> He calls for a revival of philosophical and theological dialogue and considered that religion should be recognised as pluralist, reasoned religion. As he puts it: “By lighting the flame of reason, theologians rescue believers from the chilling aridity of mindless dogmas and contribute to the warmth of wisdom. Theological religion is a hundred times better and sweeter than common, emulative religiosity, and it nurtures within it a plurality of which there is neither sight nor sound in the parched desert of common religiosity. This is a plurality that is built on doubt, not certitude, and it is a pluralism that is negative, not positive” (Soroush, 2009, 150). Another example was the Sudanese scholar and reformer Ustadh Mahmoud Mohmed Taha who developed what he called the “Second Message of Allah”, according to which the verses revealed in Medina were appropriate in their time only while the verses revealed in Mecca represented the ideal religion.

only be realised through the recognition that divine law is a law for human beings and must be interpreted and adapted to circumstances. Only through this awareness can Islam open a path towards modernity:

Since the modern Arab Awakening, which soon swept across the entire Muslim world, with the efforts of Jamal al-Din al-Afghani (d. 1897CE) and Muhammad ‘Abduh (d. 1905CE), the Muslim masses have used the slogan of ‘application of Islamic shariah’ to propound to the masses, the alternative which they hoped would take them to the enjoyment of a free and honourable life. Every member of the Muslim masses, all over the world, aspires to the day when Islamic shariah will be applied in a manner that can remove political and social injustice, realize freedom and dignity for the human being [...]. The Muslim ummah, and many Muslim intellectuals, have consciously realized that the ideal Islamic life cannot be achieved except under exceptional situations, and probably not before the end of human life on earth [...] [;] the realization of the Islamic Utopia, will remain relative in worldly time [...]. I believe this is the idea which guided the people of authority in Islam, since the time of the Prophet, whether they were caliphs, kings, jurisprudents or any other personage who had a say in the application of *al-shariah*. I am also of the opinion that they all believed that applying the divine shariah by humans over humans, who are inherently imperfect, cannot be done except in a relative manner (al-Jabri, 2009, p. 94).

This approach to modernity is heir to Kant’s critical methods in several respects, such as: the awareness that the realization of a utopia is a task yet to be accomplished, a kind of regulative idea guiding political and social practices; the relativity of the application of the law: even if *al-shariah* is considered to be of divine origin, its application is human, i.e. imperfect, and must be adapted to the circumstances. Al-Jabri’s approach is undoubtedly more historic-political in orientation than Kant’s, as he reflects on the historical emergence and success of certain rational paradigms and ethical values that influenced the Arab *Weltanschauung* rather than focusing on theoretical questions concerning, for instance,

the validity of metaphysics. But even so, al-Jabri's deepest yearning is very close to Kant's: both are dissatisfied with the inheritance of terms and theories in which the legitimate use of reason is often not inquired into at all. Tradition must be confronted and freed from prejudices, seeking reasons and investigating the origin and uses of its concepts: a novel reading of tradition "will help transform Arabs from humans who belong to heritage to humans who have heritage" (al-Jabri, 2006, pp. 24-25). But critically analysing tradition does not imply that the past cannot help chart the path to the future. As mentioned above, Jabri considered Ibn Rushd as the best example of an intellectual capable of developing a philosophical thought independent of the state and critical of his society, in particular the situation of women and the political regime—he is perhaps the first philosopher in Islam to criticise tyranny in clear words (al-Jabri, 2001, p. 292). For al-Jabri, Averroes' thought is the premise for the revival and modernisation of Islamic culture and society through its own internal resources,<sup>27</sup> which implies that a modernisation of Islam can occur without having to adopt external standards. This undoubtedly means having to confront and eventually criticise a cultural heritage that must be seen as such, i.e. as an inheritance and not as an eternal law that cannot be changed. But the condition for moving on, for al-Jabri, is the critical analysis of the history of Arab reason: just as Kant, well aware of his philosophical heritage, could criticise it, so can al-Jabri, in writing a history of Arab reason, identify the errors and virtues of past uses of reason. This self-awareness of the tradition can allow us to move forward from within without losing our heritage, but rather illuminating it.

## References

- Allison, H. (2000). Is the *Critique of Judgment* "Post-Critical? In S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. (pp. 78-92). Cambridge University Press.
- Al-Farabi, A. N. M. (1971). *Fuṣūl Muntaza'ah*. Dar al-Mashriq.
- Al-Jabri, M. A. (1994). *Introduction à la critique de la raison arabe*. A. Mahfoud & M. Geoffroy (tras.). La Découverte.
- \_\_\_\_ (1999). *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. A. Abbassi (trans.). The University of Texas Press.

---

<sup>27</sup> This is the reason why from 1999 onwards Al-Jabri led a project of translation and interpretation of Averroes' works.

- \_\_\_\_ (2001). *Ibn Rushd, syrah wa fikr*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- \_\_\_\_ (2006). *Al-Turāth wa-l-hadāthah*. Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- \_\_\_\_ (2011). *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. Centre for Arab Unity Studies (trans). I. B. Tauris.
- Al-No'man, T. (2008). La responsabilité dans la culture arabe islamique : épreuve pour l'individu, monopole des plus âges et des plus puissants. In E. Sizoo (ed.), *Responsabilité et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*. (pp. 183-208). Éditions Charles Léopold Mayer.
- Al-Tamamy, S. M. S. (2014). *Averroes, Kant, and the Origin of the Enlightenment*. I. B. Tauris.
- Brandt, R. (1989). The Deduction of the *Critique of Judgment*: Comments on Hampshire and Horstmann. In E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*. (pp. 177-192). Stanford University Press.
- Daifallah, Y. (2012). *Political Subjectivity in Contemporary Arab Thought: The Political Theory of Abdullah Laroui, Hassan Hanafi, and Mohamed Abed al-Jabri*. [Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley]. eScholarship: Open Access Publications from the University of California. URL: <https://escholarship.org/uc/item/1cc0g870>.
- Druart, T. A. (1997). The Ethics of al-Razi (865-925?). *Medieval Philosophy and Theology*, 6, 47-71.
- Firestone, C. L. & Jacobs, N. (2008). *In Defense of Kant's Religion*. Indiana University Press.
- Grier, M. (1997). Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge. *History of Philosophy Quarterly*, 14, 1-28.
- Grünenberg, R. & Hegasy, S. (2009). Ex okzidente lux. Der arabische Aufklärer Mohammed Abed al-Jabri. In M. al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*. (pp. 7-21). Perlenverlag.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge University Press.
- Hare, J. E. (1996). *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*. Clarendon Press.
- Hasan, A. (2011, July 2). Democracy, Religion and Moral Values: A Road Map Toward Political Transformation in Egypt. *Foreign Policy Journal*. URL: <https://www.foreignpolicyjournal.com/2011/07/02/>

- democracy-religion-and-moral-values-a-road-map-toward-political-transformation-in-egypt/.
- Hegasy, S. (2018). Dare to Be Wise! On the Reception of Mohammed Abed al-Jabri Post-2011. In Z. Eyasad, F. Corrao & M. Hashas (eds.), *Islam, State, and Modernity: Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*. (pp. 183-204). Palgrave.
- Horstmann, R. (1989). Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgment? In E. Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*. (pp. 157-176). Stanford University Press.
- Ibn Al-Nadīm. (1872). *Al-Fihrist*. T. Flugel (ed.). Vogel.
- Ibn Rushd. (1999). *The Definitive Statement: Determining the Relationship between Divine Law and Human Wisdom*. C. Butterworth (trans.). Routledge.
- Kant, I. (1996a). *Practical Philosophy*. M. J. Gregor (trans.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1996b). *Religion and Rational Theology*. A. W. Wood & G. di Giovanni (trans.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1998). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer & A. Wood (trans.). Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2000). *Critique of the Power of Judgement*. P. Guyer (trans.). Cambridge University Press.
- Keller, C. A. (1996). *Une approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Albin Michel.
- Khirallah, I. (2020). *Responsibility. Between Al-Jabri's Deconstruction of the Arabic-Islamic Tradition and Hans Jonas's Ethical Theory: Parallels and Discords*. [Ph.D. dissertation, University of Wrocław].
- Laroui, A. (1978). *La Crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?* Maspero.
- Makkreel, R. (2006). Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Exemplary. In R. Kukla (ed.), *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. (pp. 223-244). Cambridge University Press.
- Palmquist, S. (2000). *Kant's Critical Religion*. Ashgate.
- Pasternack, L. (2014). *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: An Interpretation and Defense*. Routledge.
- Plantinga, A. (1966). Kant's Objection to the Ontological Argument. *The Journal of Philosophy*, 63(19), 537-546.
- Reardon, B. (1988). *Kant as Philosophical Theologian*. Macmillan Press.

- Tuschling, B. (1992). The System of Transcendental Idealism: Questions Raised and Left Open in the *Kritik der Urteilskraft*. *The Southern Journal of Philosophy*, 30, 109-127.
- Youssef, M. K. R. (1999). *Al-Muru'a According to the Prophet, the Companions and the Followers*. Dar Ibn Hazm.



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2830>

## Friedrich Lange's Concepts of *Organisation* and *Dichtung* as a Theoretical Framework of the Nietzschean Conception of Language

### Los conceptos de *Organisation* y *Dichtung* de Friedrich Lange como marco teórico de la concepción nietzscheana del lenguaje

Milton Fernando Dionicio Lozano  
Universidad Industrial de Santander  
Colombia  
mfdioloz@uis.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0001-6031-8588>

Alonso Silva Rojas  
Universidad Industrial de Santander  
Colombia  
asilva@uis.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0002-5605-9840>

Alexander Ávila Martínez  
Universidad del Tolima  
Colombia  
aavilam@ut.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0001-7635-062X>

Recibido: 17 - 05 - 2023.

Aceptado: 15 - 03 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Dionicio Lozano, M. F., Silva Rojas, A. y Ávila Martínez, A. (2024). Los conceptos de *Organisation* y *Dichtung* de Friedrich Lange como marco teórico de la concepción nietzscheana del lenguaje. *Tópicos (México)*, 70, 347-369. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2830>.



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

### Abstract

This paper examines Nietzsche's theory of language, which has an essential connection with other epistemological, aesthetic, and social claims present in his work. It is argued that language is the result of perspectival and relative constructions of human beings. For this reason, one cannot speak of absolute or universally valid truths within language, but only of conventional forms and interpretations: accounts of reality, but not objective facts. It is shown that this Nietzschean claim takes important elements from the philosophy of Friedrich Lange, a famous 19th-century philosopher of science and founder of neo-Kantianism in Germany. Nietzsche takes Lange's concepts of *Organisation* and *Dichtung* for some central developments of his own theory of language in the early stages of his thought.

*Keywords:* Nietzsche; language; social; ethics; relativism; Lange; truth; *Organisation*; *Dichtung*.

### Resumen

Este artículo examina la teoría del lenguaje de Nietzsche, la cual tiene una conexión esencial con postulados epistemológicos, estéticos y sociales de su pensamiento. Se argumenta que el lenguaje es el resultado de construcciones perspectivísticas y relativas de los seres humanos. Por esta razón, no se puede hablar de verdades absolutas o válidas universalmente dentro del lenguaje, sino únicamente de formas convencionales e interpretaciones: relatos de la realidad, mas no hechos objetivos. Se muestra que esta tesis de Nietzsche toma elementos importantes de la filosofía de Friedrich Albert Lange, reconocido filósofo de la ciencia del siglo XIX y fundador del neokantismo en Alemania. En particular, Nietzsche toma los conceptos de *Organisation* y *Dichtung* de Lange para algunos desarrollos centrales de su propia teoría del lenguaje en la etapa juvenil de su pensamiento.

*Palabras clave:* Nietzsche; lenguaje; perspectiva; relativismo; Lange; verdad; *Organisation*; *Dichtung*.

## Introducción<sup>1</sup>

El lenguaje es una temática central en las reflexiones filosóficas de Nietzsche. Este artículo gira en torno a la siguiente pregunta principal: ¿fue la concepción del lenguaje de Nietzsche una concepción totalmente original o estuvo fuertemente influenciada por la tradición filosófica, por la filosofía de otros pensadores anteriores a él o contemporáneos suyos? El presente artículo propone que los conceptos de “organización” (*Organisation*) y “ficción creativa” (*Dichtung*), desarrollados en *Geschichte des Materialismus (Historia del materialismo)* de Friedrich Albert Lange (1974) —obra que Nietzsche estudió en detalle y de manera directa, como se ha demostrado por parte de la *Nietzsche-Forschung* (Villarreal Soto, Pérez Fajardo y Rojas, 2020; Fava y Bisang, 2020; Bornedal, 2010; Fava, 2017; Stellino y Gori, 2015)—, fueron adoptados por Nietzsche e introducidos en su aparato teórico para formular importantes ideas de su teoría del lenguaje.

Para mostrarlo, es necesario examinar los contextos argumentativos y pasajes determinados de los textos de Lange, en los cuales se presentan y desarrollan los conceptos mencionados. Se mostrará, por una parte, el papel sistemático que estos juegan al interior de las concepciones filosóficas de Lange. Posteriormente, se analizarán los elementos nuevos que Nietzsche introduce en su discusión acerca del lenguaje para definir y comprender cabalmente los conceptos de *Organisation* y *Dichtung*. Esto determinará cuál es el grado de influencia de Lange y hasta qué punto es lícito hablar de una teoría del lenguaje desarrollada por Nietzsche de manera totalmente original.

---

<sup>1</sup> En el presente artículo se recuperan y se desarrollan ideas e interpretaciones de un texto de Dionicio Lozano (2010), en donde se examina la filosofía del lenguaje en Nietzsche y la pregunta por el origen del lenguaje, una pregunta fundamental durante las discusiones filosóficas del siglo XIX. El presente artículo además es una continuación del análisis de las posiciones de Nietzsche con respecto al tema mencionado. En próximos artículos se proyecta continuar el examen de otros puntos fundamentales de la propuesta de Nietzsche, particularmente durante su periodo de madurez; esto dentro del marco de una investigación con proyección a varios años.

## 1. Antecedentes filosóficos en torno al lenguaje al interior de la filosofía de Nietzsche

El interés de Nietzsche por la concepción del lenguaje inicia en su obra juvenil, principalmente en textos como “Zu Schopenhauer” (“Acerca de Schopenhauer”) (KGW I.4), “Über den Begriff des Organischen seit Kant” (*Sobre el concepto de lo orgánico desde Kant*) (KGW I.4), *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) (KSA I) y “Darstellung der antiken Rhetorik” (“Presentación de la retórica antigua”) (KGW II.4). Sin embargo, la reflexión sobre el lenguaje también tiene lugar en la etapa madura de su pensamiento.<sup>2</sup> En libros como *La genealogía de la moral* (KSA V), *El anticristo* (KSA VI) y *el Ocaso de los ídolos* (KSA VI), Nietzsche retoma posiciones centrales de su concepción del lenguaje de la época temprana y las introduce en el análisis de nuevas temáticas de índole ética y epistemológica.

De hecho, *Así habló Zaratustra* (KSA IV) representa un ejemplo de ello. En este escrito, el lenguaje en cuanto instrumento retórico constituye el método utilizado por Nietzsche para exponer y validar algunas de las tesis centrales proclamadas por Zaratustra: la concepción del súper-hombre, el eterno retorno y el nihilismo extremo son analizadas y defendidas por él mediante un lenguaje cuyo objetivo principal es el convencimiento del auditorio; no se presenta, por otro lado, una argumentación lógico-sistemática en la cual se parte de ciertas premisas y se llega a una conclusión determinada. El carácter retórico de tesis centrales de Nietzsche en el ámbito de la epistemología o la filosofía práctica constituye, sin duda, uno de los ejes temáticos de sus escritos posteriores.<sup>3</sup>

Si bien el lenguaje juega un papel relevante en la argumentación presentada en los textos citados del periodo maduro, Nietzsche no desarrolla en ellos una teoría explícita del lenguaje y este no es el tema principal. Por el contrario, en el *Nachlass* de 1886-1889, un grupo de fragmentos póstumos al que algunos editores han dado el nombre

---

<sup>2</sup> Con respecto a este punto, cfr. Crawford (1988), Hofmann (1994), Stack (1983), Ansell-Pearson (1994), Salaquarda (1978) y Reuter (2004).

<sup>3</sup> Con respecto a este punto, cfr. Stack (1983), Most y Fries (1994), Crawford (1988) y Gerratana (1988).

de *Wille zur Macht* (*Voluntad de poder*) (Dionicio Lozano, Delgado Rubio, y Salinas Lucero, 2021), Nietzsche presenta la concepción del perspectivismo (*Perspektivismus*), que puede ser interpretada como una teoría del lenguaje y en la cual se introducen elementos epistemológicos centrales de la filosofía desarrollada en los textos de juventud.

## 2. Estudios histórico-interpretativos acerca de la filosofía del lenguaje de Nietzsche y la importancia de las fuentes de la tradición filosófica en su origen

Los estudios de tipo histórico-interpretativo al interior de la *Nietzsche-Forschung* investigan las fuentes filosóficas de la concepción del lenguaje de Nietzsche. Estos análisis ofrecen argumentos interpretativos basados en un examen riguroso de los textos de Nietzsche y de otros pensadores anteriores a él, con los cuales tuvo contacto directo o indirecto. En ellos se intenta mostrar, con base en evidencia textual, en qué medida Nietzsche adoptó de otros pensadores anteriores a él ideas y concepciones centrales para construir su propio aparato teórico.

Como muestran Choque (2021) y Sommer (2019), las fuentes histórico-filosóficas del pensamiento de Nietzsche, como en el caso de todo gran autor, son muchas y de diversa índole. Nietzsche tuvo, por ejemplo, un importante contacto con la filosofía trascendental de Kant y la concepción del mundo presentada por Schopenhauer en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1986), cuyos conceptos fundamentales son la división entre cosa en sí y fenómeno y su concepción de la voluntad. Sin duda, el proyecto kantiano y schopenhaueriano ocupan un puesto de privilegio al interior de la filosofía del lenguaje de Nietzsche, así como también algunas de las teorías y desarrollos propios de las ciencias naturales del siglo XVIII y XIX, en particular la física, la fisiología, la química y la biología.<sup>4</sup>

El presente artículo se concentrará solamente en uno de sus antecesores: el filósofo e historiador de la ciencia alemán Friedrich Albert Lange, fundador de la escuela neokantiana de Marburgo en Alemania. En este artículo, se defenderá la tesis de que Lange constituye una de las fuentes histórico-filosóficas más influyentes en la concepción del lenguaje del Nietzsche temprano. Acerca de la importancia del

---

<sup>4</sup> Con respecto a este punto, cfr. Schlechta y Anders (1966) y Crawford (1988).

pensamiento de Lange para la filosofía del joven Nietzsche, sostienen Villarroel Soto, Pérez Fajardo y Rojas Cortés:

Un estudio acabado de la influencia de Lange en el pensamiento de Nietzsche —pensamos— mostraría el sendero por el que Kant podría haber hecho ingreso, incluso hasta subrepticamente, en el universo de ideas nietzscheano. Por cierto, es razonable suponer desde ya que por ello se puede llegar a identificar, tanto en Lange como en Schopenhauer, un trasfondo conceptual claramente ajustado a los supuestos fundamentales de la epistemología kantiana (2020, p. 207).

Esta posición, que mantiene también Sánchez Meca (2011, p. 20), ha sido defendida en el pasado por otros investigadores de la filosofía teórica de Nietzsche. Salaquarda, por ejemplo, en su estudio ya clásico en la literatura interpretativa nietzscheana, afirma:

Langes *Geschichte des Materialismus* [...] ist das Werk, das Nietzsche die Grundlagen seiner philosophischen Bildung gegeben hat. Überhaupt kann der Einfluß dieser Lektüre gar nicht groß genug eingeschätzt werden und geht weit über die Zeit der ersten entscheidenden Anregung (1866/68) hinaus. Zieht man einmal die persönlichen Faktoren und den Erlebniswert der Schopenhauerschen Philosophie ab, so steht für Nietzsche Lange sogar vor Schopenhauer, insofern jener auf Langes positivistischen Idealismus und Relativismus als das Fundament den Voluntarismus wie ein oberes Stockwerk aufsetzt (Salaquarda, 1978, p. 238).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> “La *Historia del materialismo* de Lange [...] es el libro que le dio a Nietzsche los fundamentos de su formación filosófica. En términos generales, la influencia de esta lectura no ha podido ser lo suficientemente estimada, y trasciende el decisivo primer encuentro (1866/68). Si por una ocasión no se toman en cuenta los factores personales y el valor experiencial de la filosofía de Schopenhauer, para Nietzsche, la influencia de Lange estaría incluso por encima de la de Schopenhauer, en tanto que Nietzsche coloca al idealismo y al relativismo de Lange en tanto fundamento del voluntarismo como un nivel superior” (nuestra traducción).

A continuación, se hará un ópicos de la relación existente entre la obra de Friedrich Albert Lange, *Historia del materialismo*, y la concepción del lenguaje desarrollada por Nietzsche, particularmente en su periodo juvenil. Se pretende, como ya se ha mencionado, hacer un análisis de textos tanto de la obra filosófica de Lange como de la de Nietzsche.

### 3. La relación filosófica entre Nietzsche y Lange: el concepto de “organización”

En su *Historia del materialismo* (1974), Lange no ofrece una teoría del lenguaje; tampoco constituye este una de sus preocupaciones filosóficas principales. ¿Por qué entonces representa Lange una de las fuentes histórico-filosóficas centrales de la filosofía temprana del lenguaje de Nietzsche? La respuesta que puede ser ofrecida a esta pregunta es la siguiente: en *Historia del materialismo*, Lange establece un elemento central y el modelo epistemológico-teórico a partir del cual Nietzsche construye las bases de su teoría del lenguaje.

En la *Historia del materialismo*, Lange sostiene: “El mundo de los sentidos es un producto de nuestra organización” (1974, p. 866; nuestra traducción). Esta frase juega un papel importante en los primeros escritos del lenguaje de Nietzsche. Pero, ¿qué significa esta frase? ¿Cómo define Lange el concepto de “organización” dentro de la *Historia del materialismo*? En la sección “La fisiología de los órganos de los sentidos y el mundo como idea”, Lange examina el concepto de “organización” (*Organisation*) dentro de una discusión sobre los órganos de los sentidos humanos. Escribe acerca de esta cuestión:

Während die allgemeine Nervenphysiologie von Fortschritt zu Fortschritt das Leben mehr und mehr als ein Produkt mechanischer Vorgänge erscheinen ließ, führte die genauere Betrachtung der Empfindungsprozesse in ihrem Zusammenhang mit der Natur und Wirkungsweise der Sinnesorgane unmittelbar dazu, uns auch zu zeigen, wie mit derselben mechanischen Notwendigkeit, mit welcher sich alles bisher gefügt hat, auch Vorstellungen in uns erzeugt werden, welche ihr eigentümliches Wesen unsrer Organisation verdanken, obwohl sie von der Außenwelt veranlasst werden. Um die größere oder geringere Tragweite der Konsequenzen dieser Beobachtungen dreht sich die ganze Frage vom

Ding an sich und der Erscheinungswelt (Lange, 1974, p. 850).<sup>6</sup>

En estas líneas se muestra que, aunque nuestras ideas están motivadas por objetos externos, según Lange, debemos estas ideas a nuestra organización; es decir, la organización humana es considerada como la causa y el principio fundamental de estas ideas.<sup>7</sup> La investigación

---

<sup>6</sup> “Mientras que la fisiología general de los nervios, de progreso en progreso, hizo que la vida pareciera cada vez más como un producto de procesos mecánicos, la consideración más precisa de los procesos sensoriales en su conexión con la naturaleza y el modo de operación de los órganos de los sentidos condujo directamente a mostrarnos cómo con la misma necesidad mecánica, con la que todo ha confluído hasta ahora, también se generan en nosotros ideas, que deben su peculiar naturaleza a nuestra organización, aunque sean impulsadas por el mundo exterior. Toda la cuestión de la cosa en sí y del mundo de los fenómenos gira en torno al mayor o menor alcance de las consecuencias de estas observaciones” (nuestra traducción).

<sup>7</sup> Nos parece adecuado ofrecer una explicación de los conceptos de Lange de “organismo” y “organización” para hablar de los sentidos, y de la posición de Lange de que la producción de ideas se presenta a partir de la organización y el organismo humanos y no por un simple proceso mecánico. De igual manera, se puede aclarar el hecho de que, aunque nuestras ideas están motivadas por objetos externos, según Lange, debemos estas ideas a nuestra organización; es decir, vale la pena explicar la noción de Lange según la cual la organización humana es la causa y el principio fundamental de estas ideas. Con respecto a este punto, nos parece esclarecedora la argumentación de Scott Edgar: “Lange reasons that even if all of our representations—‘in a word, our whole experience’—are determined by our physiological and psychological organization, some elements of our representations will at least be common to all humans, precisely in virtue of their common physiological and psychological structures. On Lange’s view these common physiological and psychological structures ensure that at least some elements of our representations will be universally valid in Kant’s sense, that is, intersubjective. Since this universal validity is a consequence of human beings’ shared physiological and psychological structures, it is universal only for humans (and sufficiently similar beings). Lange thus conceives of this universal validity as biologically conditioned and species-specific. Lange calls it ‘objectivity for humanity’, and he thinks it is the only objectivity available to us” (2012, pp. 114-115). Es importante mencionar que Lange entiende la organización y el organismo humanos como algo fisiológico y biológico, que no se restringe a lo mecanicista. Las ideas y los procesos mentales de los seres humanos son procesos de carácter biológico, fisiológico y psicológico. En este

que Lange realiza en el pasaje citado sobre la naturaleza y las funciones centrales de los órganos sensoriales humanos es importante. Él considera que nuestros órganos sensoriales, a los que llama “aparatos sensoriales”, deben denominarse “aparatos de abstracción”. ¿Qué quiere decir Lange con el término “aparato de abstracción”? Define los órganos de los sentidos humanos como mecanismos cuya función central es un proceso de abstracción y síntesis. En la *Historia del materialismo*, Lange explica estos procesos de abstracción y síntesis de nuestros órganos de los sentidos. Para esto, se refiere a dos órganos, el ojo y el oído:

Zunächst bemerken wir, daß das Grundprinzip der Sinnesapparate, namentlich von Auge und Ohr, darin besteht, daß aus dem Chaos von Vibrationen und Bewegungen jeder Art, von welchen wir uns die umgebenden Media erfüllt denken müssen, gewisse Formen einer in bestimmten Zahlenverhältnissen wiederholten Bewegung herausgehoben, relativ verstärkt und so zur Perzeption gebracht werden, während alle übrigen Formen der Bewegung, ohne irgendeinen Eindruck auf die Empfindung zu machen, vorübergehen. Es ist also zunächst nicht nur auszusagen, daß Farbe, Klang, usw. Vorgänge im Subjekt, sondern auch, daß die veranlassenden Bewegungen in der Außenwelt durchaus nicht die Rolle spielen, welche sie für uns infolge ihrer Wirkung auf die Sinne haben müssen (Lange, 1974, p. 862).<sup>8</sup>

---

sentido, se vincula el organismo biológico, fisiológico y psicológico con los datos que son obtenidos a través de los sentidos.

<sup>8</sup> “En primer lugar, notamos que el principio básico de los aparatos sensoriales, particularmente los ojos y los oídos, consiste en elevar ciertas formas de un movimiento repetido en ciertas proporciones numéricas del caos de vibraciones y movimientos de todo tipo, con el que debemos imaginar que los medios circundantes deben ser llenados, relativamente amplificados y llevados así a la percepción, mientras que todas las demás formas de movimiento pasan sin causar ninguna impresión en la sensación. En primer lugar, por tanto, hay que afirmar no solo que el color, el sonido, etc. se procesan en el sujeto, sino que los movimientos en el mundo exterior que los provocan no juegan el papel que deben tener para nosotros como resultado de su efecto sobre los sentidos” (nuestra traducción).

Ahora bien, esta reflexión de Lange se relaciona con lo que Nietzsche sostiene en algunos de sus escritos del periodo de juventud. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Presentación de la retórica antigua* y *El concepto de teleología en Kant* (KGW I.4), Nietzsche afirma que el conocimiento (o intelecto, *Intelekt*) es solamente un producto del ser humano que no tiene fundamentos objetivos, sino que se basa en sus leyes y estructuras internas. Desde este punto de vista, no se considera que el conocimiento ofrezca una verdad absoluta acerca del mundo o que determine y regule su funcionamiento. El conocimiento no muestra la verdadera realidad de las cosas ni de sus propiedades esenciales, pues no hay contacto alguno entre las cosas y este. Al contrario, solo hay una brecha y una división infranqueable entre las cosas y la manera en que nosotros conocemos y percibimos los objetos.<sup>9</sup> Con respecto a este punto, Nietzsche escribe en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, der Gesichtspunkt der Gewißheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns „hart“ noch sonst bekannt wäre, und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung! Wir teilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Kanon der Gewißheit! [...] Die verschiedenen Sprachen, nebeneinander gestellt, zeigen, daß es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen (KSA I, p. 878).<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Con respecto a este punto, cfr. Gerratana (1988), Gödde (2002) y Wolf (2006).

<sup>10</sup> “Pero, partiendo del estímulo nervioso, inferir además una causa existente fuera de nosotros, eso ya es el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. Si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza fuese asimismo lo único decisivo a la

Dado el hecho de que nuestro conocimiento, esto es, el intelecto humano, únicamente representa la forma en que nos relacionamos con el mundo, pero no capta ni conoce ni se relaciona de manera directa con la realidad objetiva, deduce Nietzsche que el conocimiento es una manera arbitraria, subjetiva y ficticia que poseemos los seres humanos para interpretar el mundo. Nuestro conocimiento no es más que una perspectiva posible por la cual se configura una forma de comprender la existencia. También en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche dice:

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen (KSA I, pp. 880-881).<sup>11</sup>

En el *Nachlass*, Nietzsche refuerza esta idea y nos habla en términos parecidos a los de las ideas expuestas en el pasaje anterior, pero esta vez

---

hora de fijar las designaciones, ¡cómo íbamos a poder decir: ‘la piedra es dura’, como si conociéramos lo ‘duro’ de otra manera y no únicamente en cuanto excitación del todo subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, ponemos nombre masculino al árbol y femenino a la planta: ¡qué extrapolaciones tan arbitrarias! ¡Qué lejos volamos del canon de la certeza! [...] Los diferentes idiomas, reunidos y comparados, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada: pues, de lo contrario, no habría tantos” (Nietzsche, 2011, p. 613).

<sup>11</sup> “¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 2011, p. 613).

con respecto al conocimiento científico. Nietzsche incluso hace referencia al tipo de conocimiento propio de las ciencias naturales de su tiempo:

*Der Mensch als Maaß der Dinge ist ebenfalls der Gedanke der Wissenschaft. Jedes Naturgesetz ist zuletzt eine Summe von anthropomorphischen Relationen. Besonders die Zahl: die Auflösung aller Gesetze in Vielheiten, ihr Ausdruck in Zahlformen ist eine μεταφορά, wie jemand, der nicht hören kann, die Musik und den Ton nach den Chladnischen Klangfiguren beurtheilen (KSA VII, § 19 [237]).*<sup>12</sup>

Como puede observarse, el concepto de “organización” presentado por Lange en la *Historia del materialismo* se conecta directamente con la concepción del conocimiento de Nietzsche. Con respecto a este punto, se puede citar la carta de Nietzsche de agosto de 1866 a su amigo Carl von Gerdorff. Acerca del contenido filosófico de la *Historia del materialismo* de Lange, Nietzsche manifiesta:

*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart* von Fr. A. Lange. 1866. Wir haben hier einen höchst aufklärten Kantianer und Naturforscher vor uns. Sein Resultat ist in folgenden [...] Sätzen zusammengefasst: 1) Die Sinnenwelt ist das Produkt unsrer Organisation. 2) Unsre sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Theilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekanntes Gegenstandes (KGB I, p. 344).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> “El hombre como medida de las cosas es también el pensamiento de la ciencia. Toda ley de la naturaleza es, en última instancia, una suma de relaciones antropomórficas. Números en particular: la resolución de todas las leyes en múltiplos, su expresión en formas numéricas es un μεταφορά, cómo alguien que no puede oír juzga la música y el tono según las figuras de sonido de Chladni” (nuestra traducción).

<sup>13</sup> “*Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente* por F. A. Lange. 1866. Tenemos ante nosotros a un kantiano y naturalista muy ilustrado. Su resultado se resume en las siguientes [...] proposiciones: 1) El mundo de los sentidos es el producto de nuestra organización. 2) Nuestros órganos visuales (físicos), como todas las demás partes del mundo fenoménico, son solo imágenes de un objeto desconocido” (nuestra traducción).

En este pasaje, Nietzsche expone los parámetros y conclusiones centrales de la filosofía de Lange en general y de su concepción de “organización” en particular. Como ya se ha explicado, Lange defiende que nuestra percepción y conocimiento de los objetos exteriores son una construcción de nuestra organización. Los seres humanos fabrican representaciones (*Vorstellungen*), mediante las cuales forman una imagen del mundo, una perspectiva de la realidad.<sup>14</sup> Inclusive, en el capítulo tercero —titulado “La fisiología de los órganos sensoriales”— de la *Historia del materialismo* (1974), Lange argumenta que los órganos sensoriales humanos son resultado de la organización del sujeto, en el sentido de que estos son parte funcional y necesaria de la manera como los humanos representan y perciben (*wahrnehmen*) objetos exteriores. Dado que tanto las representaciones como los órganos sensoriales son el fruto de la estructuración del sujeto, se puede aceptar la tesis de Lange, según la cual “el mundo sensible es el producto de la organización [*Organisation*] de los seres humanos” (Lange, 1974, p. 866; nuestra traducción).

De esta manera, saltan a la vista las similitudes entre las formulaciones de Nietzsche y Lange en torno a la consideración de la imagen y el conocimiento del mundo como una creación humana basada en la configuración, las reglas y las estructuras internas de los seres humanos. La imagen sensorial que estos forman del mundo, así como el conocimiento que tienen acerca de él, son una interpretación y una perspectiva que no tiene fundamentos objetivos ni una relación necesaria y esencial con la realidad. La crítica de Nietzsche a la idea de un intelecto que puede designar la esencia verdadera de las cosas y la aceptación, a partir de esta crítica, de la concepción del intelecto como creación arbitraria, subjetiva y ficticia del hombre se fundamenta en la idea de que los humanos tienen la capacidad de fabricar una

---

<sup>14</sup> Con respecto a esta cuestión, cfr. Crawford (1988, p. 71): “Our senses are not only occasioned by an external stimulus and the fixed constitution of an organ, but by the constellation of the ‘collective accurrent sensations’ (*‘sämmtlicher andrängenden Empfindungen’*). That is, even our simplest sensations are infinitely compound products or syntheses of individual impressions. The sense-organs are ‘organs of abstraction’ (*‘Abstractions-Apparate’*), which offer us some important effect of motion, an effect which does not even exist in the object itself [...]. Thus for Lange, the physical image of perception which becomes conscious in the subject is due to this selection and synthesis of individual impressions”.

interpretación de la realidad (*Wirklichkeit*) aun cuando no se tenga ningún fundamento real y verdadero para sustentarla. El concepto de “organización” constituye, de esta manera, una de las bases centrales epistemológico-teóricas del concepto de “conocimiento” presentado por Nietzsche.

Nietzsche habla sobre la obra de Lange en su correspondencia con su amigo Hermann Mushake: “La obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios es sin duda la *Historia del materialismo* de Lange, de la que podría escribirte un montón de páginas de elogios. Kant, Schopenhauer y este libro de Lange—no necesito más” (Nietzsche, 2005, p. 431). La influencia de Lange permite que Nietzsche desarrolle y mantenga algunas de las tesis centrales de la *Historia del materialismo* en su propia filosofía del lenguaje. De esta manera, en unos aforismos del *Nachlass*, Nietzsche afirma lo siguiente:

Es giebt kein Ding ohne andere Dinge d. h. es giebt kein „Ding an sich“ (KSA XII, § 2 [85])<sup>15</sup>

„Die Dinge“ betragen sich nicht regelmäßig, nicht nach einer Regel: es giebt keine Dinge (— das ist unsere Fiktion) sie betragen sich ebenso wenig unter einem Zwang von Nothwendigkeit (KSA XIII, § 14 [79]).<sup>16</sup>

De manera similar a lo expresado en el anterior pasaje, en la *Historia del materialismo*, Lange rechaza toda posibilidad de llegar a un conocimiento o contacto con la cosa en sí (*Ding an sich*), con la realidad objetiva y verdadera. Los seres humanos, argumenta Lange, tienen la posibilidad de conocer representaciones de las cosas. No se niega la existencia de una cosa en sí, que por definición es independiente de los hombres y de su conocimiento y percepción. El punto principal radica en que las capacidades cognitivas y de percepción no son idóneas para captar una cosa en sí. Desde este punto de vista, la cosa en sí no juega ningún papel dentro del conocimiento que se tiene de la realidad ni en la

---

<sup>15</sup> “No hay cosa sin otras cosas, es decir, no hay ‘cosa en sí misma’” (nuestra traducción).

<sup>16</sup> “Las ‘cosas’ no se comportan regularmente, no de acuerdo con una regla: no hay cosas (— esa es nuestra ficción); tampoco se comportan bajo la compulsión de la necesidad” (nuestra traducción).

manera como se la interpreta. Esta concepción de Lange con respecto al concepto de cosa en sí juega un papel determinante en Nietzsche.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Presentación de la gramática antigua*, Nietzsche critica la idea de que las palabras y los conceptos designan la verdadera naturaleza de las cosas.<sup>17</sup> Argumenta que el significado de las palabras y los conceptos, así como la concepción de verdad y mentira, tienen un carácter ficticio y convencional. Sin embargo, las palabras y conceptos pueden universalizarse, convirtiéndose en formas canónicas y fijas de una sociedad humana, si se cumple con una condición necesaria: el significado arbitrario de las palabras y los conceptos debe ser aceptado y validado por la totalidad de los miembros de una sociedad determinada. Esta idea de Nietzsche se fundamenta en la formulación de Lange de que las capacidades internas de percepción y conocimiento del ser humano no describen la naturaleza de la cosa en sí, de la realidad objetiva y absolutamente verdadera, sino que se conforman con representaciones subjetivas de ella. En otros términos, la teoría del conocimiento de Lange, que surge de la reflexión crítico-transcendental de Kant y de los desarrollos de las ciencias naturales de los siglos XVIII y XIX que investigaron a fondo los procesos fisiológicos de la percepción y el funcionamiento de los órganos sensoriales de los hombres, ofrece un marco teórico sobre el cual se fundan y configuran los primeros niveles explicativos de la teoría del lenguaje de Nietzsche.

#### 4. El concepto de *Dichtung* de Lange y el hombre como creador artístico del lenguaje en Nietzsche

Si bien Lange asume las formulaciones básicas de la filosofía crítica trascendental de Kant y la distinción entre cosa en sí y fenómeno (*Erscheinung*), algunas de sus posiciones se separan del pensamiento kantiano, principalmente en el capítulo “El punto de vista del ideal” de la *Historia del materialismo*. En este apartado se expone el concepto de *Dichtung*, que, como se ha mencionado, es central para evidenciar la relación entre Lange y Nietzsche y la influencia del pensamiento de aquel sobre este.

La tesis que Lange desarrolla en el capítulo mencionado es controversial. En la actualidad, como también en la época de Lange

---

<sup>17</sup> Con respecto a este punto, cfr. Stack (1983).

y Nietzsche, se considera que las ciencias naturales, por ejemplo, la física, la medicina, la biología y la química —en la época de Lange, particularmente la física—, elaboran teorías que dan cuenta de la configuración de la realidad. Por ello, son consideradas verdaderas y válidas. Al interior de la reflexión crítica trascendental de Kant se halla una visión similar a la posición que acabo de mencionar de las ciencias naturales.

Según Kant, las estructuras internas de los seres humanos, por medio de las cuales ellos pueden llevar a cabo procesos de percepción y conceptualización —por un lado, las formas *a priori* de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*): las *Anschauungen* puras del tiempo (*Zeit*) y del espacio (*Raum*); por otra parte, los conceptos puros del entendimiento (*die reinen Begriffe des Verstandes*)— son estructuras necesarias y esenciales de la constitución humana en la medida en que vuelven posible la experiencia (*mögliche Erfahrung*). Estas estructuras de la *Sinnlichkeit* y del entendimiento son, además, generales para todo hombre. Desde este punto de vista, deben ser consideradas como estructuras válidas de manera universal y no como formas relativas o particulares, que serían válidas únicamente para un solo individuo.

La posición de Lange, contrariamente a esto, supone que las teorizaciones y formulaciones elaboradas por las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu o ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) se fundamentan no en principios objetivos, sino en un proceso de creación artística (*künstlerische Dichtung*). Toda producción teórica del ser humano encuentra su verdadero origen en el arte. La idea central de Lange radica en que toda formulación de las ciencias una creación humana, que se basa en los condicionamientos y estructuras de los sujetos.<sup>18</sup> A partir de estos, los seres humanos

---

<sup>18</sup> Con respecto a este punto, cfr. Stack (1983, pp. 302-304): “Science does not discover ‘Truth’. It is conventionalistic through and through, infiltrated by anthropomorphic notions, personifications, picturable entities and is built upon hypothetical assumptions. [...] The materialistic and mechanistic interpretation of *Wirklichkeit* obliterates personal, subjective experience, the world of feelings, religious and poetic sentiments or, in effect, it relegates the qualitative world of experience to the realm of fantasy and illusion. [...] Therefore, *Dichtung* must be joined to *Wissenschaft* in order to construct a view of the totality of actuality. All comprehension of the whole or the *Weltall*, all attempts to see *das Ganze als Einheit*, follows *ästhetische Prinzipien*”.

crean aparatos teóricos para explicar la realidad. Por ello, los modelos, explicaciones y formulaciones teóricos tienen un carácter ficticio e ilusorio, de la misma manera en que las producciones del arte no buscan una verdad de tipo objetivo. Según Lange, entonces, la labor del arte y su objetivo principal no consiste en el hallazgo de una explicación o descripción verdadera de la realidad o de la esencia de las cosas, sino en la creación de una realidad: el producto del arte, su obra maestra, es la construcción de la imagen de la existencia; la tarea del arte es la elaboración y desarrollo de un mundo nuevo.

Toda teoría de la física, de la química, de la filosofía, de la sociología, de la medicina, etc., es, en este sentido, una forma artística del ser humano. En consecuencia, quien las elabora, es decir, el científico natural o el filósofo, es considerado por Lange un artista creador.<sup>19</sup> En la *Historia del materialismo*, Lange sostiene lo siguiente con respecto a la temática del espíritu poético y de la creación poética y artística (i.e., acerca de la concepción de *Dichtung*):

Der Einheitspunkt, welcher die Thatsachen zur Wissenschaft und die Wissenschaften zum System macht, ist ein Erzeugniss freier Synthesis und entspringt also derselben Quelle wie die Schöpfung des Ideals, Während jedoch diese völlig frei mit dem Stoffe schaltet, hat die Synthesis auf dem Gebiete des Erkennens nur die Freiheit ihres Ursprungs aus dem dichtenden Menschegeiste. Sie ist auf der andern Seite gebunden an die Aufgabe, möglichste Harmonie zu stiften zwischen den nothwendigen, unsrer Willkür entzogenen Factors der Erkenntniss. Wie der Techniker bei einer Erfindung an den Zweck derselben gebunden ist, während doch die Idee derselben frei aus seinem Geiste hervorbricht, so ist jede wahre wissenschaftliche Induction zugleich die Lösungeiner gegebenen Aufgabe

---

<sup>19</sup> Es oportuno hacer alusión a que Lange parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant y no de la *Crítica del juicio*, en donde el arte se diferencia de la ciencia y de la búsqueda de la verdad. Parecería que, entonces, Lange es más radical que Kant, en la medida en que para el primero incluso el conocimiento científico sería producto de la actividad artística del científico. La realidad misma sería una elaboración creadora del ser humano sin una referencia necesaria a una realidad objetiva.

und ein Erzeugniss des dichtenden Geistes. (Lange, 1974, p. 982).<sup>20</sup>

Lo que Lange sostiene en el pasaje anterior se relaciona conflictivamente con uno de los postulados básicos de la filosofía crítico-transcendental kantiana. Se trata de la distinción de Kant entre cosa en sí (*Ding an sich*) y fenómeno (*Erscheinung*). Si toda teorización y conocimiento del mundo es el producto de un proceso artístico de creación, un resultado del arte, entonces también la distinción entre cosa en sí y fenómeno no es más que una elaboración ficticia de la filosofía kantiana para tratar de explicar los procesos humanos de percepción y conceptualización: un instrumento metodológico inventado por Kant para conseguir los objetivos propios de su proyecto transcendental, pero no una distinción real y necesaria que dicte la estructura objetiva de la realidad ni que dé cuenta de la estructura real interna de los organismos.

Dado que tal distinción constituye un artificio metodológico, no es posible decir que haya cosas en sí o fenómenos: no son estructuras de la realidad; en otras palabras, la suposición de la existencia de un mundo real y un mundo aparente —que ha sido postulada no solo por Kant, sino que tiene sus raíces desde el pensamiento de los antiguos griegos— no tiene ninguna fundamentación más allá de los límites del hombre y sus leyes subjetivas y arbitrarias.

La reflexión de Lange con referencia al arte constituye un punto crucial para Nietzsche en la medida en que este último también considera que el lenguaje es el resultado de un proceso artístico de creación llevado a cabo por un *künstlerisch schaffendes Subjekt* (“sujeto

---

<sup>20</sup> “La vista de conjunto que convierte los hechos en ciencias y la ciencia en sistema es un fruto de la libre síntesis y proviene por lo tanto del mismo origen que la creación del ideal; pero mientras este dispone en completa libertad de la materia, la síntesis solo tiene el dominio del movimiento, la libertad de su origen, que emana del espíritu poético del hombre y está, por otra parte, encargada de la tarea de establecer la más grande armonía posible entre los factores necesarios del conocimiento, substraídos a nuestro capricho. Del mismo modo que el técnico está ligado en un invento al fin que este debe alcanzar, mientras que la idea de esta misma invención brota libremente en su espíritu, también cada inducción científica verdadera es al mismo tiempo la solución de un problema determinado y un producto de nuestro espíritu poético” (nuestra traducción).

artísticamente creador”). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y Presentación de la retórica antigua* ponen en evidencia que las estructuras básicas de todo lenguaje —las palabras, los conceptos y la concepción de verdad— tienen un origen y un carácter trópico y retórico. Las palabras y conceptos del lenguaje son considerados por Nietzsche metáforas de la realidad, y el proceso por medio del cual estos son creados y desarrollados es definido como un proceso artístico del hombre. Nietzsche critica la posición según la cual el contenido y significado de las palabras y los conceptos del lenguaje, así como la concepción que los hombres tienen de la verdad y de su contrapartida, la mentira, se valida y encuentra su fundamento en el hecho de que expresen la estructura real de las cosas o de los estados de cosas.

En el *Nachlass*, Nietzsche escribe:

Thatsächlich ist die vorhandene Welt, die uns etwas angeht, von uns *geschaffen* — von uns d.h. von allen organischen Wesen — sie ist ein Erzeugniß des organischen Prozesses, welcher dabei als *produktiv-gestaltend, werthschaffend* scheint. [...] — die Welt des Unbedingten, wenn es existierte, wäre das *Unproduktive*, aber man muß endlich begreifen, daß Existent und Unbedingt widersprechende Prädikate sind (KSA XII, § 26 [203]).<sup>21</sup>

El proceso por medio del cual se lleva a cabo la elaboración y culminación de las estructuras básicas del lenguaje se divide en varias fases. La operación, descrita en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que comienza con el estímulo nervioso y finaliza en la configuración de un concepto universal y general — del *Nervenreiz* al *Bild*; de ahí, al *Laut* (o *Wort*), tras lo cual se llega al *generalisierter* o *universalisierter Begriff* (KSA I, p. 899)— consiste, en primera instancia, en una operación de *Übertragung* y *Umdeutung* (“interpretación”) por parte del creador del

---

<sup>21</sup> “De hecho, el mundo existente que nos concierne es creado por nosotros, a partir de nosotros, es decir, por todos los seres orgánicos; es un producto del proceso orgánico, que parece ser productivo-formativo, creador de valor. [...] — [E]l mundo de lo incondicionado, si existiera, sería improductivo, pero finalmente hay que comprender que existente e incondicionado son predicados contradictorios” (nuestra traducción).

lenguaje: una operación de creación artística, arbitraria y ficcional.<sup>22</sup> En un segundo momento, los miembros de una determinada sociedad aceptan el contenido y el significado de las palabras y conceptos del lenguaje como formas que designan la verdadera esencia de las cosas y estados de cosas y, por ello, como formas que guardan una relación de necesidad y esencialidad con ellas. La labor principal del arte retórico consiste, en este punto, en el convencimiento de los miembros de la sociedad de la veracidad esencial y universal del significado de las palabras y conceptos, es decir, en la imposición y fijación de una determinada perspectiva e interpretación de la realidad, que debe enfrentarse a otras y salir victoriosa. Para que una comunidad acepte una palabra o un concepto como real, verdadero y válido de manera universal, esta debe olvidar de manera inconsciente el origen y el carácter original del lenguaje: debe olvidar que el lenguaje es un producto de metaforización e interpretación y que su validez se basa en la convención. El ser humano debe engañarse a sí mismo y olvidar su papel de artista creador. En este autoengaño y auto-olvido se despliega la más elevada potencia del arte. En efecto, solo por medio de estos es posible la consolidación del lenguaje, pues así puede llegar este a convertirse en una forma canónica, fija y verdadera de toda sociedad.

De esta manera puede, entonces, postularse, que la concepción formulada por Lange en la *Historia del materialismo*, según la cual la imagen del mundo del ser humano se fundamenta en un proceso de creación artística, representa el marco teórico del que se alimenta Nietzsche para proponer y configurar la tesis de que el hombre, en cuanto artista retórico creador, elabora el lenguaje mediante operaciones artísticas de metaforización e interpretación.

## Bibliografía

- Ansell-Pearson, K. (1994). The Question of F. A. Lange's Influence on Nietzsche A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian. *Nietzsche Studien*, 17, 539-559.
- Bornedal, P. (2010). *The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*. De Gruyter.

---

<sup>22</sup> Con respecto a este punto, cfr. Stingelin (1988), Meijers (1988) y Meijers y Stingelin (1988).

- Choque, O. D. (2021). Nietzsche y la filosofía experimental. Estudios y perspectivas. *Praxis Filosófica*, 53, 109-132.
- Crawford, C. (1988). *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. De Gruyter.
- Dionicio Lozano, M. F. (2010). *Die Frage nach dem Ursprung der Sprache in den frühen Schriften von Friedrich Nietzsche*. [Tesis doctoral, Universidad Martín Lutero de Halle-Wittenberg]. Open Access Publications and Research Data Repository of the University Libraries in Saxony-Anhalt. DOI: <http://dx.doi.org/10.25673/1073>.
- Dionicio Lozano, M. F., Delgado Rubio, E. y Salinas Lucero, J. (2021). Nietzsche y la Cosmología del Eterno Retorno. *Revista de Filosofía*, 38(98), 762-770. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5529020>.
- Edgar, S. (2015). The Physiology of the Sense Organs and Early Neo-Kantian Conceptions of Objectivity: Helmholtz, Lange, Liebmann. En F. Padovani, A. Richardson y J. Tsou (eds.), *Objectivity in Science: New Perspectives from Science and Technology Studies*. (pp. 101-122). Cham. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-14349-1\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-319-14349-1_6).
- Fava, F. (2017). Orígenes de la crítica nietzscheana del conocimiento a partir del lenguaje. *Rev. Filos.open insight* [online], vol.8, n.13, pp.161-188. ISSN 2395-8936.
- Fava, F. y Bisang, S. (2020). La importancia de *Darstellung der antiken Rhetorik* en la configuración de la perspectiva retórico-lingüística del joven Nietzsche (1872-1873). *Tópicos*, 40, 25-51. DOI: <https://doi.org/10.14409/ópicos.v0i40.10017>.
- Gerratana, F. (1988). Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869 – 1874). *Nietzsche Studien*, 17, 391-433.
- Gödde, G. (2002). Nietzsches Perspektivierung des Unbewussten. *Nietzsche Studien*, 31, 154-194.
- Hofmann, J. (1994). *Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik. Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung*. De Gruyter.
- Lange, F. A. (1974). *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Suhrkamp.
- Meijers, A. (1988). Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der Sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche. *Nietzsche Studien*, 17, 369-390.
- Meijers, A. y Stingelin, M. (1988). Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispiele und Zitaten aus Gustav

- Gerber: Sprache als Kunst in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. *Nietzsche Studien*, 17, 350-368.
- Most, G. y Fries, T. (1994). Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung. En T. Borsche, F. Garratama y A. Verturelli (eds.), *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung*. (pp. 17-46). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988a). [KSA VI]. Der Antichrist. En F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 6. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. (pp. 55-162). De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1988b). [KSA VII]. Götzen-Dämmerung. En F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 6. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. (pp. 165-264). De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1988c). [KSA IV]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 4. Also sprach Zarathustra I-IV*. De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1988d). [KSA VII]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 7. Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1988e). [KSA XII]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 12. Nachgelassene Fragmente. 1885-1889*. De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1988f). [KSA XIII]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 13. Nachgelassene Fragmente. 1885-1889*. De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1988g). [KSA I]. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. En F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*. (pp. 873-890). De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1988h). [KSA V]. Zur Genealogie der Moral. En F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. (pp. 245-412). De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1995). [KGW II.4]. Darstellung der antiken Rhetorik. En F. Nietzsche, *Werke. Kritische Ausgabe. Abteilung II. Band 4. Nachgelassene Aufzeichnungen (Herbst 1864 - Frühjahr 1868)*. (pp. 549-578). De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1999a). [KGW I.4]. Die Teleologie seit Kant. En F. Nietzsche, *Werke. Kritische Ausgabe. Abteilung I. Band 4. Nachgelassene Aufzeichnungen (Herbst 1864 - Frühjahr 1868)*. (pp. 549-578). De Gruyter.
- \_\_\_\_ (1999b). [KGW I.4]. Über den Begriff des Organischen seit Kant. En F. Nietzsche, *Werke. Kritische Ausgabe. Abteilung 1. Band 4. Nachgelassene*

- Aufzeichnungen (Herbst 1864 - Frühjahr 1868)*. (pp. 551-578). De Gruyter.
- (1999c). [KGW I.4]. Zu Schopenhauer. En F. Nietzsche, *Werke. Kritische Ausgabe. Abteilung I. Band 4. Nachgelassene Aufzeichnungen (Herbst 1864 - Frühjahr 1868)*. (pp. 418-430). De Gruyter.
- (2003). [KGB I.2]. *Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Band 1.2. Kindheits-, Schul- und Universitätszeit*. De Gruyter.
- (2005). *Correspondencia. I (junio 1850-abril 1869)*. L. E. de Santiago (trad.). Trotta.
- (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche, *Obras completas. I. Escritos de juventud*. (pp. 609-620). J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós (trads.). Tecnos.
- Reuter, S. (2004). Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. *Nietzsche Studien*, 33, 351-372.
- Salaquarda, J. (1978). Nietzsche und Lange. *Nietzsche Studien*, 254.
- Sánchez Meca, D. (2011). Introducción al volumen I: La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud. En F. Nietzsche, *Obras completas. I. Escritos de juventud*. (pp. 13-54). Tecnos.
- Schlechta, K y Anders, A. (1966). *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Bad Cannstatt.
- Schopenhauer, A. (1986) *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Reclam.
- Sommer, A. U. (2019). *Nietzsche und die Folgen*. J. B. Metzler.
- Stack, G. (1983). *Lange and Nietzsche*. De Gruyter.
- Stellino, P. y Gori, P. (2015). Introductory Study. Nietzsche on Culture and Subjectivity. *Quaderns de Filosofia*, 2, 11-23.
- Stingelin, M. (1988). Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren. *Nietzsche Studien*, 17, 336-349.
- Villarroel Soto, R., Pérez Fajardo, D. y Rojas Cortés, N. (2020). Más allá del criticismo radical. Lange y la herencia kantiana en Nietzsche. *Revista de Filosofía*, 77, 205–215. URL: <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/180375>.
- Wolf, J. (2006). *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*. De Gruyter.



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2669>

## Time, Motion and Soul in Aristotle: Is Motion a Sufficient Condition for the Existence of Time?

### Tiempo, movimiento y alma en Aristóteles: ¿es el movimiento condición suficiente de la existencia del tiempo?

José María Llovet-Abascal  
Universidad Panamericana  
México

[jllovet@up.edu.mx](mailto:jllovet@up.edu.mx)

<https://orcid.org/0000-0002-1765-9085>

Recibido: 26 - 10 - 2022.

Aceptado: 16 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Llovet-Abascal, J. M. (2024). Tiempo, movimiento y alma en Aristóteles: ¿es el movimiento condición suficiente de la existencia del tiempo? *Tópicos (México)*, 70, 371-405. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2669>.



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

### Abstract

In this paper, I discuss the conditions for the possibility of the existence of time according to Aristotle's *Physics* IV, 10-14. For this purpose, I present three thought experiments that help to clarify the nature of time. According to my reading, motion is not a sufficient condition for the existence of time; such condition is, instead, that motion could be measured—even if it is not actually measured. There is time when a movement can be put in a relation of proportion with another movement.

*Keywords:* Aristotle; time; soul; number of movement; measure of movement.

### Resumen

En este artículo discuto las condiciones de posibilidad de la existencia del tiempo tal como lo entiende Aristóteles en *Física* IV, 10-14. Con este propósito, presento tres experimentos mentales que ayudan a esclarecer la naturaleza del tiempo. De acuerdo con mi lectura, el movimiento no es condición suficiente de la existencia del tiempo, pero sí lo es, en cambio, que el movimiento pueda ser medido —aunque no lo sea efectivamente—. Hay tiempo cuando un movimiento cualquiera puede ser puesto en una relación de proporción con algún otro movimiento.

*Palabras clave:* Aristóteles; tiempo; alma; número del movimiento; medida del movimiento.

### Escenario 1. El mundo inmóvil

Imaginemos un mundo inmóvil: nada cambia, todo está estático o en reposo. En este mundo hay cuerpos, pero no sufren cambio alguno. De pronto, algo se mueve, algo cambia. (No me interesa tratar aquí el problema de cómo se puede poner en movimiento un mundo que está en reposo, solo supongamos que sucede). ¿Tendría sentido preguntar durante cuánto tiempo permaneció el mundo en reposo total? ¿Tendría sentido decir “fueron diez mil años” o “un segundo”? ¿Sería posible contar el tiempo en un mundo estático? ¿*Habría tiempo* en un mundo estático?

### Escenario 2. El astronauta fantasma

Imaginemos ahora que despierto de un sueño y me encuentro flotando en un espacio que parece ser infinito. Veo a lo lejos estrellas, pero no se mueven. El único cambio que puedo percibir es interno, es el flujo de mi conciencia. Podría atormentarme de mil maneras, pero por alguna extraña razón me asalta la duda de cuánto tiempo he estado así. ¿Cuánto tiempo ha transcurrido desde que desperté y el momento presente? Tal vez unos cuantos segundos, pero ¿cómo estar seguro? Podrían ser minutos también. ¿No habrá pasado, quizá, media hora, o tal vez apenas cinco minutos? ¿Cómo podría saberlo? Si tan solo pudiera sentir mi propio pulso, podría darme una idea de cuánto tiempo *está transcurriendo*, puesto que sé que mi frecuencia cardíaca suele de ser de más o menos cincuenta pulsaciones por minuto, al menos en la Tierra. Pero no lo siento. No tengo manera de contar el tiempo. Solo puedo reconocer que mis pensamientos tienen un orden: sé que acabo de pensar tal cosa y que inmediatamente después pensé otra cosa. Pero no puedo saber *cuánto duran* mis pensamientos, cuánto tiempo tardo en pensar tal cosa, cuánto tiempo llevo pensando, cuánto tiempo he estado despierto pensando en mi propio pensamiento.

### Escenario 3. La esfera que gira eternamente

Imaginemos un mundo posible en el que solo existe una esfera hecha de un material homogéneo y que gira con un movimiento circular, eterno y uniforme. La esfera es el único cuerpo que existe en este mundo: no hay materia ni vacío fuera de él. ¿Sería correcto decir que en este mundo habría movimiento, pero no tiempo? Una razón para afirmar que en este mundo habría movimiento, pero no tiempo, es que no podríamos establecer la velocidad a la que la esfera gira. Si no hay al menos otro cuerpo en movimiento con el cual pueda compararse el de la esfera, su movimiento no puede ser numerado. Y entonces no hay tiempo. ¿Podría haber, por ejemplo, una aceleración en el movimiento de la esfera? No, pues tal aceleración significaría que podría completar una vuelta sobre sí misma en un tiempo menor al que tardaba anteriormente. Pero ¿cuánto tiempo tardaba antes en completar la vuelta? Es algo que no se podría determinar tampoco: para numerar su movimiento es necesario que se pueda comparar con otro cuerpo en movimiento.

#### 1. Introducción<sup>1</sup>

A continuación me valdré de los tres experimentos mentales<sup>2</sup> anteriores para explicar cómo responde Aristóteles a una de las preguntas planteadas al inicio de *Física IV*, 10 acerca del tiempo: *πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων* (“si se cuenta o no entre las cosas existentes”). Desde mi punto de vista, esta pregunta está estrechamente relacionada con la otra pregunta que aparece inmediatamente después: *τίς ἢ φύσις αὐτοῦ* (“cuál es su naturaleza”). Como es bien sabido, Aristóteles establece que el tiempo, aunque no se identifica con el movimiento (218b18-19), no existe sin él (218b21; 219a1-2). La mayoría

---

<sup>1</sup> Agradezco la cuidadosa revisión y los atinados comentarios de los dos dictaminadores anónimos de este artículo.

<sup>2</sup> Cfr. Ornelas, Cíntora y Hernández (2018) para un tratamiento detallado de la validez y el estatuto epistemológico de los experimentos mentales.

de los estudios acerca del estatuto ontológico del tiempo aristotélico se concentran en el problema de determinar en qué sentido se puede decir que el tiempo *es*, puesto que una parte de él ya no es y otra todavía no es; en conexión con esto, se ocupan también de estudiar el tema del ahora, que tiene un doble sentido: como presente, por un lado, y como límite, por el otro.<sup>3</sup> Mi propuesta, en cambio, consiste en atender otro aspecto de la ontología del tiempo aristotélico al que no se le ha prestado hasta ahora mucha atención: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para la existencia del tiempo? Específicamente, me interesa responder a esta pregunta: ¿es cierto que la existencia del movimiento es condición suficiente para la existencia del tiempo?

Puesto que el tiempo es la medida del movimiento, las condiciones para que haya tiempo tienen que ser las mismas condiciones que hacen posible la medición del movimiento. Como se verá, en ninguno de los tres escenarios descritos arriba se cumplen las condiciones para que el movimiento sea medido, por lo cual no existe propiamente el tiempo en ninguno de ellos. Esto quiere decir que el movimiento es condición necesaria pero no suficiente para la existencia del tiempo: en el primer escenario, puesto que no hay movimiento, no hay tiempo. En el segundo y el tercer escenarios tampoco existe el tiempo, pues aunque en ellos sí hay movimiento, no se puede medir. La imposibilidad de medirlo en el primer y el tercer escenarios no se debe a la ausencia de un alma que pueda medirlo, sino más bien al hecho de que, para la medición del movimiento, es necesario que pueda compararse con algún otro movimiento. La medición del movimiento es en realidad una comparación entre movimientos, lo mismo que la medición de una longitud es siempre una comparación entre longitudes.

Mi lectura se ocupa entonces de un aspecto de la doctrina aristotélica del tiempo que no ha sido abordado en los últimos estudios acerca del tema. El debate más reciente acerca de la ontología del tiempo aristotélico se ha concentrado en el problema del tipo de dependencia ontológica que existe entre el movimiento, el tiempo y el alma. Mark Sentesy, por ejemplo, ha presentado recientemente una lectura según la cual, aunque el tiempo no está presupuesto por el movimiento, “emerge a través de la articulación del movimiento efectuada por el alma. Pero el tiempo no es simplemente una creación del alma, sino que es coconstituido por

---

<sup>3</sup> Dos estudios relevantes acerca del estatuto ontológico del tiempo desde esta perspectiva son los de Inwood (1991) y Stein (2016).

el alma y el movimiento” (Sentesy, 2018, p. 2)<sup>4</sup>. Otra postura similar es la de Ursula Coope (2001), para quien el movimiento y el tiempo son ontológicamente dependientes, de modo que siempre que hay movimiento hay tiempo y siempre que hay tiempo hay movimiento.<sup>5</sup> Por mi parte, quiero concentrarme en el problema de si el movimiento constituye una condición suficiente para la existencia del tiempo. Me interesa entonces mostrar 1) que el tiempo no depende del alma, es decir, puede haber tiempo incluso si no hay un alma que lo articule; 2) que es posible el movimiento sin tiempo, es decir, hay un mundo posible en el cual existe el movimiento, pero no hay en él tiempo, de modo que el movimiento es independiente ontológicamente del tiempo; y 3) que la condición suficiente de la existencia del tiempo es que haya un movimiento que pueda ser puesto en una relación de proporción con otro movimiento simultáneo<sup>6</sup> (esto es justamente lo que quiere decir que el tiempo sea medida del movimiento: medir un movimiento es compararlo con otro movimiento).

Para defender 1), distinguiré, en la última parte de este escrito, entre el tiempo subjetivo o psicológico y el tiempo objetivo.<sup>7</sup> Esta lectura no es ciertamente estándar, pero tampoco es nueva: en la Antigüedad fue

---

<sup>4</sup> Todas las citas que aparecen aquí en español y hacen referencia a un texto publicado en inglés fueron traducidas por mí.

<sup>5</sup> Ursula Coope (2006) publicó posteriormente un libro en el que trata de manera monográfica el tema del tiempo. En este libro abandonó la postura de la dependencia ontológica del movimiento respecto del tiempo, pero adoptó otra postura que tampoco comparto, por las razones que expongo más adelante: la de la dependencia del tiempo con respecto al alma.

<sup>6</sup> Añadir el modificador “simultáneo” puede resultar al menos problemático, pues justamente la simultaneidad solo se puede establecer en relación con el tiempo. Pero esta objeción solo podría sostenerse desde una concepción del tiempo cercana a la kantiana, es decir, de acuerdo con una concepción del tiempo como forma de la intuición. Como se verá, aunque hay un tiempo psicológico, que es el tiempo articulado por el alma que efectivamente mide el movimiento, la simultaneidad es algo que debe presuponerse en aquellos movimientos que el alma puede medir. Es decir, la simultaneidad no es algo que el alma ponga en la experiencia, sino algo que, al menos desde la perspectiva aristotélica, pertenece a los movimientos mismos, por la misma naturaleza del continuo espacial-cinético-temporal. Cfr. Vigo (2006c).

<sup>7</sup> La cuestión de si puede haber tiempo o no sin alma está recogida en las *Questiones super octo libros Physicorum Aristotelis* de Jean Buridán (IV.16): *Utrum tempus esset, quamvis non esset aliqua anima intellectiva*. Buridán acepta que el

defendida por Boeto y Temistio. Sobre este tema, entonces, no pretendo presentar una interpretación original ni novedosa, sino simplemente hacer una reconstrucción de los argumentos generales a favor de la independencia del tiempo con respecto al alma para mostrar con ello que el alma no es una condición necesaria para la existencia del tiempo.<sup>8</sup> Esto es importante para la sostenibilidad de mi tesis general, que el movimiento no es condición suficiente de la existencia del tiempo, pues si el alma fuera una condición necesaria para la existencia del tiempo, entonces ni siquiera cabría preguntar si puede haber movimiento sin tiempo.

De acuerdo con la lectura realista u objetivista según la cual el tiempo aristotélico es independiente ontológicamente del alma, algunas de las afirmaciones de Aristóteles acerca de la relación entre el alma y el tiempo tienen que ver con nuestra experiencia subjetiva del tiempo, por ejemplo, con el hecho de que fácilmente podemos perder la noción del tiempo o que el tiempo puede pasar más rápido o más lento dependiendo de factores como nuestros estados anímicos. Pero según esta lectura también, la parte más sustantiva de la doctrina aristotélica del tiempo consiste en una defensa de un tiempo objetivo, cuya existencia depende enteramente de la existencia de movimientos que puedan ser comparados entre sí. Es posible calcular, por ejemplo, el tiempo que duró el eón Hádico (alrededor de quinientos millones de años), mucho antes de que hubiera vida en la Tierra. Si no hubiera habido tiempo en la Tierra antes de que hubiera en ella seres con alma capaces de medir el movimiento, entonces no podríamos hablar del tiempo transcurrido entre el inicio del eón Hádico y el Arcaico. Y no tiene sentido pensar que ese tiempo no existió entonces, pero comenzó a “existir” justamente cuando los geólogos lo calcularon. Incluso si no hubiera habido vida

---

tiempo es algo externo al alma y que existe independientemente de la operación de nuestra alma, como algo que potencialmente puede ser medido por un alma.

<sup>8</sup> Para un tratamiento monográfico y relativamente reciente sobre el tema de la relación entre el alma y el tiempo en Aristóteles, cfr. Aoiz (2007). Para un estudio monográfico reciente sobre la interpretación realista del tiempo aristotélico, cfr. Boudreault (2020). Por mi parte, al no ser el tema principal de este artículo el problema de la independencia ontológica del tiempo con respecto al alma, doy solamente un esbozo general de mi postura, con el fin de sentar una base que permita plantear la pregunta que realmente me interesa: suponiendo que puede haber tiempo sin alma, ¿es el movimiento condición suficiente para la existencia del tiempo?

jamás en la Tierra (seres animados), de todas maneras habría en ella tiempo, pues seguiría siendo un hecho que, por ejemplo, la revolución de la Tierra alrededor del Sol se completa en 365 días solares y 366 días siderales. Que el tiempo sea efectivamente medido por un alma no es, desde mi lectura, una condición necesaria de la existencia del tiempo: sí lo es, en cambio, que haya algo que pueda ser medido por un alma posible.

Antes de pasar propiamente al desarrollo de mi interpretación, considero importante aclarar que la razón por la cual hablo del tiempo como una medición del movimiento más que como el número del movimiento es que Aristóteles distingue entre “contar” y “medir” con relación a lo discreto y lo continuo.<sup>9</sup> El lugar,<sup>10</sup> el movimiento y el tiempo, al ser continuos, pueden ser medidos, y “medir” no es otra cosa que comparar para establecer una relación de proporción entre A (que funciona como una unidad de medida) y B (lo medido). Como explica Aristóteles en *Metafísica* V, 13, una pluralidad (πλήθος) es numerable o contable (ἀριθμητόν), mientras que una magnitud (μέγεθος) es mensurable (μετρητόν). Aunque Aristóteles por lo general se refiere al tiempo como número (ἀριθμός) del movimiento, también a veces lo caracteriza o incluso define como medida (μέτρον) del movimiento (221b7); podemos suponer que en las ocasiones en las cuales se refiere al tiempo como número del movimiento, usa ἀριθμός en el sentido de algo que, al haber sido medido, es también entonces numerado y tratado como una cantidad discreta, aunque no lo sea en realidad: cuando se mide una longitud y se establece que equivale a, por ejemplo, quince centímetros, entonces también se cuenta esa longitud (cfr. *Met.* I, 1 1052b18 y ss.), de manera semejante a como se cuentan o numeran las cantidades discretas. Por eso toda medición implica también un numerar, aunque propiamente lo continuo (espacio, movimiento y tiempo) sea más bien mensurable y no contable, pero toda medición

---

<sup>9</sup> Cfr. también la explicación de John Cleary (1995, p. 147).

<sup>10</sup> Aquí “lugar” juega las veces de la magnitud tridimensional en la cual existen, según Aristóteles, los cuerpos. No tiene una noción equivalente al “espacio” de la física moderna, pero a veces se refiere al “lugar” no como un lugar específico de un cuerpo, sino más bien como la magnitud continua y tridimensional que es anterior al movimiento y al tiempo. Sobre este tema, cfr. Simesen (2017, pp. 302-311).

implica la división ficticia de algo que en realidad no está dividido (pero que por su propia naturaleza es siempre divisible).

## 2. El tiempo como una comparación (medida) entre movimientos

La clave de mi interpretación parte de una serie de afirmaciones que hace Aristóteles en 218b 14 y ss.:

[...] un cambio puede ser ya más rápido, ya más lento, el tiempo no. En efecto, “lento” y “rápido” se determinan por el tiempo. “Rápido” es lo que en poco tiempo se mueve mucho, y “lento” es lo que en mucho tiempo se mueve poco. El tiempo, en cambio, no se determina por el tiempo, ni por ser una determinada cantidad o cualidad.<sup>11</sup>

Estas afirmaciones apuntan a la imposibilidad de que el tiempo pueda concebirse como una entidad independiente ontológicamente del movimiento y que pueda, además, tener un influjo sobre él. Es decir, el tiempo, tal como lo concibe Aristóteles, no puede acelerarse ni ralentizarse; no puede revertirse, no puede recorrerse y ni siquiera puede propiamente detenerse, lo cual revela que es un epifenómeno del movimiento.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “ἔτι δὲ μεταβολὴ μὲν ἐστὶ θάπτων καὶ βραδυτέρα, χρόνος δ’ οὐκ ἔστιν· τὸ γὰρ βραδὺ καὶ ταχὺ χρόνω ὄρισται, ταχὺ μὲν τὸ ἐν ὀλίγῳ πολὺ κινούμενον, βραδὺ δὲ τὸ ἐν πολλῶ ὀλίγον· ὁ δὲ χρόνος οὐχ ὄρισται χρόνω, οὔτε τῷ ποσός τις εἶναι οὔτε τῷ ποιός”. En todas las citas de *Física IV* uso la traducción de Alejandro Vigo, a veces con modificaciones mínimas (que indico). En este caso, la única modificación consiste en traducir ὄρισται por “se determina” y no por “se define”.

<sup>12</sup> David Bostock (1980, p. 166) afirma que podría haber tiempo sin movimiento: si el mundo estuviera en quietud absoluta durante un tiempo (que él llama “chronon”) y luego volviera a ponerse en movimiento, habría transcurrido tiempo durante ese chronon. Lo que intento mostrar con el escenario 1 es justamente que tal “chronon” no podría ser una unidad de tiempo, pues no habría manera de ponerlo en una relación de proporción con otro movimiento. Bostock piensa que el tiempo no es solo medida de movimiento, sino también del reposo. No estoy en total desacuerdo con esa afirmación, pues efectivamente, también se puede medir un reposo. Pero tal medición se hace con referencia a dos movimientos que se están comparando. De otra manera, en realidad no hay medición. Imaginemos que en el escenario 3 existe además un

¿Qué querría decir exactamente que el tiempo fuera más rápido, en caso de que fuera posible? Desde el punto de vista del sentido común, suele pensarse que “acelerar el tiempo” querría decir que todos, o al menos ciertos movimientos en un ámbito determinado, transcurrieran “más rápido”. Por ejemplo, acelerar el tiempo universal querría decir, entonces, que una hora transcurriría en tan solo treinta minutos; o imaginemos que fuera posible “acelerar el tiempo” solo dentro de una cápsula, para que en ella un organismo madurara más rápido, de modo que una planta que generalmente se desarrolla en un lapso de cuarenta y ocho días, lo hiciera en tan sólo seis dentro de la cápsula.

En ambos casos, podríamos expresar la “velocidad” del tiempo de la siguiente manera:

### Caso 1

Velocidad del tiempo universal antes de la aceleración  
= X

Velocidad del tiempo universal después de la  
aceleración = 2X

### Caso 2

Velocidad del tiempo externo a la cápsula = X

Velocidad del tiempo al interior de la cápsula = 8X

---

cuerpo en reposo, de modo que es posible decir: mientras la esfera completaba una vuelta, el otro cuerpo que existe en ese mundo estuvo en reposo. ¿No habría entonces tiempo? No. Se podría preguntar: ¿a qué velocidad se mueve la esfera? ¿Cuánto tiempo se tardó en completar un ciclo? En realidad no hay razones para afirmar que se mueve rápida o lentamente, puesto que la rapidez y la lentitud son solamente relaciones de proporción (no con magnitudes, sino con movimientos). El tiempo es siempre *un tiempo determinado*, que solo se puede establecer al poner un movimiento en relación con otro movimiento. Si se cumplen estas dos condiciones fundamentales, entonces es posible medir también el reposo de un cuerpo, al comparar el tiempo que estuvo en reposo con la unidad de medida establecida (que es significativa solo porque guarda relación con otro movimiento).

En el caso 1, si el tiempo se acelerara de modo tal que la próxima "hora" durara sólo treinta minutos, tratándose justamente del tiempo universal, todos los cambios se acelerarían proporcionalmente. ¿Es posible, desde ese punto de vista, que el tiempo universal se esté acelerando o ralentizando "todo el tiempo"?<sup>13</sup> Si así fuera, ni siquiera podríamos darnos cuenta de ello. Al término de esa hora "más rápida", que supuestamente duraría solo treinta minutos, mi cronómetro marcará una hora y no treinta minutos; al término de esa hora, la tierra habrá completado 15º en su movimiento de rotación, es decir, 1/24 del total. Tendría que haber al menos otra parte del universo en la cual el tiempo se mantuviera constante (de modo que ahí una hora transcurriera en sesenta minutos) para que fuera posible reconocer tal cambio de "velocidad" en el tiempo. Pero nos encontraríamos, entonces, en el segundo caso: no sería el tiempo universal el que se aceleraría, sino solo una parte de él. Ahora, el problema con este segundo caso es que, justamente, no hay en él aceleración del tiempo: no es el tiempo lo que se acelera dentro de la cápsula, sino solo el movimiento (todos los movimientos que ocurren en él). Si los procesos naturales, como el crecimiento, son ocho veces más rápidos dentro de la cápsula que fuera de ella, entonces, para que sea posible hacer esa comparación, se tiene que concebir un tiempo universal que rige tanto fuera como dentro de la cápsula: porque el tiempo universal no es una constante intrínseca al movimiento, sino que es solamente la comparación entre movimientos, es decir, su medición. Es cierto que un proceso que fuera de la cápsula toma ocho horas, dentro de la cápsula tomaría solo una hora. Pero *esto no quiere decir que dentro de la cápsula estén transcurriendo ocho horas de modo más rápido*: más bien, el proceso natural que dentro de la cápsula toma solo 1 hora se completa a una velocidad ocho veces más rápida que fuera de la cápsula. Pero el tiempo es el mismo fuera y dentro de la cápsula. Lo que se acelera dentro de la cápsula no es el tiempo, sino el movimiento. Pero eso dice Aristóteles en 220a31: "es manifiesto también que <del tiempo> no se dice 'rápido' y 'lento', pero sí 'mucho' y 'poco', y 'largo' y 'breve'".

---

<sup>13</sup> En sentido estricto, como explico más abajo, el tiempo universal no puede acelerarse ni ralentizarse, pues el tiempo es solamente una comparación entre movimientos. No se puede hablar de la "velocidad del tiempo", sino solo de la velocidad de un movimiento, que es relativa a otro movimiento.

Que haya un tiempo universal, tanto en el primer como en el segundo caso, muestra que el tiempo no es otra cosa que una comparación entre movimientos simultáneos. El tiempo universal no es el tiempo externo a la cápsula: es más bien la proporción que se puede establecer entre los movimientos que ocurren fuera y dentro de la cápsula. La unidad de medida del tiempo puede establecerse desde el punto de vista de lo que ocurre en la cápsula o desde el punto de vista de lo que ocurre fuera de ella. Pero es irrelevante si se toma como referencia el movimiento dentro de la cápsula para compararlo con el externo o al revés, porque lo que importa es que el movimiento puede medirse tanto fuera como dentro de la cápsula. Y medir, en este caso, significa establecer relaciones de proporción. El tiempo universal no es solo la proporción entre los movimientos al interior y al exterior de la cápsula: es el conjunto de todas las proporciones que se pueden establecer entre todos los movimientos en el mundo. Es la conmensurabilidad entre todos los movimientos, que está garantizada por el hecho de que la magnitud es continua. Por eso Aristóteles afirma en 220b5 que “conjuntamente el tiempo es el mismo en todas partes”.<sup>14</sup> El tiempo externo a la cápsula, entonces, se puede medir sin referencia a la cápsula por comparación entre diversos movimientos, como los movimientos de los cuerpos celestes, los procesos naturales, etc. El tiempo universal no lo es en el sentido de una constante: hay tiempo universal, más bien, si todos los movimientos pueden compararse unos con otros, de modo que pueda decirse, por ejemplo, que el tiempo de gestación de tal animal (es decir, la medición de tal cambio) corresponde a  $2/3$  partes del tiempo en el que la Tierra da una vuelta alrededor del Sol (que es también la medición de un cambio).

De manera semejante, en el tercer escenario planteado arriba, no sería posible determinar a qué velocidad gira la esfera, puesto que es lo único

---

<sup>14</sup> Esta tesis la refuerza Aristóteles en 223b1 y ss. cuando contempla la posibilidad de que, puesto que dos movimientos diferentes pueden ser medidos de distinta manera, entonces podría haber tiempos distintos, uno para cada movimiento. Su respuesta es la siguiente: puesto que la magnitud es continua (es decir, no hay vacíos en ella y es, además, infinitamente divisible, no está compuesto de unidades discretas), todos los movimientos se pueden poner en relación y, por lo tanto, todos pertenecen al mismo tiempo. Con esto también responde al *ἔνδοξον* presentado en 218b4 y ss., según el cual “además, si los mundos fueran múltiples, el tiempo podría ser, indiferentemente, el movimiento de cualquiera de ellos, de suerte que habría simultáneamente muchos tiempos”.

que existe en tal mundo. Podría objetarse que en ese mundo no existe ni siquiera el movimiento, si en él no hay tiempo. En realidad, que no exista en él tiempo quiere decir que no puede establecerse la velocidad a la que gira la esfera, o sea, su movimiento no se puede medir, y no se puede medir porque no hay otro movimiento con el cual pueda compararse. “Lo que se mueve no será medible por el tiempo en sentido absoluto, en cuanto es una cantidad, sino <sólo> en cuanto su movimiento es de una cierta cantidad” (221b18-20). Si alguien afirmara que en el mundo del tercer escenario hay tiempo solo por el hecho de que hay movimiento y en ese movimiento cíclico se puede apreciar un antes y un después, habría que preguntarle: “¿cuánto tiempo exactamente es el que tarda la esfera en dar una vuelta?”. Si hay tiempo, debe ser posible decir cuánto tiempo transcurre entre el antes y el después.<sup>15</sup> Por eso dice Aristóteles que “para lo que es en el tiempo hay un cierto tiempo en el que eso es” (221a24). Para que pudiera medirse la velocidad del movimiento de la esfera, sería necesario que hubiera al menos otro cuerpo en movimiento, de modo tal que pudiera establecerse una relación de proporción entre tal movimiento y el de la esfera.<sup>16</sup> Por ejemplo, si se tratara de otra

---

<sup>15</sup> La discusión acerca del orden y la dirección del tiempo, abordada por Bowin (2009) y por Coope (2006), precisamente no toma en cuenta que el hecho de que en un movimiento haya un antes y un después no implica necesariamente que ese movimiento se dé en el tiempo (como en el caso de la esfera del escenario 2), porque si hay tiempo, es preciso decir *cuánto tiempo transcurrió* precisamente entre el antes y el después marcados en el movimiento. Si no hay otro movimiento contra el cual pueda compararse tal movimiento, no es posible asignarle entonces un tiempo, el tiempo hipotético de tal movimiento y de cada una de sus partes sería un tiempo = X. Entonces nos encontraríamos en una situación como la del primer escenario: suponemos que no hay tiempo justamente porque no podemos asignarle una cantidad al movimiento (o al reposo) entre el antes y el después. Si efectivamente pasa el tiempo (hay tiempo), tiene que ser una cantidad de tiempo determinada, y su determinación depende justamente de la proporción que se puede establecer entre dos movimientos distintos. Vale la pena revisar la explicación de Alejandro Vigo de cómo la discusión reciente sobre el orden y la dirección del tiempo en Aristóteles se origina en una concepción anacrónica del espacio, más propia de la Modernidad (Vigo, 2006a, pp. 192–194).

<sup>16</sup> Marcar el antes y el después en el movimiento solo puede hacerse por referencia a otro movimiento si de lo que se trata es de medir el movimiento para establecer el tiempo transcurrido; de lo contrario, el movimiento no estaría siendo propiamente medido. “Tenemos conocimiento también del tiempo

esfera mayor, girando en dirección contraria, de modo que la esfera 1 completara una vuelta en  $2/3$  del tiempo que tarda la segunda esfera en

---

cuando determinamos el movimiento, empleando como determinación lo anterior y lo posterior. Y es en tales circunstancias cuando afirmamos que ha pasado tiempo, a saber, cuando tenemos percepción de lo anterior y posterior en el movimiento. Y llevamos a cabo tal determinación en cuanto consideramos estos <términos> como diferentes, y algo intermedio distinto de ellos" (219a22-27). Es decir, si yo pretendiera medir el movimiento de la esfera que gira sobre sí misma y para eso marcara un antes y un después en su movimiento, sin referencia a otro movimiento, entonces podría establecer que en  $1/2$  del tiempo que tarda en dar una vuelta ha completado  $1/2$  de la vuelta (suponiendo que su velocidad sea constante, lo cual no se puede saber porque justamente no hay velocidad si no es por referencia a otro movimiento y al tiempo que resulta de la comparación entre ambos movimientos); pero eso sería medir su movimiento por referencia a sí mismo, lo cual, como se ha establecido, no constituye realmente una medición. Cuando se marca el antes y el después, es decir, se limita una parte del movimiento usando dos "ahoras" como límites, lo que es "intermedio y distinto" de los límites es la unidad de medida que se está aplicando a tal movimiento, y tal unidad de medida es justamente otro movimiento que se está comparando con este. Es decir, yo puedo medir el movimiento de la esfera si establezco, por ejemplo, que  $1/2$  de su rotación equivale a  $1/4$  del movimiento de rotación de otra esfera en el mismo universo. En este caso, la distancia recorrida por la segunda esfera es comparada con la distancia recorrida por la primera esfera, de modo que hay una proporción de  $2/1$  en el movimiento de la primera esfera respecto de la segunda. En este caso, se está dividiendo el movimiento de la esfera marcando un antes y un después con "ahoras" (límites), pero usando como unidad de medida el movimiento de la otra esfera. Y de la proporción resultante emerge el tiempo. El escenario dos muestra que el mero reconocimiento de un antes y un después en un movimiento (por ejemplo, en el flujo de los pensamientos) no constituye propiamente una experiencia del tiempo, porque el tiempo no es el movimiento, sino la *medida* del movimiento. Una persona que ha tenido un sueño y que lo recuerda con gran detalle puede decir al despertar que mientras soñaba sus pensamientos tenían un orden. Podría narrar todo lo que experimentó durante el sueño, pero no sería capaz de decir cuánto tiempo estuvo soñando a menos que tuviera alguna señal externa (el dato de cuándo se fue a dormir y el dato de en qué momento despertó, y de todas maneras no podría estar seguro de que en ese lapso transcurrió el sueño que recuerda: podría haber tenido otros diez sueños antes y no recordarlos). El tiempo aristotélico es, por eso, proporción entre un movimiento y otro y no solamente un movimiento en el cual puedan establecerse límites (un antes y un después). En el primer escenario se puede reconocer un intervalo entre el ahora en el que el mundo cayó en un estado de absoluta quietud y el ahora en el que volvió a ponerse en movimiento.

completar su vuelta, entonces sí habría tiempo, al poder establecerse la velocidad de la esfera en relación con el movimiento de la otra esfera. ¿Qué pasaría si ambas esferas se movieran a la misma “velocidad”, en el mismo sentido o en sentido contrario? Si los dos movimientos son distinguibles el uno del otro y se pueden poner en una relación de proporción, incluso si esa proporción es 1:1, entonces ya se puede decir que hay medición del movimiento y, por lo tanto, tiempo, pues reconocer esa proporción 1:1 o cualquier otra es justamente medir el movimiento.

Se podría objetar, sin embargo, que si se pretende medir una longitud  $X$ , pero aquello con lo que se mide tiene precisamente la misma longitud  $X$ , no puede haber medición. Porque medir es justamente relacionar esa longitud  $X$  con otra longitud diferente para establecer la proporción correspondiente. Para medir el Everest, por ejemplo, es necesario echar mano de una longitud diferente, un metro por ejemplo, de modo que se pueda comparar la longitud del Everest con la del metro. En el caso del movimiento, medirlo es decir “tal movimiento corresponde a tal otro movimiento en una proporción tal”. Por ejemplo, medir el movimiento de rotación de la Tierra es decir que corresponde a  $1/365$  (redondeando) del movimiento de traslación alrededor del Sol. O a la inversa, una manera de medir el movimiento de traslación es decir que corresponde a  $366/1$  respecto del movimiento de rotación. Lo que se está midiendo en ambos casos no es, obviamente, la distancia recorrida por la Tierra,<sup>17</sup> sino el

---

Pero es imposible decir cuánto tiempo transcurrió durante ese intervalo, aunque esté marcado por un antes y un después.

<sup>17</sup> Es cierto, sin embargo, que Aristóteles afirma que la medición del movimiento implica también la medición de una magnitud. No porque sea necesario saber con precisión la distancia recorrida por un cuerpo para saber cuánto tiempo tarda en completar un movimiento (por ejemplo, se supo que el movimiento de traslación de la Tierra equivale a 365 días mucho antes de que se pudiera calcular la longitud de su órbita), sino más bien porque al comparar movimientos, necesariamente se hace referencia a magnitudes recorridas, y entonces de alguna manera se miden tales magnitudes, aunque sea solo por referencia al tiempo que toma recorrerlas. Es decir, una cosa es, por ejemplo, medir la longitud de la órbita terrestre, para lo cual se necesita una unidad de medida longitudinal; otra cosa es medir tal movimiento por referencia a algún otro movimiento medido, de modo que se pueda decir: aunque no sé a cuánto equivale la longitud de la órbita terrestre, sé que a la Tierra le toma  $X$  tiempo recorrerla. Ahora, no poder decir a cuánto equivale la longitud de la órbita terrestre es no poder medirla con una unidad de medida que pueda ponerse en

tiempo que tarda el movimiento de traslación respecto del movimiento de rotación. Esto no quiere decir que el tiempo sea autorreferencial — que se mida el tiempo mediante el tiempo; recordemos que  $\acute{o} \delta\epsilon \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma \omicron\upsilon\chi \acute{\omega}\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ —, más bien que medir el tiempo es comparar un

---

una relación de proporción con cualquier otra unidad de medida longitudinal que usamos en la Tierra. O sea, si yo dijera que la longitud de la órbita terrestre = 1 revolución terrestre, eso sería tautológico, pues, en realidad, saber cuánto mide la longitud de la órbita terrestre es saber a cuántos kilómetros o millas equivale. Pero si digo que la revolución de la Tierra es igual a 365 días solares, de alguna manera estoy apuntando a que, aunque no sepa cuál es la distancia recorrida, sé que es la distancia recorrida en un día solar, multiplicada por 365 (suponiendo que la velocidad sea constante). Y eso es, de alguna manera, una medición de una magnitud, aunque no pueda ponerse en una relación de proporción con otras unidades de medida que usamos en la Tierra. Pensemos en cómo muchas comunidades humanas usaron durante mucho tiempo la legua como unidad de medida de distancias. Esto quiere decir que una persona que sabía que X lugar se encontraba a cinco leguas de distancia sabía que se encontraba a cinco horas de camino. Aunque no pudiera determinar a cuántos codos o pies equivalía tal distancia, sabía más o menos qué tan cerca o lejos se encontraba. Estas líneas de Aristóteles apuntan justamente en esa dirección: “Pero no sólo medimos el movimiento por medio del tiempo, sino también el tiempo por medio del movimiento, en virtud del mutuo determinarse del uno por el otro. En efecto, el tiempo determina el movimiento en tanto es su número, y, a su vez, el movimiento <determina> el tiempo: decimos ‘mucho’ y ‘poco’ del tiempo midiéndolo por medio del movimiento, del mismo modo que también <determinamos> el número por medio de lo numerado, vgr., por medio del caballo, tomado como unidad, el número de los caballos. Pues es por medio del número como conocemos la multiplicidad de los caballos, y, a su vez, es por medio del caballo, tomado como unidad, como conocemos el número de los caballos. Y de modo semejante ocurre también con el tiempo y el movimiento. En efecto, medimos el movimiento por medio del tiempo, y el tiempo por medio del movimiento. Y es razonable que resulte de este modo, pues el movimiento sigue a la magnitud, y el tiempo <sigue> al movimiento, en cuanto son cantidades, continuos y divisibles. Ciertamente, por ser la magnitud de tal índole posee el movimiento tales propiedades, y por medio del movimiento <las posee también> el tiempo. Y medimos tanto la magnitud por medio del movimiento como el movimiento por medio de la magnitud. En efecto, decimos que el camino es mucho, si la marcha es mucha, y también que ésta es mucha, si el camino es mucho. A su vez, <decimos que el tiempo> es mucho, si <lo es> el movimiento, y el movimiento, si <lo es> el tiempo” (220b15-33).

movimiento con otro, de modo que se pueda decir: la revolución de la Tierra alrededor del Sol equivale a 366 rotaciones sobre su propio eje. Aristóteles escribe en 221b14 que “‘ser en el número’ significa que hay un cierto número del objeto existente <en cuestión>, y que su ser es medido por el número en el que es, y, consecuentemente, por el tiempo, si <la cosa en cuestión> es en el tiempo”. Para contar el tiempo, entonces, se necesita de una unidad temporal de medida, que solo puede ser la proporción entre dos o más movimientos, de modo que se pueda decir: tal movimiento A es X/Y con respecto a ese otro movimiento B (por ejemplo, esta clepsidra A se vacía en la mitad del tiempo que tarda la clepsidra B en hacerlo). Para que la unidad temporal sea significativa, es decir, sirva para medir el tiempo —y el movimiento—, es necesario que sea cíclica, como lo explica Aristóteles en 223b13:

Puesto que hay traslación y <una forma> de ésta es la circular, y puesto que cada cosa se numera por medio de una cosa particular de su mismo género, a saber, las unidades por medio de una unidad y los caballos por medio de un caballo, y así también el tiempo por medio de un cierto tiempo determinado, y puesto que, según dijimos, tanto se mide el tiempo por el movimiento como el movimiento por el tiempo —esto es que tanto la cantidad del movimiento como la del tiempo es medida por el movimiento determinado por medio del tiempo—, si, además, lo que es primero es medida de todas las cosas del mismo género, <entonces> la traslación circular uniforme será medida en el más alto grado, por cuanto el número de ésta es el más cognoscible. Ciertamente, mientras que ni la alteración ni el aumento ni la generación son uniformes, en cambio, la traslación <lo es>.

El criterio mediante el cual puede establecerse, entonces, si en un mundo hay tiempo es que pueda justamente atribuírsele a un movimiento determinado un tiempo determinado (por relación a otro movimiento). En el mundo del tercer escenario, no significa nada afirmar que el tiempo que tarda la esfera en completar una vuelta es igual a X unidad de tiempo. Llamémosle a esa unidad de tiempo un segundo, un minuto o un año. O mejor, para evitar referencias al tiempo como lo hemos medido en este mundo, siempre en relación con el movimiento de los cuerpos celestes,

llamémosle a esa unidad de tiempo simplemente un *ciclo*. Decir que la esfera tarda *un ciclo* en completar una vuelta no es informativo, pues ¿qué significa “ciclo” en cuanto unidad de tiempo? Para que la unidad de tiempo “ciclo” fuera significativa, tendría que poder ponerse en una relación de proporción con algún otro movimiento: tendría que poder decirse, por ejemplo, que un ciclo en ese mundo corresponde a  $\frac{2}{3}$  del movimiento de rotación de otra esfera en sentido inverso en el mismo mundo. En ese caso sí habría medición del movimiento y, por lo tanto, tiempo. De igual manera, las unidades de medida del tiempo como el “segundo”, el “día” o el “siglo” solo significan algo en la medida en la que se pueden poner en relación con algún otro movimiento. Para que un día marciano cuente como unidad de tiempo, tiene que ponerse en relación de proporción con otro movimiento —sea un día terrestre o incluso un año marciano— porque, de otra manera, “año marciano”, en cuanto unidad de medida, no significa nada: no hay manera de saber si es poco o mucho tiempo. Por eso dice Aristóteles que “decimos ‘mucho’ y ‘poco’ del tiempo midiéndolo por medio del movimiento” (220b17).

A pesar de todo lo dicho, incluso si el otro movimiento con el cual se compara el movimiento de la esfera es exactamente igual al movimiento de la esfera —como en el ejemplo de dos esferas concéntricas que giran a la misma velocidad—, de todas maneras es válido afirmar que la constatación de que el movimiento es igual ya implica una medición, por lo cual ya habría tiempo en un mundo en el cual existieran solamente esos dos movimientos y fueran efectivamente distinguibles. Si una persona pregunta “¿qué distancia hay entre A y B?” y se le responde “la misma distancia que hay entre C y D” se puede decir que, aunque no esté expresando la distancia en proporción con una unidad de medida estándar, solo es posible reconocer la equivalencia a través de una medición. En un mundo en el que existieran solamente dos esferas cuyos movimientos fueran distinguibles e iguales, habría tiempo, pues al menos sería cierto que la esfera 1 habría girado cien veces en el tiempo que le toma a la esfera 2 girar cien veces. En cambio, si solo hubiera una esfera, no se podría afirmar que habría girado cien veces en  $x$  tiempo.

En el primer escenario, sería imposible establecer cuánto tiempo habría estado el mundo en absoluta inmovilidad: no podría distinguirse entre un ahora y el siguiente, al no haber movimientos con base en los cuales justamente se puedan marcar los “ahoras”. Y “así como si no fuese diferente el ‘ahora’ sino uno y el mismo, entonces no habría tiempo, del mismo modo, cuando se oculta que es diferente, no parece

que el <lapso> intermedio constituya tiempo" (218b27-29).<sup>18</sup> Asumiendo que en ese mundo hubo movimiento, que en algún "momento" cesó por completo y que después estuvo durante un "tiempo X" en absoluta inmovilidad hasta volver a ponerse en movimiento, ¿cómo podríamos establecer cuál es el valor de X? Necesitaríamos de un marco de referencia externo desde el cual pudiéramos medir cuánto tiempo pasó el mundo en absoluta inmovilidad. De otra manera, se puede afirmar que pasó un minuto o diez mil millones de años o, más bien, que no pasó el tiempo: que no hubo movimiento que pudiera ser medido. Cuando Aristóteles afirma que lo que no existe ni en movimiento ni en reposo "no existe en el tiempo" (οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ), no se refiere solamente a que no existan en el tiempo las verdades matemáticas o el Primer Motor: se refiere también a que cualquier cosa que no pueda ser medida por el tiempo (por un tiempo cualquiera), no *es* en el tiempo. Por eso añade la siguiente explicación: "'ser en el tiempo' es 'ser medido por el tiempo', y el tiempo es medida del movimiento y el reposo" (221b22-23).

En el segundo escenario descrito arriba, el astronauta fantasma no puede medir el tiempo porque en realidad no puede medir el movimiento —pues medir el tiempo no es otra cosa que medir el movimiento—: "Pues aun si está oscuro y no recibimos ninguna sensación por intermedio del cuerpo, basta que haya algún movimiento en el alma para que, sin más, parezca a la vez haber pasado también tiempo. E, inversamente, toda vez que parece haber pasado un cierto tiempo, a la vez parece haber habido algún movimiento" (218b4-7). Para poder medir el movimiento no basta con que los pensamientos del astronauta tengan un orden, con que sepa que primero pensó tal cosa y luego otra: él quiere saber cuánto tiempo en total lleva pensando desde que despertó. Le gustaría saberlo porque, en caso de que todo ello sea real y no solo una alucinación, saber cuánto tiempo lleva en ese estado es relevante para sus propias expectativas de supervivencia. Pero el flujo continuo de su conciencia es innumerable, como lo es también el movimiento de la esfera en el tercer escenario. Para que fuera numerable necesitaría percibir algún otro movimiento regular que pudiera poner en una relación de proporción con sus pensamientos, para entonces poder comenzar a contar el tiempo, es decir, medir el movimiento. Si en la línea de arriba Aristóteles se refiere, cuando dice "parece haber

---

<sup>18</sup> Cfr. también 219a33.

habido algún movimiento”, al mismo movimiento del alma, entonces el problema es que aunque efectivamente *parezca* que pasó tiempo, no se puede establecer cuánto. Este es el sentido que tiene la afirmación aristotélica de que el tiempo es lo numerado y no aquello mediante lo cual numeramos (219b7):<sup>19</sup> si ha pasado tiempo, debe ser posible decir *cuánto*. Si se refiere más bien a un movimiento externo al alma, entonces eso quiere decir que efectivamente pasó el tiempo si se puede relacionar el flujo interno de la conciencia con algún movimiento externo. El astronauta no podría contar el tiempo con referencia únicamente al flujo de su pensamiento, porque entonces se encontraría en una situación parecida a la del escenario 3: no se puede establecer en cuánto tiempo la esfera completa una vuelta en relación con su propio movimiento, así como no puedo saber cuánto tiempo duran mis pensamientos o cuánto tiempo llevo pensando tal cosa sin relacionar mi pensamiento con algo externo con referencia a lo cual pueda medirlo.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> En 220a23, Aristóteles explica que “los límites pertenecen sólo a aquello de lo cual son límites, mientras que el número de estos caballos, diez <por ejemplo>, también <puede darse> en otro sitio”. Es decir, el movimiento que ha sido medido ha sido dividido mediante otro movimiento usado como unidad de medida, así como, al medir con una regla una longitud y establecer que mide quince centímetros, aplico la unidad de medida “centímetro” a la longitud y la divido en quince partes potenciales e iguales, cada una de un centímetro. Pero al hacerlo estoy efectivamente midiendo la longitud: los límites reales o potenciales pertenecen a aquello que estoy midiendo, lo mismo que en la medición del movimiento, los límites o “ahoras” pertenecen a los movimientos que están siendo medidos y se corresponden con los límites de las magnitudes que están siendo recorridas.

<sup>20</sup> En este caso, obviamente, la imposibilidad de que un sujeto pueda medir el tiempo no implica que de hecho no esté transcurriendo tiempo. En el escenario del astronauta, él no es lo único existente en ese mundo, por lo cual es válido suponer que, aunque no pueda contar el tiempo en la situación en la cual se encuentra, está transcurriendo el tiempo. Esto es relevante aclararlo para la última parte de mi escrito, en la que discuto la relación entre el alma y el tiempo. El primer y el tercer escenarios son diferentes, entonces, con respecto al segundo desde el siguiente punto de vista: en ellos no solo sucede que no hay un alma que no pueda contar el tiempo. Es que incluso si hubiera un alma capaz de hacerlo, no tendría qué contar: incluso si el alma es una condición necesaria para la existencia del tiempo —lo discutiré después—, hay una condición necesaria adicional a la existencia del movimiento: solo es medible el movimiento si puede ser puesto en una relación de proporción con otro movimiento.

Ahora, ¿es verdaderamente necesaria la regularidad de ciertos movimientos para la existencia del tiempo? Si el astronauta pudiera, por ejemplo, sentir su pulso, entonces podría contar sus pulsaciones y ser consciente de haber contado trescientas pulsaciones, de haber estado pensando en sus pulsaciones a lo largo de trescientas pulsaciones. No podría estar seguro de que esas trescientas pulsaciones correspondieran a un número  $x$  respecto del tiempo terrestre (es decir, el movimiento de la Tierra), pero se podría decir que habría contado el tiempo al poder establecer una relación de proporción entre sus pulsaciones y sus pensamientos. Pero ni siquiera podría estar seguro de que esas trescientas pulsaciones fueran regulares, pues no tendría con qué compararlas. Además, ¿qué pasaría si percibiera ciertos movimientos claramente irregulares? Por ejemplo, ¿qué pasaría si de vez en cuando percibiera estrellas fugaces, pero no de manera regular? ¿Estaría midiendo el movimiento si pudiera relacionar sus pensamientos con tales movimientos, de modo que pudiera decir, por ejemplo, “en todo el tiempo que llevo despierto, he visto tres estrellas fugaces, y me parece que el tiempo transcurrido entre la primera y la segunda fue mayor que el tiempo transcurrido entre la segunda y la tercera”? ¿Cómo podría darse cuenta de que el lapso entre la primera y la segunda fue menor que el lapso entre la segunda y la tercera sin un movimiento regular con el cual pudiera comparar tales eventos (marcados en la línea temporal mediante límites, los “ahoras”)? Si pudiera escuchar un código morse, ¿acaso no podría reconocer el “ritmo” (la diferencia entre los golpes largos y cortos) sin compararlos con algún otro movimiento regular? En ambos casos, la respuesta, me parece, es la siguiente: una magnitud no puede ser medida de sí misma, pues si se pretende medir una cosa mediante sí misma, el resultado es simplemente tautológico: yo puedo ciertamente dividir la longitud del Everest en mil partes iguales e inventar una unidad de medida ficticia llamada “himalayón” y afirmar que la longitud del Everest equivale a mil himalayones. Eso no es significativo, pues si alguien me pregunta cuánto mide el Everest, lo que pregunta en realidad es en qué relación de proporción se encuentra el Everest con alguna otra cosa cuya magnitud conozca.<sup>21</sup> Ahora, sin

---

<sup>21</sup> También se puede tomar la afirmación de Aristóteles al inicio del capítulo 12 de la *Fís.* de que “el número mínimo en sentido absoluto es el dos” (220a27) como un indicio de que la medición es imposible sin multiplicidad y por lo tanto ninguna cosa puede ser medida de sí misma. Aunque Aristóteles apunta

saber que el Everest mide 8848 m de alto (o que alcanza una altura tal sobre el nivel del mar, para ser más precisos), de todas maneras, si tuviéramos una imagen tridimensional de su forma que fuera precisa, podríamos calcular la proporción entre su volumen y su altura, de modo que pudiéramos decir que su volumen =  $x$  himalayones cúbicos, siendo que 1 himalayón = altura de la figura en cuestión. Pero ¿esto sería un caso en el cual mediríamos una cosa usando como unidad de medida la cosa misma? No, pues incluso en este caso el valor del himalayón seguiría siendo una incógnita. Bastaría con que yo pudiera decir que su valor equivale a cualquier otra cosa para que entonces fuera significativa la proposición “El Everest mide mil himalayones” (y un himalayón equivaldría entonces a 8848 m).

En el caso del astronauta que observa estrellas fugaces o escucha un código morse, ¿se puede decir que mide el movimiento por el hecho de poder encontrar en él ciertas relaciones de proporción? Creo que las dos posibles respuestas son las siguientes:

- a) No mide el movimiento (y, por lo tanto, no tiene noción del tiempo) pues, aunque pueda decir “me parece que entre la estrella 1 y la 2 transcurrió la mitad del tiempo del que transcurrió entre la 2 y la 3”, no puede decir *a cuánto* tiempo equivale tal tiempo. Y sería tautológico referir justamente a esos movimientos como unidades de tiempo, de modo que dijera: sea el tiempo entre la estrella 1 y la estrella 2 una unidad de tiempo llamada “diatón”. Entre la

---

en esta línea y las siguientes a la infinita divisibilidad del continuo temporal, de su afirmación de que el número mínimo es el dos se sigue una consecuencia para toda magnitud que sea mensurable: solo puede ser cuantificada o numerada por relación con otra magnitud con la cual guarde alguna proporción. Cuando se mide una magnitud, la unidad de medida se convierte en el divisor. El dividendo mínimo es el dos. El dividendo se trata como una cantidad discreta para establecer cuántas veces *cabe* en el dividendo. La magnitud mínima divisible es entonces algo que “mida dos”, porque el uno no puede ser dividido a menos que sea, justamente, tratado como un “dos” (o un número más alto) en relación con la unidad de medida (el divisor). Se podría objetar que hay dividendos menores a dos y divisores mayores a uno, pero para Aristóteles y en general para los griegos prehelenísticos, las fracciones son siempre fracciones unitarias (cfr. *Rep.*, 525d-e).

estrella 1 y la estrella 2 transcurre un diatón, entre la estrella 2 y la 3 transcurren dos diatones. Pero justamente no puede saberse a cuánto equivale un diatón.

- b) Podríamos preguntarnos cómo es que puede reconocerse tal proporción entre los lapsos transcurridos entre las estrellas fugaces o entre la duración de los sonidos del código morse sin que haya justamente otro movimiento constante con el que puedan compararse tales movimientos. Me parece que esto responde a lo siguiente: los seres humanos, gracias a nuestra imaginación<sup>22</sup> y a nuestra memoria, podemos hacer que un sonido siga resonando en “nuestra alma” incluso cuando ya no está sonando realmente. O podemos seguir representándonos algo cuando ya no está presente tampoco.<sup>23</sup> Si no fuera así, no podríamos entonces encontrar unidad en una melodía (o en parte de una melodía), pues no podríamos unir un sonido con el siguiente, sino que escucharíamos y seríamos conscientes solo del sonido en acto (pero para encontrar, por ejemplo, armonía, tenemos que unir los movimientos anteriores con los posteriores); para que haya unidad en nuestra percepción, igualmente, tenemos que unir un sensible con el siguiente. Incluso nuestro pensamiento depende de esta capacidad de unir pensamientos anteriores y posteriores, de modo que en una síntesis, en términos kantianos, no solo soy consciente de lo que pienso ahora, sino también de lo que acabo de pensar.

---

<sup>22</sup> Para un estudio sobre la relación entre la imaginación y el tiempo, cfr. Roark (2011, pp. 133-148).

<sup>23</sup> “Todo recuerdo implica un lapso de tiempo, de forma que los animales que perciben el tiempo son los únicos que también recuerdan, y lo hacen con aquello con lo que perciben el tiempo” (*De Mem.*, 449b28-30).

Si somos capaces, entonces, de aislar un sonido y convertirlo en una unidad de medida de duración de los siguientes sonidos, es por la capacidad que tenemos de imaginar un sonido —incluso cuando ya no suena— y volverlo entonces la unidad de medida de los siguientes, de modo que entonces sabemos durante cuánto tiempo suena un sonido Y, pero por referencia a la duración del sonido X.

Por ejemplo, el siguiente ritmo, compuesto de una nota blanca y dos negras, expresa solo una relación de proporción entre las tres notas: ♩ ♪ ♪. En un *tempo* de 60 y con un compás de 4/4, de acuerdo con las convenciones occidentales, la primera nota dura dos segundos y la segunda y la tercera nota duran cada una un segundo. Pero también podría durar la primera dos siglos y las siguientes un siglo: depende del *tempo* que se establezca. Ahora, es cierto que, sin un metrónomo, incluso alguien sin entrenamiento musical puede reconocer o reproducir ese ritmo sin necesidad de que haya algo que marque el tiempo mientras las tres notas suenan. Lo importante, al margen del tiempo, es que se reconozca la *proporción* entre la duración de los tres sonidos. Pero ¿cómo puede hacerse eso sin que haya en el fondo un metrónomo que marque el compás? El astronauta, de acuerdo con esto, puede también reconocer el ritmo de un código morse sin necesidad de que haya otro movimiento regular con el cual pueda comparar tales sonidos. Esto, sin embargo, obedece al hecho de que somos capaces de unir unas notas con otras mediante la memoria y la imaginación. Aunque sean reproducidas una después de otra y no de manera simultánea, el alma las une y las compara unas con otras, pues puedo recordar todavía la duración de la primera nota y compararla con la segunda: solo así reconozco el ritmo. Lo que pasa es que, en las proporciones que puedo establecer entre distintas duraciones de los sonidos, hay de hecho una unidad mediante la cual sé cuál es la duración de los otros sonidos. Vale la pena revisar lo que al respecto dice Aristóteles en *De Memoria*:

Pero lo más importante es la necesidad de entrar en conocimiento del tiempo, bien en unidades de medida o bien de forma indeterminada. Debe, por tanto, haber algo con lo que se distinga el tiempo más largo y el más corto y es verosímil que se haga de igual forma que con las dimensiones. En efecto, uno piensa las cosas grandes y alejadas, y no porque su pensamiento se extienda hasta allí, como algunos afirman que hace la

vista —pues, incluso si no existen, las pensará de forma semejante—, sino por un proceso proporcional. Hay, pues, en el pensamiento figuras y procesos semejantes. Por lo tanto, cuando se piensa en algo más grande, ¿en qué diferirá el pensar en ello del pensar en algo más pequeño? Pues todo lo de nuestro interior es más pequeño y proporcional. Es posible suponer que, del mismo modo que en las formas hay algo proporcional en uno mismo, así también en los intervalos. Por lo tanto, igual que se experimenta el proceso en AB-BE, se construye CD, pues AC y CD están en proporción con ellos. Pues bien, ¿por qué se construye CD más que FG? ¿Es porque AC se encuentra respecto de AB en la misma proporción que H respecto de I? Por lo tanto, experimentan esos procesos al mismo tiempo. Pero, si quisiera pensar FG, piensa de modo semejante BE, pero, en lugar de HI, piensa JK, pues se encuentran en la misma proporción que FA respecto de BA. Por lo tanto, es en el momento en que el proceso del objeto y el del tiempo se producen a la vez, cuando se actúa con memoria (452b5-24).<sup>24</sup>

A pesar de que Aristóteles explica que toda percepción del tiempo depende de que se use una unidad de medida interna, es claro que no poseemos un reloj interno en el alma mediante el cual podamos contar todo el tiempo sin referencia de ningún tipo a movimientos externos. El astronauta puede comenzar a contar segundos: seguramente recuerda más o menos cuánto duraba un segundo en la Tierra y tratará de contarlos siendo fiel a su recuerdo. Pero muy pronto comenzará a crecer su inseguridad respecto de si realmente sus “segundos” equivalen a los

---

<sup>24</sup> Este pasaje ha sido objeto de discusión últimamente, sobre todo en relación con el tema de la invariancia tamaño-distancia (cfr. Ross, Lock y Schönbeck, 2012). Al margen de cómo se interprete exactamente el pasaje y si realmente se relaciona con el tema de la invariancia tamaño-distancia, lo que me interesa mostrar con él es que Aristóteles piensa que la experiencia del tiempo es semejante a la experiencia de la magnitud en el sentido de que involucra comparaciones proporcionales que exigen la intervención de la memoria.

segundos terrestres. O quizá sus segundos son cada vez más rápidos.<sup>25</sup> Es inevitable que pierda la noción del tiempo, pues para tenerla debe ser capaz de relacionar su propia experiencia con algo externo a él.

¿Qué papel juega entonces la regularidad en la medición del movimiento? ¿Es necesario también que haya un movimiento regular para que haya tiempo? La respuesta, creo, es la siguiente: toda medición del movimiento implica regularidad, incluso si la regularidad se debe solamente a nuestra capacidad de repetir en nuestra imaginación un movimiento y convertirlo entonces en unidad de medida del movimiento. Si las condiciones de la existencia del tiempo son que el movimiento pueda ser medido, entonces habrá tiempo siempre que sea comparable un movimiento con otro diferente y haya una relación de proporción entre ambos, no importa si inmediatamente después ya no es posible seguir usando uno de los dos movimientos como unidad de medida de otros movimientos. Es decir, si el astronauta contaba “segundos” (sin saber realmente si correspondían con los segundos terrestres) y vio una estrella fugaz que duró medio segundo, entonces al menos en ese lapso, se puede decir que tuvo noción del tiempo, pues puede decir que la estrella fugaz duró la mitad del tiempo que él tardó en pasar de un segundo a otro. Eso no será informativo en relación con el tiempo terrestre, pero creo que es correcto decir que, *al menos en esos instantes*, el astronauta midió el movimiento con referencia a otro movimiento, y estas son las condiciones mínimas que se deben cumplir para que haya tiempo, incluso si después ya no es capaz de saber cuánto tiempo pasó entre la primera estrella fugaz y la segunda. Incluso si midió el tiempo *solo durante ese lapso*, la unidad de medida establecida (un segundo de los que contaba) le podría servir para medir otro movimiento. En ese sentido, establecer una unidad de medida es ya imponer regularidad a la medición del movimiento: la regularidad de algo solo puede reconocerse a partir de la adopción de una *regula*, una unidad de medida. En el caso del ritmo musical, la regularidad queda expresada más claramente en el compás, pero en realidad, al asignarle un tempo a una nota determinada, ya se le asignó con ella un tempo al

---

<sup>25</sup> Por las razones expuestas arriba, el tiempo no puede acelerarse ni ralentizarse. Pero en este caso habría segundos más rápidos si el astronauta está contando segundos que en proporción con los segundos terrestres duran menos. Él, obviamente, no lo sabría ni tendría manera de darse cuenta de ello.

resto de las notas. Consideremos, por ejemplo, lo que Aristóteles dice en *De Anima* III, 6 acerca de la división del tiempo hecha por el alma:

En efecto, el tiempo es divisible e indivisible del mismo modo que la longitud. Por consiguiente, no es posible decir qué inteligía en cada mitad <del tiempo>, pues no existe, si no ha sido dividido, a no ser en potencia. Pues al inteligir por separado cada una de las mitades, <el intelecto> también divide a la vez el tiempo, y entonces es como si <las dos mitades fueran> longitudes. Pero si <intelige la longitud> como compuesta de ambas <mitades>, <la inteligie> en el tiempo <que se da> en ambas <mitades> (430b9-13).

Los pasajes citados de *De Memoria* y *De Anima*, aunque son útiles para explicar cómo es posible nuestra experiencia del tiempo, es decir, cómo es que los seres humanos podemos medir el movimiento, no abonan a la lectura según la cual sin alma no hay tiempo. Para explicar esto, es necesario hacer una distinción entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo o psicológico.

### 3. El tiempo no depende del alma

Por tiempo objetivo entiendo, en concordancia con todo lo dicho arriba, el movimiento medible. Y un movimiento es medible si guarda por sí mismo una relación de proporción con otro movimiento simultáneo, para lo cual no hace falta un alma que efectivamente lo mida.

El tiempo subjetivo o psicológico, en cambio, es el tiempo experimentado por el alma, es decir, la medición efectiva de un movimiento al compararlo con otro. El tiempo subjetivo no corresponde necesariamente con el tiempo objetivo, pues el alma puede equivocarse a la hora de medir el movimiento y eso quiere decir que la unidad de medida es aplicada de manera imprecisa al movimiento que pretende medir, o bien, que en la medición del movimiento se ignora una parte del movimiento que hay que medir, como en el ejemplo de los durmientes de Cerdeña puesto por Aristóteles:<sup>26</sup> en este caso, se rompe el continuo espacial-cinético-temporal al ignorar —no tomar en cuenta— una parte

---

<sup>26</sup> Cfr. Ross (en Aristóteles, 1936, p. 597) para una detallada exposición de lo que se sabe sobre este mito.

del tiempo, es decir, al ignorar el movimiento que tuvo lugar durante el sueño. No solo es posible que el alma se engañe acerca de la cantidad de tiempo transcurrido al medir erróneamente el movimiento, sino que puede incluso engañarse y creer que no transcurre el tiempo cuando no observa ningún movimiento: “En efecto, cuando en nuestro pensamiento nada cambia, o *cambia sin que lo advirtamos*, entonces no nos parece que haya pasado tiempo” (218b22).

Sin un tiempo objetivo, que estaría en la base de nuestra experiencia subjetiva del tiempo, pero sin corresponder necesariamente con ella, sería imposible corregirnos después de haber perdido la noción del tiempo o después de haber algún error en la medición del movimiento. Justamente, cuando uno ha perdido la noción del tiempo y mira su reloj, reconoce que hay un tiempo objetivo independiente del psicológico. Si para la organización del tiempo no pudiéramos apelar al tiempo objetivo, sino que dependiéramos enteramente de nuestra experiencia del tiempo, entonces sería imposible o por lo menos mucho más difícil cualquier cooperación entre humanos. Desde que tenemos memoria, los seres humanos hemos por eso recurrido a los movimientos constantes y cíclicos de los cuerpos celestes para la organización del tiempo y de nuestras actividades: el cielo sigue siendo, incluso ahora, nuestro reloj y nuestro calendario.

El tiempo objetivo, sin embargo, es también relativo, en el sentido de que no hay un tiempo subsistente por sí mismo, independiente ontológicamente del movimiento: todo tiempo es relativo a los movimientos comparados entre sí de los cuales emerge. Su objetividad obedece a la objetividad de los movimientos de los cuales emerge: en el universo aristotélico, el continuo espacial-cinético-temporal es conmensurable, y eso quiere decir que cualquier movimiento puede ser medido en relación con cualquier otro movimiento. Hay una proporción entre un movimiento cualquiera ocurrido en el mundo sublunar y cualquier otro movimiento del mundo supralunar. El tiempo es objetivo en el sentido de que no depende del alma, pero al mismo tiempo es relativo en el sentido de que está constituido por todas las relaciones entre movimientos en el cosmos, de modo que no hay una constante temporal ni hay una substancialidad del tiempo al margen de las relaciones que se pueden establecer entre los movimientos.

Ahora, la razón por la cual autores como Sentesy (2018) defienden que el alma es condición necesaria para la existencia del tiempo es —a mi parecer— que no distinguen entre un tiempo objetivo y un tiempo

subjetivo, y la razón de que no contemplan o acepten esa distinción es porque consideran que *el tiempo es siempre la experiencia del tiempo*. Es decir, toman las afirmaciones de Aristóteles acerca del tiempo subjetivo como afirmaciones acerca de la naturaleza del tiempo. Y sin embargo, aceptan que el movimiento es en sí mismo articulable (Sentesy, 2018, p. 42)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Sentesy hace una exposición muy completa de la relevancia del “ahora” para la articulación del tiempo psicológico, que suscribo enteramente. Pero no toma en cuenta que los ahora mediante los cuales se marca el tiempo psicológico guardan correspondencia con las propiedades de las magnitudes en sí mismas. Es decir, es cierto que una magnitud no medida no ha sido dividida en partes potenciales, pero ¿por qué suponer que solo cuando es medida se encuentra en una relación de proporción con otra magnitud? En un mundo sin almas, pero con al menos dos movimientos distinguibles y conmensurables, hay tiempo: pensar que para la existencia del tiempo es necesaria la existencia de un alma que marque los “ahoras” es como decir que es necesario que para que un objeto determinado mida tres metros haya alguien que efectivamente tome una regla y lo mida. De manera semejante, John Bowin (2018) afirma que las magnitudes continuas no son en sí mismas contables, como las pluralidades discretas, porque solo son contables cuando un alma las divide. Aristóteles dice que “lo anterior y posterior se da primariamente en el lugar, y allí ciertamente por la posición. Y dado que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo anterior y posterior” (219a14-16; cfr. también 219b15). Esto quiere decir que, aunque en nuestras nociones de lo “anterior” y lo “posterior” parezca haber siempre un componente temporal, sin el cual resultan ininteligibles, se puede hablar de una anterioridad y posterioridad desde el punto de vista de la magnitud y el lugar, sin referencia a lo temporal, porque incluso en un mundo estático sería cierto que un punto A es anterior a B con respecto a un punto C y un punto C es posterior a un punto B con respecto a A: es cierto que, en el caso humano, necesitamos del movimiento para aprehender la anterioridad y la posterioridad (cfr. 219b24), pero eso no quiere decir que no haya una anterioridad y posterioridad que pertenece meramente a la magnitud y que es entonces independiente no solo del movimiento, sino también del tiempo. Que en nuestra experiencia subjetiva del tiempo estén unidas la percepción de lo anterior y lo posterior en la magnitud, el movimiento y el tiempo, no quiere decir que no podamos concebir anterioridad y posterioridad en la magnitud sin movimiento y también anterioridad y posterioridad en el movimiento sin tiempo (en casos excepcionales de movimientos como el de la esfera del escenario 3, que se mueve sin que se pueda establecer cuánto tiempo mide su movimiento: es un movimiento no medible y, por lo tanto, atemporal). Con respecto a la independencia del orden espacial del orden cinético y temporal,

Si el tiempo es algo que un alma posible puede experimentar —una proporción entre movimientos—, entonces habrá tiempo incluso si no hay un alma que efectivamente lo experimente.<sup>28</sup> Si en un planeta lejano y deshabitado, un artefacto humano reproduce música, ¿se puede decir que reproduce *música*, o es solo una combinación de sonidos que no constituyen música, en tanto que no hay alguien que pueda interpretar esos sonidos como música? ¿No es cierto que también puede haber música incluso si ningún alma escucha esa combinación armónica de sonidos? ¿Es cierto, por ejemplo, que en las páginas de un libro impreso está *El Quijote*, incluso si nunca nadie lo ha leído o lo leerá? En los discos de oro de las *voyagers*, ¿hay música, incluso si nadie jamás la escuchará? E incluso si un ser inteligente pudiera escuchar esos sonidos, eso no garantiza que al escucharlos escuche música. Todas estas preguntas pueden ser engañosas, porque su respuesta depende de lo que consideremos que es música: si por “música” entiendo únicamente la experiencia musical, es claro que no hay música sin un sujeto que articule los sonidos y los interprete en clave estética.<sup>29</sup> Pero en otro sentido, que me parece relevante, es también posible decir que hay música en una combinación de sonidos que un sujeto posible podría interpretar como música, porque de otra manera no podríamos ni siquiera distinguir ontológicamente entre una combinación aleatoria de sonidos y una melodía musical. La experiencia musical presupone una música que se

---

Alejandro Vigo (2012, pp. 248–249) ofrece esta explicación en su comentario a 219a14-21, resaltando que según Aristóteles lo anterior y lo posterior espacial se definen por referencia a la posición (θέσις): “lo anterior y posterior, considerado como diferentes puntos en la extensión espacial, se define por la posición relativa respecto de un tercer punto tomado como principio y de acuerdo con su mayor o menor distancia respecto de ese punto [...]. La especial importancia de esta noción de ‘posición’ reside en el hecho de que con ella se apunta a una característica distintiva del orden espacial por oposición a los órdenes del movimiento y del tiempo: sólo al dominio espacial corresponde en sentido estricto la ‘posición’, mientras que en el caso del movimiento y del tiempo no puede hablarse más que de un cierto ‘orden’ (*táxis*), pero no de ‘posición’”. Sobre este tema, cfr. también Volpi (1988).

<sup>28</sup> Para tener un panorama de la historia de las interpretaciones de *Física* IV, 14 en relación con este tema, cfr. Volpi (1988) y sobre todo el reciente estudio monográfico de Johannes Zachhuber (2022).

<sup>29</sup> Cfr. Zagal (2019) para una exposición de la concepción aristotélica de la música como imitación de las pasiones en el alma.

puede experimentar y que no está en el alma. De manera semejante, en un mundo en el cual no existen almas, pero sí movimientos que pueden ser comparados, sí hay tiempo, pues la percepción del tiempo depende de algo anterior e independiente ontológicamente cuya realidad no es afectada por el alma, en la línea de lo afirmado por Aristóteles en *Categorías* (7, 7b35-8a12) al hablar de la independencia ontológica del sensible con respecto a la sensación.<sup>30</sup> Alejandro Vigo apunta en esta dirección en su comentario al analizar la línea 223a27 y proponer que Aristóteles tiene en mente un cierto “sustrato del tiempo”:<sup>31</sup> “el tiempo, como tal, presupone para existir la referencia al alma en tanto instancia capaz de efectuar el acto de numeración, mientras que el sustrato del tiempo, es decir, la sucesión de lo anterior y posterior en el movimiento puede existir incluso con independencia de dicha referencia” (Vigo, 2012, p. 281). Cuando un astrónomo calcula la edad de un cuerpo celeste, está justamente en busca de ese “sustrato” bajo el presupuesto de que tal cuerpo existe (o existió) en el tiempo: lo que le interesa es establecer en qué tiempo específico comenzó a existir, y ese dato solo adquiere

---

<sup>30</sup> Según el testimonio de Simplicio, Boeto había argüido precisamente que puede existir lo numerable sin que exista un numerador, así como existe lo sensible sin un ser que sienta: ὁ Βόηθος λέγων μηδὲν κωλύειν τὸ ἀριθμητὸν εἶναι καὶ δίχα τοῦ ἀριθμοῦντος, ὡσπερ καὶ τὸ αἰσθητὸν δίχα τοῦ αἰσθάνεσθαι (In *Phys.*, 759, 18-20). Cfr. el comentario reciente de Marwan Rashed (2020, pp. 232-234). Alejandro y Simplicio, por su parte, aceptaron la dependencia del tiempo con respecto al alma, pero por una razón adicional: porque afirman que sin alma no hay ni siquiera cambio; a *fortiori*, sin alma no puede haber tampoco tiempo (Simplicio In *Phys.*, 759, 20-760, 3; 760, 11-26).

<sup>31</sup> He aquí el pasaje completo: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσίας, ἀλλ’ ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἔστιν· χρόνος δὲ ταῦτ’ ἔστιν ἢ ἀριθμητὰ ἔστιν (223a24-28). La traducción de Alejandro Vigo: “Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, <entonces> es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma, a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, vgr. si es posible que haya movimiento sin alma. Pues lo anterior y posterior es en el movimiento, y tiempo son estas <determinaciones> en cuanto numerables”. Para un estudio de la expresión ὅ ποτε ὄν ἔστιν en relación con este pasaje en concreto, cfr. Lederman (2014).

significación en relación proporcional con otros movimientos (por eso se suele hablar de la edad del universo ¡en años terrestres!).<sup>32</sup>

Es cierto que este problema se puede abordar desde el punto de vista metafísico, tomando en cuenta la doctrina aristotélica de la prioridad del acto sobre la potencia, pues ciertamente, aunque el sensible sea anterior a la sensación en un sentido, en otro sentido es posterior. Pero en el caso específico de la prioridad del tiempo objetivo y de su independencia ontológica, creo que es posible afirmar que para Aristóteles las magnitudes no están referidas a la operación de medir. Quizá en un mundo sin animales no habría, efectivamente, sensibles, pero definitivamente habría magnitudes.<sup>33</sup>

Algunos especialistas, como Chelsea Harry (2015), han intentado formular una lectura según la cual el tiempo objetivo o real, independiente ontológicamente del alma, es meramente potencial.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Otra manera sugerente de establecer la relación entre movimiento y tiempo es la interpretación hilemórfica de Tony Roark (2011), para quien el movimiento es materia y el tiempo forma. Pero “materia” en este caso tiene un sentido metafórico, pues no se trata de lo que el movimiento es en sí mismo (obviamente no puede *ser* materia), sino de lo que es *para nosotros* en nuestra experiencia del tiempo. Esto apunta en una dirección semejante a la de la noción de “sustrato del tiempo”.

<sup>33</sup> Cfr., además del pasaje ya mencionado de las *Categorías*, *Met.* IV, 5, 1010b33-34.

<sup>34</sup> Una alternativa ciertamente sugestiva es la de deconstruir la disyuntiva en la que ha sido planteado tradicionalmente el problema y mostrar que no debe ser abordado ni resuelto en términos de idealismo vs. realismo. Es lo que hace justamente Alejandro Vigo (2006b, pp. 259-262). En realidad, me parece que buena parte de las posturas contemporáneas que apuestan por la dependencia ontológica del tiempo aristotélico respecto del alma conceden que hay “algo” que emerge a través de la conmensurabilidad de los movimientos y que es independiente ontológicamente del alma, pero se resisten a llamarle “tiempo”, pues leen el tratado de *Física* IV, 10-14 como si Aristóteles presentara en él una noción unívoca de “tiempo”. Wieland, por ejemplo, escribe: “Zeit ist nicht durch die oder in der Seele, sondern lediglich *nicht ohne* die Tätigkeit der Seele” (1992, p. 316). Si el tiempo no está en el alma o no se da a través de ella, pero no se da sin su actividad, ¿qué es entonces exactamente? De acuerdo con mi lectura, sí hay un tiempo que es sin la actividad del alma, un tiempo extramental: cuando el alma articula el tiempo, de acuerdo con unidades de medida y determinados conceptos, lo que articula es justamente el tiempo extramental. Decir que el agua hace ebullición a 100<sup>o</sup> Celsius a nivel del mar en la Tierra es hacer referencia a

Hay un tiempo potencial en los movimientos mensurables, de modo que el tiempo emerge entonces cuando éstos son efectivamente medidos por el alma. El problema con esta lectura es que sigue considerando el tiempo emergente como la experiencia del tiempo: el tiempo potencial está referido al tiempo actual psicológico. En cambio, creo que es correcto afirmar que hay un tiempo objetivo y actual que emerge a partir de la conmensurabilidad entre los movimientos, incluso si nadie lo experimenta, si nadie lo mide. Si tiene sentido calcular la edad de la Luna, por ejemplo, es porque se presupone que hay una cierta cantidad de tiempo en el que la Luna ha existido y que es conmensurable en relación con otros movimientos en el Universo. Un astrofísico no dice “establezcamos durante cuánto tiempo ha existido la Luna” queriendo decir que la Luna habrá existido un tiempo X después de que él calcule su edad. Podemos calcular su edad precisamente porque *ha estado en el tiempo* desde que comenzó a existir.

#### 4. Conclusión

Para Aristóteles, la anterioridad ontológica del movimiento con respecto al tiempo es indudable. Ahora, como he tratado de mostrar, la existencia del movimiento no es una condición suficiente para la “existencia” del tiempo, pues podemos pensar en mundos posibles en los cuales hay movimiento pero este no puede ser medido. Mark Sentesy se ha concentrado en mostrar que la generación del tiempo depende de la articulación entre movimiento y alma. Por mi parte, he tratado de mostrar que las condiciones para la existencia del tiempo son todavía más fundamentales: para la existencia del tiempo se requiere

---

un fenómeno extramental que ocurre al margen de si alguien lo conoce o mide y de si lo articula con determinados conceptos. Hay una relación en el mundo anterior a toda constatación y articulación humana y es que hay una proporción numérica entre, por ejemplo, el punto de ebullición del agua y el punto triple del agua. Hay infinitas maneras de expresar esta relación, pero la relación es anterior a su articulación. Cuando Wieland (1992, p. 326 y 334) dice que el tiempo es un *operativer Erfahrungsbegriff*, queda claro que se refiere a aquello que hace posible la experiencia del tiempo, pero no le interesa contemplar la posibilidad de que haya un tiempo extramental.

únicamente de dos movimientos que puedan ser puestos en una relación de proporción.

## Bibliografía

- Aoiz, J. (2007). *Tiempo y alma en Aristóteles*. Equinoccio.
- Aristóteles. (1936). *Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. W. D. Ross (trans.). Oxford University Press.
- (1982). *Tratados de lógica (Órganon)*. I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- (1987). Acerca de la memoria y de la reminiscencia. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. (pp. 233-255). E. La Croce y E. Bernabé (trads.). Gredos.
- (2009). *Acerca del alma. De Anima*. M. D. Boeri (trad.). Colihue.
- Boudreault, P.-L. (2020). *Aristotle's Account of Time: A Moderate Realism*. [Tesis doctoral, Universidad de Ontario Occidental]. Electronic Thesis and Dissertation Repository. URL: <https://ir.lib.uwo.ca/etd/7514>.
- Bowin, J. (2009). Aristotle on the Order and Direction of Time. *Apeiron*, 42(1), 33-62.
- (2018). Aristotle on the Perception and Cognition of Time. En J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity. The History of the Philosophy of Mind: Volume 1*. (pp. 175-193). Routledge.
- Buridán, J. (2016). *Questiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam)*. Libri III-IV. M. Streijger y P. J. J. M. Bakker (eds.). Brill.
- Cleary, J. J. (1995). *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*. Brill.
- Coope, U. (2001). Why Does Aristotle Say That There Is No Time Without Change? *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101(1), 359-367.
- (2006). *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*. Oxford University Press.
- Harry, C. C. (2015). *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*. Springer.
- Inwood, B. (1991). Aristotle on the Reality of Time. En L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. (pp. 151-179). Oxford University Press.
- Lederman, H. (2014). *Ho pote on estí* and Coupled Entities: A Form of Explanation in Aristotle's Natural Philosophy. En B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume 46*. (pp. 109-164). Oxford University Press.

- Ornelas, J., Cíntora, A. y Hernández, P. (2018). *Trabajando en el laboratorio de la mente: naturaleza y alcance de los experimentos mentales*. Universidad de San Luis Potosí.
- Rashed, M. (2020). Chapitre V: Les Petites Catégories. En R. Chiaradonna y M. Rashed (eds.), *Boéthos de Sidon – Exégète d’Aristote et philosophe*. (pp. 213-254). DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110699845-007>.
- Roark, T. (2011). *Aristotle on Time: A Study of the Physics*. Cambridge University Press.
- Ross H. E., Lock, G. y Schönbeck, G. L. J. (2012). Aristotle (c. 384-322 BC) and Size-distance Invariance. *Proceedings of Fechner Day*, 28, 119-124.
- Sentesy, M. (2018). The Now and the Relation between Motion and Time in Aristotle: A Systematic Reconstruction. *Apeiron*, 51(3), 279–323. DOI: <https://doi.org/10.1515/apeiron-2017-0043>.
- Simesen, M. (2017). Conceptos y fundamentos para una crítica del “tiempo vulgar” en Heidegger. *Tópicos (México)*, 52, 277-318. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i52.787>.
- Simplicio. (2014). *On Aristotle Physics 4.1-5 and 10-14*. J. O. Urmson (trad.). Bloomsbury.
- Stein, N. (2016). Aristotle on Parts of Time and Being in Time. *The Review of Metaphysics*, 69(3), 495-518.
- Vigo, A. G. (2006a). Aristóteles y la infinitud extensiva del tiempo (*Fís.* IV 13, 222a28-b7). *Tópicos (México)*, 30 bis, 171-205. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i0.208>.
- (2006b). Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles. En A. Vigo (ed.), *Estudios aristotélicos*. (pp. 237-276). EUNSA.
- (2006c). Orden espacial y orden temporal según Aristóteles (*Fís.* IV 11, 219a10-21). En A. Vigo (ed.), *Estudios aristotélicos*. (pp. 87-106). EUNSA.
- (2012). Comentario. En Aristóteles, *Física. Libros III & IV*. (pp. 103-285). Biblos.
- Volpi, F. (1988). Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von *Physik* IV 14, 223a16-29. En E. Rudolph (ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*. (pp. 26-62). Klett-Cotta.
- Wieland, W. (1992). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zachhuber, J. (2022). *Time and Soul: from Aristotle to St. Augustine*, (Band 6 der Reihe Chronoi), de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110692754>
- Zagal, H. (2019). La música en Aristóteles. *Open Insight*, 10(19), 149-163. DOI: <https://doi.org/10.23924/oi.v10n19a2019.pp%25p.358>.



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2755>

## The Names Through the *Logos*: A Platonic “Adequacy” of Names

### Los nombres por el *lógos*. Una “adecuación” platónica de los nombres

Raimundo Fernández Mouján

Universidad Diego Portales

Chile

[raifer86@gmail.com](mailto:raifer86@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-7074-8036>

Recibido: 19 - 01 - 2023.

Aceptado: 20 - 05 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: Fernández Mouján, R. (2024). Los nombres por el *lógos*. Una “adecuación” platónica de los nombres. *Tópicos (México)*, 70, 407-440. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2755>.



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

### Abstract

In the *Cratylus*, Plato addresses the question of the *orthótes onomáton*, the “accuracy” or “adequacy” of names regarding what they would name. Two positions come into play regarding such adequacy (the conventionalism of Hermogenes and the naturalism of Cratylus), both of which are dismantled by the Platonic Socrates. But only two? Isn’t there in the *Cratylus* at least an indication of a possible Platonic “adequacy”? This paper presents that possible “adequacy”. For this, the difference between name (or “natural” name) and word is discussed, as well as the need to anchor designation in essences; above all, it is shown that it is necessary to consider the question of name in relation to that of *logos*. For that purpose, an interpretation of the *Cratylus* is articulated with some passages from the *Phaedo* and the *Sophist*.

*Keywords:* Plato; Cratylus; name; *logos*; language; adequacy.

### Resumen

En el *Crátilo*, Platón aborda la cuestión de la *orthótes onomáton*, la “exactitud” o “adecuación” de los nombres con respecto a aquello que nombrarían. Dos posturas se ponen en juego sobre tal adecuación (el convencionalismo de Hermógenes y el naturalismo de Crátilo), las cuales son desmontadas por el Sócrates platónico. ¿Pero solo dos? ¿No hay acaso en el *Crátilo* aunque sea la indicación de una posible “adecuación” platónica? Este artículo muestra esa posible “adecuación”. Para cumplir tal objetivo, se investiga la diferencia entre el nombre (o nombre “natural”) y la palabra, la necesidad de anclar la denominación en las esencias, y se muestra sobre todo que es necesario pensar la cuestión del nombre en relación con la del *lógos*. Para eso, se articula una lectura del *Crátilo* con una revisión de algunos pasajes del *Fedón* y del *Sofista*.

*Palabras clave:* Platón; *Crátilo*; nombre; *lógos*; lenguaje; adecuación.

Vamos ya, recapitulemos, rehaciendo desde el principio al fin, eslabón por eslabón, el *lógos* del nombre del arte del político.

Platón (*Político*, 267a)

## 1. Introducción<sup>1</sup>

A las ideas, dice Platón, solo se llega a través del *lógos*. La dialéctica es una ciencia que se realiza en y con el lenguaje; es por eso —y porque es el terreno de disputa central con los sofistas— que Platón se ve obligado a reflexionar sobre él. El escenario principal de esa reflexión es el *Crátilo*, que, como muchos otros diálogos, plantea ya desde el principio su tema: la *orthótes onomáton*, la “exactitud” o “adecuación” de los nombres con respecto a aquello que nombrarían. El diálogo se abre con el encuentro entre Sócrates y dos personajes que defienden posturas en principio opuestas sobre aquella adecuación. Hermógenes<sup>2</sup> sostiene una posición convencionalista, según la cual la adecuación de un nombre es relativa al individuo o la comunidad que nombra; es decir, depende de una convención. No hay, para Hermógenes, un nombre natural y único para cada cosa, sino que el nombre que corresponde en cada caso es el que le dan quienes nombran, y este puede variar entre comunidades —e incluso entre individuos— sin que un nombre sea más adecuado que otro. Por el contrario, Crátilo<sup>3</sup> sostiene que para cada cosa existe desde el principio un único nombre, una única palabra que la nombra adecuadamente, e, incluso, que el nombre de cada cosa es el que nos enseña lo que la cosa es. Para conocer algo, por lo tanto, hay que investigar su nombre, la palabra en que está cifrada su naturaleza. ¿Pero por qué la *orthótes onomáton*? El procedimiento es uno común en Platón: más que partir de su propia reflexión, parte de inquietudes de los interlocutores de Sócrates; toma el tema de los otros. Parte de un

---

<sup>1</sup> Agradezco el financiamiento recibido por parte del ANID-FONDECY en el marco del proyecto 3240436.

<sup>2</sup> Para la referencia al Hermógenes histórico, cfr. Guthrie (1992, p. 15).

<sup>3</sup> Para la referencia al Crátilo histórico, cfr. Guthrie (1992, p. 13).

debate de moda, un tema caro a los sofistas (aunque no solamente a los sofistas), y lo despliega con su dialéctica; lo anima, desde Sócrates, con dos objetivos: por un lado, poner en ridículo las diferentes posiciones, hacer evidentes sus errores, y, por otro lado, en el transcurso de esa refutación, dar a ver la necesidad de pensar la cuestión de otra manera, insertando elementos que dan cuenta de la necesidad de la dialéctica y de las ideas.<sup>4</sup>

Pero hay una cosa que es difícil de descifrar en ese diálogo: ¿hay, más allá de las propuestas de Hermógenes y Crátilo, aunque sea la indicación de una posible “adecuación” de los nombres propiamente platónica?, ¿cómo sería? El diálogo, en sus últimas páginas y con su carácter en principio aporético, parecería indicar que no la hay. Pero, ¿acaso no pregunta Platón por las ideas preguntando siempre por nombres, por términos específicos? ¿Su pregunta de tipo “qué es X” no es acaso una pregunta que identifica la exposición de una idea con el significado verdadero de un nombre? La lectura que aquí se propone busca poner de relieve las características de esa “adecuación” platónica, tal como se deja ver en algunos pasajes del *Crátilo*: una propuesta platónica que cuestiona las bases mismas de la discusión entre Hermógenes y Crátilo, y que busca plantear el tema de otra manera. Pero para cumplir tal objetivo es necesario, en realidad, ir un poco más allá del *Crátilo*, y es sobre todo necesario pensar la cuestión del nombre en relación con la cuestión del *lógos*, el lugar del nombre en relación al *lógos*. Para eso, este trabajo busca articular una lectura del *Crátilo* con una revisión de algunos pasajes de diálogos posteriores, en particular del *Fedón* y del *Sofista*.

Este trabajo se divide en las siguientes partes: en la primera sección se realiza un primer acercamiento al *Crátilo* y a la posible “adecuación” platónica ahí presente mediante la oposición de Platón a otro socrático cuya posición se encuentra en parte representada por la de Crátilo: Antístenes. En la segunda sección se avanza, mediante una interpretación de algunos pasajes del *Crátilo*, hacia una primera comprensión de aquella

---

<sup>4</sup> Como explica Guthrie (1992, p. 27), “su elección de la situación de los nombres como tema tenía un doble motivo: en primer lugar, se trataba de un tema reciente de debate entre los sofistas, sobre el cual él [Platón] podía poner en evidencia sus errores con su mezcla favorita de seriedad y humor (especialmente lo segundo) y, en segundo lugar, este tema afectaba a su dilecta doctrina de las Formas”.

posible adecuación platónica mediante una distinción entre el nombre (o nombre “natural”) y la palabra como conjunto sonoro específico. En la tercera parte se realiza una lectura del llamado “pasaje etimológico” del *Crátilo* y del supuesto abandono de los nombres en la conclusión del diálogo. En la cuarta sección pasamos a un análisis del *Fedón*, y de algunos pasajes de otros diálogos, para relativizar el escepticismo aparente en la conclusión del *Crátilo* y para mostrar el rol esencial que cumple el *lógos*, solo gracias al cual se puede llegar a comprender aquella adecuación platónica. En la quinta parte del trabajo se introduce una digresión acerca del sentido del término *lógos* en la filosofía griega para poder apreciar luego con mayor precisión lo que hace Platón con él. En la sexta sección de este trabajo se aborda la definición de *lógos* que se da en el *Sofista* para mostrar cómo es solo gracias al *lógos*, solo a través de *lógoi*, que hay adecuación posible entre los nombres y aquello que nombrarían. Se concluye con una breve recapitulación de los resultados obtenidos.

## 2. Contra Antístenes y en busca de otra “adecuación”

De las dos posturas en juego, Platón está sobre todo interesado en abordar la de Crátilo, cuya discusión ocupa la mayoría del diálogo, y esto en gran parte porque en ella se encuentran representados tanto algunos sofistas de la época de Sócrates como un pensador contemporáneo a Platón a quien quiere confrontar: Antístenes. Si bien Platón liga la posición y el método que defiende Crátilo principalmente a los nombres de dos célebres sofistas, Pródico y Protágoras, esta referencia “no debe ocultar el hecho de que Platón discute con sus contemporáneos, varios de los cuales fueron también discípulos de Sócrates” (Mársico, 2006, p. 30). Entre ellos destaca sin dudas Antístenes, que llevaba la herencia socrática en una dirección contraria a la platónica.<sup>5</sup> Si bien tanto para Platón como para Antístenes a la verdad se llega solo a través del lenguaje,<sup>6</sup> las teorías

---

<sup>5</sup> Guthrie (1992, p. 13), entre otros, también ve la presencia de Antístenes detrás de la posición de Crátilo.

<sup>6</sup> A pesar de todas las prevenciones, a pesar de señalar todas las debilidades que en muchas ocasiones presenta el lenguaje, este es sin dudas, para Platón, el único lugar de una posible exposición de la verdad. Sirvan de prueba algunas citas de los diálogos: en el *Parménides*, por ejemplo, al referirse a las ideas, habla de “aquellas [cosas] que pueden aprehenderse exclusivamente con el *lógos* y considerarse que son Formas” (*Parménides*, 135e); en el *Fedón*, asimismo, leemos:

que en cada uno sustentan esa afirmación, así como los métodos que proponen para llegar a la verdad con el lenguaje, se encuentran en total oposición. “La teoría de Antístenes aparece testimoniada en las fuentes como ‘uso de los nombres’ (*khṛêsis tôn onomáton*) o ‘investigación de los nombres’” (Mársico, 2006, p. 31). Para Antístenes, el lenguaje permite revelar una realidad de naturaleza estrictamente material —a la que refiere como “lo cualificado” (*tò poión*)—, oponiéndose así a la existencia de formas inteligibles como las que investiga Platón. Específicamente, Antístenes afirma que cada cosa tiene un nombre propio natural, y al pronunciar un nombre se establece siempre una relación con algo real: es imposible el error. Las fuentes consignan que la investigación antisténica de los nombres, que se presentaba como método de conocimiento de lo real, se entendía como una suerte de etimología de las palabras, una búsqueda de una descripción adecuada de lo nombrado en las partes que componen un nombre. Nada más alejado de la dialéctica:

Un testimonio de Porfirio, por ejemplo, nos transmite el análisis que Antístenes hacía del epíteto de Odiseo, *polytropos*, literalmente “de muchos aspectos”, entendido a menudo como una referencia a la astucia engañosa del héroe. Para probar que no tenía sentido negativo, Antístenes recurría al análisis semántico de los elementos del compuesto (*polys* y *trópos*). Las estrategias que se usan son variadas e incluyen referencias a la etimología y la semántica, para investigar la noción de multiplicidad indicada en *polys* e inferir finalmente que el epíteto de Odiseo no era despreciativo sino elogioso, ya que su “multiplicidad” lo hacía dúctil para adaptarse a contextos variados y no indicaba una falla ética (Mársico, 2006, p. 35).

---

“Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los *lógoi* para examinar en ellos la verdad real” (*Fedón*, 99d); en el *Político*, Platón explica: “Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad solo valiéndose del *lógos* y por ningún otro medio” (*Político*, 286a); en el *Sofista*, finalmente, el *lógos* es definido como “el género que permite exhibir la *ousía* mediante un sonido” (*Sofista*, 261e), y de la dialéctica se dice que es un “abrirse paso a través de los *lógoi*” (*Sofista*, 253b) hacia las esencias. En la bibliografía final aparecen las traducciones utilizadas de las obras de Platón.

Si, para Platón, el camino es solo la dialéctica, para Antístenes lo será el análisis de las palabras; si para Platón lo que se busca conocer en cada caso es la esencia, para Antístenes es siempre una entidad ya cualificada. Tanto en relación con su objeto como con su método, ambas posturas aparecen opuestas. Es importante para Platón mostrar que, aunque el camino hacia el saber sea un camino que pasa por el lenguaje, esto no sucede por un mero análisis lingüístico, que por su parte carece de los criterios que a la dialéctica otorga el reconocimiento de lo esencial, y que por lo tanto está sometido a una arbitrariedad inevitable. Pero Platón va a mostrar no solo que el análisis lingüístico del tipo propuesto por Antístenes carece de sustento y lleva al pensamiento por caminos arbitrarios, incluso contradictorios, sino también que la cuestión misma de la “adecuación” de los nombres no puede ni siquiera plantearse si se sostiene una visión del mundo relativista, como la de Prótagoras, o materialista en un sentido estrecho, como la de Antístenes. Sin esencias, entregados a un relativismo de los pareceres o a un constante devenir sin verdad, no encontramos adecuación posible de los nombres que sea capaz de sustentar un saber por el lenguaje, no encontramos nada estable en lo que anclar una posible adecuación.

¿Pero es posible encontrar en este diálogo alguna indicación sobre una “adecuación” propiamente platónica? En el *Crátilo* no es por lo general nada fácil darse cuenta de cuándo Sócrates está diciendo algo que deberíamos tomar en serio y cuándo la ironía es enteramente condenatoria. Esto sucede particularmente en relación con el llamado “pasaje etimológico”, que ocupa gran parte del diálogo y en el que Sócrates se calza la posición de Crátilo y se embarca él mismo en un largo procedimiento de análisis de nombres. El tono general de esas etimologías (algunas sumamente extravagantes, otras incluso abiertamente contradictorias) es claramente irónico, y Platón va a llevar paulatinamente la cosa hacia un punto en donde se hace evidente la insuficiencia de ese procedimiento,<sup>7</sup> lo ineludible de la arbitrariedad que

---

<sup>7</sup> Contra esto, Sedley (2003) afirma que deben tomarse en serio las etimologías desplegadas en el *Crátilo*. Sin embargo, no por eso cree que Platón simplemente adhiere a la postura de Crátilo. Sedley da por platónica la idea de que los nombres imitan, en sus letras y sonidos, a las cosas, pero esto, a diferencia de lo que piensa Crátilo, no se da de forma infalible siempre. En los casos en que esa semejanza es más imperfecta se ve que interviene también la convención: “El nombre de una cosa es su retrato vocal, en el sentido de que

lo subtiende. Una marca clara de ironía socrática, algo que nos advierte que no nos tomemos todo demasiado en serio, es el hecho de que Sócrates afirma repetidas veces que habla llevado por una inspiración que lo posee. Pero ahí radica también un elemento de ambigüedad, porque Sócrates a menudo saca cosas utilizables, incluso esenciales, de sus discursos inspirados cuando vuelve dialécticamente sobre ellos.<sup>8</sup> Y de hecho, aquí en el *Crátilo*, en medio de toda la ironía con que rebaja sus palabras inspiradas, dice que va a dejarse llevar por esa inspiración para luego purificarse mediante el análisis: “me parece, entonces, que debemos actuar así: hoy la usamos [a esa sabiduría por la que es poseído] e investigamos el resto acerca de los nombres, y mañana, si están ustedes también de acuerdo, la conjuraremos y nos purificaremos tras encontrar a alguien hábil para purificar estos asuntos” (396e).

¿Qué es lo que hay que rescatar entonces? ¿Qué hay ahí de platónico? La historia de las lecturas del *Crátilo* produjo las respuestas más variadas: un Platón convencionalista, uno naturalista, uno para cada punto intermedio entre ambos extremos, incluso uno que se propone desarrollar un lenguaje técnico universal que elimine toda ambigüedad. Pero en principio, por la manera en que rebaja las posturas de Hermógenes y Crátilo, Platón parece decirnos que no busquemos una “adecuación” de los nombres, y parece negar que las ideas se den como nombres. ¿Pero es realmente así? ¿Hasta qué punto Platón rechaza los nombres para la

---

es en virtud no solo de haber sido asignado a esa cosa, sino también de su descripción mimética de ella, que la palabra asegura su condición de nombre de esa cosa. La semejanza puede ser mínima en un extremo, y al menos en esos casos no hay razón para negar que la convención juega un papel en la conexión del nombre con el objeto. La debilidad de la semejanza hace que ese nombre sea deficiente, pero sigue siendo un nombre. Por el contrario, cuanto más fuerte y detallada es la semejanza del nombre con el objeto, mejor se vuelve el nombre, y al mismo tiempo, se asume que la dependencia de la convención para asegurar la significación se debilita” (Sedley, 2003, p. 149). La traducción de esta cita —y del resto, a menos que la bibliografía indique lo contrario— es mía.

<sup>8</sup> El mejor ejemplo de esto lo encontramos en el *Fedro* (265c-d), donde Sócrates, tras dos discursos inspirados (y contrarios) sobre Eros, marca las debilidades de ambos, pero donde también es capaz de, bajo un análisis crítico, reconocer dos procedimientos que sin conciencia se desplegaron en tales discursos y que, fuera de estos y utilizados a conciencia, pueden ser de gran utilidad para la dialéctica. Se trata de los famosos procedimientos de división y reunión.

exposición de lo esencial?; ¿acaso no pregunta en general por la verdad preguntando por términos particulares, por nombres? En realidad, es posible en el *Crátilo* (y más allá) reconstruir una versión platónica de la adecuación de los nombres, incluso una versión que en cierta manera podríamos llamar “naturalista”, pero es una en la que lo que se nombra son principalmente esencias y no entidades “cualificadas”, que hace pasar toda denominación por la dialéctica (y, por lo tanto, por el *lógos*) y en la que, como veremos, un nombre no es exactamente una palabra.

### 3. El nombre y la palabra

La intención de Sócrates en la primera parte del diálogo es tomar los términos de la discusión entre Hermógenes y Crátilo y desplazarlos para lograr plantear la cuestión de la “adecuación de los nombres” de otro modo. En las primeras páginas se trata de la posición de Hermógenes, según la cual un nombre, en el sentido de una palabra, puede variar completamente según cultura e individuo, y no por eso dejar de ser nombre, no por eso dejar de ser adecuado, ya que, para Hermógenes, la adecuación no es más que convención. Sócrates, en principio, no tiene ningún problema con admitir que sin duda las palabras para lo mismo varían según los diferentes idiomas, pero traslada la pregunta a lo nombrado: ¿acaso las cosas nombradas también son, como quiere Protágoras, según como le parecen a cada uno? La respuesta finalmente negativa permite a Platón introducir como referentes de una denominación adecuada —como lo que puede ser ancla de una adecuación— solo a las esencias, que son, dice, lo que es constante e independiente de toda perspectiva, y que es nombrado con palabras que difieren:

Entonces, si no todo existe para todos del mismo modo, al mismo tiempo y siempre, ni cada cosa existe en particular para cada uno, es evidente, por cierto, que las cosas existen con una esencia [*ousía*] propia constante, no relativa a nosotros, ni tampoco arrastradas arriba y abajo por nuestra imaginación, sino que existen por sí mismas en relación con la esencia propia que tienen por naturaleza (386d-e).

Si se salva a lo nombrado, en cuanto esencias, del relativismo que Hermógenes aplica a los nombres, Sócrates parece entonces aceptar ubicarse cerca de su convencionalismo, ya que admite que sin duda las

palabras para lo mismo varían. Es que, desde el punto de vista de la dialéctica, según el cual lo que importa es nombrar la esencia, que se presente una esencia, la cuestión de la “exactitud” de las palabras —e incluso de los enunciados— que se usan para nombrar pasa a segundo plano:

Permite, por el contrario, que imponga una letra que no corresponda. Y si permites una letra, permite también un nombre dentro de un enunciado. Y si permites un nombre, permite también que se imponga un enunciado dentro de otro que no corresponda con las cosas y que no por eso deje de nombrar a la cosa y expresarla, mientras esté presente el modelo de la cosa sobre la cual versa el *lógos* (432e).

Incluso, profundizando en esta cuestión, Sócrates reflexiona sobre el problema de la exactitud para mostrar que se trata de una forma de pensar que solo es adecuada en relación con los signos de la matemática —“tal vez les suceda eso que tú dices a cuantas cosas existen o no existen necesariamente a partir de un número. Por ejemplo, el diez mismo o cualquier otro número que quieras, si se le quita o agrega algo, inmediatamente se vuelve otro” (432a-b)—, pero no con respecto al lenguaje, cuya adecuación no se decide en esa exactitud. En matemática, un número retirado, agregado o puesto donde no corresponde cambia todo el conjunto. En lenguaje, no necesariamente, y ni siquiera tenemos criterios para juzgar claramente tal correspondencia de los elementos mínimos, su supuesta exactitud. Si van o no van. No es porque las palabras difieran en letras que la *ousía* se da o no se da; así no se juzga de la adecuación. La capacidad del lenguaje de dar la verdad no se decide en esa “exactitud”.

Pero la coincidencia con Hermógenes es tan solo aparente o, más exactamente, es accesoria, ya que, haciendo de la convención de por sí una garantía de adecuación, Hermógenes hace que toda palabra, en cualquier contexto, a causa de una mera convención, sea igualmente adecuada para nombrar, y esto ya es algo que Sócrates no está dispuesto a aceptar. Si hay esencias, naturalezas invariables, con una existencia propia independiente de toda perspectiva, y por otro lado todo nombre es siempre relativo, si su criterio es solo convención, si solo depende de quien nombra y no de algo constante, si su adecuación es solo creación de quien nombra, si nombra por lo tanto siempre una perspectiva

entre otras y no se ancla en algo en la realidad misma, se establece una separación entre realidad y lenguaje humano, una distinción de naturaleza que hace difícil ver qué relación puede haber entre el lenguaje y la existencia, porque ciertamente diciendo siempre una perspectiva no digo la verdad. No hay, así, lugar en el lenguaje en donde la esencia encuentre expresión. ¿Qué garantiza que se puede nombrar una misma cosa, independiente e invariable, aunque las palabras varíen? Sin duda hace falta algo que haga posible esa denominación para que el lenguaje sea capaz de verdad, algo que en el lenguaje mismo nombre algo más que una perspectiva entre otras. “Hay que nombrar del modo y con aquello que es natural nombrar las cosas y que ellas sean nombradas, y no como nosotros queramos” (387d).

Así, Sócrates, a su manera, se acerca también en cierta medida a la posición de Crátilo, ya que hay nombres en que se exponen las esencias, y estos son los adecuados: hay nombres “naturales”. Pero vemos que la cuestión se desplazó significativamente: la adecuación del nombre ya no se relaciona con la exactitud de los sonidos de la palabra; solo se define en función de si nombra o no una esencia. De este modo, si bien “Crátilo dice la verdad al decir que las cosas tienen los nombres por naturaleza” (390e), “la naturalidad del nombre significa algo diferente de lo que pensaba Crátilo: un nombre es justo si manifiesta la naturaleza, es decir la esencia, de la cosa, y si es conforme a su naturaleza de nombre, es decir a la función diacrítica que le es propia” (Dixsaut, 2012, p. 43). O, en palabras de González (1998, p. 66): “para cada naturaleza existe una forma de referir exclusivamente a ella. Esta ‘forma de referir’ es su ‘nombre natural’ específico. El ‘nombre natural’ no es una colección de sílabas o sonidos específicos sino más bien una relación con una naturaleza específica, una relación que puede ser ‘corporizada’ en sonidos particulares”. Para Sócrates, hay nombres “naturales”, nombres “por naturaleza”, como para Crátilo, pero el sentido de esa naturalidad del nombre se transforma enteramente tanto en lo que corresponde al nombre mismo como en lo que tiene que ver con lo nombrado. Un nombre adecuado, para Sócrates, es solo el que “distingue y enseña” una *ousía* (388b-c). Hay, por lo tanto, “nombres naturales”, pero estos ya no se identifican desde el principio y exactamente con palabras, como conjuntos únicos y específicos de sonidos. Para Sócrates, hay un nombre único para cada esencia; al mismo tiempo, los sonidos de las palabras con que se nombra pueden variar. El nombre adecuado, natural, asume por lo tanto un estatuto distinto del de la sola palabra. ¿Qué es el

nombre único de una esencia?, ¿qué es un nombre natural? Aquello que al interior del lenguaje da cuenta de esa *ousía*. El nombre para Platón tiene una “forma”, que no es equivalente exactamente a los sonidos de las palabras en que en cada caso se presenta. Esa forma, su *eidos* y su *dynamis*, es la de distinguir y enseñar algo esencial.

Que un nombre tenga ese estatuto “formal”, por el que no se identifica desde el principio con la apariencia de la palabra, significa también que no es el experto en etimologías, el que analiza los sonidos de una palabra, el que puede en cada caso llegar a él. Por eso no sorprende que Sócrates diga que en realidad el “experto en nombres”, el que sabe usar y juzgar los nombres, es el dialéctico, aquel que puede, por su ejercicio, superar las apariencias y aprehender lo que suponen de esencial. El nombre natural no se presenta directa y automáticamente con una mera palabra, sino que encontrarlo y suscitarlo es, por el contrario, función de una ciencia, un ejercicio: la dialéctica. No hay nombres directamente a la vista (o al oído), por así decir. Solo aquel que puede elevarse hacia la aprehensión de la esencia, solo “el que sabe preguntar y responder”, es el que puede identificar si en cada caso se da la “forma” del nombre, es decir, si se distingue y enseña en el lenguaje una esencia. Y de hecho la finalidad del dialéctico, la respuesta a su pregunta por “¿qué es X?”, es sin duda la de llegar a que se dé un nombre natural, un nombre adecuado: a que, por el ejercicio dialéctico, se logre, en un término, distinguir y enseñar una *ousía*. Nombrar es, así, función de la dialéctica, y por lo tanto de un *lógos*, aunque ese nombrar se manifieste finalmente como el sentido verdadero de un término, de una palabra. El dialéctico es el que puede, por su ejercicio, dar finalmente la forma del nombre en la palabra. ¿Podemos hacer que un término refiera a una esencia y no a un concepto o a un fenómeno? En cada caso, para cada término, averiguar si es posible es tarea del dialéctico. El nombre no equivale a la palabra, pero en ella se da gracias a la dialéctica. El nombre es, incluso, el sentido verdadero de tal palabra, el que permanecía oculto o implícito en su uso habitual y comunicativo (por ejemplo, la idea de “justicia” que permanecía implícita en definiciones individuales y fenómenos particulares relacionados a lo “justo”), y que se recupera en la dialéctica. El nombre no es la palabra misma pero es el sentido verdadero o la función verdadera de la palabra. La palabra, en su apariencia y totalidad, no alcanza desde el principio este sentido, pero lo alcanza gracias a un ejercicio dialéctico.

La distinción entre palabra y nombre (o entre nombre y “nombre natural”, en los términos de González) es resaltada de forma inequívoca por la afirmación de que es en particular el dialéctico el que sabe hacer uso de los nombres. Es decir, el uso habitual de las palabras no parece requerir una técnica especial, una capacidad ejercida por unos pocos. Sin embargo, “Sócrates claramente afirma que el dialéctico es el que sabe realmente usar nombres y quien por lo tanto puede determinar si un nombre está cumpliendo su función propia” (González, 1998, p. 67). Si bien “uno no tiene que ser un dialéctico para saber cómo usar las palabras”, Sócrates da a entender que:

[...] lo que distingue a la dialéctica del discurso cotidiano es que usa las palabras precisamente con la intención de hacer manifiestas aquellas naturalezas que la función propia de las palabras presupone. Al introducir lo bueno en sí y lo bello en sí, Sócrates nos mostró aquello que se pone de manifiesto en la función de referencia de la palabra más allá de la cosa particular referida (González, 1998, p. 88).

El dialéctico no usa simplemente la palabra “justicia” como cualquiera, sino que se detiene en la pregunta “¿qué es la justicia?”, es decir, busca dar el nombre, busca distinguir y enseñar en el lenguaje la esencia de la justicia misma, que en el lenguaje se haga presente la justicia misma. Sócrates casi siempre pregunta por nombres. Es decir, busca dar determinados términos como nombres. Hace de palabras nombres. Busca que una determinada palabra logre presentarse como nombre, supere su apariencia hacia la forma de un nombre, y esto lo busca en cada caso mediante una investigación dialéctica. Esta búsqueda, naturalmente, puede realizarse y satisfacerse en cualquier lengua. La pregunta del tipo “¿qué es la justicia?” es una pregunta por una esencia real, cuya respuesta se sintetiza en un nombre en cuanto la palabra distingue y enseña —gracias a la totalidad del ejercicio dialéctico— esa esencia, en cuanto el lenguaje logra dar su referencia a lo que es realmente. Esa pregunta busca sacar a una palabra de su utilización y sentido habitual y darla como nombre. Logra identificar la pregunta por la esencia con la pregunta por el sentido más propio de una palabra. Y la respuesta a *ambas* es el nombre. Solo así la investigación en el lenguaje es la investigación de la verdad. Si, en el uso habitual, una palabra como “justicia” puede referir a un concepto o a una instancia empírica

específica como una acción que se llama “justa”, es solo como nombre, a través de lo que logra la investigación que se motoriza con la pregunta “¿qué es la justicia?”, que puede ser la exposición de una idea única.<sup>9</sup>

La filosofía pregunta, es cierto, por el sentido de determinadas palabras, pero lo complejo —y siempre de nuevo sorprendente— es que tal pregunta no puede responderse con la definición de un concepto o la indicación de un fenómeno (tales respuestas, como muestra Sócrates una y otra vez, son por siempre insuficientes, inevitablemente incorrectas), sino que lleva a buscar el nombre, única respuesta satisfactoria, es decir, la palabra como lo que distingue y enseña algo esencial. El dialéctico “no apunta a usar las palabras para obtener algo deseado o para comunicar o señalar particulares ideales o sensibles. Las palabras no se subordinan a una función que les sea accidental, sino que se les permite servir y revelar su propia función” (González, 1998, p. 88). Pero esta particular atención a las palabras que es propia al dialéctico no debe confundirse con la del que busca el conocimiento en un análisis lingüístico:

---

<sup>9</sup> Por supuesto que se pueden tener diferentes “definiciones” de justicia según cultura, ideología, etc., pero en tal caso hablamos de conceptos y no de esencias. Y la pregunta permanece la misma: ¿cuál es la unidad de ese múltiple?, ¿qué es lo mismo en el fondo de tales definiciones?, ¿qué es lo mismo sobre lo que se da una disputa de definiciones, lo mismo que en el fondo quiere ser dicho? Una idea no es una apariencia entre otras, una definición (por ejemplo, de “justicia”) entre otras (por ejemplo, de justicia). No es una entre otras seleccionada como modelo. En pocas cosas insiste tanto Platón como en esto. No se puede identificar una idea con una definición o un concepto para decir que hay múltiples ideas de “justicia” (o que no hay idea de justicia”). La idea no es del orden de lo que deviene, aunque ella plasme la esencia de lo que deviene. Es importante destacar esto, recordar lo inaparente de la esencia, para rescatar a la filosofía de las esencias de la crítica de que es excluyente y alienante, para no confundir al esencialismo con una violencia que selecciona por prejuicio y excluye. Pero Platón mismo sabe que esto igualmente le tiene que suceder a su filosofía, porque la tendencia a tomar lo inesencial por lo esencial es demasiado común y poderosa, incluso natural. Así, una de las razones más comunes para rechazar la necesidad de la verdad, y en particular para rechazar la existencia de las esencias, que es requerida para un planteamiento riguroso de la cuestión de la verdad, proviene de una confusión respecto de la naturaleza de la verdad, de su confusión con un concepto o una apariencia. La verdad se salva de sus comunes confusiones solo en su abordaje por la dialéctica.

Sin embargo, la dialéctica se diferencia a su vez de la etimología en el hecho de que no se ocupa de las palabras como sonidos particulares en una lengua particular. Su foco es más bien lo que Sócrates llama el “nombre natural” o la “forma” de una palabra, esto es, la palabra como una relación con una naturaleza estable específica (389d) [...]. En resumen, la dialéctica y el discurso cotidiano difieren en cuanto este usa las palabras para ciertos fines extrínsecos mientras que aquella se focaliza en las palabras mismas; la etimología y la dialéctica por su parte difieren en que la primera se ocupa de los componentes sensibles de las palabras [...] mientras que la segunda se ocupa de la “forma” [...], es decir, la función de la palabra, en la que se pone de manifiesto la naturaleza de las cosas (González, 1998, p. 89).

Con su crítica del camino del mero análisis lingüístico y con su reivindicación del camino dialéctico, Platón está sin duda discutiendo acerca del sentido de la herencia socrática, del sentido de su pregunta. En particular, está discutiendo con la deriva que toma la herencia socrática en la filosofía de otro discípulo de Sócrates — Antístenes — que transforma la pregunta por los términos en sí mismos en un análisis lingüístico de tipo etimológico, al tiempo que sostiene la inexistencia de esencias. Para Platón, de las esencias, que se pueden encontrar desde lo que deviene, se habla con nombres, que se pueden suscitar en las palabras, como palabras, aunque no equivalga cada nombre exactamente a una palabra de un idioma.

¿Se puede nombrar lo esencial, lo que no deviene? Solo si el nombre no es, desde el principio, la palabra. Solo si el nombre es adecuado a la constancia de lo que nombra, lo que no sucede enteramente para las palabras mientras no son dadas por la dialéctica. Hay esencias, y estas se exponen en lenguaje, se exponen en lo que a ellas es adecuado en el lenguaje. Esto sin dudas no es en principio la palabra, o no todavía la palabra, sino que tal elemento es el nombre. El nombre es la esencia del lenguaje, la palabra de la palabra, y aquello que le da al lenguaje de las palabras su relación con lo que es, su fundamento en la verdad. El nombre es un elemento interior, “formal”, del lenguaje, y que se puede suscitar en palabras, que tiene su correlato en palabras, las cuales, sin embargo,

a diferencia del nombre, no poseen desde el principio univocidad. A las esencias, es decir a aquello que tiene una realidad propia y constante, corresponden los nombres, referencias adecuadas y únicas a tales esencias: lo verdadero en el lenguaje. Las esencias se distinguen y expresan, se dicen, en nombres. Los nombres son la presencia siempre implícita de las esencias en las palabras, en el lenguaje humano. Pero el nombre es algo que se expone solo en la articulación sonora propia al lenguaje, por lo que la tarea se entiende como el ejercicio que permita hacer aparecer el nombre en el medio propio a las palabras, y, en última instancia, gracias a la dialéctica, en cuanto el sentido verdadero de una palabra, que se encuentra siempre más o menos oculto, confuso, en el uso de la palabra. Dar el lenguaje verdadero con el lenguaje de las palabras, superar la apariencia del lenguaje hacia su verdad, llevar el lenguaje hacia su univocidad, es la tarea del dialéctico, que así por momentos habla la verdad.

#### 4. El “pasaje etimológico”

Sócrates afirma, entonces, que “el nombre tiene por naturaleza una cierta adecuación y no es preciso de cualquier hombre saber imponerlo a cualquier cosa” (391b). Pero inmediatamente después, con evidente ironía, preguntándose cuál es esa adecuación natural del nombre, Sócrates dice que hay que preguntar a “los que saben”, los sofistas. Y si no, aprender de Homero y los demás poetas (391b-c). Entramos entonces en el llamado “pasaje etimológico”, en el cual Sócrates hace resbalar intencionadamente su postura hacia la de Crátilo. Se toma ahora la posición de Sócrates como equivalente a la de Crátilo —como si todo “naturalismo” debiera ser el mismo—, para finalmente mostrar cómo a aquella adecuación en realidad no se puede llegar por un mero análisis lingüístico. Se busca ahora la verdad de los nombres por un camino en el que la dialéctica está por completo ausente. Un camino que parte, por el contrario, de que, dado que hay ya un saber depositado en los sonidos de los nombres, el conocimiento significaría hacer el análisis de esos complejos sonoros. Se parte de la “exactitud” de los nombres como ya dada en las palabras, y se hace del camino del conocimiento un desciframiento de las palabras por la etimología de sus sonidos, solo a través de la cual se podría desplegar un significado sintetizado en esos sonidos. El punto de partida es indudable: la palabra es “verdadera”, dice la cosa, contiene su conocimiento en los sonidos. Esto se presupone. Y

ese conocimiento se descifra, en cuanto una definición, por la etimología de los sonidos de la palabra.

En el pasaje etimológico, Sócrates se propone examinar si los nombres están bien puestos, lo que dijo antes que era tarea del dialéctico, pero ahora a la manera del sofista o el antisténico. Si, para Sócrates, en la primera parte del diálogo usamos el nombre para llegar a distinguir y enseñar una esencia, ahora es directamente la palabra misma (tomada como el nombre) lo que debemos analizar por la etimología para “descubrir” (436a) la cosa. El lenguaje es ahora lo que provee de conocimiento por sus palabras, en cuanto objetos de etimología: “se hace del nombre aquello que contiene su verdad por completo en sus componentes físicos (sus sílabas)” (González, 1998, p. 69). Como marca Claudia Mársico, no estamos siempre estrictamente ante etimologías, sino muchas veces frente a una suerte de análisis semántico. Por lo común, se busca en cada nombre otras palabras que entrarían en su composición, palabras en cuyo significado y combinación de significados encontraríamos el verdadero sentido de la palabra analizada y el conocimiento del objeto. Podemos tomar como ejemplo el análisis, particularmente extravagante, del término “hombre” (*ánthros*):

Este nombre, “hombre” [*ánthros*], significa que los demás animales no inspeccionan ni reflexionan ni examinan [*anathreî*] ninguna de las cosas que ven, mientras que el hombre, al mismo tiempo que ha visto —es decir “ha observado” [*ópope*]—, también examina [*anathreî*] y reflexiona sobre eso que ha observado [*ópopen*]. De ahí que, en rigor, el hombre es el único de los animales que ha sido denominado adecuadamente “hombre” [*ánthros*], porque examina lo que ha observado [*anathrôn hâ ópope*] (399c).

Pero por este camino, por el cual buscamos el sentido de palabras mediante otras palabras, llegamos a palabras “primeras”, palabras que ya no pueden dividirse en palabras, y la pregunta es cómo analizar entonces estas palabras simples. Esto requiere que el análisis pueda aplicarse ahora a las letras en cuanto átomos lingüísticos por sí mismos significativos, gracias a los cuales una palabra simple puede tener un sentido. Cada letra, entonces, tendría ya significado. De este modo, por ejemplo, se afirma que la erre implica un significado asociado al movimiento, que la i significa delicadeza, y así con el resto. Nótese que

Sócrates pasó de decir que el nombre natural es el mismo más allá de que se formule distinto en diferentes lenguas, de que pueda poseer diferencias en sus sonidos y letras, a analizar la “adecuación” de los nombres como una pregunta por las letras de una palabra en un idioma (el griego):

Es importante notar cuánto se desvió la discusión desde la posición original presentada al principio del diálogo. [...] Ahora las letras individuales son tomadas como eminentemente importantes. El significado de una palabra depende por completo de la presencia o ausencia de cierta letra. Más importante aún, solo las letras parecen entablar una relación directa con las cosas (González, 1998, p. 75).

Este tipo de análisis lingüístico hace exactamente lo que la *Carta VII* critica. Platón nos dice ahí que no debemos confiar en la “exactitud” de los nombres, que, por sí mismos, aislados de su lugar en un proceder dialéctico, más bien nos llevan de forma inadvertida a reemplazar la aprehensión de lo esencial por una atención hacia lo inesencial. Esto es lo que sucede en el pasaje etimológico: de *organon* de una distinción y exposición de la esencia, el nombre pasa a ser él mismo, en su propia apariencia de palabra, la “verdad”, la que podríamos desplegar, en cuanto significado, desde la interpretación etimológica de las partes de la palabra. Así, lo que se busca en la palabra ya no es la mostración de una esencia única, sino una definición de un concepto, definición que pasa a ocupar el lugar de la verdad y que por supuesto puede ser siempre —o, más bien, es siempre— una entre otras, y, entre ellas, la verdad es indecidible. Y entonces, aún más que el dialéctico, y sobre todo mucho más justificadamente, el etimólogo queda vulnerable a refutaciones que resultan más bien sencillas. Sócrates muestra, en particular cuando hace el análisis de los nombres de los dioses (400d-408d), que de una misma palabra podemos dar dos etimologías diferentes que implican dos sentidos contrarios, entre los cuales la verdad es indecidible:

Para cada nombre Sócrates da varias etimologías, indicando así cuán arbitrario es todo este procedimiento. Con la discusión acerca del nombre de “Hestia” (401b-e) comienza la competencia entre los que creen en la estabilidad del ser [...] y los que creen que todas las

cosas están en movimiento [...]. Es posible presentar etimologías que confirmen cualquiera de las dos visiones. Aquí empezamos a ver que, aunque la palabra puede ser usada para poner de manifiesto la naturaleza de una cosa, no se puede llegar a esa naturaleza abstrayéndose del uso de la palabra y ofreciendo su etimología (González, 1998, p. 72).

Lo mismo, la misma convivencia de sentidos contrarios, muestra Sócrates en las etimologías de los términos relacionados con la ciencia (*epistémē*), y ahí la ironía resulta particularmente significativa: la ciencia etimológica no puede decir ni siquiera qué es y qué supone la ciencia (cuya naturaleza debería encontrarse en la etimología de la palabra), y se revela como algo completamente diferente de una ciencia: “una opinión que cree en la verdad de la opinión” (Dixsaut, 2012, p. 49). La etimología pretende, sin embargo, salvarse de lo indecible de la verdad entre las diferentes opiniones a las que se puede llegar por este tipo de investigación no gracias a un criterio con el que ejercer un reconocimiento, sino con el recurso a un origen venerable e infalible, a una garantía mítica para la opinión propia. “La parte etimológica del *Crátilo* tiene por función no solo refutar la tesis de Crátilo sino también liquidar una pretendida ciencia y una pretendida sabiduría” (Dixsaut, 2012, p. 45). Una “pretendida ciencia” que es esa particular etimología, y una “pretendida sabiduría” que se entiende como el saber mítico depositado en los sonidos de los nombres gracias a una instauración de nombres original, antigua, infalible.

En todo caso, lo que el *Crátilo* muestra por este rodeo es que, si bien es en el lenguaje que tiene lugar la exposición de la verdad, esto no sucede investigando directamente los sonidos del lenguaje. Solo en la dialéctica una palabra se da como nombre; no se encuentra su sentido como nombre al analizar sus componentes sonoros por sí mismos. *La filosofía es solo por el lenguaje pero no es análisis lingüístico*. El nombre no es, para Platón, ni el objeto del análisis ni un punto de partida metodológico, sino más bien la natural expresión de un ejercicio dialéctico. Es una forma de dar la esencia más que de investigarla.

## 5. Un “refugio” en el *lógos* (*Fedón* y más allá)

Pero el *Crátilo* concluye con una afirmación de Sócrates que, a primera vista, parecería decirnos que debemos investigar a partir de

las cosas mismas más que por el lenguaje: “es deseable, por lo tanto, acordar también esto: que no hay que aprender e investigar a partir de los nombres, sino mucho más a partir de las cosas mismas que de los nombres” (439b). ¿Acaso Platón desiste de una búsqueda en el lenguaje? Es el *Fedón* el que nos indica que no es ese el caso, es decir, que el rechazo a tomar los nombres como punto de partida no implica rebajar el lugar fundamental del lenguaje en la investigación dialéctica.<sup>10</sup> En el *Fedón*, relatando su itinerario intelectual, el Sócrates platónico cuenta que llega a las ideas, a la luego llamada “teoría de las ideas”, al “refugiarse” en los *lógoi*, pero esto solo después de algunos pasos en falso: buscando primero las causas en explicaciones físicas, Sócrates se ve llevado a aporías; cuenta que es “enceguecido” (96c3) por un proceder que toma las descripciones físicas directamente por explicaciones y que es incapaz de dar cuenta de los principios mismos que está obligado a suponer. Solo cuando, en su “segunda navegación”, Sócrates decide investigar las causas en los *lógoi* más que en las cosas mismas, llega finalmente a aquellos principios de los que desde entonces intentará persuadirnos. Así describe ese “refugio” en los *lógoi*:

Me pareció entonces [...], una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los *lógoi* para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los *lógoi* la contemple

---

<sup>10</sup> Sobre los pasajes de *Crátilo*, *Fedón* y *Sofista* con respecto a la cuestión del *lógos* y su vínculo con las formas, cfr. sobre todo Soares (2005). En ese artículo, Soares se detiene en señalar aspectos del *Crátilo* que ya adelantan el desarrollo sobre el lenguaje del *Sofista* y muestra al *Fedón* como un paso intermedio en esa evolución.

más en imágenes, que el que la examina en los hechos (99d-100a).

Platón presenta una analogía que inmediatamente relativiza: aquellos que, incapaces de mirar directamente al eclipse, lo observan en reflejos, se ven obligados, si no quieren quedarse ciegos, a contentarse finalmente con una mera imagen, con un reflejo que deforma y que los aleja de lo que quieren observar; en el caso de los *lógoi*, la situación no es en realidad enteramente la misma, y Sócrates no acepta que el que examina las cosas en los *lógoi* se aleje por eso de ellas, que las examine más en imágenes. El “refugio” en los *lógoi* no produce un mayor alejamiento, sino, de hecho, todo lo contrario. Produce incluso, podríamos decir, un descubrimiento suplementario: es finalmente *solo* en los *lógoi*, investigando con *lógoi* de determinada manera, que se puede llegar a transparentar la esencia, a aprehender no una mera apariencia sino la verdad, los principios reales que son las ideas. Examinar las cosas en los *lógoi* no significa, entonces, examinarlas en imágenes más que examinarlas directamente; de hecho, *menos*, porque examinar en los *lógoi* es lo que permite hacerlas transparentar su esencia. Clave para la filosofía será este descubrimiento, según el cual buscando la verdad, no “directamente” en las cosas “con todos los sentidos”, sino en el medio del *lógos*, se produce, no un alejamiento, sino todo lo contrario: un acercamiento, por así decir, *en profundidad*, un camino hacia la esencia. Cuando lo que se busca dar es la “verdad real”, será siempre necesario ejercitarse en el *lógos* gracias a la dialéctica:

[...] de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidades de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir el *lógos* de cada cosa. Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad solo valiéndose del *lógos* y por ningún otro medio (*Político*, 286a)

A diferencia de lo que podría parecer a primera vista, entonces, en los *lógoi* no es un alejamiento mayor con respecto a lo real lo que se

produce, no es solo una imagen alejada un grado más de la realidad lo que nos queda, sino que, por el contrario, en los *lógoi* se produce de hecho un acercamiento a la naturaleza misma de las cosas, que en la mera intuición queda, por lo común, oculta. ¿Cómo investigar “las cosas mismas”? La respuesta en Platón es siempre: a través de la dialéctica, lo cual quiere decir también: a través de *lógoi*. Como explica Néstor Cordero: “no puede acusarse [...] a Platón de seguir un camino indirecto [...] cuando decide recurrir a los *lógoi*, ya que ellos captan la *ousía* real, mientras que, al contrario, es quien se apoya en los *érga* el que solo estudia imágenes” (Cordero, 2017, p. 105). Así, si bien el dialéctico no conoce la verdad partiendo de nombres, tampoco lo logra por un acceso directo a las cosas mismas. Aunque no al modo del etimólogo, su tarea se encuentra intrínsecamente asociada al lenguaje: “el dialéctico, en cuanto aquel que más que cualquier otro debe tener conocimiento de *ta onta*, no es descrito ni como un ‘etimólogo’ ni como un ‘intuicionista’, sino como aquel que sabe *cómo usar las palabras* (390c)” (González, 1998, p. 88). Sirve en este punto volver a traer unas palabras de Platón que se citaron más arriba:

Permite, por el contrario, que imponga una letra que no corresponda. Y si permites una letra, permite también un nombre dentro de un enunciado. Y si permites un nombre, permite también que se imponga un enunciado dentro de otro que no corresponda con las cosas y que no por eso deje de nombrar a la cosa y expresarla, mientras esté presente el modelo de la cosa sobre la cual versa el *lógos* (432e).

Son las últimas líneas las que ahora nos interesan: para Platón, de alguna manera también el *lógos nombra*, en el *lógos* se da el “modelo”, en el *lógos* se hace presente la capacidad que le fue adjudicada al nombre, la de exponer una *ousía*. De hecho, en *República*, Platón dice que el dialéctico es el que “alcanza el *lógos* de la *ousía*” (534b). La cuestión se aclara de esta manera: el nombre nombra gracias a un *lógos*; el nombre solo se da, solo es *adecuado*, en el contexto de un *lógos*. Lo vimos: tomando el nombre como una palabra aislada, investigando sus sonidos y letras, no cabe “distinguir y enseñar” la esencia. Su *dynamis* no se manifiesta desde el principio en la palabra sola. El carácter inaparente y formal del nombre, su no coincidir enteramente con la palabra, implica que la presencia de un nombre es algo que solo se suscita por un *lógos*, en el

contexto de un *lógos*, ya que la mera aparición aislada de una palabra de ninguna manera evidencia la presencia de un nombre. El nombre se da en la palabra solo gracias a un *lógos*. “Respecto de todo, siempre es necesario ponerse de acuerdo acerca del objeto mismo gracias a los *lógoi*, en vez de atenerse al nombre solo, sin su *lógos*” (*Sofista*, 218c). No se exhibe una *ousía* por la combinación “correcta” de letras y sílabas, sino por la combinación de palabras (una específica, metódica) en el *lógos*. Lo que nos dice Platón no es que abandonemos el lenguaje, sino que desistamos del método que toma al nombre, en cuanto palabra, como objeto y punto de partida de la investigación, que nos cuidemos contra una atención que se limita exclusivamente a lo inesencial. El nombre es un elemento esencial de la exposición dialéctica pero no, en cuanto mera palabra, su objeto ni su punto de partida: “Sócrates no dice que los nombres no tienen ningún rol en la búsqueda de la verdad, sino solamente que la verdadera naturaleza de las cosas no se encuentra a partir de los nombres tomados como objetos del análisis” (González, 1998, p. 86).

Si el nombre era, en el análisis etimológico, finalmente una especie de *lógos* condensado, un conjunto de palabras apretadas en los sonidos de la palabra, que era necesario desplegar a partir del análisis de esos sonidos, ahora el *lógos* pasa más bien a ser el tejido solo en el cual el nombre puede encontrarse. Solo gracias al *lógos* se da la capacidad de un término de distinguir y enseñar la esencia, es decir, de ser un nombre. No se trata ya de desenvolver desde los sonidos de la palabra un *lógos* que ya estaría ahí sintetizado, sino de desarrollar el *lógos* que haga coincidir nombre, en cuanto lo que distingue y enseña una *ousía*, y palabra. El etimólogo busca encontrar desde sus sonidos el *lógos* de un nombre, quizás su significado, pero no la esencia; el dialéctico asocia, en cambio, *lógos* y nombre solo en función de la esencia, solo con el fin de exponer una esencia, y esa asociación es, por lo tanto, otra: construir el *lógos* que permita que la esencia se capte en un nombre dado en su interior. El nombre, por lo tanto, no significa, como sucede en el análisis de tipo etimológico, un significado, un concepto dado como definición, sino que muestra la esencia. El nombre no es el correlato de un significado *sino de un ser*, de una esencia. Pero tal es una relación que solo se puede suscitar en el medio del significado que surge de los *lógoi*. El nombre no contiene un *lógos*, sino que, al revés, es por un *lógos*, gracias al soporte del significado tejido por un *lógos*, que se da el nombre, en cuanto exhibición de la esencia. El filósofo no busca tanto significar sino nombrar, pero

esto lo puede solo gracias al soporte de los *lógoi*. Platón pregunta por nombres, por esencias dadas como nombres. El nombre, por lo tanto, es lo que muestra la esencia, y no lo que significa un significado o un concepto. Pero el nombre no se da, no sucede, más que gracias al *lógos*, más que sobre el significado que tejen los *lógoi*.

## 6. Digresión sobre el sentido de *lógos* en la filosofía griega clásica

¿Pero qué es *lógos*?

El *lógos* es para nosotros uno de los géneros que existen realmente. Privarnos de éste equivaldría a privarnos de la filosofía, lo cual sería tremendo. Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el *lógos*, pues si excluyéramos en absoluto su existencia, no seríamos siquiera capaces de hablar (*Sofista*, 260a-b).

Las traducciones posibles son múltiples y en su variedad parecen confundir más de lo que aclaran, aunque también pueden señalar hacia un punto en donde, todavía confusamente, en algún aspecto de su semejanza, se empieza a ver lo esencial: “discurso”, “relato”, “argumentación”, “cuento”, “definición”, “tesis”, “razonamiento”, pero también “proporción” e incluso a veces “razón”. ¿Cuál es el sentido fundamental de *lógos* en la Grecia clásica que permite esas posibles traducciones? Siguiendo el recorrido que hace Néstor Cordero en un libro reciente, podemos empezar por detenernos en Homero. Dos veces encontramos el término en los poemas homéricos. En la *Iliada*, Patroclo, mientras le retira a Eurípilo una flecha que tiene clavada e intenta curarlo, busca distraerlo del dolor “saciándolo” con *lógoi*; en la *Odisea*, por otro lado, encontramos un ejemplo de alguna manera similar cuando leemos que Calipso busca lograr que Ulises olvide su isla natal a través de *lógoi* “seductores” (ejemplos retomados de Cordero, 2017, p. 15). En ambos casos podríamos traducir *lógoi* por “relatos”, “historias”, o quizás con “palabras” alcanza. Pero en cualquier caso lo que es seguro es que no se trata de meras palabras aisladas. Una palabra aislada, e incluso un conjunto de palabras seleccionado y reunido sin un particular criterio, sin duda no tiene la capacidad de “seducir”, de distraer al “saciar”.

Una palabra sola no contiene ni una historia ni un cuento ni un relato; un conjunto de palabras, sí. Pero ocurre que los *lógoi* pronunciados por Patroclo no pueden ser solamente un conjunto de palabras. Un cuento, una historia, un relato, suponen palabras organizadas de una cierta manera [...]. En el caso de *lógoi* se trata de palabras que se eligen según un criterio y que se organizan en función del fin buscado (Cordero, 2017, p. 15).

Si bien no encontramos otras apariciones de *lógos* en Homero, sí podemos relevar múltiples usos de un verbo evidentemente conectado con *lógos* y cuyo sentido nos ayuda a ver mejor ese aspecto fundamental del *lógos*: *légein*, verbo que suele traducirse como “hablar” o “proferir palabras”, pero no únicamente. *Légein* es un verbo transitivo: refiere a una acción que se aplica sobre algo. Así, en realidad, el sentido de *légein* se especifica en cada caso en función de si refiere a objetos materiales o, por así decir, inmateriales.

Comencemos por los casos en que los complementos directos son “objetos” perceptibles. En Il.VIII.507 Héctor ordena a sus tropas de *légesthe* provisiones y leña, y otro tanto ocurre en Od.XVIII.359 (*légon*); en Il.VIII.519 se invita a los troyanos a *léxasthai* sobre las murallas de la ciudad; en Il.XI.755 los vencedores *légontes* las bellas armas del enemigo; en Il.XXIII.239, Il.XXIV.793 y en Od.XXIV.72, se trata de *légomen/légonto* huesos; y en Od.XXIV.224 la tropa *léxontes* piedras para reforzar las murallas. En todos estos casos, como dijimos, el objeto directo del verbo son nociones que corresponden a “objetos” perceptibles, y la significación básica de *légein* es la de “reunir”, “agrupar”, “coleccionar” a los mismos para formar con ellos un conjunto homogéneo. En todos los casos, se da a entender que *légein* unifica una multiplicidad de objetos semejantes. [...] [P]ara constituir estos conjuntos homogéneos, los componentes han sido “elegidos”, “seleccionados”, entre objetos dispares. Esta operación, relacionada con la de “reunir”, es la significación de *légein* que surge de otros pasajes. En Il.XIII.276 se trata de constituir

un grupo de valientes, y para ellos hay que *legoímetha* “seleccionarlos”; en II.XXI.27, para vengar la muerte de Patroclo, Aquiles *legoímetha*, “eligió”, “seleccionó” doce jóvenes troyanos para ejecutarlos (Cordero, 2017, pp. 18-19).

En los restantes quince casos que releva Cordero, “la acción de reunir, coleccionar, agrupar, enumerar, contar, que hemos encontrado en los ejemplos anteriores, se ejerce sobre elementos no perceptibles [...]: las palabras. Cuando se agrupan palabras, se habla, se enuncia, se dice, y se cuenta. [...] [S]e trata de la misma actividad, pero ejercida respecto de las ‘palabras’” (Cordero, 2017, pp. 19-20). Por ejemplo: “en II. II.222 Tersites *lég’* (‘dijo’) calumnias contra Agamemnon; Néstor en II. II.345, Idomeneo en II. XIII.292, Eneas en II. XXX.244, Telémaco en Od. III.240 y Atenea en Od. XIII.296 dicen ‘dejémonos de *legómetha’* (‘hablar’, ‘discursar’)” (Cordero, 2017, p. 20). En fin, “como resumen de la utilización de *légein* en los poemas homéricos podemos afirmar que en todos los casos el verbo supone la reunión de elementos dispersos con el objeto de formar un conjunto homogéneo” (Cordero, 2017, p. 20). En el caso de las palabras, se trata, para formar un *lógos*, de seleccionarlas y combinarlas con el fin de transmitir un determinado contenido o producir un determinado efecto.

Luego, a partir de Hesíodo, el significado de *lógos* que va a imponerse como el más común es el de “‘relato’, ‘discurso’, ‘narración’, e, incluso, ‘argumento’, ‘tesis’ o ‘teoría’” (Cordero, 2017, p. 26). Un significado que, como vemos, por un lado, “dada su riqueza, permitirá su aplicación a regiones del saber muy diferentes” (Cordero, 2017, p. 26), pero, por otro, retendrá ese carácter de conjunto lingüístico, reunido según un criterio, que es capaz de producir un sentido o un efecto. Pero es con Heráclito que *lógos* alcanza una transformación y un enriquecimiento que serán determinantes para la filosofía. Si los filósofos anteriores a Heráclito habían compartido la estrategia de elegir una determinada sustancia o elemento —sea lo húmedo, el aire o lo *ápeiron*— como origen y fundamento de la *phýsis*, como aquello de lo que surge y según lo cual se despliega lo real, Heráclito redirecciona esa investigación, no hacia un elemento particular entre otros, sino hacia el desciframiento de un orden, una fórmula, un criterio que gobierna sin fin la *phýsis*, una ley interna única que rige la variedad de lo real. Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, no debería sorprender que se refiera a ese orden de la

*phýsis* con el término *lógos*. Heráclito encuentra en la *phýsis* un *lógos*, un orden que reúne y gobierna la diversidad en ella. La descripción del *lógos* de la *phýsis* en Heráclito pasa, de hecho, por afirmaciones y metáforas sobre la armonía en tensión, la concordancia, los acuerdos/acordes, la unidad de los opuestos, la tensión sobre la base de la reciprocidad.<sup>11</sup>

De la misma manera que Platón decide adoptar la palabra *eidos* para sus Formas inteligibles porque, así como los ojos ven formas, cuando es el intelecto el que ve, también ve formas, del mismo modo, Heráclito encuentra en la lengua griega una palabra que alude a la reunión, según un criterio, de elementos dispares, y no puede desperdiciar la ocasión de utilizarla para designar la manera en que él concibe la *phýsis*. Para Heráclito, la *phýsis* tiene un *lógos* (Cordero, 2017, p. 44).

Se trata de un *lógos* que “existe siempre” (DK 22 B 1), que es “común” (DK 22 B 2), que “gobierna todo a través de todo” (DK 22 B 41). Pero al lado de los casos en los que usa *lógos* para referir a esa fórmula inherente de la *phýsis*, en Heráclito también encontramos el sentido habitual de “discurso” o “teoría”. Y es en esta doble función de *lógos* que reside fundamentalmente la originalidad de Heráclito, quien, jugando con los dos sentidos, dice que busca en su *lógos* transmitir un *lógos* que no le pertenece, que no es de nadie, es decir, el *lógos* de la *phýsis*: “mientras Heráclito admite ser el autor de su discurso, él reconoce que no hace sino transmitir, en su *lógos*, un *lógos* trascendente” (Cordero, 2017, p. 38). Como dice en el llamado fragmento 50: “Escuchando no a mí, sino al *lógos*, es sabio ponerse de acuerdo en saber que uno (es) todas las cosas” (citado en Cordero, 2017, p. 42). Por otro lado, en el fragmento 41, *gnóme* aparece como sinónimo del *lógos* de la *phýsis*; Cordero elige traducir “criterio”, pero, sea cual sea la traducción, lo que esa sinonimia sin dudas enfatiza es el matiz, digamos, racional (además del metafísico y el lingüístico) del *lógos* de la *phýsis*. Pero se trata entonces de una razón que es la de la *phýsis* y no en primer lugar del sujeto. La razón —y en

---

<sup>11</sup> Teniendo en cuenta el *lógos* heraclíteo, es fácil entender que, para los matemáticos de fines del siglo V a. C., como nos recuerda Cordero, *lógos* signifique “proporción”, es decir, una razón o relación entre magnitudes que se mantiene constante, una mutua dependencia.

esto Platón, lo quiera o no, sigue a Heráclito— es un carácter, *primero*, de la *phýsis*, y solo en consecuencia un carácter del ser humano.

En todo caso, aquel doble sentido de *lógos*, tanto orden inherente a la *phýsis* como discurso humano, viene a sentar las bases de una posible adecuación entre ambos *lógoi*; viene a tematizar la posibilidad de ir, a través de nuestro lenguaje, hacia el lenguaje de lo real, hacia la fórmula que rige la *phýsis*, hacia la verdad. Existe, por el *lógos*, la capacidad de aprehender el *lógos* de la *phýsis*. Pero por supuesto no se trata de algo sencillo, automático, dado: como dice Heráclito, a la *phýsis* “le gusta ocultarse” (DK 22 B 123). Se trata de una adecuación que, aunque posible para nosotros, siempre hay que volver a ganar, que siempre se vuelve a olvidar, y que sin duda no cualquier *lógos* suscita. De hecho, para Heráclito, esa adecuación es justamente lo que distingue a los pocos discursos verdaderos, aquellos donde la racionalidad en el fondo es la de la *phýsis* y no una supuesta inteligencia individual. Esto, por otro lado, habla sin dudas de la necesaria originalidad y *la fundamental falta de originalidad de la filosofía*. Ella no crea su contenido, su verdad, pero debe saber producir los desvíos y las atenciones metódicas para eludir tanto el mero sentido común como los efectos que en el lenguaje reemplazan a la verdad por una “creación” derivada.

En lo que nos llegó del poema de Parménides, *lógos*, aunque presente, no tiene el mismo lugar central que en los fragmentos de su contemporáneo Heráclito, pero una de sus apariciones vale quizás una mención. Parménides pone en escena a una diosa que intenta indicarle el camino hacia la verdad a un joven que busca el saber. Tras una serie de enseñanzas, la diosa le pide: “juzga con el *lógos* la prueba polémica que ya he enunciado” (citado en Cordero, 2005, p. 219). La diosa no se limita a simplemente transmitirle un saber, una serie de proposiciones que contendrían la verdad, sino que entiende que, para que el joven pueda apropiarse ese saber, para que comprenda, debe él mismo juzgar con el *lógos* aquello que la diosa le transmite. *Juzgar con criterio, examinar con razonamientos, investigar los argumentos*, podríamos parafrasear; quizás, en este sentido, *juzgar con la razón*, un sentido del que sin dudas Platón se apropiará. De hecho, en Platón vamos a encontrar seguido la expresión *lógon didónai*, “dar el *lógos*”, que se traduce en general como “dar razón”, en el sentido de justificar, fundamentar.

Pero antes de Platón hay otra importante estación del *lógos*: los sofistas. Aunque entre ellos haya en realidad muchas diferencias, sin duda coinciden en la negación de ese puente que Heráclito había

establecido, por primera vez de forma explícita y no solo presupuesta, entre el *lógos* como discurso humano y el *lógos* de la *phýsis*. No hay, para los sofistas, una realidad objetiva, un orden verdadero de la *phýsis*, o, por lo menos, si lo hubiese, sin duda no tenemos la capacidad de acceder a él. Solo hay perspectivas individuales a las que estamos inevitablemente limitados, que nunca pueden superarse hacia una aprehensión de la verdad. Nuestros *lógoi*, por lo tanto, no son bajo ninguna circunstancia capaces de acceder a un saber superador de ese relativismo, y lo que expresan siempre son perspectivas individuales más o menos convincentes. Aunque lo vaciaron del carácter metafísico dado por Heráclito y de su capacidad de verdad, la actividad de los sofistas se concentró, como nunca antes, en el *lógos*; ellos, hábiles retóricos y erísticos, son los primeros grandes “técnicos” del *lógos*. Este *lógos*, ahora independizado de toda pretensión de conocimiento, vuelve a ser solo discurso, relato, incluso argumentación, pero una que no perfora sus propios límites hacia la verdad. Un *lógos* que hay que aprender a manipular, que se puede usar para convencer, con el que se pueden motivar acciones, que puede “seducir”, como en Homero. Como dice famosamente Gorgias (2011, p. 33): “el *lógos* es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo y del todo invisible lleva a término las obras más divinas. Pues es capaz de hacer cesar el miedo y mitigar el dolor, producir la alegría y aumentar la compasión”. Protágoras, por su parte, muestra la independencia del *lógos* con respecto a la verdad cuando, en sus *Antilogías*, demuestra que sobre cualquier tema se pueden dar *lógoi* contrarios, pero igualmente convincentes, entre los cuales la verdad es indecible. En suma: “el cordón umbilical que unía al *lógos* con la realidad, ya no existe” (Cordero, 2017, p. 72). Así, “liberado de la pesada tarea de descifrar la realidad, el *lógos* deviene un instrumento que se justifica solo por su utilidad” (Cordero, 2017, p. 77).

## 7. *Lógos* en Platón (Sofista)

Platón intentará reconstruir ese puente que hace al *lógos*, a su combinación, capaz de verdad, una reconstrucción trabajosa que ya no puede ignorar los argumentos críticos que los sofistas enunciaron contra una adecuación planteada sin demasiada justificación por la filosofía que los precedió; una reconstrucción que debe confrontar tales argumentos y ser capaz de justificarse. Si bien en Platón *lógos* tiene, la mayoría de las veces, el sentido clásico de “discurso”, “razonamiento”, “argumentación”, “enunciado”, “definición”, incluso “lenguaje”, ahora

cada uno de estos sentidos va a ganar en riqueza y en precisión. Platón va a distinguir los razonamientos, establecer la naturaleza de la buena definición, precisar los componentes del enunciado, especificar las maneras diferentes de argumentar, y, sobre todo, sobre esa base, va a desarrollar paulatinamente un camino metódico para un *lógos* filosófico que supere el relativismo sofístico e indique una vía a la verdad, que abra de nuevo un camino al saber. Se trata, por supuesto, de la dialéctica: como dice en *República*, el *lógos*, ahora “gracias a la fuerza del dialectizar” (511b), podrá alcanzar de nuevo lo inteligible. El *lógos* dialéctico es esa combinación lingüística específica que ya distingue o busca distinguir su sentido, en cuanto medio para la exposición de la esencia, de los efectos que también puede producir en los casos de los que hablan Homero y los sofistas. “Platón nunca dejó de reflexionar sobre el *lógos*, el más griego de los términos griegos, en el cual se alían lenguaje, pensamiento, racionalidad, número. La dialéctica es el único buen uso del *lógos*, e incluso el único medio de salvarlo, porque ella preserva su naturaleza a la vez que explota todos sus recursos” (Dixsaut, 2001, p. 8).

Pero no es solo el *lógos* discursivo el que se ve enriquecido y reanimado en su búsqueda de la verdad, sino que también el *lógos* de la *phýsis*, el objeto fundamental de la filosofía, va a precisarse en Platón más allá de las alusiones a la “armonía” heraclíteas. Ese *lógos* de la *phýsis* —aunque ya no se lo llame así—, ese orden que plasma la esencia y la mutua pertenencia de lo real, ahora va a encontrar sus formas, las ideas que lo componen —cada una distinta de la otra, cada una por alcanzar y exponer a través de ejercicios dialécticos particulares—, así como las relaciones que lo articulan y que lo vinculan a los fenómenos. El *lógos* de la *phýsis* se precisa, enumera y encuentra su sistema en el ámbito platónico de las ideas. El orden esencial a lo real es el mundo de las ideas. ¿Qué es entonces, en Platón, llegar por nuestro *lógos* al *lógos* de la *phýsis*? Es alcanzar a exponer ideas gracias a ejercicios dialécticos que ponen en obra estrategias argumentativas particulares con una atención metódica determinada. Reanimados y precisados, el *lógos* lingüístico y el *lógos* de la *phýsis* vuelven a encontrar en Platón una relación posible, una que no solo se afirma sino que se precisa, describe y propone como ejercicio.

Pero, como dijimos, Platón reserva por lo general para *lógos* un sentido lingüístico. *Lógos* significa también en Platón “combinación en el lenguaje”, combinación con criterio: discurso, argumento, definición, etc. Pero Platón es el primero en precisar la naturaleza de la combinación

lingüística propia al *lógos*. Primero hay que decir que, para Platón, cada ámbito combinatorio implica para su uso y conocimiento adecuados desarrollar en cada caso un criterio, una técnica que permita identificar cuáles son los elementos que lo componen (su “número”, para hablar el lenguaje del *Filebo*), así como cuáles de estos se relacionan con cuáles otros, ya que en ninguno de esos ámbitos todo se relaciona automáticamente con todo, ni nada con nada, sino algunos elementos con algunos otros, y no siempre de la misma manera. Los ejemplos típicos de Platón son los de las letras y los sonidos, cuyas respectivas técnicas son la gramática y la música. En cuanto a las letras:

[...] algunas de éstas armonizan con otras, mientras que otras son discordantes. [...] Las vocales, a diferencia de las demás, son un lazo que se extiende a través de todas, de modo tal que sin una de ellas es imposible que las otras se combinen entre sí. [...] ¿Y saben todos cuáles son capaces de comunicar con las demás, o quien quiera proceder con eficiencia necesitará una técnica? [Teeteto:] Necesitará una técnica [...]. La gramática (*Sofista*, 253a).

En cuanto a la música, “¿no ocurre lo mismo en el caso de los sonidos, con los agudos y los graves? Es músico quien posee la técnica que le permite conocer cuáles se combinan y cuáles no, y no es músico quien la desconoce” (253b). En el *Sofista*, la misma cuestión se plantea con respecto a los nombres (en el sentido general, por ahora, de “palabras”):

[Extranjero de Elea:][...] examinemos ahora del mismo modo los nombres. Ahí se pone en evidencia lo que ahora buscamos. [Teeteto:] ¿Qué debe preguntarse acerca de los nombres? [Extranjero:] Si todos se combinan mutuamente, o si ninguno lo hace, o si algunos aceptan hacerlo y otros no. [Teeteto:] Es evidente esto último: que algunos lo aceptan y otros no. [Extranjero:] Quizás quieres decir que se combinan aquellos que son mencionados en serie y que ponen algo en evidencia, y que no se combinan aquellos cuya sucesión nada significa (261d-e).

Un *lógos* —según explica en el *Sofista* (262a)— es una combinación de, por lo menos, *ónomata*, es decir nombres, ahora en el sentido de “palabras

que refieren al sujeto del que trata una predicación”, y de *rhêmata*, que a veces se traduce como “verbos” pero que, para guardar los diferentes sentidos que tiene en Platón, podríamos traducir con más cuidado como “expresiones predicativas”.<sup>12</sup> *Ónomata* solos (“león ciervo caballo”) no constituyen por sí solos ya un *lógos*, ni tampoco una mera enumeración de *rhêmata* sin presencia —explícita o implícita— de *ónomata* (“camina corre duerme”). Desde el principio, *lógos*, como vimos, implica selección y reunión con criterio en el lenguaje, pero cuáles son sus elementos, qué es lo que selecciona y de qué manera se lo reúne lo precisa Platón.

Pero el caso del *lógos* tiene una complejidad adicional. Como leímos, el *lógos* no se define solamente como combinación de *ónomata* y *rhêmata*. Para Platón, el *lógos* no se justifica en su propia, independiente, combinación: no hay *lógos*, como lo enfatiza Soares (2005), si no significa o pone en evidencia algo. Esta capacidad es tan esencial al *lógos* como los elementos de su combinación: no hay *lógos* si ella no se realiza; es el sentido mismo de su combinación. La naturaleza del *lógos* contiene como rasgo esencial el llevar hacia algo más que él mismo. Así, mediante la dialéctica, el *lógos* es el “género” particular que, entre todos, puede llegar a ser “el género que permite exhibir la *ousía* mediante un sonido” (261e). Es por esto que la dialéctica, la técnica por excelencia del *lógos*, tiene una doble complejidad, diferente a la de la gramática y la música: es al mismo tiempo una técnica de la combinación del *lógos* y una técnica de las esencias (y de sus relaciones); ambas coinciden en la dialéctica. Es un “abrirse paso a través de los *lógoi*” (253b) hacia las esencias.<sup>13</sup> No existe técnica de las esencias que no sea técnica en el *lógos* (ya que

---

<sup>12</sup> Cfr. a este respecto una nota de Mársico en su traducción del Crátilo (en Platón, 2006, p. 121, n. 86).

<sup>13</sup> Incluso podría sumarse una tercera complejidad, ya que si el dialéctico es al mismo tiempo el experto en las relaciones del *lógos* y en las de las esencias, no puede por otra parte descansar en un mero paralelismo. Las esencias y sus relaciones no se reflejan meramente en combinaciones equivalentes en el lenguaje. El paralelismo o reflejo entre lenguaje y verdad es más bien parte de la postura que Sócrates le critica a Crátilo: “tal vez, Crátilo, quieres decir lo siguiente, que cuando alguien conoce el nombre tal cual es —y es tal como la cosa— conocerá por supuesto también la cosa, precisamente porque resulta ser semejante al nombre, y, por lo tanto, la técnica de todas las cosas mutuamente semejantes es una misma. En este sentido, precisamente me parece que estás diciendo que quien conoce los nombres conocerá también las cosas” (Crátilo, 435d-e).

no hay un acceso directo a ellas por la intuición), y al mismo tiempo no es dialéctica si es solamente técnica en el *lógos*, en el sentido de la combinación meramente armónica o eficaz de las palabras. Incluso para Platón, en el fondo, no hay verdadera técnica del *lógos* sin relación con la verdad: la técnica por excelencia del *lógos* es, entre todas, la técnica de las esencias. El dialéctico, antes que el sofista o el poeta, es, para Platón, el que posee la más elevada ciencia en el *lógos*. El único que explota el poder de los *lógoi* enteramente gracias a su ciencia es el que con ellos da las esencias, el que los lleva a su contenido de verdad: el dialéctico. La denominación pasa por el *lógos*, pasa por una multiplicidad de palabras, multiplicidad cuya constitución es en cada investigación tarea de la dialéctica y cuyo criterio es siempre la esencia, la aprehensión de una esencia. Un nombre se da por un *lógos*, por un *lógos* dialéctico cuando, gracias a este rodeo, el nombre es la exposición de una esencia. La finalidad de un *lógos* dialéctico es un nombre, es decir, dar esa forma de referir que corresponde exclusivamente a una esencia.

## 8. Conclusión

Mediante una lectura del *Crátilo* y de algunos pasajes del *Fedón* y del *Sofista*, se ha intentado mostrar en este trabajo cómo podría pensarse una “adecuación de los nombres” propiamente platónica. Una adecuación en donde lo que se nombra son sobre todo esencias, es decir, que requiere, para anclar la denominación, de la existencia de tales realidades estables; en donde el nombre (o nombre “natural”) no es exactamente y desde el principio equivalente a una palabra (en cuanto un conjunto específico de sonidos en un idioma), y que solo puede suscitarse a través del *lógos*, al interior del conjunto lingüístico propio a un *lógos*, o, más exactamente, propio a un *lógos* específico: el del dialéctico.

## Bibliografía

- Cordero, N. L. (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Biblos.
- \_\_\_\_ (2017). *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*. Colihue.
- Diels, H. y Kranz, W. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker. I*. Weidmannsche Buchhandlung.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin.
- \_\_\_\_ (2012). *Platon*. Vrin.

- González, F. J. (1998). *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Northwestern University Press.
- Gorgias. (2011). *Encomio de Helena*. M. C. Davolio y G. E. Marcos (trads.). Winograd.
- Guthrie, W. K. C. (1992). *Historia de la filosofía griega*. V. A. Media González (trad.). Gredos.
- Mársico, C. (2006). Introducción. En Platón, *Crátilo*. (pp. 7-75). Losada.
- Platón. (1901). *Opera. II. Tetralogiae III-IV*. J. Burnet (ed.). Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1978). *Opera. IV. Tetralogia VIII*. J. Burnet (ed.). Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1995). *Opera. I. Tetralogiae I-II*. J. Burnet, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan (eds.). Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2006). *Crátilo*. C. Mársico (trad.). Losada
- \_\_\_\_ (2007). *Fedro*. M. I. Santa Cruz e I. Crespo (trads.). Losada.
- \_\_\_\_ (2018a). *Diálogos. IV. República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (2018b). Fedón. En *Diálogos. III. Fedón. Banquete. Fedro*. (pp. 24-142). C. García Cual (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (2018c). Político. En *Diálogos. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (pp. 483-617). M. I. Santa Cruz (trad.). Gredos.
- \_\_\_\_ (2018d). Sofista. En *Diálogos. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. (pp. 319-482). N. L. Cordero (trad.).
- Sedley, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge University Press.
- Soares, L. (2005). El problema de la relación entre Formas, discurso y causalidad en el *Sofista* y su antecedente en *Crátilo* y *Fedón*. *Diálogos, Revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico*, 85, 61-93.

# **Filosofía en el espacio público**



<http://doi.org/10.21555/top.v700.2647>

## Capabilities and Education in Latin America

## Capacidades y educación en Latinoamérica

Sebastián Alejandro González M.

Universidad de La Salle

Colombia

[sgonzalez@unisalle.edu.co](mailto:sgonzalez@unisalle.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0001-6271-0276>

Catalina Lopéz Gómez

Universidad de La Salle

Colombia

[clopez@unisalle.edu.co](mailto:clopez@unisalle.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0002-9004-8408>

Recibido: 19 - 01 - 2023.

Aceptado: 16 - 04 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 08 - 2024.

Cómo citar este artículo: González M., S. A. y López Gómez, C. (2024). Capabilities and Education in Latin America. *Tópicos (México)*, 70, 443-472. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v700.2647>.



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

### **Abstract**

This paper explores the fundamental theses of the capabilities approach and differentiates it from notions of development that are more focused on the generation of wealth and growth. The paper emphasizes the importance of action in the development of life projects and describes the importance of emancipation in exercising freedoms. It then describes the education challenges from the perspective of the capabilities approach. It situates the importance of this approach in the Latin American context, where freedom is closely linked to the pursuit of social justice. Finally, it describes the different areas of application of the capabilities approach in education and points out the limitations of formal education in the contemporary world.

*Keywords:* capabilities approach; education; emancipation; action; Latin America.

### **Resumen**

Este artículo explora las tesis fundamentales del enfoque de las capacidades y lo diferencia de las nociones de desarrollo más centradas en la generación de riqueza y crecimiento. El artículo destaca la importancia de la acción en el desarrollo de proyectos de vida y describe la importancia de la emancipación en el ejercicio de las libertades. A continuación, describe los retos de la educación desde la perspectiva del enfoque de las capacidades. Sitúa la importancia de este enfoque en el contexto latinoamericano, donde la libertad está estrechamente vinculada a la búsqueda de la justicia social. Por último, describe los diferentes ámbitos de aplicación del enfoque de las capacidades en la educación y señala las limitaciones de la educación formal en el mundo contemporáneo.

*Palabras clave:* enfoque de las capacidades; educación; emancipación; acción; América Latina.

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

The starting point of this paper is to recognize that the *capabilities debate* has acquired a distinctive meaning in Latin America. Aside from the importance of Sen and Nussbaum's proposal, according to which development should be understood as the possibility that societies offer their citizens to live the life they consider valuable, in Latin America, the discussion about capabilities intersects with post-developmental debates, decolonial views, the critique of the very concept of development, and the political relevance of social movements.

In that sense, the capabilities debate offers a fertile scenario in which people-centered considerations are essential to growth and development.<sup>2</sup> "Fostering participation and organizing grassroots movements of citizens that claim a further involvement in policymaking, is no longer perceived as a subversive practice, but the best ally of strengthened democracy, in the promotion of good governance" (Carballo, 2016, p. 13).

It is well known that the capabilities approach has challenged economic-based notions worldwide. Its ethical and political considerations and its focus on promoting people enjoying meaningful lives have impacted Latin American debates about transformative and emancipatory practices (Carballo, 2015, pp. 4-5), especially since the mid-eighties. With the relevance of international cooperation agencies and UN agendas, the reliance on individual and collective agency became the mainstream development concept in public policies, national governmental institutions, and political strategies (Carballo, 2015, p. 11). At the same time, the emergence of new paradigms based on traditional Andean-wisdom (*Sumak-Kawsay*) and the fierce critique towards Western thought developed formulated by relevant thinkers, such as Arturo Escobar, merged with the capabilities approach in new

---

<sup>1</sup> The preparation of this paper was financially supported by the Autonomous Heritage National Fund for Financing Science, Technology, and Innovation, Francisco José de Caldas, under contract 034-2024, through the Fundamental Research Call 2023.

<sup>2</sup> In this first part, we will follow some of Carballo's (2016) historical and conceptual descriptions of how robust the capabilities approach in Latin America has been (2016).

interpretative frameworks, characterized by the contrasting realities of Latin American Countries.

In Latin America, a historical combination of impoverished economic conditions, limited access to political participation, and multidimensional violence have created a challenging context for policy institutions. Somehow, Latin American history has been marked by continuous and incomplete efforts to alleviate social problems.<sup>3</sup> Political ideas which advocate for dignity and respect in Latin America have been accompanied by institutional efforts to guarantee material opportunities and livelihoods for people. Social struggles have been critical here, mainly because, through them, it has been possible to make visible some demands about the significance of individual and community involvement in the development processes.

Notions of social progress, social justice, and economic opportunities have been present in Latin America since the 60s and 70s, and have continued (Carballo, 2016, pp. 10-12). Indeed, it is common to find “empowerment,” “participation,” “income distribution,” “inequality,” “injustice,” “opportunities,” “capabilities,” etc., as part of the vocabulary related to sustainable development, alternatives to development, and the construction of better futures based on reconsidered action and thought models.

In Latin America, the capabilities approach has had a nuanced reception. On the one hand, the capabilities approach has been open to Latin American traditions of thought. Indeed:

---

<sup>3</sup> “In 1979, Monseñor Oscar Romero wrote from San Salvador his fourth and last pastoral letter exhorting the church to continue its struggle to become the Voice of the Voiceless, ‘a defender of the rights of the poor, a promoter of every just aspiration for liberation, a guide, an empowered, a humanizer of every legitimate struggle to achieve a more just society.’ At that moment, Monseñor Romero was the archbishop of San Salvador, the capital city of El Salvador, and a supporter of the Liberation Theology movement that emerged from the Medellín meeting of the Latin American Bishops Conference in 1968. In linking churchwork with an active claim for improvement of the peoples of Latin America’s living conditions, Liberation Theology began involvement with national politics, which led to ground-breaking discussions in the promotion of development centered on grassroots work and the empowerment of the poor. Their understanding was that development should be seen as ‘liberation,’ a liberation that was not only spiritual but had its fundamental material roots in the transformation of the living conditions of the poor” (Carballo, 2016, p. 11).

[...] ideas of development took shape in academia after the Second World War. It was that apocalyptic scenario of devastation in different regions of the world following the war and the Great Depression that gave rise to the first series of systematic analyses of the conditions and strategies to allow for the recovery of some nations and the ‘take-off’ of newly independent ones (Carballo, 2016, p. 15).

Latin American economic and political circumstances were perfectly suitable for a growing interest in such an approach. Talking about a general promotion of human lives instead of assuring more privileges to the privileged was something Latin Americans had been waiting for since the 60s and 70s—and its price was high in terms of lives taken in the middle of social, political, and armed conflicts (Colón-Emeric, 2018; Quijano, 2000). In that sense, insisting on people regarding their difficulties and needs in Latin America were welcome ideas and debates of giving voice to the voiceless and conceptions centered on expanding freedoms and improving individual and communitarian working opportunities, studying, accessing health systems, etc.<sup>4</sup>

On the other hand, well-known ideas of modernization and development were highly controversial in Latin America. Today, we recognize that the allegations that Latin American countries were culturally, politically, and economically backward, and needed enlightenment through industrialization and financial investments, were actually driven by the economic interests of foreign states solely focused on their own business growth. We have a better picture these days of how aggressive development programs have become ways of consumption, ingestion of natural resources, and impoverishment of

---

<sup>4</sup> Ideas of human development and the capabilities approach have not been excluded from controversies. Defenders of those ideas in Latin America have advocated for the progress and betterment that said ideas usually represent. In contrast, adversaries prioritize human development, and claim that the capabilities approach constantly renovates instruments of domination by the Western governments over peoples of different cultures. In the middle, some try to keep the best contributions of the human development and capabilities approach while, at the same time, making amendments to strategies, goals, and institutional means for their implementation (Carballo, 2016, p. 33-35).

human lives at different levels—i.e., multidimensional poverty, violence, lack of opportunities, political exclusion, etc.<sup>5</sup>

Life expectancy, health standards, inequality, water and sanitation, shelter, personal safety, access to education, job opportunities, environmental quality, violence, and poverty have traditionally been issues that raise strong doubts and criticism. In Latin America, the apparent wonder of modernity and development has been a notorious source of suspicion. Critical judgments about the exploitation of national natural resources by foreign countries in need to sustain their production systems are well known, as well as unequal structural economic interchanges related to peripheral dependency at the level of industrial production, importation/exportation capabilities, workers' status, etc. Besides, intellectuals have traditionally denounced cultural struggles between strange ethical frameworks in which existing standardized modes have permeated Latin American countries (Carballo, 2016, pp. 40-42).

At the same time, criticism of Western-conditioned conceptions of development and modernity has assisted contemporary debates regarding how to ensure human growth. It is easy to understand why summoning deliberation about substantive freedoms and support for human actions has been recently attractive in Latin America. Calls for careful attention to people's needs and options have nurtured sociopolitical prospects of finding alternatives to traditional public policies—usually known for their injustice, violence, and prejudices about economic status, intellectual inheritances, family preceding, and conservative values (Carballo, 2016, pp. 38-40).

Finally, calls for transformative political actions guided by real interests in supporting differentiated ways of living have transformed conceptually historical attempts to gain social changes since the "Revolution or Reformism" decades (Chaparro, 2019, pp. 33-60). Despair and hopelessness due to a lack of improvement and difficult living

---

<sup>5</sup> *Civilized to Death: The Price of Progress* (Ryan, 2019) has reassessed the price of civilization and development, traditionally understood under the slogans of modernization and economic devotions. Ryan has made clear the outcomes of those ideas are, at least, questionable.

conditions in Latin America have supported the criticism of progress.<sup>6</sup> Those who despair have also held an interest in new options.

Based on the above, it is possible to identify the most relevant feature of the capabilities approach in the context of the Latin American debates on development. This feature is its permanent insistence on actions, actual conditions of action, and widening possibilities of any possible action—not just in humans, but also in other beings (Nussbaum, 2011, pp. 143-185). Conceptually, that is a considerable step representing hopes for finding new ways of thinking about supporting people as crucial social, economic, and political players. Pragmatically, emphasizing the important role of collective and individual actions promotes alternative people-centered policies at the state level, such as current development institutional practices, i.e., current development institutional practices (Carballo, 2016, pp. 103-109).

With this in mind, we will review recent Latin American conceptual debates about the notions of action and emancipation and the discussion about education's role in pursuing human development. We want to say here that education is about acting in problematic situations where we change by what is happening, being also true that what is happening is altered by our situated actions. In such a way, education can be understood as triggering capabilities contextualized by concrete realities. The central idea is to show, then, that education is pragmatic.

In her book *Cultivating Humanities*, Nussbaum (1997) recognizes the role of education in shaping the democratic capacities of citizens. Although this idea has been well received and supported by academics, current education does not seem to fulfill this purpose. For example, Searle (1993), Mortenson (2000), and Olssen & Peters (2005) examine the crisis of education and show how education in the United States is yet to be able to include the underprivileged. Sandel's (2020) reading of this

---

<sup>6</sup> “Increasingly, the disappointment with the results of democracy and development were leading people in the region to believe that it was an either/or situation: either liberation and social justice or capitalism and liberal democracy. The disillusionment with the state, the dichotomized readings of the world fueled by the Cold War, combined with a belief in human solidarity and a renovated sense of the strength of the political mobilizations of youth and people from all over the world, accompanied the emergence of some of the first theorizations of individual agency in consideration of development” (Carballo, 2016, p. 46).

unfulfilled promise is that education responds to market principles and serves as an instrument of capitalism. He presents current education as a mechanism that benefits those with higher incomes and privileged educational experiences. In doing so, he highlights how current education is not only not meritocratic but also encourages competitive systems in which the development of capabilities is not possible.

In that context, it is possible to recognize that this paper has an ambitious purpose as it seeks to examine some features of Latin American education in the light of certain central elements of the capabilities approach and, through this, to critique current models. It is not in our interest to make an exhaustive presentation of the theoretical aspects and foundations of the capabilities approach nor to exhaust the critical discussion on the role of education in the construction of democracies. But we do want to show that by focusing on essential elements such as action and emancipation within the framework of capabilities, it is possible to identify some educational shortcomings that need to be addressed.

## 2. Action and development

From Spinoza to Nussbaum, from Nietzsche to Deleuze, it has been said that people's capacities have as many limits as possibilities of action, feeling, and thought they can enjoy (Esposito, 2006, pp. 108-117). People are not images or displays—they are not simple identities having a place as *simulacra* on screens. People are not representations of what they believe is true. People are not what they think can be adequate to portray subjective determination, i.e., self-assertions, personal beliefs, etc. People are, on the contrary, what they really can do. What people can do is precisely what they are. "It is then right to say that what we do depends on what we are. But it is necessary to add also that we are, to a certain extent, what we do, and that we are creating ourselves continually" (Bergson, 1911, p. 22). To create oneself requires freedom if human capabilities are to be deployed. Therefore, freedoms are essential (Sen, 2000, p. 10; 2001, p. 36). The concept of agency refers to the capacity of an individual to make independent choices and take actions that have an impact on their own lives. "Each person is a dignified and responsible human being who shapes her or his own life in the light of goals that matter, rather than simply being shaped or instructed how to think" (Walker & Unterhalter, 2007, p. 5).

Undoubtedly, agency represents a remarkable concept because it refers to freedoms (in plural) and holds materialistic and pragmatic connotations. “Freedoms” means we can do various and creative things—i.e., “freedoms are diverse” (Sen, 2000, p. 30). We can discover how to embody ethical commitments and joyful enterprises (Deleuze, 1988). Actions also involve contingent environmental circumstances, social facilities, and other people, enabling social networks and social safety nets (Latour, 2005, pp. 21-87; Sen, 2000, pp. 35 & 282-285). In general, actions implicate opportunities, resources, and other beings: from personal agency to concrete collective assemblages triggering, supporting, and enabling activities within contextualized processes.<sup>7</sup> That means there are connections between material conditions, people, and actions usually expressed in forms of relations between “income and achievements, between commodities and capabilities, between our economic wealth and our ability to live as we would like” (Sen, 2000, p. 13).

Living long and living well are strongly valued possibilities at an individual level. However, living long and well is collectively promoted through economic security conditions, social opportunities, and political freedom, human topics that are mutually redundant.<sup>8</sup> In summary, freedoms are reflected by real people being able to do various things in concrete conditions. “Capability set” and “functionings”: people can do different things, and people have real opportunities for achieving doings

---

<sup>7</sup> The opposite is also true: “unfreedom can arise either through inadequate processes (such as the violation of voting privileges or other political or civil rights) or through inadequate opportunities that some people have for achieving what they minimally would like to achieve (including the absence of such elementary opportunities as the capability to escape premature mortality or preventable morbidity or involuntary starvation)” (Sen, 2000, p. 16).

<sup>8</sup> “Individual freedom is quintessentially a social product, and there is a two-way relation between (1) social arrangements to expand individual freedoms and (2) the use of individual freedoms not only to improve the respective lives but also to make the social arrangements more appropriate and effective. Also, individual conceptions of justice and propriety, which influence the specific uses that individuals make for their freedoms, depend on social associations—particularly on the interactive formation of public perceptions and on collaborative comprehension of problems and remedies” (Sen, 2000, p. 30). Sen (2000, pp. 40-43) has provided detailed explanations of the phenomena of redundant positive outcomes among freedoms.

(Sen, 2000, p. 74). Combinations of functionings and the capability set make freedoms real (Sen, 2000, p. 75).

Former considerations lead up to specific questions. How well are people doing? Do people have concrete material and social contexts for doing what they believe is adequate and worthy of their lives? (Nussbaum, 2000, pp. 6-10). Active doing and being active: in the most important debates about economic growth, modernization, and development, it is possible to find questions about the nature of action and its conditions (Nussbaum, 2000, p. 14). Breaking profoundly with linear notions of progress and economic concepts of development is necessary to focus on agency aspects of people's social lives and their nonlinear social becomings within complex action networks. Focusing on what people can do and enjoy as part of diverse entities and multiplicities guarantees alternative considerations to the meaning of progress and development. Let us introduce some crucial details about that idea.

Western thought was traditionally captivated by developing clarifications about what it means to be an individual. Identity, unity, self-consciousness, essence, etc., have been our central and traditional ideas. Unconventional considerations about what it means to be an individual have come from different approaches to actions, activities, performances, abilities, and skills: think of *Spinoza* (Deleuze, 1988), *Nietzsche* (Deleuze, 2002), *Tarde* (1969), and *Deleuze & Guattari* (2005). Those who are busy interrogating beings about what they can do usually go forward with clarifications about attributes, properties, and characteristics to be grasped by expressions of singular entities' actions. Thinking about agency to act has become common these days.<sup>9</sup> But there are essential changes in familiar viewpoints to keep in mind to understand how hard and significant it has been to take that step.

"The adult who lacks the means of having medical treatment for an ailment from which they suffer is not only prey to preventable morbidity,

---

<sup>9</sup> We are working on the "agency" notion in Sen's way – meaning in the sense of "someone who acts and brings about change, and whose achievements can be judged in terms of her own values and objectives, whether or not we assess them in terms of some external criteria as well" (Sen, 2000, p. 18). Sen is mainly "concerned with the agency role of the individual as a member of the public and as a participant in economic, social and political actions (varying from taking part in the market to being involved, directly or indirectly, in individual or joint activities in political and other spheres)" (Sen, 2000, p. 18).

and possibly escapable mortality but may also be denied the freedom to do various things—for herself and others—that she may wish to do as a responsible human being” (Sen, 2000, p. 284). That is precisely what Marvel Moreno, a Colombian writer, depicts—in *El tiempo de las Amazonas*—when talking about one of her characters, Gabriela:

Gaby had to sleep ascetically and soundlessly until her death. Her illness pushed her to chastity, where he wanted to confine her. But, if all that can be considered a comedy, her pains could be understood as a redemption form. Sick, she was preserved from desiring men, and she was once again that untroubled Gaby that he had loved without really ambitioning her. No one, no doctor, should intervene to help her overcome a prostration in which she acquired the majestic and solemn air of a goddess afflicted by death’s proximity. Silent and miserable, she had finally regained her dignity (Moreno, 2020, p. 55; our translation).

All beings are what they can do (Latour, 2005, pp. 8-10). There are no substances or essences at the bottom of what we are. What we do is what we are. Violence and sadness refer to everything keeping away our possibilities of motion, adventure, vivacity, desire, battle. Maintaining an open state of mind and perception about that consideration is always crucial. Agency, movement, and dynamics are attributes of everything living. We mention Marvel Moreno because she was able to extensively capture, through literature, what it means to live under disabling environmental conditions and fight against them.

Emphases on actions instead of substances prompt exciting questions. When we act, are we doing it because of motives, reasons, and desires? Do we act because we want to do it? Or is there anything more at stake? How come we never do what we want without being supported by other beings and assisted by actual conditions? “Actions are not transparent” (Latour, 2005, p. 44): human actions are not done under the absolute control of consciousness and are not clearly explained by the act’s willingness. There are, of course, reasons for acting. People commonly express motives, purposes, aims, and ambitions grounded in vivid conceptions of what is essential—i.e., values. But acting also concerns realities: conditions on which everything we want to do is supported. What makes all of us do things? Actions are not transparent.

Self-observation is insufficient, not because obscure reasons exist behind what we do, but because there is a continuity between voluntary actions and concomitant enabling conditions. Inherent in our social enigma is that we only sometimes have the conditions to discover and develop what we can. Just wanting things to happen is unsatisfactory. Even if it turns out that actual humans are entirely selfish, social networks' reality defies such a presumption. No one can live by herself and discount other beings without falling into foolish viewpoints (Sen, 1977). Each human action is grounded on concrete circumstances and depends on others to an enormous extent.<sup>10</sup>

Requiring support is an expression of uncertainty: reliance on others represents fragility because it suggests subordination, tutelage, habituation, and necessity. That is not the case, for sure. When they are placed outside mere human volition and self-determination, possibilities of action address questions about how to nourish and sustain networks that are resources to make all action possibilities longer. We are not alone in this world. Apparent uncertainties of being fragile because of mutual dependence can be translated into intense collective endeavors focused on creating capabilities as requisites for living and acting in different ways. Capacitation, expansion, and stimulation are what comes with networking involvement. If we recognize that living is all about increasing capabilities and playing around with capable beings sharing our lives, we will finally find collaborative strengths instead of individual weaknesses.

Actions are borrowed, distributed, suggested, influenced, dominated, betrayed, and supported by other activities. That is a assertion about whether it is possible to assume research projects by which descriptions of different performances at multiple levels of existing can be done,

---

<sup>10</sup> "In a series of articles published during the 1880s, Tarde also laid the bases of his distinctive sociology, which would soon come to collide with that of a younger, up-and-coming sociologist: Émile Durkheim. In an article entitled 'Qu'est-ce qu'une société?', Tarde first posited his definition of society as imitation, which would later form the core argument of his most famous book, *Les Lois de l'imitation*. In a careful reconsideration of Tarde and Durkheim's later battle over the definition of imitation, Bruno Karseni argues that at the heart of the Tardean account of imitation was a head-on engagement with the central paradox of social action: the indissociability of acting and being acted upon" (Candea, 2010, p. 3).

i.e., comparisons of life quality (Nussbaum, 2000, p. 6). Actions can be understood as constituting processes in which means to achieve ends, conditions for achieving them, and reciprocity between means and ends intervene. Within complex systems, actions are events related to other actions happening in nonstationary states of becoming.

Capabilities are ways of relating to the environment that, for its part, enables functionings of capabilities. Within the capabilities approach, it has been emphasized how interlinked all actions are. It has been additionally stressed that action defines all beings interacting in specific contexts. This is in striking coincidence with theoretical sociological trends traditionally dedicated to understanding societies as networks and actions as fundamental elements of every social interaction.<sup>11</sup> The main idea is relatively simple: individuals can act within constitutive networks where events occur as activities mutually connected under concrete enabling conditions. It can be said that moral and political inquiries associated with the capabilities approach are related to current sociological descriptions at the precise crossing point between three specific questions: firstly, what are the powers of all beings —what can they do? Secondly, what is at stake when individuals put their capabilities into motion? Finally, what counts as enabling conditions to guarantee individuals will enjoy real possibilities of action?

The whole thing is about a simple idea: paying attention to what people can do represents ways of celebrating people's tenacity and feistiness and their strong willingness for independence and self-sufficiency. Living in search of competence and mastery and control over living conditions brings about what we have called "freedom" many times. Sugar and milk: Material differences ensure you will have sweet tea and sweet tea and milk in some countries.<sup>12</sup> Those material

---

<sup>11</sup> "For the theory of creativity of action, the significance of the situation is far greater: action is not only *contingent* on the structure of the situation, but the situation is *constitutive* of action. This means that the situation is not simply a neutral field that actors enter with preset goals; instead, the situation itself exercises a regulative role for our responses in a specific action context. The ability to act presupposes that the actor judges the kind of situation he or she is in; thus, a judgment of the situation entails a judgment about the appropriateness of possible responses" (Joas & Beckert, 2001, pp. 273-274).

<sup>12</sup> "The very idea that crucial choices would be made [...] about who gets to have milk in tea and who only sugar, is a fact that feminist philosophers may find more difficult to comprehend than the big facts of location and political

differences concern quotidian privileges and advantages that make vital distinctions in how people live. Imagine how necessary are, then, other rights such as having an education, getting loans, buying food, owning a house, having companions, etc. All we need are opportunities to discover options. How to have a family? How to work? How to love? How to make a living? How to enjoy time? There are day-to-day activities worthy of being widely considered substantive freedoms (Cleary, 2020). Experiential questions about performative alternatives in open societies are, for instance, how to be at parties, have fun, or enjoy intimate conversations.<sup>13</sup> There are compelling examples of what that means and the prices people have paid for it: *Persepolis* (Satrapi, 2003), *Embroideries* (Satrapi, 2005), or *An American Bride in Kabul* (Chesler, 2013).

### 3. Emancipation

In contexts of discontent, education has traditionally represented hope. Since the 1960s, it can be said that there have been strong convictions that things must change, and observers of history usually agree on how vital students (a “peasantry”) have been in such desires (Reid, 2007, pp. 212-233). There has been a meaningful discussion about how crucial education is regarding social change. There have been intense debates around Latin America, including ideas about changing social patterns, fighting political constraints, and opposing economic inequalities. In that context, education and social change have been connected by theoretical assertions about how public contestation can bring novelties and how educational processes have transformative outcomes (Anyon, 2011, pp. 2-6). Education tends to reveal fundamental

---

organization and religion. (Most American philosophers probably are not aware—I certainly was not—that the amount of sugar that goes into tea costs less than the amount of milk that goes into tea—I would not begin to count pennies to the extent that is common in poor households the world over)” (Nussbaum, 2000, p. 22).

<sup>13</sup> This is about the expansion of capabilities (Sen, 2000, pp. 17-18). As Sen says: “Having greater freedom to do the things one has reason to value is (1) significant in itself for the person’s overall freedom, and (2) important in fostering the person’s opportunity to have valuable outcomes. Both are relevant to the evaluation of freedom of the society members and thus crucial to assessing society’s development. [...]. Greater freedom enhances people’s ability to help themselves and influence the world, and these matters are central to the development process” (Sen, 2000, p. 18).

dilemmas concerning human development and social change regarding social opportunities and extended political rights.

On the other hand, in Latin America, it has been said that people need education for emancipation. It is simple to fail to remember an idea's importance when repeated too often. Thinking about education and social justice expresses careful attention to hard questions about how to enrich human lives—an endless task concerning harsh working conditions, poverty of the people employed, lack of adequate educational infrastructures, old-fashioned learning programs, etc. Indeed, emancipation from economic oppression and human development by education has been a *leitmotif* in Latin America.<sup>14</sup>

“Emancipation” usually reminds us of an old idea in Latin America: possible liberation “from all inequality, injustice, despotism, and obscurantism” (Quijano, 1989, p. 153). Emancipation and education have been coupled following a singular idea: education gives people chances to develop particular conceptions worth putting into practice regardless of external pressure, i.e., authority. Education is about the freedom to participate in social life given certain material conditions for having real options for making concrete individual values and beliefs. People work, buy, consume, travel, and talk in the context of economic interchanges. But there are more options, even considering realistic views about financial circumstances.

---

<sup>14</sup> “Challenges to the State-centric view of the development process did not come from established academic or policy practitioners. In Latin America, the questioning of alternative development paths came from the priests and theologians active in *Liberation Theology* and secular social activists and educators in *Critical Pedagogy*. [...] According to the Latin American Episcopal Conference (CELAM), the role of the Church was very different than traditionally assumed; it identified the mission of the Church with the fight against poverty and underdevelopment, a fight against the structures of injustice and oppression, a fight against capitalism and imperialism, that would reject the traditional hierarchies and opulence that the Catholic Church had been displaying for centuries [...]. The ‘preferential option for the poor’ that some sections of the Latin American Catholic Church embarked upon was built together with the poor people of the local communities to coordinate political responses to their urgent needs: organizing political mobilization, protests, solidarity campaigns, and more concretely oriented projects related to health and education” (Carballo, 2016, p. 46).

Education expresses how significant material opportunities are for people's living conditions and the discovery opportunities of new scenarios of life and other behaviors. What the notion of emancipation reveals (in a non-restricted sense related to the idea of class antagonism and social struggles) is that human capabilities are decided by material conditions: extending those conditions means expanding possibilities of action taking place in educational scenarios. Education and emancipation are elements of the idea that people can transcend their social situation by exploring their powers of action if adequate material conditions are given.

We all demand conditions for doing whatever we think is valuable and enjoying diverse lives. Social and political struggles seem to materialize such demands because social arrangements can trigger actions—or impede them.<sup>15</sup> In Latin America, traditional conservative ideas of centralized governments have been understood as obstacles to diverse functionings and capabilities (Quijano, 2000). In contrast, emancipation is understood as realizing how to be free to explore possibilities of living without authoritative constraints and economic hindrances. People do not need others to command their lives. No police, politicians, teachers, religious representatives are necessary as people leaders. Instead, taking part in social life means having material options for freely doing what it can be—personally and collectively—considered necessary. Of course, there are diverse standards of living. Even competitive living standards exist (Sen, 2001, pp. 1-19). Moreover, it can be said that it is necessary to reflect on them to achieve reasoned, inclusive models of action. However, more than accepting diversity and minimum living models, it is fundamental to guarantee that people have real possibilities to decide what kind of life is worth living among different options and make those options a reality. In this valuative and pragmatic human task, education has a real place.

---

<sup>15</sup> “For example, a learner might value the capability for voice but finds herself silenced in a classroom through a particular social arrangement of power and privilege. To convert her capability into functioning, she needs social arrangements sensitive to her ways of expressing herself and giving her opportunities for this. This requires particular forms of classroom pedagogy and management and the resources for this that are not only fixed assets such as staff, but also training, cultures or concern with learner's difference, and the capacity to put this care into practice” (Walker & Unterhalter, 2007, p. 10).

#### 4. Education and emancipation

Education as a human development scenario has been strongly present in the capabilities approach, reinforcing current Latin American insistences on the significance of individual and collective agency.<sup>16</sup> Coincidences between human development and education have been captivating, primarily because of the idea that individuals and communities are what matters and that education becomes what human beings need to improve their perception, interpretations, and engagements with reality's transformations. Since the work of Shultz in 1963, it has been remarked that investing in the development of human cognitive capacities and skills has payoffs both for them and for their societies (Chabbott & Ramirez, 2000, pp. 164-165). In believing that human development can be institutionally assumed, it becomes noticeable that education is understood as one of the most fundamental ways of making betterments on people's possibilities of agency: by processes of discovering, helping, and enhancing human capabilities, what people can do becomes central (Terzi, 2007).

We turn now to unfolding that presumption. Expansion of freedoms comes from economic opportunities, political rights, social facilities, transparency guarantees, and protective security—i.e., material arrangements that need to be assessed regarding freedoms that people can effectively enjoy (Sen, 2000, pp. 12-18; 52-53). Social innovation is expected to be born from education because it affects day-to-day behaviors by radically embracing action opportunities in transformative ways. That consideration has been the underlying assumption made by scholars since the education and development studies performed around the 1960s onwards. It is well-known that future generations can imitate social patterns of behavior and cultural stagnation is fueled by a lack of educational interests (Farkas, 2018).

In contrast, active change agents can cut up imitative patterns by overcoming traditions and discovering various action initiatives in

---

<sup>16</sup> "Education as the practice of freedom—as opposed to the practice of domination—denies that man is abstract, isolated, independent, and unattached to the world; it also denies that the world exists as a reality apart from people. Authentic reflection considers neither abstract man nor the world without people, but in their relations with the world" (Freire, 1972, p. 62).

interconnected political and economic contexts (Chabbott & Ramirez, 2000, pp. 168-169). But how much would education help people get what they want? How important is education in accomplishing betterments in organizational and political designs, and economic processes? How far would education go when it comes to helping societies change? Those are difficult questions because they express tricky predicaments between individual human expectations about the future and their material limitations.

It has been said that education belongs to a freedom-centered perspective in which it is essential to understand it as an instrument of social change for the future. That means education is about enriching substantive freedoms by constituting scenarios for expanding possibilities of action.<sup>17</sup> Education is about building behavioral alternatives: “To be actively involved in shaping one’s own life and having opportunities to reflect on this is critical for positive social change [...]. Like learning, thinking of oneself as an agent whose actions and contributions count in the world of education does not happen overnight. It is a process of both being and becoming” (Walker & Unterhalter, 2007, p. 6).

We insist that human development and education are related based on a simple idea in the context of the capabilities approach. If it is true that people must be actively involved in shaping their destiny, then they require material scenarios of strengthening. Education is supposed to provide the means to discover what people can do. It is believed that education supplies qualified reasons for doing what people can, meaning it is concerned with people’s decision-making processes. It is said that education focuses on freedom.

Nevertheless, it is essential to consider how vigorous some debates have been about deciding if education contributes to reaching social justice or if it is just a machine for social stratification (Farkas, 2018). It needs to be made clear if the more qualified people are necessarily more productive. Besides, it is still being determined if education

---

<sup>17</sup> “The pioneering example of enhancing economic growth through social opportunity, especially in basic education, is, of course, Japan. It is sometimes forgotten that Japan had a higher literacy rate than Europe had, even at the time of the Meiji restoration in the mid-nineteenth century when industrialization had not yet occurred there but had gone on for many decades in Europe. Japan’s economic development was much helped by the human resource development related to the social opportunities that were generated” (Sen, 2000, p. 40).

secures advantages in the middle of hierarchical orders and social elites. It seems education can play a role in more open societies by taking part in the process of expanding freedoms—it being the case, at the same time, that education can add more intense social layers and contribute to competition and conflict between classes, ethnic and religious groups, and between women and men (Chabbott & Ramirez, 2000; Downey, Yoon & Martin, 2018).

That means contemporary viewpoints about the quest to find what people can do must be complemented by views about what is necessary for enjoying real options of acting as people like, i.e., “opportunities to achieve valued outcomes” (Sen, 2000, p. 290). Education is about making a living, but not merely about having qualified training to fulfil social and economic demands. Making a living by education concerns finding what people need to satisfy their living ends.<sup>18</sup> That means education must pay attention to actual demands without being confined only to income generation and high consumption. It is the case that “through education, learning, and skill formation, people can become much more productive over time, and this contributes greatly to the process of economic expansion” (Sen, 2000, p. 292), but it is also true that education needs to be understood under possibilities of non-current human behaviors if it will adequately take on the idea of expanding human freedoms.<sup>19</sup> That means “the benefits of education exceed its role as human capital

---

<sup>18</sup> “It is not only the case that, say, better basic education and health care improve the quality of life indirectly; they also increase a person’s ability to earn on income and be free of income-poverty as well. The more inclusive the reach of basic education and health care, the more likely it is that even the potentially poor would have a better chance for overcoming penury” (Sen, 2000, p. 90).

<sup>19</sup> Nussbaum has argued in favor of this, saying there are links between education, critical thinking, arts, and teaching/learning processes. Nussbaum quotes a beautiful episode to support that assertion: “Playing both male and female roles themselves, the girls told a story of how one young woman refused to be given in marriage with a dowry. Her parents were shocked, and the prospective groom’s father became furious. After much discussion, however, including a description of how dowry is linked to the malnutrition and death of girls and the murders of adult women, the groom refused a dowry. He stood up proudly against his father—and the tall girl playing the groom stood up all the more proudly. Eventually, even the two sets of parents agreed that the new way was better. The marriage took place, and no money changed hands. Teachers told us that the whole village came to the play and thought it did some good.

in commodity production” (Sen, 2000, p. 293). Granted: education has to have a payoff in the sense that it must be relevant in helping people make a living. But education is also about ensuring people can discover what they can do in non-beforehand-decided ways. If the future is open and uncertain, our abilities to deal with openness must be reinforced by educational programs that are less interested in knowledge and curriculum and more focused on learning from questions and problems raised in material scenarios, real challenges, and social opportunities.

## 5. Education and social opportunities

Education promotes efforts to uncover nature’s secrets, to investigate how humans have become what they have become, analyze concepts and theories, reflect critically on what is worth doing and being, etc. Besides, education contributes to qualifying professionals with essential abilities in specialized economic processes and demanding labor scenarios. Generally speaking, education helps us find out what kind of societies we want to live in by understanding our world. Furthermore, education gives reasons for seeking to know as much as we can about others and how they live and in which conditions, and what we can do to engage with them to ensure better lives for everyone. Finally, education empowers individuals to break free from poverty, deprivation, illness, violence, and other constraints that can determine similar destinies for us.

Let us say it makes sense to claim that education is about creating and expanding human capabilities—something profoundly problematic because it represents a controversy about what will produce the most comprehensive understanding of the world and the most genuine human lives (Berlin, 2000, p. 262). But it cannot be assumed that education automatically promotes people’s capabilities and well-being. Indeed, external material conditions affect what we can do and be. Having nurturing resources, people can expand their agency. That means people need real access to education, health, work, service facilities, bodily integrity, and public participation as opportunities to enjoy freedoms.<sup>20</sup> It is crucial, at the same time, to transform those

---

Meanwhile, the girls giggled with pleasure at the subversive entertainment they had cooked up” (2006, p. 386).

<sup>20</sup> There is a debate about whether there is a finite number of capabilities as a cross-cultural set list (Nussbaum, 2011), in contrast with the idea that the

resources and conditions into tangible actions. *Fundamental capability failures* are about choosing possibilities of action and making them real as concrete activities (Sen, 1992, pp. 109-111). Potential intentional choices are not the same as performed actions. Possibilities of action represent just formal presumptions if people do not translate those possibilities into practical activities (working, studying, eating, having shelter, etc.). That idea is profoundly convincing regarding education.<sup>21</sup> Let us now consider it in detail.

Access to education is essential, but having material conditions of growth is what “makes magic”. People need education, but they also need opportunities to make what they have learned real through education. That means people need to turn their capabilities into actions within environments prepared to give them options to perform those capabilities adequately. The “socio-economic position of children’s, adolescents’, and young adults’ families of origin affects children’s, adolescents’, and young adults’ educational trajectories and outcomes” (Lucas & Irwin, 2018, p. 74). Education is just about gratuitous enlightening if people cannot act on their knowledge, values, and priorities, and have socio-economic opportunities for improving their lives. *Combined capabilities*: by highlighting what people can do and the significance of actual external conditions for people acting accordingly, our understanding of education as a requisite for human development (i.e., social requirements for capabilities) is completed. Mixing education and social-opportunities concepts allows us to emphasize that it is necessary to consider both the increasing poverty levels and social, gender, and racial inequalities in Latin America (Walker & Unterhalter, 2007, pp. 10-11). Moreover, thinking about education goes further than

---

capability approach incarnates a theoretical framework for public and localized discussions about what capabilities count as valuable (Sen, 2004). We mention some of the items debated regarding that discussion context without suggesting those are the main items on a separate list.

<sup>21</sup> “[...] I thought, ‘How can even a successfully reformed urban school benefit a low-income student of color whose graduation will not lead to a job on which to make a living because there are not enough such jobs, and will not lead to the resources for college completion?’ New curriculum, standardized tests, or even nurturing democratic small schools do not create living wage jobs and do not provide poor students with the funds and supports for a bachelor’s degree, which could make a significant difference in their lives. It seemed to me that we must change these political/economic policies” (Anyon, 2011, p. 58).

thinking about curriculum designs and research activities related to teachers' practices and methods. Considering education as the main subject of critics and solution reflections at the level of state politics allows us to highlight social injustice and people's living conditions. Intensifying that viewpoint is strengthening our attention to people's scenarios instead of merely focusing just on pedagogical debates, administrative discussions, and institutional principles—all of which may be essential issues but they are insufficient in thinking about improving human beings' lives and education.

Land, schools, teachers, houses, roads, and healthcare have been demanded in Latin America. We are used to listening to calls for liberation, benefiting and helping people experiencing poverty, paying attention to rural workers, democracy, liberty, peace, security, happiness for all, etc., without meeting concrete solutions (Hobsbawm, 2016, p. 514). Those calls have often been voiced by people of different origins. In Latin America, the rich get more prosperous, and the poor are more impoverished. Think of an anecdote—from July 1963—told by Hobsbawm about his travels in Peru, during which he was told by a local: “You see, there are two classes. One has nothing, the other has everything: money, power” (Hobsbawm, 2016, p. 626). Such an anecdote depicts social injustice, the feeling that things have been hard for many people who have not had real growth opportunities (Hobsbawm, 2016, p. 849).

An old but unanswered question has been asked many times within historic diagnoses in Latin America: how can political and socio-economic growth be created without reducing expectations for reaching equity? Simply said, how can development and equity be achieved simultaneously? Public policies can promote both, scholars usually assure (Reid, 2007, p. 14). According to them, indeed, education is one of the best public policies, meaning investments in promoting coverage and quality of education will have results in creating combined capabilities. Education is about hope, but trying to explain that is a difficult task if we want to avoid romanticism and naiveté. From peasants to bandits, from intellectuals to politicians, from parents to young people, it is possible to find expectations in Latin American history about how education represents ways of making things better for all. But saying is easier than doing it; various contemporary institutional models—produced by years of experimenting with public policies—attests to that difficulty (Torres & Puiggrós, 2018).

Combining the notions of “education” and “social opportunities” is helpful because it highlights how important it is to guarantee material conditions for human development. There are, indeed, vigorous debates about the positive relationship between education and economic, political, and cultural development at the level of social change. It has been supposed that it would have powerful effects. Yet, although a traditional confidence in education is essential in the global blueprint for development, it is not clear how—and to what extent—education affects human lives.<sup>22</sup> There are, in fact, innumerable and widely disseminated debates in Latin America about education as an investment in human development in terms of increasing the productivity of labor, improving scientific and technological inventiveness, and supporting socio-economic and political mechanisms.

Additionally, emphasis on education leads us to characterizations of circumstances and contexts of action involved in the idea that any human pursuit involves an affordance structure and capabilities development (Gallagher, 2020, pp. 12-17). More is needed to recognize redundancies between education and development. Paying attention to education is conceptually relevant because it highlights the human and material conditions for improving lives. Because of that, insistently saying “Education is not just about information” is very important. It is essential to say that education is not just about technical training programs and that it is not just about professional demands—i.e., the curriculum’s idea (Leadbeater, 2012). Education is about growing capabilities that are not separated from the situations in which human beings interact. Education is pragmatic in such a way that activates

---

<sup>22</sup> “Our assessment of the literature on education and development leads us to two general conclusions. First, there are many gray areas regarding the evidence on the links between development and education. Sweeping assertions regarding the positive or negative effects of one on the other miss the mark. This is slowly but steadily recognized in a call to move beyond the earlier either/or formulations and attempts to delineate the conditions under which development and education links are most likely to occur. [...]. However, the second general conclusion is that much confidence in the positive ties between education and development persists in the development practitioner literature and public discourse about education and development. Sociological attention needs to be directed to the power of the taken-for-granted, that is, to the institutionalization of diffuse beliefs, practices, and routines regarding the links between development and education” (Chabbot & Ramirez, 2000, p. 164).

performances and sustains action possibilities in humans in need to discover how to manage material difficulties. When understood within the capabilities approach, education becomes richly ambiguous because it belongs to the individual and collective development and shows sympathetic respect for new forms of living, which usually present creative solutions to complicated realities.

## 6. Final remarks. The crisis of educational systems

As mentioned before, education has a role as a social leveler. For the capabilities approach, it is through the educational process that the minimum conditions are guaranteed so that people can enjoy their lives and achieve the life they consider valuable. Education, in its most basic sense, implies linguistic and mathematical literacy; for Nussbaum and Sen, these minimums ensure people's access to the universal heritage of knowledge. In this sense, formal primary education reduces social gaps and is governed by a criterion of equality. Given that education plays a decisive role, society must guarantee universal access to it. Education ensures minimum conditions and is the tool through which people's conditions are leveled, becoming a condition for attaining fairness.

As a byproduct of this role as a promoter of equity, educational processes bring learners closer to possible worlds, different points of reference, and experiences that broaden their reality. We all have the right to increase our knowledge and expand our perspectives and visions of the world. Education makes it possible to consider realities that are neither evident nor visible in everyday life (Nussbaum, 2000). In this way, education offers diverse life projects, and through it, individuals open their minds to alternatives and worlds of possibilities. This role is undoubtedly central to ensuring people's choices by expanding the paths of possibility, which is why it becomes a cross-cutting point of the capabilities approach.

In addition to this leveling role, education transmits values or essential social-contract ideas, such as the principles of democracy and pluralism. In this sense, education is understood as a "transmitter" of a body of knowledge, notions, and agreements essential to a liberal vision. According to the capabilities approach, this democratic framework is an inescapable point of reference for creating a society in which to live the desired life. An example of this is the direct relationship that the capabilities approach establishes between education and justice, understanding education as a tool not only to reduce inequalities but also

for critical thinking and distancing oneself from hegemonic positions, especially when these, despite being endorsed by the authority of current institutions, could justify an unjust treatment of less favored populations or individuals. So, the agency and choice proposed by the capabilities approach are possible within a framework of essential values of a democratic nature that are disseminated through education.

The capabilities approach emphasizes the centrality of individual agency. In this framework, education plays a vital role in developing specific mental abilities and skills that allow people to undertake cognitive operations linked to evaluation, decision-making, and the exercise of agency. Again, Nussbaum's debt to Aristotle is evident on this point. Reflection is critical since it is through examination that it is possible to put one's own experience in perspective and generate inductions and deductions that allow one to reach one's own opinion.

To this extent, education's purpose is to develop critical competencies that guarantee correct deliberation by individuals and, therefore, a good decision-making process. Thus, education fosters the ability to ponder different points of view through dialogue and contact with others, and it should lead the learner to opt, in a reasoned manner, for one of them. Finally, education should bring subjects closer to their own choices, motivating them to recognize and learn what they derive from them. Given that the capabilities approach requires people to constantly evaluate which decision is the most convenient and aligned with their expectations, it is essential that they can perform cognitive-emotional operations that the educational process facilitates. Thus, a central role of education is to develop skills related to reflection on experience, deliberation, choice, and selection.

Education, under the capabilities approach, ensures, in addition to specific cognitive-emotional skills, a liberal framework of reference. These two aspects allow, in turn, to defend that education has, on the one hand, an instrumental character and, at the same time, an aim tied to the ideals of a democratic society. Indeed, the proposed education also has a transformative character in that it modifies or broadens preferences and allows the evaluation and choice process under new paradigms.

The central point lies in freedom, which enables the exercise of thinking about alternative scenarios in which, for example, practices of power and hegemonic positions are transformed. Freedom and the search for justice, as democratic referents, ensured through education, favor the sphere of social change. Thus, when we have received this

type of education, we are prepared not only to enter democratic games and roles but also to denounce everything that signifies an exaggerated or excessive use of power. This emancipatory character of education is perhaps the most provocative point of this proposal, since it implies accepting an eternal tension between education as a reproducer of accumulated knowledge and as a mechanism for the preservation and protection of known truths and, at the same time, as a platform of dispute and criticism of established truth.

It is worth asking whether formal education nowadays promotes this emancipatory spirit. Observing formal educational proposals, it seems that they concentrate on replicating or perpetuating the framework of reference of liberal principles without paying attention to or guaranteeing any emancipatory character. Thus, education today tends to be more instrumental than transformative. In general, and despite the efforts of the educational world to design alternative proposals to rethink reality and invite learners to question the world in which they live, there are very few cases in which genuine innovations come from the formal sphere of education.

Instead, in many cases, proposals from outside the confines of formal education are relevant for innovation: some of the most challenging trends have been incubated outside institutionalized educational centers. As a reproducer of already consolidated knowledge, processes, and discourses, the school only seems to embrace transformations and innovations when these have already been tested. Thus, despite incorporating new trends, formal education focuses on replicating facets and abandons the challenge of formulating new educational approaches or paths. To this extent, as various theorists have argued, formal education is in crisis and does not respond to the need for change.

Contrary to the transformative spirit demanded, education has been much more effective in meeting the needs of business and industry. It has focused on producing human capital tailored to their demands and generating efficient mechanisms to respond to market challenges. Current education thus nullifies alternativity and the possibility of deciding one's life project, as proposed by the capabilities approach. Education, which should be an instrument of freedom, is currently portrayed as the terrain in which the subject is condemned and enslaved following the rhythm of the production and generation of capital.

Nevertheless, this relationship between education and the market also hangs by a thread, as is shown in the case of professionalization.

Indeed, in the contemporary world, society has begun to economically and socially reward people who have not had a classical educational “itinerary.” The emergence of new social roles and jobs associated with interaction on social networks (YouTubers, influencers, gamers) challenges the idea that education guarantees a better future, at least when it comes to income and recognition. The same happens with the precariousness of certain liberal professions whose practice is subject to market laws, such as medicine or law. The desire to have a “respected” and “well-paid” job is becoming less and less of an incentive for social groups and, with it, the desire to access higher education and pursue traditional careers to achieve these goals.

Thus, as an example of formal education, university-level higher education seems doomed to failure. Indeed, as the market demands professionals with a specific education, education bows to these needs, abandoning its emancipatory power. Moreover, now that career options that do not require formalized education are emerging, education anchored to the market’s needs loses its meaning. In this tacit agreement with the market, education did not seek to change the world but to respond to the market’s demands. It required a type of professional that the market rewarded, so formal education was valued. However, this professional training is now precarious; they need to be more economically and socially rewarded, and the life project associated with success is distanced from professionalization. The self-taught emergence of new occupations, such as those in Silicon Valley, shows that remuneration and success no longer depend on formal education. The marriage of education with the system has finally eroded.

## References

- Anyon, J. (2011). *Marx and Education*. Routledge.
- Berlin, I. (2000). *The Power of Ideas*. Princeton University Press.
- Bergson, H. (1911). *The Creative Evolution*. A. Mitchell (trans.). Camelot Press.
- Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*. R. Hurley (trans.). City Lights Books.
- \_\_\_\_ (2002). *Nietzsche and Philosophy*. H. Tomlinson (trans.). Continuum.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. B. Massumi (trans.). University of Minnesota Press.
- Downey, D., Yoon, A. & Martin, E. (2018). Schools and Inequality: Implications from Seasonal Comparison Research. In B. Schneider

- (ed.), *Handbook of the Sociology of Education in the 21st Century*. (pp. 55–70). Springer. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-76694-2\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-319-76694-2_3).
- Candea, M. (2010). *The Social after Gabriel Tarde. Debates and Assessments*. Routledge.
- Carballo, E. A. (2015). *Re-reading Amartya Sen from the Andes: Exploring the Ethical Contributions of Indigenous Philosophies*. [Working paper no. 3. University of Kassel]. DOI: <https://dx.doi.org/doi:10.17170/kobra-202311239067>.
- (2016). *Empowering Development: Capabilities and Latin America Critical Traditions* [Ph.D. thesis, University of Westminster]. WestminsterResearch. DOI: <https://doi.org/10.34737/9x241>.
- Chabbott, C. & Ramirez, F. (2000). Development and Education. In M. T. Hallinan (ed.), *Handbook of the Sociology of Education*. (pp. 163–188). Springer. DOI: [https://doi.org/10.1007/0-387-36424-2\\_8](https://doi.org/10.1007/0-387-36424-2_8).
- Chaparro, A. (2019). *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina*. Herder. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv11qdwws>.
- Chesler, P. (2013). *An American Bride in Kabul: A Memoir*. Martin's Press.
- Cleary, S. C. (2018, December 26). Being and Drunkenness: How to party like Existentialist? *Aeon*. URL: <https://aeon.co/ideas/being-and-drunkenness-how-to-party-like-an-existentialist>.
- Colón-Emeric, E. (2018). *Oscar Romero's Theological Vision. Liberation and the Transfiguration of the Poor*. University of Notre Dame Press.
- Esposito, R. (2015). *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Polity.
- Farkas, G. (2018). Family, Schooling, and Cultural Capital. In B. Schneider (ed.), *Handbook of the Sociology of Education in the 21st Century*. (pp. 3-38). Springer. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-76694-2\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-76694-2_1).
- Freire, P. (1972). *Pedagogy of the Oppressed*. M. Bergman Ramos (trans.). Penguin Books.
- Gallagher, S. (2020). *Action and Interaction*. Oxford University Press.
- Hobsbawm, E. J. (2016). *Viva la Revolución: Hobsbawm on Latin America*. Little, Brown Book Group.
- Joas, H. & Beckert, J. (2001). Action Theory. In J. Turner (ed.), *Handbook of Sociological Theory*. (pp. 269-285). Springer. DOI: [https://doi.org/10.1007/0-387-36274-6\\_14](https://doi.org/10.1007/0-387-36274-6_14).
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

- Leadbeater, C. (2012). *Innovation in Education. Lessons from Pioneers around the World*. Bloomsbury.
- Lucas, S. R. & Irwin, V. (2018). Race, Class, and Theories of Inequality in the Sociology of Education. In B. Schneider (ed.), *Handbook of the Sociology of Education in the 21<sup>st</sup> Century*. (pp. 73-107). Springer. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-76694-2\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-76694-2_4).
- Moreno, M. (2020). *El tiempo de las amazonas*. Alfaguara.
- Mortenson, T. G. (2000). Poverty, Race, and the Failure of Public Policy: The Crisis of Access in Higher Education. *Academe*, 86(6), 38-43.
- Nussbaum, M. (1997). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press.
- \_\_\_\_ (2000). *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (2006). Education and Democratic Citizenship: Capabilities and Quality Education. *Journal of Human Development*, 7(3), 385-395.
- \_\_\_\_ (2011). *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Belknap Press.
- Quijano, A. (1989). Paradoxes of Modernity in Latin America. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 3(2), 147-177. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01387928>.
- \_\_\_\_ (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232. DOI: <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>.
- Olssen, M. & Peters, M. A. (2005) Neoliberalism, Higher Education, and the Knowledge Economy: From the Free Market to Knowledge Capitalism. *Journal of Education Policy*, 20(3), 313-345. DOI: <https://doi.org/10.1080/02680930500108718>.
- Reid, M. (2007). *Forgotten Continent: The Battle of Latin American's Souls*. Yale University Press.
- Ryan, C. (2019). *Civilized to Death: The Price of Progress*. AVID Readers Press.
- Sandel, M. J. (2020). *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* Farrar, Straus and Giroux.
- Satrapi, M. (2003). *Persepolis. The Story of a Childhood*. Pantheon Books.
- \_\_\_\_ (2005). *Embroideries*. Pantheon Books.
- Searle, J. R. (1993). Is There a Crisis in American Higher Education? *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 46(4), 24-47. DOI: <https://doi.org/10.2307/3824654>.

- Sen, A. (1977). Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy and Public Affairs*, 6(4), 317-344.
- \_\_\_\_ (1988). *The Standard of Living*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_ (1992). *Inequality Reexamined*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2000). *Development as Freedom*. Anchor Books.
- \_\_\_\_ (2004). Capabilities, List and Public Reason: Continuing the Conversation. *Feminist Economics*, 10, 77-80. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/1354570042000315163>.
- Tarde, G. (1969). *On Communication and Social Influence. Selected Papers*. T. Clark (trans.). The University of Chicago Press.
- Terzi, L. (2007). The Capability to Be Educated. In M. Walker & E. Unterhalter (eds.), *Amartya Sen's Capability Approach and Social Justice in Education*. (pp. 25-43). Palgrave Macmillan. DOI: [https://doi.org/10.1057/9780230604810\\_2](https://doi.org/10.1057/9780230604810_2).
- Torres, C. & Puiggrós, A. (2020). *Latin American Education. Comparative Perspectives*. Routledge.
- Walker, M. & Unterhalter, E. (2007). The Capability Approach: Its Potential for Work in Education. In M. Walker & E. Unterhalter (eds.), *Amartya Sen's Capability Approach and Social Justice in Education*. (pp. 1-18). Palgrave Macmillan. DOI: [https://doi.org/10.1057/9780230604810\\_1](https://doi.org/10.1057/9780230604810_1).

## **Reseñas**



**Nicol, E. (2021). *Ideas de vario linaje*. UNAM. 586 pp.**

Eduardo Nicol fue un profesor del exilio español que desarrolló su actividad académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la cual obtuvo el emeritazgo. De su biografía destaca no querer que se supiese mucho más allá de su bibliografía.

En ese sentido, el dato biográfico más señalado por su obra fue su dedicación a la metafísica. La importancia de este quehacer resaltó incluso en escritos menores, como en las pocas reseñas que elaboró el mismo Nicol (1955a, 1955b, 1955c y 1957) y que hacen gala de una gran severidad en la crítica a los autores aludidos. Así Reichenbach, Schrödinger, Gaos y Ortega (si bien este último no fue criticado como autor de un libro, sino como objeto de un libro de Ferrater publicado en inglés). ¿La causa de su severidad? La ligereza con que ellos concebían la filosofía en general y —explícita o implícitamente— la metafísica en particular. Semejante celo no ha de extrañar de un académico que funda un Seminario de Metafísica concebido como laboratorio para sus ideas, que comprende la metafísica como un quehacer sistemático y primario, y que era consciente del desprestigio en que ella había caído. Así, siendo presentado ante un colega de Estados Unidos como metafísico, le tranquilizó —en broma— diciendo: “por favor, no se alarme, señor, no es contagioso” (2021, p. 50). Mas no fue metafísico por dedicarse exclusivamente a ella, sino en los términos más cabales posibles. Tratando asuntos de ética, epistemología, ontología, fenomenología, filosofía de la historia, estética, ciencias fisicomatemática e histórica, humanismo, pedagogía, cultura, historia de la filosofía e incluso —aunque con harto tiento— política, Nicol se dedicó “únicamente” a la metafísica. De dicha unidad y pluralidad de la metafísica da cuenta la obra aquí reseñada.

*Ideas de vario linaje* es una compilación de escritos breves que expresan la totalidad de un sistema riguroso, enfocándose en las ideas capitales de la producción filosófica de madurez del autor. El título del libro fue elegido, presumiblemente, no por Nicol, sino por los compiladores (igual que los nombres de las secciones, aunque estas últimas, habría que decir, no parecen subrayar realmente la esencia de los ensayos que cobijan). Difícil saber, pues, la razón de la elección del título, si bien al respecto destaca un pasaje del libro. El *linaje* —afirma Nicol— tiene dos aspectos: el biológico y el histórico, esto es, el genético y el genealógico —que dan cuenta del origen y del desarrollo de lo vivo— y que determinan el carácter inconfundible del individuo (p. 110). Cuando el

individuo no es una persona —cuyos caracteres distintivos se presentan paulatinamente—, sino lo que denomina la última de las vocaciones libres, el carácter fundamental de la filosofía consiste en que “presenta desde el nacimiento todos los atributos que la definen” (p. 193). ¿Cuántos linajes puede haber, entonces, para las ideas? Genealógicamente son plurales, pero genéticamente comunes. Y esto implica que la variedad del linaje de la filosofía va más allá de lo biológico y de lo histórico: tiene un carácter metafísico, que no es un dogma filosófico, sino una suerte de ecumenismo —como describe Nicol (p. 166)—, aunque solo en tanto búsqueda de restauración de la unidad. Ello requiere, desde luego, años de aprendizaje, que Nicol concibe también como categoría de la biología y de la producción histórica y que, ante todo, se refieren al “titubeo en la búsqueda del camino, de formación incipiente de ideas” (p. 253). Mas, por cuanto, en rigor, “todos los años de vida del filósofo son de aprendizaje”, estas ideas de vario linaje vendrían a ser, podríamos decir, la *expresión de la búsqueda de la unidad donada desde un origen y desdoblada a lo largo de la historia de la filosofía*. ¿Sobre qué años de aprendizaje versa este libro?

La primera edición data de 1990, firmando los compiladores su presentación en 1988. Esto significa que los artículos, conferencias y ensayos que contiene (y que comienzan con artículos del 58) llegan hasta 1987. Por tanto, pese a publicarse en el 90, este libro no incluye dos ensayos de Nicol del 89, los cuales —por su extensión e importancia— habrían podido pertenecer perfectamente. Uno de ellos es “La paz” (2007), artículo que, además de tratar sobre dicho concepto con seriedad, contiene atisbos interesantes de reflexión de vida, casi autobiográficos; ahora forma parte de la compilación póstuma *Las ideas y los días*. El otro, “Lenguaje, conocimiento y realidad”, es la última conferencia inaugural que dictó Nicol en uno de los congresos de la Asociación Filosófica de México en los que participó. Constituye una de las últimas síntesis esenciales de las ideas expuestas al final de su sistema y su publicación más “reciente” se encuentra en la edición conmemorativa de la *Revista Anthropos* dedicada a Nicol (1998), si bien ahí no se señala la procedencia del texto. Previamente apareció en la revista *Utopías* (1990), aunque con una imprecisión: indicándose que el escrito se leyó en el IV Congreso, cuando en realidad fue en el V.

Pues bien, en la obra de Nicol destacan algunas segundas ediciones por ser reelaboraciones completamente nuevas de títulos previamente concebidos. No es el caso con esta obra, puesto que el autor falleció

hace ya mucho tiempo. Pero sí contiene una serie de correcciones que la renuevan. La importancia de esta segunda edición de *Ideas de vario linaje* yace, pues, en su cuidado. Y es que la publicación de 1990, por lo visto, se vio envuelta en prisas por la urgencia que tuvieron los compiladores para entregarlo a la imprenta dado que, por amor al maestro, deseaban tenerla lista a la brevedad (encontrándose Nicol delicado al final de su vida). Dicha premura pareciese reflejarse hasta en detalles superficiales de la primera edición, como lo tosco de las dimensiones del libro, la poca calidad de la tinta, de las hojas y del material de la cubierta, las tipografías inarmónicas y el arreglo desgarbado de las dimensiones del texto en relación con los márgenes de las páginas. Pero, más aún, había detalles de fondo cuya corrección era necesaria. ¿En qué consistieron?

En primer lugar, se cotejaron los originales tanto de los escritos que conforman este libro como de las obras citadas por Nicol. Esto permitió incorporar detalles que en la edición de 1990 se pasaron por alto, además de corregir no pocos dedazos y, más importante aún, identificar pasajes omitidos o trasapelados (en 1990, por ejemplo, la página 331 finalizaba con un párrafo que debía continuar en la siguiente, la cual, en cambio, iniciaba con un párrafo nuevo; lo faltante en la 332 quedó al comienzo de la 322, invadiendo un ensayo al que no correspondía).

En segundo lugar, se dio uniformidad al formato de los ensayos, se añadieron algunas divisiones de apartados omitidas en 1990 e, igualmente, el aparato crítico se homologó y se arregló en todos los casos en que las referencias eran incorrectas. La información de procedencia de cada texto del libro se trasladó a las páginas finales, en lugar de yacer en nota a pie al inicio de cada escrito (tal como estaba en la primera edición), lo cual es desafortunado, pero al menos la procedencia de los textos cuenta con mejor orden y con datos complementarios. En ellos hay detalles sobre el origen y la concepción de los artículos, así como de las sedes y fechas de presentación de las conferencias.

Finalmente, cabe destacar la superioridad de las traducciones de los ensayos publicados originalmente en francés por Nicol, tarea que tuvo el honor de cuidar señaladamente. Y es que estos ensayos presentaban varias omisiones o traducciones eventualmente confusas.

Sin embargo, cabe señalar que no todas las modificaciones que se planificaron durante la revisión formaron parte de la impresión, lo cual es lamentable, así como el que hubiese modificaciones no previstas.

Parte del espíritu de la reedición fue respetar el estilo de Nicol, aun en sus manías. Un ejemplo son los empleos del vocablo “fuera” en lugar de

“sería” —y otros intercambios de formas verbales semejantes— propios de Nicol. ¿Era una costumbre heredada de su padre, que fue vasco?, ¿o algo común incluso en lengua catalana?, ¿o lo normal en ese entonces en España? Como quiera que fuese, quien lo hubiese escuchado en su cátedra o en su seminario habría reconocido esa manera de hablar, de suerte que en esta edición se mantuvo (pp. 108, 184, 196, 228, 284, 406 y 474). Sin embargo, de igual forma se quiso respetar la redacción del vocablo “metamórfosis” así, con tilde, cosa que Nicol hacía con toda intención. Resultó, no obstante, que esta segunda edición la borró (pp. 267 y 494), lo mismo que con el vocablo “elegíaco”, cuya tilde quedó suprimida (pp. 392, 397, 399). Asimismo, puede que le extrañe, a quien conozca el estilo de Nicol, la falta de comas antes de la conjunción “y” en variadas ocasiones, por haberse depurado quizá en demasía en algunos ensayos. Y aunque se pretendía que las transliteraciones del griego tuviesen en esta nueva edición los acentos diacríticos homólogos de la lengua griega, en cambio, se emplearon las reglas de la gramática y la fonética española para las tildes. Finalmente, hay una serie de comas o cambios de puntuación que se implementaron sin que parezca haber razón para ello. Muchos de estos casos son triviales y no viene a cuento señalarlos. No obstante, por lo que respecta a otros detalles un poco más notorios, he aquí una fe de erratas:

En la nota a pie de la 184 debería decir “§ III” en lugar de “§ 3”.

El último párrafo de la 238 debería ser uno solo junto con el anterior.

En la cuarta línea del segundo párrafo de la 244 no debería ir la coma.

En la nota a pie de la 281 debería decir *Wahrscheinlichkeitslehre*, todo junto.

El segundo párrafo de la 276 debería ser uno solo junto con el anterior.

El segundo párrafo de la 423 debería ser uno solo junto con el anterior.

En la segunda línea del segundo párrafo de la 471 debería decir “de-finitorias”.

Al final de la decimoprimera línea de la 563 faltó un guion corto.

Desde luego, para fines de intelección, esto no altera nada. La breve fe de erratas pretende únicamente formar parte del cuidado de la edición. Mas por lo que respecta a detalles que muevan a la reflexión, puede añadirse una cosa en torno a la portada. Los escritos que conforman el libro no pretenden imponer respuestas dogmáticas, sino dar cuenta de planteamientos que sirvan para recorrer otros caminos que el diálogo con la tradición abre. Por tanto, no pudo ser mayor la insistencia de Nicol en la metafísica —en la filosofía toda— como algo vivo. Resulta irónico, por tanto, que en la cubierta de la que sería la última de sus obras reeditadas hasta el momento haya una xilografía de Lorenz Stör sacada de su obra *Geometria et perspectiva*. Las xilografías de Stör contienen figuras geométricas que llenan un desértico paisaje urbano en ruinas en que crece abruptamente la naturaleza. Se trata —como indica Christopher Wood en *The Perspective Treatise in Ruins* (2006, p. 253)— de una obra que, como otras semejantes, estaba destinada a la técnica de la intarsia, en que la perspectiva ni siquiera se concibe desde el punto de vista de un mundo contemplado, en que falta la experiencia óptica y que, consecuentemente, genera paisajes inhumanos de extrañeza, “habitados”, si acaso, por marionetas sin alma. Otro tanto ocurre con la ilustración que ha acompañado, durante años, las reediciones de la primera obra de Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, a saber, *El gran metafísico* de 1917 de Chirico, que muestra un cúmulo de objetos inertes conformando un maniquí abstracto, sin vida, postrados en lo que parece una calzada de un pueblo despoblado que representa, según la llamada pintura metafísica, una suerte de inconsciente más allá de la realidad. Mas la elección, en ambos casos, difícilmente pudo ser peor.

La metafísica de Nicol es viva y no solo en términos biológicos e históricos. Los supera, va más allá; no por situarse allende ellas, sino por hallarse aquende la vida. Su metafísica da razón de lo más acá de la realidad, lo cual solo se consigue en una co-autoría, es decir, de forma dialógica, con el otro, y no en ensoñaciones de parajes deshumanizados. De hecho, a las xilografías de Stör en *Geometria et perspectiva* las corona el motto: *wer woltt da jederman recht thon? Kainer wüirt sichs auch underston*

(que en alemán moderno diría poco más o menos: *wer will da jedermann recht tun? Keiner würde sich auch unterstehen*) y que significa: “¿quién quiere hacer bien a todos? Nadie siquiera lo osaría”, idea ajena a Nicol. No es que su metafísica buscara “hacer bien”, pero aportó un bien: ofreció, *dio de sí*, y mucho, pues en última instancia estas *Ideas de vario linaje* vienen a ser “el don del ser por la palabra” (2021, p. 266), que es lo que, según Nicol, siempre se dona y cuya “búsqueda es ya una posesión” (p. 267).

Así, pues, ya simplemente con expresar la vitalidad de la metafísica en tanto donación se vuelve primaria la relevancia de esta segunda edición de *Ideas de vario linaje* y la invitación a leerla. Pero, más aún, en la medida en que su lectura haga diáfano que una obra de tan amplio linaje no es tal por el trabajo de un individuo aislado, sino por la universalidad que dialógicamente conduce al interlocutor hacia un movimiento de ascendencia y descendencia, al que empuja siempre la metafísica, será posible intuir que la relevancia y, sobre todo, la *actualidad* de este libro no es ni la meramente percibida en el presente, ni la teorizada *sub specie aeternitatis*, sino una más radical por ser fenoménica *sub specie peregrinationis* (como dice Nicol retomando la expresión de un pensador francés).

Como nota final, añado una esperanza basada en una experiencia personal. Durante mis años de aprendizaje creí que sería imposible hacerme de una copia de *Ideas de vario linaje* al suponerlo agotado. Fue gracias a un congreso organizado por Ricardo Horneffer en 2007, como homenaje por los cien años del natalicio de Nicol —y de cuyas memorias hay un libro muy nutrido e importante—, que se sacaron de las bodegas una cantidad no menor de copias para su venta (por un precio, diríamos, “simbólico”). Luego de adquirirlo ahí no volví a hallar copias ni siquiera en las librerías de la universidad, de suerte que probablemente volvieron a las bodegas. Difícil saber qué habría sido de las copias que hallaron dueño sin aquel congreso conmemorativo. En todo caso, el tiraje de la primera edición constó de dos mil copias, mientras que el de la segunda es apenas de la mitad. Con suerte, pues, esta reseña permitirá alertar a quien se interese por el pensamiento de Eduard Nicol —escrito en buen catalán— y, en general, por la metafísica, para hacerse de una copia antes de que —si por desgracia vuelve a ocurrir el mismo destino— parte del tiraje se abandone en alguna bodega.

## Bibliografía

- Nicol, E. (1955c). [Reseña de *Filosofía mexicana de nuestros días*, de José Gaos]. *Diánoia*, 1(1), 405-406.
- \_\_\_\_ (1955a). [Reseña de *La filosofía científica*, de Hans Reichenbach]. *Diánoia*, 1(1), 394-395.
- \_\_\_\_ (1955b). [Reseña de *Nature and the Greeks*, de Erwin Schrödinger]. *Diánoia*, 1(1), 396.
- \_\_\_\_ (1957). [Reseña de *Ortega y Gasset*, de José Ferrater]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 18(2), 270-273.
- \_\_\_\_ (1990). Lenguaje, conocimiento y realidad. *Utopías*, 7, 67-72.
- \_\_\_\_ (1998). Lenguaje, conocimiento y realidad. *Anthropos*, 3(extra) (Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica), 168-174.
- \_\_\_\_ (2007). La paz. En *Las ideas y los días* (pp. 429-441). Afínita.
- Wood, C. (2006). The Perspective Treatise on Perspective: Lorenz Stoer, *Geometria et perspectiva*, 1567. En L. Massey (ed.), *The Treatise on Perspective: Published and Unpublished*. (pp. 235-257). National Gallery of Art.

Aldo Guarneros  
Universidad Nacional Autónoma de México  
aldoguarneros@yahoo.com



**Saralegui, M. (2022) *Breve historia del pensamiento político moderno: de Maquiavelo al coronavirus*. Arcus. 310 pp.**

### **Siempre fuimos modernos**

Como toda historia que se propone a la vez breve y rigurosa, la de Miguel Saralegui es una empresa difícil. En palabras del autor, su idea es abordar el pensamiento político moderno como un “objeto completo” (2002, p. 28) y subsanar así la “falta de ambición” (p. 28) que pesa sobre la academia de habla castellana, incapaz de adoptar una “mirada general” (p. 27). Saralegui comienza con un minucioso apartado que explora la interacción entre palabra y política, y su dimensión histórica (pp. 10-12). A continuación, revela los ejes de la “perspectiva” (p. 22) escogida para el análisis. Tres son los “principios formales” que caracterizarían al pensamiento político moderno: “transparencia entre pensamiento y realidad, anulación de lo dado y conceptualización rígida” (p. 17). Este eje formal pone el foco en la excesiva abstracción de los sistemas intelectuales modernos y en la confianza de sus figuras patrocinadoras en la capacidad transformadora de la teoría. Puntualmente, el principio de la transparencia concierne a la traducibilidad “íntegra” (p. 18) del conocimiento filosófico en la realidad. Las consideraciones prudenciales asociadas con la “ciencia práctica aristotélica” son desplazadas en favor de “programas ideales” (p. 18). Según Saralegui, el principio de la negación de lo dado excede la revitalización del género de la utopía y se extiende a pensadores tradicionalmente considerados “realista[s]”, como Hobbes, para quien ningún ejercicio de soberanía conocido hasta el momento se adecúa a los postulados de su *Leviatán* (p. 18). Por último, la rigidez en la conceptualización es entendida como una aspiración cientificista de los intelectuales modernos que refuerza la desatención a las “anomalías” factuales (p. 98). Esta apreciación habilita al autor a ensayar un contraste entre Maquiavelo, quien conservaría una preocupación premoderna por la “dimensión psicológica del poder”, y Hobbes, quien propugnaría un enfoque “abstracto” y “despersonalizado” de lo político, donde priman las estructuras institucionales (pp. 30-31). A esta axiomática formal se suma un principio “material” que consiste en la negativa a justificar la desigualdad política sobre la base de la desigualdad natural.

Sobre la base de este punto de vista —el autor resiste el término “método” (p. 22)— la *Breve historia* ofrece, primero, un acercamiento a un elenco de filósofos considerados “acríticamente” “canónicos” (p.

22): Maquiavelo, Moro, Vitoria, Ribadeneyra, Hobbes, Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau, Kant y Hegel. Un tópico recurrente en este recorrido por la Modernidad, que Saralegui identifica por primera vez en Maquiavelo, es la idea de un “mundo roto”, atravesado por la “complejidad óptica”, la pluralidad de valores, y la incompatibilidad posible entre “verdad política y verdad moral” (pp. 42-43). Es a la luz de ese diagnóstico señero, sugiere el autor, que podemos iluminar las intervenciones de los filósofos posteriores (cfr. pp. 48, 65, 71-72, 90, 98, 112-14, 155-58, 184-87 y 207).

En una segunda parte, el texto recorre las llamadas “ideologías”, a saber, “ideas compartidas por un grupo de pensadores” de forma “intensa” (p. 20) y dirigidas hacia un “futuro” perfecto “que jerarquiza y da sentido tanto al presente como al pasado” (p. 21). Este tramo versa sobre “los reaccionarios”, el liberalismo, el marxismo, el anarquismo, el totalitarismo y el feminismo, “la última fiesta sagrada de la ideología” (p. 263) o la “última de las religiones seculares” (p. 264). Según Saralegui, los criterios de lectura formales elegidos para navegar la Modernidad se aplican de modo “extremo” a este “objeto de estudio único” (p. 20) que son las ideologías. La obra cierra con un capítulo relativo al desdibujamiento del liberalismo, doctrina y “sistema” de poder, en el contexto de la crisis desencadenada por el coronavirus en 2020. En lo que sigue, esta reseña buscará trazar algunos puntos críticos.

### **El contorno fuera de quicio**

Para dar forma a su enfoque historiográfico, Saralegui rehúye al enciclopedismo convencional, entendido como el resumen de la estructura interna de las distintas posiciones filosóficas. Asimismo, alega que la literatura en español sobre el pensamiento político ha dedicado una atención excesiva al aspecto contextual en lugar de animarse a pensar “las ideas en español” (p. 26). Consciente del rango menor, no canonizable, de la mirada “autóctona” (p. 25), la historiografía hispanófila ha privilegiado el contorno en detrimento del *núcleo* de sus autores. Este contextualismo, menos meditado que reflejo, ha resultado en una metodología “inane” (p. 26) por dos razones principales. Primero, porque cultivó una actitud timorata en los investigadores, quienes se han mostrado reticentes a ensayar un diálogo *sub specie universalis* (hoy diríamos “global”) entre ideas marginales (en español) y centrales, tan provinciales las unas como las otras. Segundo, y de modo más estructural, porque exige la reconstrucción de una cartografía de

ideas que nunca será suficientemente exhaustiva. Aunque consagremos ingentes cantidades de energía a una meticulosa historia del ambiente intelectual, siempre habrá que tomar una decisión filosófica sobre el material que resulta “interesante” (p. 27) en términos de pensamiento político.

Habida cuenta de la empresa general que el autor se ha planteado, es decir, una introducción al pensamiento político moderno, es dable aceptar que el trazado del ambiente intelectual que condicionó a cada autor no es el método más apropiado. No obstante, la desatención al contexto y la ausencia de un esquema interpretativo más preciso comportarán una serie de desafíos que detallaré a continuación.

En principio, existe una marcada disparidad entre el objeto de análisis de la primera parte de la obra, a saber, las ideas políticas de ciertos individuos sobresalientes, y el de la segunda, las ideologías. El propio Saralegui reconoce la “especificidad” de las ideologías como “objeto histórico único” (p. 20). Se trata de un género de ideas con una dimensión gregaria y un vínculo más vivaz con la práctica política. Esta asimetría no implica un inconveniente en sí misma. El problema es que, según el autor, los principios formales de lectura planteados en la *Introducción* aplican a ellas por antonomasia. La afirmación sugiere un reverso menos admisible: que dichos marcos conceptuales son poco adecuados para abordar a los pensadores modernos individuales. A objetos de estudio distintos deberían corresponder pautas interpretativas distintas. En efecto, podríamos preguntarnos en qué sentido es relevante utilizar la categoría de “transparencia entre pensamiento y realidad” para evaluar en un mismo plano la teoría de Hume y el feminismo. Es manifiesto que el impacto al que aspira un movimiento político-ideológico de porte global no es conmensurable con el que atañe a un secretario escocés de la embajada británica en París. Por el contrario, no es evidente que la “negación de lo dado” que anima al feminismo cuando busca transformar una realidad patriarcal pueda tener algún punto de contacto con el proyecto humeano. Si abjura de un estado de cosas, lo hace porque lo considera inaceptable y porque propone un nuevo orden que se erigirá sobre el anterior. En el caso de Hume, su intención es desmontar las falacias de los pensadores contractualistas revelando cuál es el verdadero fundamento de las relaciones de obligación política: la costumbre (p. 120). En estos términos, podríamos calificar su empresa como una *recuperación* de lo dado en tanto una vuelta al origen de nuestras percepciones morales.

A la heterogeneidad entre objetos se añade la considerable distancia temporal. Bajo la rúbrica de “modernidad” (p. 13) se comprenden vertientes de ideas políticas que van de la Edad Moderna a la Edad Contemporánea. De nuevo, aunque pueda haber razones válidas para esta elección, es deseable que se ofrezca una justificación más elaborada. Incluso dentro de esta segunda especie, sería preciso explicitar cuál es el elemento común que permite reunir a corrientes como el liberalismo, el marxismo o el anarquismo con el totalitarismo que, en boca del autor, debe estudiarse como una “experiencia histórica” (p. 260) por carecer de una densidad conceptual comparable. Se trata de una ideología sin pensadores, que “se burla del prestigio concedido a la teoría como configuradora de la práctica” (p. 259). Para decirlo de modo más conciso, de una ideología carente de forma ideológica.

Ulteriores cuestionamientos pueden dirigirse al principio formal que atribuye a la Modernidad una confianza absoluta en la capacidad de lo abstracto de influir sobre lo concreto. La premisa es irremediablemente cierta si la juzgamos como un desdoblamiento analítico de la naturaleza propia de la filosofía política y *a fortiori* de las ideologías. Toda doctrina que promueva un “modelo organizativo de la sociedad” (p. 278) opera sobre la convicción de que la teoría es traducible en praxis. No obstante, cabe preguntarse qué es lo específicamente *moderno* de la esperanza de filósofos e ideólogos de influir en el mundo. ¿Acaso Thomas Hobbes (2012, p. 574) no establece una línea de continuidad con Platón en este sentido, “pues *también* él [Platón] es de la opinión de que los desórdenes del Estado no terminarán [...] hasta que los soberanos sean filósofos”?

Igualmente disputable es la premisa de la “anulación de lo dado” como llave de entrada a los autores tratados. Solo aplanando el contexto podemos argumentar que Hobbes prescinde de lo fáctico para la elaboración de su filosofía política. En realidad, como ha evidenciado Quentin Skinner (2018, p. 208), sus intervenciones originales acerca del concepto de la representación se insertan en un debate vivo, que acabaría teniendo efectos dramáticamente tangibles para quien ocupara la sede abstracta del poder. Un comentario análogo podría hacerse respecto de Montesquieu, autor puntillosamente atento a las condiciones concretas que posibilitan la puesta en marcha de un régimen político (Saralegui, 2022, p. 136). Lo mismo con Rousseau, quien incluso en sus disquisiciones más abstractas sobre la república reserva un espacio para la figura del legislador, cuyo “papel intermedio” (p. 148) radica en ajustar las leyes a las costumbres realmente existentes. El caso más paradigmático de la

inversión del postulado de Saralegui se manifiesta en la discusión en torno al desastre de Lisboa de 1766, cuya sombra se proyecta hasta fines del siglo dieciocho. Pensadores como Voltaire y Rousseau se involucran apasionadamente en el análisis de este fenómeno (p. 138) y reformulan sus teorías en consecuencia. En definitiva, podemos comprobar cómo lo real dicta sus normas y límites al razonamiento filosófico. Hacia el final del texto, el autor refiere a la crisis del coronavirus en los términos de una venganza de “lo dado” contra “el escaso lugar que se le conced[ió]” (p. 282) en el pasado reciente. A fuerza de negarlo, lo real ha regresado en forma de pandemia. Pero lo que es plausible afirmar respecto de nuestra vida postmoderna no parece ser extensible a autores modernos como Hobbes, Locke o Kant. En su libro *The Revenge of the Real*, Benjamin Bratton (2021, p. 30) introduce la categoría de la “política performativa”, un subtipo “populista” de ejercicio de gobierno que descansa sobre el rol misticador de la palabra. Según Bratton, *fake news*, teorías conspirativas y la negación del cambio climático serían todos componentes de una misma discursividad que pretende subordinar la realidad al antojo de las narrativas. La pandemia habría quebrado esa dinámica imponiendo un emergente de lo real inexorable a las redescriptiones. “El mundo, después de todo, no es un texto” (Bratton, 2021, p. 30). La propuesta de Saralegui, en cambio, presupone una continuidad entre Modernidad y Postmodernidad en este plano. Por lo tanto, se vería obligada a atribuir las pautas del giro lingüístico a sistemas de pensamiento realistas, comprometidos con el conocimiento científico del mundo material y social, como el empirismo inglés, el marxismo o el positivismo decimonónico.

### ¿Qué he sacado con quererte?

El tono general de la *Breve historia* está impregnado de una “nostalgia” (Saralegui, 2022, p. 281) que adopta dos expresiones. En primer lugar, hay en Saralegui un anhelo por recuperar la inocencia perdida a la hora de enfrentar textos filosóficos. El autor aboga por una “aproximación directa” (p. 23), contraria a la “hiperespecialización” (p. 27) escolar y acorde a “nuestra tradición académica” (p. 28). El llamado, empero, es tan deseable como impracticable. Aun optando de forma deliberada por no atiborrar el texto de citas (p. 293), la interpretación propuesta por un académico de trayectoria como Saralegui estará necesariamente intervenida por esquemas conceptuales preexistentes. La especialización continúa tramando en segundo plano. Curiosamente, es el relegado

contextualismo quien podría venir a nuestro auxilio. En sus cursos del Collège de France sobre Marcel Proust de 1913, Antoine Compagnon (2013) ensaya un ejercicio similar al sugerido por Saralegui: volver a una lectura cándida de *En busca del tiempo perdido*, recuperando los elementos que dejaron perplejos a sus primeros lectores. Eso implica un trabajo contextual muy preciso. Ante un clásico, como bien señalaba Jorge Luis Borges (1975, p. 164), “la primera vez es ya la segunda, puesto que los emprendemos sabiéndolos”. La única manera de recobrar la inocencia es poniendo el foco en el contorno inmediato del texto, es decir, en sus inestabilidades, en el momento diamantino en que los senderos se bifurcan y lo que hoy es definitivo, era susceptible de adoptar itinerarios divergentes. De hecho, uno de los objetivos centrales de los historiadores contextualistas es el de desacralizar el lugar de los grandes pensadores y resituarlos en un mundo de individuos que debaten ideas. Algunas de ellas acabarán siendo calificadas de geniales por la posteridad. Otras necesitarán de la exhumación del historiador de ideas. Paradójicamente, la aproximación directa requiere de mucha mediación contextual.

La segunda faceta nostálgica del texto se advierte en la evocación de un pasado dominado por una intensa lucha ideológica en contraste con un presente liberal anodino que recurre al “maquillaje” (Saralegui, 2022, p. 281) de la comunicación política para ordenar sus ideas. Tras una Guerra Fría que se libró en tierra, mar y espacio exterior, terminamos gozando de la libertad exangüe de pasearnos “en un centro comercial” (279). El liberalismo que emergió triunfador del colapso del bloque socialista es demasiado poca cosa, un “tibio fin de la historia” (p. 279). Al igual que Violeta Parra, Saralegui se lamenta: “¿qué he sacado con los nombres, estampados en el muro?”.

Ahora bien, si el tono general es de melancolía por el liberalismo pretérito, menos claro es el motivo de preocupación por su signo presente: ¿el problema es la mala calidad del “sistema liberal” realmente existente, irreconocible para sus fautores ideológicos del siglo XIX (p. 216)? ¿O lo que más inquieta es la falta de debate filosófico en su seno? En el último capítulo, Saralegui destaca que el coronavirus vino a invertir el rumbo del pensamiento político moderno: de “minusvalora[r]” “lo dado” pasó a dejarse conducir “pasivamente” por la pandemia (p. 282). El liberalismo se habría propuesto una tarea imposible: capturar lo extraordinario desde la “lógica liberal” aplicando “masivas intervenciones en la libertad individual” (p. 285). Se puede objetar, sin embargo, que no hay nada nuevo en ese reflejo y que, de hecho, es el

modo habitual en que ha operado el anhelado liberalismo de la Guerra Fría. Samuel Moyn (2023, p. 4) expuso recientemente cómo cada vez que el liberalismo se sintió amenazado durante el siglo XX, apeló a un reciclaje de sus notas más defensivas (“la preservación de la libertad existente en un valle de lágrimas”) y abandonó su tradicional compromiso con la autorrealización y la creatividad o lo que Saralegui (2022, p. 210) llama el “genio” de la “individualidad”. Vista desde las cercanías de 2024, la pandemia perdió algo de su carácter excepcional. El mundo volvió a estriarse en *Großräume* debido a crisis más predecibles, pero no menos dramáticas, esto es, las guerras en Eurasia y Medio Oriente, y los desplazamientos migratorios. Mientras que las restricciones antiliberales relacionadas con el virus desaparecieron, resurgió la visibilidad de las que nunca se fueron: la administración arbitraria del control de fronteras y la deliberada denegación de estatus legal a millones de seres humanos que sudan la frente en el primer mundo. Quizás la discusión teórica sobre la “baja calidad racional” (p. 286) de la intervención estatal deba buscarse en estas prácticas más persistentes del liberalismo realmente existente.

La enumeración de estos puntos de desacuerdo, de más está decirlo, no vulnera la valía del texto de Saralegui como introducción al pensamiento político en lengua castellana. El lector interesado en una primera aproximación a las filosofías e ideologías tratadas en la *Breve historia* encontrará un recorrido interesante, con una mirada de conjunto y un estilo de escritura accesible al público general. Hallará, además, un texto que intenta pensar en la emergencia, el gaje más exigente de nuestro oficio. En el cuento “Face Time” de Lorrie Moore (2020), la narradora, confinada aun por las restricciones ligadas al COVID, se pregunta si un pensamiento surgido en ese contexto puede devenir “en una idea sin instrucción”. Demasiado pronto para saberlo, pero he aquí un ensayo en esa dirección.

## Bibliografía

- Bratton, B. (2021). *The Revenge of the Real: Politics for a Post-pandemic World*. Verso.
- Borges, J. L. (1975). *Prólogos, con un prólogo de prólogos*. Torres Agüero Editor.
- Compagnon, A. (2013, 15 de enero). *Proust en 1913* (2). Collège de France. URL: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/cours/proust-en-1913/proust-en-1913-2-0>.

- Hobbes, T. (2012). *Leviathan*. N. Malcolm (ed.). Oxford University Press.
- Moore, L. (2020, 21 de septiembre). Face Time. *The New Yorker*. URL: <https://www.newyorker.com/magazine/2020/09/28/face-time>.
- Moyn, M. (2023). *Liberalism against Itself. Cold War Intellectuals and the Making of our Times*. Yale University Press.
- Skinner, Q. (2018). Hobbes on Political Representation. En Q. Skinner, *From Humanism to Hobbes*. (pp. 190-221). Cambridge University Press.

Jerónimo Rilla  
École des Hautes Études en Sciences Sociales  
[jeronimorilla@gmail.com](mailto:jeronimorilla@gmail.com)

**Denker, A., Groth, M., Jenewein, J. y Zaborowski, H. (2023). *Heidegger und die Psychiatrie*. Verlag Karl Alber. 246 pp.**

El libro *Heidegger und die Psychiatrie* es una obra rompedora. Normalmente se suele encuadrar a Heidegger en su metafísica; se ha estudiado con poca suficiencia la influencia que tuvo Heidegger en ciencias como la psiquiatría. Esta monografía aborda justamente esta cuestión, lo que la hace una pieza interesante para filósofos de la psiquiatría, estudiosos del pensamiento alemán e investigadores interesados en la relación entre la psiquiatría y la filosofía. El volumen es tentador porque no es solo una serie de escritos sobre la influencia de Heidegger y la psiquiatría, sino que muchos de estos escritos son exhaustivos y además se acompaña a la monografía de una primera parte interesantísima en la que se publica material inédito. Pasemos a ver ahora ordenadamente las diferentes partes de la monografía.

La presente monografía ha sido editada por Alfred Denker, Holger Zaborowski, Josef Jenewein y Miles Groth. Es un volumen que se compone de dos partes. La primera es documental, en la que hay una correspondencia inédita entre Heidegger y el doctor Biswanger principalmente. La segunda parte está constituida por una serie de investigaciones sobre el tema de la monografía, escrita por diferentes especialistas.

De la primera parte del libro hay que destacar varios asuntos. La primera es que los documentos inéditos están preludiados por una introducción de Miles Groth. Este nos comienza aclarando quiénes fueron Ludwig Biswanger y Viktor Frankl.

El primero fue un psiquiatra que trabajó con Carl Gustav Jung, el cual dirigió su tesis doctoral. Jung puso en contacto a Biswanger y a Freud, quienes mantuvieron una buena correspondencia durante años. La admiración era mutua. De hecho, en varias ocasiones Freud derivó a algunos de sus pacientes a Biswanger (pp. 7-8). No obstante, Biswanger no solo era un psiquiatra brillante, sino que, tomando la célebre expresión de M. U. Weikard, era un “médico-filósofo”. El contacto de Biswanger con la filosofía fue especialmente con la fenomenología de Husserl en un primer momento, aunque rápidamente quedó impactado por *Ser y tiempo* de Heidegger. La *Daseinsanalytik* entusiasmó al médico, quien trató de establecer una psicopatología basada en la concepción antropológica de Heidegger (p. 8). De las varias obras de influencia heideggeriana de Biswanger, se pueden destacar *Grundformen und*

*Erkenntnis des menschen Daseins* (de 1942), o uno de sus escritos sobre Heidegger y la psiquiatría: “Die Bedeutung der Deseinanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie” (de 1949).

Viktor Frankl, como se sabe, fue otro prestigioso psiquiatra. Frankl desarrolló una psiquiatría de corte existencialista. Mantuvo también correspondencia con Freud. Lamentablemente, Frankl fue deportado a Auschwitz. Toda su familia falleció a causa del nazismo. Frankl consiguió sobrevivir gracias a su labor como médico. Se doctoró con una tesis tres años después de su liberación. Además, fue el fundador de la logoterapia, con la que pretendía distinguir su enfoque del psicoanálisis (pp. 11-12). También tuvo un buen contacto con Heidegger, quien influyó en sus ideas así como en su propuesta psiquiátrica. La logoterapia como tal tiene en consideración la realidad física, mental y espiritual de todo el ser humano, considerado no como *Körper*, sino como *Leib*. Su propuesta sigue siendo estudiada hoy en día.

Tras la presentación, aparecen en el volumen los documentos. Estos han sido recopilados del Archivo Universitario de la Universidad de Tubinga y del Frankl-Institut de Viena. Primero se reúne la correspondencia entre Heidegger y Biswanger, en la cual se puede comprobar la mutua admiración entre el filósofo y el médico. Luego hay una nota extensa de Biswanger sobre la visita que realizó en Friburgo a Heidegger en 1955. Aquí hubo una serie de preguntas de un intrigado Biswanger a Heidegger, casi como con Sócrates y sus discípulos. Muchas de estas preguntas son de primera magnitud. Por ejemplo: “¿En qué medida el enfermo mental está abierto al ser también y sostenido en el ser?” (p. 61). El tercer documento es la correspondencia de Biswanger a Noël para que autorizase a Heidegger a pasar hacia Zúrich. En cuarto lugar, se encuentra una carta de Heidegger a Biswanger expresando sus condolencias por la muerte de su padre. El quinto documento es un grupo de correspondencias entre Heidegger, Frankl y Elfride Heidegger, que es bastante variado, pero interesante para comprender la relación entre los tres.

La segunda parte del libro está compuesta por las interpretaciones sobre Heidegger y la psiquiatría propiamente. Los dos primeros textos tienen que ver con nociones u obras concretas de Heidegger y su implementación en la psiquiatría; los acompaña un tercero. El primero es un texto de Miles Groth (pp. 83-103), quien expone la influencia de Heidegger en la psicoterapia centrándose en Medard Boss. Este

psiquiatra encontró en *Ser y tiempo* un enfoque existencial para trabajar con sus pacientes, una forma de enfocarse en la alteridad. Para ello, se nutre del pensamiento heideggeriano pensando en las posibilidades que aún no están realizadas en un ser humano, las cuales son el síntoma claro de la libertad humana. Groth termina señalando que las consideraciones de Heidegger sobre la naturaleza del ser humano son ahora nuevamente influyentes en psicoterapia, abriendo así su texto hacia una psiquiatría de inspiración heideggeriana para el siglo XXI. El siguiente texto corresponde a Robert D. Stolorow (pp. 105-112). Él se centra en la *Befindlichkeit*, el encontrarse a sí mismo, que es la expresión heideggeriana con la que se designa la afectividad en una situación concreta que toma una forma afectiva determinada. Esto lo aprovecha Stolorow para exponer una breve fenomenología del trauma emocional. También J. Augusto Pompéia (pp. 139-152) escribe su contribución centrándose en los problemas del Dasein como dinamismo temporal e histórico.

Luego hay cuatro textos sobre el desarrollo de la corporeidad como tema en los célebres seminarios de Zollikon. Todos tienen unas perspectivas radicalmente diferentes. Richard D. Chessick (pp. 113-130) se centra en los ya populares seminarios de Zollikon. En su escrito trata de aclarar el uso de la fenomenología para solventar deficiencias del psicoanálisis. Pero no los enfrenta, sino que los complementa. Su propuesta es desde luego innovadora, pues también trata de complementarla con el DSM-5. No obstante, su investigación termina centrándose en la hibridación entre fenomenología y psicoanálisis en los seminarios de Zollikon. Por su parte, Françoise Dastur (pp. 131-138) relaciona a Heidegger y a Boss en los seminarios de Zollikon centrándose en la “mirada fenomenológica” y en la existencia humana. Kolia Hiffler-Wittkowsky (pp. 153-166) se centra en el tema de la corporeidad en los seminarios de Zollikon, mostrando las críticas de Heidegger a la posición de Descartes. El cuarto texto lo escribe Luisa Paz Rodríguez Suárez (pp. 167-180), quien muestra que el *Daseinsanalyse* es una alternativa a los fundamentos científicos de la psiquiatría. Esto produjo que Boss comprendiese mejor el carácter existencial del cuerpo humano. Lo más interesante es que esta investigadora consigue hilvanar el carácter existencial del cuerpo humano con los trastornos psicósomáticos. Así, el cuerpo no es solo un mecanismo, sino que es-en-el-mundo, o sea, que tiene carácter extático.

Finalmente están los escritos sobre el *Daseinsanalyse* más allá de sus fronteras. Josef Jenewein (pp. 181-200) escribe sobre la escuela del *Daseinsanalyse* de Zúrich. Esta se cimenta en el psicoanálisis freudiano y la comprensión de la existencia humana. Sobre este segundo punto, el cónclave principal fue Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*. Para ello partían del ser-en-el-mundo para desarrollar una nueva concepción de los trastornos mentales. Las personas que padecen patologías psíquicas se muestran más limitadas que el resto. De ahí que el objetivo de la psicoterapia sea liberarlas de sus limitaciones. Para ello se establece un cuidado del paciente, también se interpretan los sueños y —especialmente relevante— se toma la historia vital de la persona concreta. Hans-Dieter Foester (pp. 201-208) escribe sobre el desarrollo del *Daseinsanalyse* en Austria. Como tal ve una orientación fenomenológica que sitúa a la persona en una antropología existencial y ontológica, bebiendo directamente de Freud y Heidegger. Johann Georg Reck (pp. 209-222) escribe sobre el diálogo común del mundo compartido. Para ello toma como temas principales la existencia, luego la mismidad en la vida cotidiana y finalmente la mismidad desde la psicoterapia. Por último, Hermes Andres Kick (pp. 223-238) se focaliza en el delirio. El delirio es una forma en que se manifiesta el Dasein. Partiendo de Heidegger, la psicoterapia tiene la posibilidad de determinar cuál es la ayuda adecuada para esa persona. Con ello se pretende que el paciente se recupere superando su situación límite.

Aunque lo aquí expuesto sea solo un vuelo general sobre el libro —hacerlo más exhaustivo excedería la extensión de una reseña—, lo cierto es que creo que el lector puede tener claro de qué trata cada capítulo. Pero permítame enumerar algunos puntos fuertes del libro a modo de conclusión. El primero es, obviamente, la publicación de inéditos. Eso siempre es motivo de júbilo, pues permite la apertura a nuevas interpretaciones e investigaciones. La segunda es la interesante vía de acceso que produce esta monografía para desarrollar nuevas investigaciones sobre la influencia de Heidegger en la psiquiatría, sentándose aquí un precedente de primer nivel. En tercer lugar, esta obra colectiva es también muy sugerente porque permite que poco a poco la academia se vaya interesando por la filosofía de la psiquiatría de otros filósofos que no han destacado principalmente en ella porque la atención la recibió otra parte de su filosofía. No sería extraño que, una vez marcado este precedente, se realice una filosofía de la psiquiatría

de Descartes, Locke, Leibniz o Hegel. Dicho con sencillez, lo que este nuevo libro representa es esto: la iluminación de uno de esos callejones oscuros de la luminosa ciudad que es la filosofía.

*Andrés Ortigosa Peña*  
*Universidad de Sevilla*  
*ortigosaandres@gmail.com*



## SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any internal reference that might help to identify its author.

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 a recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of

the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

*Tópicos, Revista de Filosofía*  
Facultad de filosofía y ciencias sociales  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
Augusto Rodin 498  
Insurgentes Mixcoac  
03920 México, D.F.  
mail: [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx)

## ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of *Tópicos*, Journal of Philosophy ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.



## PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

*Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por

ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

*Tópicos, Revista de Filosofía*  
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales  
UNIVERSIDAD PANAMERICANA  
Augusto Rodin 498  
Insurgentes Mixcoac  
03920 México, D. F.  
Correo electrónico: [topicos@up.edu.mx](mailto:topicos@up.edu.mx)

## CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de Tópicos Revista de Filosofía cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.