

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

ENERO-ABRIL 2025 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica

Ángeles Eraña

Cuando el tejido del texto excede lo verdadero: la teoría plural del relato histórico en Odo Marquard

Nicolás de Navascués

Producción, bloqueo y reapropiación de la experiencia en la esfera pública. Una actualización de Marx a través de Kluge y Negt

Jorge Iván Giraldo Ramírez y Manuela Santamaría Moncada

Las tríadas dialécticas de la verdad: variaciones de la sustracción en la obra filosófica de Alain Badiou

Mikel Varela Pequeño

Rawls y Maquiavelo sobre el “problema de la envidia”

Hugo Tavera Villegas

***Tertium datur* y *dissimulazione onesta*: políticas barrocas**

Gastón G. Beraldi

El estatuto ontológico de las formas en Merleau-Ponty. Una interpretación entre la *epokhé* y la *Gestalttheorie*

Fernando Libonati

¿Es la fenomenología husserliana un correlacionismo?

José Pedro Arriaga Arroyo

A relação entre o *a priori* da fenomenologia, a pergunta pelo sentido de ser e a ontologia fundamental no pensamento de Heidegger

Christiane Costa de Matos Fernandes

Del “derecho a tener derechos” a la biopolítica: perspectivas críticas sobre el Estado nación y el nacionalismo en la obra de Hannah Arendt

Óscar Gracia Landaeta y Andrés Laguna-Tapia

Is Szabolcsi’s Logic a Fuzzy Logic?

J.-Martín Castro-Manzano

El alcance de las objeciones presentistas al largoplacismo

Dayrón Terán

La felicidad como configuración del cuerpo humano en Julien Offray de La Mettrie

C. F. Cajicá Zambrano, J. J. Peñuela Pinzón y M. F. Dionicio Lozano

El abandono de la concepción ontológica de la verdad y la redefinición de la noción de “imagen” en el *Sofista* de Platón

Raimundo Fernández Mouján

¿Un libertarianismo medioambientalista? Propiedad, utopía y política medioambiental en las teorías libertarias

Sebastián Alejandro González M. y Catalina Lopéz Gómez

RESEÑAS

71

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 35, número 71, enero-abril, 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; topicos@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 31 de diciembre 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>

© 2025 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

- La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica**
(Listening: A Tool to Combat Hermeneutic Injustice) 11
Ángeles Eraña
- Cuando el tejido del texto excede lo verdadero: la teoría plural del relato histórico en Odo Marquard**
(When the Weave of the Text Exceeds the Truth: The Plural Theory of Historical Narration in Odo Marquard) 49
Nicolás de Navascués
- Producción, bloqueo y reapropiación de la experiencia en la esfera pública. Una actualización de Marx a través de Kluge y Negt**
(Production, Blocking, and Reappropriation of Experience in the Public Sphere: Updating Marx through Kluge and Negt) 71
Jorge Iván Giraldo Ramírez y Manuela Santamaría Moncada
- Las tríadas dialécticas de la verdad: variaciones de la sustracción en la obra filosófica de Alain Badiou**
(The Dialectical Triads of Truth: Variations of Subtraction in the Philosophical Work of Alain Badiou) 109
Mikel Varela Pequeño
- Rawls y Maquiavelo sobre el “problema de la envidia”**
(Rawls and Machiavelli on the “Problem of Envy”) 147
Hugo Tavera Villegas
- Tertium datur* y *dissimulazione onesta*: políticas barrocas**
(*Tertium Datur* and *Dissimulazione Onesta*: Baroque Politics) 179
Gastón G. Beraldi

<p>El estatuto ontológico de las formas en Merleau-Ponty. Una interpretación entre la <i>epokhé</i> y la <i>Gestalttheorie</i> (The Ontological Status of Forms in Merleau-Ponty: An Interpretation Between <i>Epokhé</i> and the <i>Gestalttheorie</i>)</p> <p><i>Fernando Libonati</i></p>	215
<p>¿Es la fenomenología husserliana un correlacionismo? (Is Husserlian Phenomenology a Correlationism?)</p> <p><i>José Pedro Arriaga Arroyo</i></p>	253
<p>A relação entre o <i>a priori</i> da fenomenologia, a pergunta pelo sentido de ser e a ontologia fundamental no pensamento de Heidegger (The Connection Between the <i>A Priori</i> of Phenomenology, the Question About the Meaning of Being, and Fundamental Ontology in Heidegger's Thought)</p> <p><i>Christiane Costa de Matos Fernandes</i></p>	289
<p>Del "derecho a tener derechos" a la biopolítica: perspectivas críticas sobre el Estado nación y el nacionalismo en la obra de Hannah Arendt (From the "Right to Have Rights" to Biopolitics: Critical Perspectives on the Nation-State and Nationalism in the Work of Hannah Arendt)</p> <p><i>Óscar Gracia Landaeta y Andrés Laguna-Tapia</i></p>	313
<p>Is Szabolcsi's Logic a Fuzzy Logic? (¿Es la lógica de Szabolcsi una lógica difusa?)</p> <p><i>J.-Martín Castro-Manzano</i></p>	345
<p>El alcance de las objeciones presentistas al largoplacismo (The Scope of Presentist Objections to Longtermism)</p> <p><i>Dayrón Terán</i></p>	363

La felicidad como configuración del cuerpo humano en Julien Offray de La Mettrie (Happiness as a Configuration of the Human Body in Julien Offray de la Mettrie) 385
Cristiam Fernando Cajicá Zambrano, Jennifer Johanna Peñuela Pinzón y Milton Fernando Dionicio Lozano

El abandono de la concepción ontológica de la verdad y la redefinición de la noción de “imagen” en el *Sofista* de Platón (The Abandonment of the Ontological Conception of Truth and the Redefinition of the Notion of “Image” in Plato’s *Sophist*) 407
Diego Tabakian

Filosofía en el espacio público

¿Un libertarismo medioambientalista? Propiedad, utopía y política medioambiental en las teorías libertarias (Environmental Libertarianism? Property, Utopia, and Environmental Politics in Libertarian Theories) 443
Felipe Schwember y Daniel Loewe

Reseñas

Floridi, L. (2023). *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford University Press. 243 pp. 481
Tatiana Lozano Ortega

González, A. M. (2024). *Trabajo, sentido y desarrollo Inflexiones de la cultura moderna*. Dykinson. 368 pp. 491
Germán Scalzo

Sada, A. (2023). *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger*. BAC. 228 pp.

Mario Arroyo Martínez

497

Artículos

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2777>

Listening: A Tool to Combat Hermeneutic Injustice

La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica

Ángeles Eraña

Universidad Nacional Autónoma de México

México

mael@filosoficas.unam.mx

<https://orcid.org/0000-0002-8595-8693>

Recibido: 18 - 11 - 2023.

Aceptado: 10 - 01 - 2024.

Publicado en línea: 17 - 10 - 2024.

Cómo citar este artículo: Eraña, A. (2025). La escucha: una herramienta para combatir la injusticia hermenéutica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 11-47. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2777>.



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

Abstract

Epistemic injustice is often thought of as a form of exclusion. In the same way in which there are different forms and degrees of exclusion, there are different forms and degrees of injustice. In this paper, I argue that a fundamental tool to struggle against their most robust cases is *listening*, *i.e.* having a disposition to be affected by other persons. The main idea is that listening has a collective dimension and depends on restructuring social relations. To support this, I briefly examine some of the most classic ways of conceiving hermeneutic injustice. Then I show its relation to different ways of exclusion, which leads me to propose the notion of architectural hermeneutic injustice. I show that struggling against it requires more than inclusion mechanisms and I suggest some other struggle paths, such as the promotion of a listening culture which involves the transformation of our social structures.

Keywords: epistemic injustice; exclusion; inclusiveness; listening; hermeneutic injustice.

Resumen

La injusticia epistémica suele pensarse como una forma de exclusión. Así como hay distintas formas y grados de exclusión, las hay de injusticia epistémica. Aquí argumento que una herramienta fundamental para el combate de sus casos más robustos es *la escucha*, entendida como una disposición a dejarse afectar por las otras personas. La idea central es que escuchar tiene una dimensión colectiva y depende de una reestructuración de las relaciones sociales. Para defender esto, presento algunas de las maneras clásicas de concebir la injusticia hermenéutica. Posteriormente hago ver su relación con distintos modos de exclusión. Este paso me lleva a proponer la noción de “injusticia hermenéutica arquitectónica”. Muestro que combatirla requiere más que mecanismos de inclusión y sugiero que vale la pena explorar otras vías para hacerlo, entre ellas la promoción de una cultura de la escucha que involucra una transformación de nuestras estructuras sociales.

Palabras clave: injusticia epistémica; exclusión; inclusión; escucha; injusticia hermenéutica.

Una manera de pensar acerca de la injusticia hermenéutica es como una forma de exclusión (Medina, 2013, 2017).¹ Lo que ella hace es dejar fuera del imaginario colectivo y de la construcción de la realidad social a un conjunto importante de modos de comprender la vida o de significar las experiencias sociales. Las personas o grupos cuyas vidas y relaciones giran en torno a esos modos son, a su vez, expulsadas de los espacios públicos donde se discuten los problemas comunes, donde se debate qué es el bien común, cómo puede este alcanzarse o qué saberes son necesarios para diseñar e implementar políticas públicas o simplemente para comprender el mundo que nos rodea. Esta exclusión es, en ocasiones, constitutiva, esto es, se origina en los marcos legales de las naciones o en los encuadres internacionales (Medina, 2020). Esta manera de pensar acerca de la injusticia hermenéutica ha arrojado mucha luz a la comprensión de un conjunto de fenómenos generalizados en el mundo (particularmente en algunas de sus regiones) que se originan en una disparidad social dañina para muchas. En particular, esta forma de abordarla ha iluminado las consecuencias que los silenciamientos, las invisibilizaciones y otras formas de la violencia epistémica han tenido para los tejidos sociales en que se insertan.

En lo que sigue exploraré un acercamiento que parte de la idea de que la injusticia involucra, en efecto, distintas formas de exclusión, pero que busca en *la escucha* una herramienta para su combate. La idea es que *escuchar* tiene una dimensión colectiva y no depende de las voluntades individuales, sino de una reestructuración de las relaciones sociales. En este sentido, la propuesta que aquí presentaré sostiene que para combatir algunas formas de exclusión – las más profundas y menos visibles – es necesario transformar los tejidos y las estructuras sociales y sugiere que la generación de una cultura de la escucha es una parte

¹ Esta investigación se hizo con el apoyo de la Proyecto PAPIIT IN400221, “Yo, tu, ella, nosotras: prioridad cognitiva, epistemológica y metafísica de las distintas personas”, de la DGAPA, UNAM. Agradezco las observaciones y las valiosas discusiones que tuvimos y enriquecieron este trabajo a los miembros del Seminario de Injusticia Epistémica que co-coordino. En particular a Ivan Eliab Gómez Aguilar, Siobhan Guerrero McManus, Miriam Jerade, Adriana Murguía, Diana Rojas, Andrés Villamil, Harol Villamil, Aldo Palafox Hernández y Carlos Andrade.

importante de esa alteración de los sistemas sociales y epistémicos. Para defender esto argumentaré de la siguiente manera: presentaré algunas de las maneras clásicas de concebir una forma de injusticia epistémica, la hermenéutica. Posteriormente haré ver la relación de esta última con distintos modos de exclusión. Este paso, junto con la presentación de un caso de exclusión de tercer orden que ocurre en México, me permitirá afinar mi noción de trabajo, a saber, la de la *injusticia hermenéutica arquitectónica*. Mostraré que combatirla requiere más que mecanismos de inclusión y sugeriré que vale la pena explorar otras vías para hacerlo, entre ellas la promoción de una cultura de la *escucha*.

La injusticia hermenéutica

Miranda Fricker (2017) nos ofrece una manera suficientemente general y clara de pensar acerca de los casos en los que se incurre en una *injusticia epistémica*. Desde su perspectiva, *injustos* son aquellos incidentes en los que los intercambios comunicativos (o, más ampliamente, expresivos) entre dos o más personas producen un *daño epistémico* a alguna de sus participantes.² Es *epistémico* porque el mal se ocasiona a esa persona “en su condición específica de sujeto de conocimiento” (Fricker, 2017, p. 17). Esta autora considera que, si bien este tipo de daño puede ser causado de manera individual, en general está asociado a los modos como se ejerce el poder en algunas estructuras sociales y habitualmente a la forma en que opera el *poder identitario*, esto es, la manera en que nuestras “concepciones de la identidad social compartida en la imaginación” (Fricker, 2017, p. 37) influyen en “la marcha de los acontecimientos en el mundo social” (Fricker, 2017, p.

² De acuerdo con Fricker, el daño es el que “el oyente inflige al hablante que se encuentra en el extremo receptor de una injusticia testimonial” (2017, p. 82). Además, dice, hay un agravio primario que es una “forma de daño esencial definitivo de la injusticia epistémica en general. En todas estas injusticias, la sujeto sufre un agravio en su capacidad como sujeto de conocimiento” (2017, p. 82). El aspecto secundario del daño, por otra parte, en su dimensión epistémica se exhibe cuando “el receptor [...] puede perder confianza en su opinión, o en la justificación que la sustenta de tal modo que deja de satisfacer las condiciones para el conocimiento” (2017, p. 88). Las maneras como se relaciona la injusticia epistémica y el daño han sido examinadas por distintas autoras —p. ej., Medina (2017) o Pohlhaus (2012 y 2017)—, quienes han propuesto ampliar, modificar o revisar la propuesta de Fricker. El modo como yo la comprenderé abrevia de todas estas posiciones, pero es también distinta de ellas.

30). La idea de que el ejercicio del poder subyace a estos incidentes ofrece algunas pistas que pueden conducirnos a pensar que la injusticia epistémica es un fenómeno *sistémico* y *sistemático*: quienes detentan el poder conservan también el privilegio de establecer los estándares que una conocedora debe satisfacer para serlo (o para ser considerada como tal) y, así, de trazar la línea que distingue a las conocedoras de las que no lo son (ni potencialmente).

Este fenómeno, el de la injusticia epistémica, tiene distintas caras y autoras diferentes lo han descrito o analizado de maneras relativamente desemejantes. Fricker propone dos modos en que este se presenta —el testimonial y el hermenéutico—, aunque ha puesto mayor énfasis en el primero. Desde su perspectiva, la injusticia testimonial es el daño que ocurre cuando “los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2017, p. 17). Para ejemplificarlo, recurre a un caso que se presenta en la novela *Matar a un ruiseñor* de Harper Lee y que consiste en lo siguiente: un joven negro es acusado de haber violado a una joven blanca. El joven es inocente, pero los miembros del jurado encargado del caso “se aferran a su percepción prejuiciosa del acusado, compuesta sobre todo por los estereotipos raciales de la época” (Fricker, 2017, p. 53) y lo declaran culpable. La idea, en este caso, es que las declaraciones del joven para mostrar su inocencia son descartadas por la falta de credibilidad que se desprende de los prejuicios identitarios de los miembros del jurado.

En lo que sigue me interesará ahondar en la modalidad hermenéutica. Esto es así, en primer lugar, porque estoy de acuerdo con Linda Alcoff en que este tipo de injusticia epistémica ocurre en una etapa previa a la testimonial, ya que esta última “responde arbitrariamente al habla” pero la otra “previene el habla” (Alcoff, 2010, p. 129). En segunda instancia, porque hay buenas razones para pensar que la falta de credibilidad se sustenta en la falta de confianza y que esta, en muchas ocasiones, proviene de un rechazo a lo diferente que dimana de un miedo a lo que puede cuestionarnos, a lo que nos pone de frente con nuestras propias limitaciones, que nos hace salir de los sitios que no requieren un esfuerzo epistémico o moral y que leemos como amenazantes para nuestras certezas y asideros, que miramos como desafío a nuestros privilegios (Eraña, 2022, p. 168). La desconfianza promueve la incomprensión, inculca la proyección de la mirada propia a la ajena, impulsa el afán de dominio y dificulta la escucha sincera, todo lo cual caracteriza a la injusticia hermenéutica (o, al menos, a un número importante de sus

casos). Finalmente, porque, como argumentaré a lo largo de este texto, hay un vínculo estrecho entre este tipo de injusticia y la *exclusión* (epistémica, social y política) y mi propósito es pensar acerca del tipo de prácticas que sirven para remediarla y no solo para remendarla. Antes de adentrarme en esta vía argumentativa presentaré algunas maneras de comprender la injusticia hermenéutica y me decantaré por un modo particular de hacerlo que, desde mi perspectiva, arroja luz a fenómenos de interés para países como México.

Fricker sostiene que la marginación es una forma de la injusticia epistémica en el sentido de que implica una “exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante” (Fricker, 2017, p. 246) y se produce cuando “una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2017, p. 18).³ El abordaje de esta autora ha sido criticado por al menos los dos siguientes tipos de razones: (i) está limitado al análisis de las lagunas conceptuales que dificultan (o hacen imposible) comprender o comunicar una experiencia,⁴ o (ii) porque implica (aunque sea de manera indirecta) una mirada individualista de un fenómeno intrínsecamente social (Guerrero McManus, 2021b; Broncano, 2020; Polhaus, 2012). Por ahora no entraré en estas discusiones. Me enfocaré en una noción de trabajo

³ La relación entre marginación, exclusión e injusticia es compleja y distintas autoras la han entendido de distintas maneras. En el caso de Fricker no es claro si considera que la marginación es una condición necesaria o suficiente para la injusticia. Desde mi perspectiva, la marginación es un subconjunto propio de la injusticia, es decir, no es la única manera en la que esta se presenta, pero sí es una muy específica en que lo hace. Para sostener esto me apoyo no solo en los casos de marginación e injusticia que analizo en este texto, sino también en algunas definiciones técnicas de los términos. Por ejemplo, de acuerdo con Fernando Cortés, el concepto de marginación da cuenta del “acceso diferencial de la población al disfrute de los beneficios del desarrollo” y “afecta a las localidades y no a las personas” (2002). En el caso epistémico, la marginación significa el acceso diferencial al bagaje común de conocimiento y a los espacios donde este se produce. Esto hace que algunas sean dañadas en tanto que no pueden acceder a estos espacios y, por tanto, ven mermada su agencia epistémica.

⁴ Ariana Falbo (2022), por ejemplo, sostiene que hay una injusticia hermenéutica que podemos llamar *positiva* y que, a diferencia de la *negativa* (que es la que propone Fricker), no puede explicarse como la falta de recursos epistémicos de algún tipo.

que se desprende de algunos elementos presentes en otras maneras de pensar acerca de ella. Antes de formularla, es importante mencionar que las distintas maneras en que puede caracterizarse la injusticia hermenéutica están asociadas con diferentes ejes de análisis⁵ y que no hay una definición exhaustiva del concepto ni una delimitación unívoca del fenómeno porque este es complejo y se presenta de modos peculiares en distintos tiempos y lugares. En este sentido, puede decirse que este es un concepto cuyo esclarecimiento no proviene de una teoría ideal, sino de las prácticas específicas que ocurren en los entornos en los que el fenómeno se presenta.

José Medina sostiene que la injusticia hermenéutica es el “fenómeno que ocurre cuando la inteligibilidad de las comunicadoras es socavada o constreñida de manera injusta, cuando sus capacidades para producir significados encuentran obstáculos injustos” (2014, p. 41). Esta caracterización requiere todavía algunas especificaciones; en particular, es necesario precisar de qué se habla cuando se dice que hay maneras *injustas* de socavar la comprensión de ciertas expresiones o expresividades y qué significa que existan obstáculos *injustos* para ellas. Un ejemplo que sirve para ilustrar un *modo injusto* de debilitar la comprensión nos lo provee el fenómeno que actualmente llamamos *gaslighting*. En él, una persona (la receptora) no acepta —no entiende o toma como falsa— la narración o descripción que otra persona (la que busca comunicar) ofrece de algún suceso o experiencia que presenció o vivió.⁶ La receptora, con base en aseveraciones (o gestos y expresiones corporales que comuniquen cosas) como “estás loca”, “eso no sucedió de esa manera”, “estás (o eres) muy sensible”, hace dudar a quien busca comunicar una experiencia, una emoción o un estado de su propia comprensión del suceso. Las frases proferidas (o los gestos articulados)

⁵ Medina, por ejemplo, distingue modalidades de la injusticia hermenéutica según su dinámica (estructural o interpersonal), su extensión (incidental o sistemática), su profundidad (daño superficial o aniquilación epistémica) (Medina, 2017, p. 45) y su fuente (semántica o performativa). Pohlhaus (2017, p. 18), por su parte, considera que, en términos generales, la injusticia epistémica puede pensarse en términos de las exclusiones involucradas en ella, o en términos de las rupturas de confianza en el tejido social. Agradezco la invitación de un árbitro anónimo a hacer notar estas distinciones.

⁶ Esto puede ser malintencionado o no en el sentido de que puede ser consciente o no.

por la escucha ponen en duda la capacidad de la otra persona para comprender lo que le sucede. Además, fomentan en ella la sensación de falta de acceso a la realidad, dejándola sin herramientas para determinar cuál es su presente, qué de lo que percibe y de lo que vive es lo que de hecho ocurre en el momento en que ella percibe que ocurre, y hacen posible la imposición de una interpretación o un modo de comprender la realidad (la de la escucha). Estos intercambios son injustos porque las personas que buscan comunicar un mensaje no solo son “maltratadas como comunicadoras ininteligibles, sino que se les impide desarrollar y ejercer una voz, esto es, se impide que participen en las prácticas de producción de significado” (Medina, 2014, p. 41) y, por tanto, quedan fuera de los marcos sociales de producción de sentido.

Ahora bien, desde mi perspectiva, algunas ideas de Polhaus sirven para esclarecer la referencia a los *obstáculos* injustos en la caracterización inicial de Medina. Esta autora sostiene que los casos de injusticia hermenéutica ocurren cuando aquellas personas que participan en un intercambio comunicativo y que se encuentran en la posición de poder (o que pertenecen a los grupos dominantes) parten del supuesto —y lo ponen en marcha a la hora de interpretar las aseveraciones de las otras, y más en particular, de aquellas otras que están en la posición de sumisión— de que “su experiencia del mundo es generalizable a la totalidad de la realidad” (Pohlhaus, 2017, p. 17). Esto hace que su manera de escuchar sea sesgada y provoca una sensación de impotencia en quien busca transmitir un mensaje en el que se expresa una experiencia distinta de cualquiera que haya tenido (o haya podido tener) quien escucha. Esto es un obstáculo en tanto que impide que lo que *se dice* sea lo que *se escucha*: impone una barrera comunicativa que imposibilita la comprensión cabal y la reciprocidad. Estas ideas nos acercan a aquellas posiciones que vinculan la injusticia hermenéutica con la opresión epistémica. Elan Taylor dice que ésta última es “una forma de la injusticia que ocurre cuando un grupo social está subordinado mientras que otro es privilegiado” (2016, p. 520). Cuando hay opresión, el grupo avasallado es sojuzgado, coartado en su libertad, apagado en su ser. Esta dimensión (la opresiva) de la injusticia hermenéutica hace referencia a la imposibilidad, por ejemplo, de ejercer ciertos contenidos educativos (como aquellos que están relacionados con la historia local) o de transmitir y circular cierta información relativa a los modos de vida y a las experiencias que ocurren y tienen lugar en los territorios habitados por los grupos marginados.

Las acotaciones hechas hasta aquí sirven para trazar la noción de “injusticia hermenéutica” con la que trabajaré en el resto de este texto.⁷ Esta elección está basada en la consideración de que ella captura el tipo de fenómeno acerca del cual me interesa reflexionar —esto es, el modo en que poblaciones históricamente marginadas (como los pueblos originarios) han sido silenciadas y, por tanto, dañadas epistémicamente— y que quedará ilustrado con un ejemplo un poco más adelante. Es importante notar, en primer lugar, que este concepto *no* estipula que *todos* los casos (o *cualquier* caso) de ininteligibilidad, o de intervención de un sesgo a la hora de interpretar (o escuchar) alguna aseveración, son casos de injusticia o causa de daño epistémico. Más bien, esta ocurre cuando estas interpretaciones (o incomprensiones) implican o llevan consigo una exclusión de los espacios de producción de sentido, aquellos en los que se determinan las concepciones del bien común, en los que se decide qué se requiere hacer para alcanzar ciertos fines y en los que se construye una realidad social que se rige por las decisiones y concepciones que en ellos se dibujan. En este sentido, la noción de “injusticia hermenéutica” que utilizaré apela a la dimensión estructural y sistemática del fenómeno, involucra distintas fuentes y es consistente con la idea de que “entre más marginada sea la persona que es considerada como ininteligible más factible es que estemos frente a un caso de injusticia hermenéutica” (Medina, 2014, p. 110).

Una instancia de este tipo de injusticia nos lo ofrece la marginación de la que han sido sujeto los pueblos indígenas de México a lo largo de los siglos. Sus voces han sido silenciadas y su manera de pensar acerca del entorno o de habitar el mundo no han sido tomadas en consideración a la hora de diseñar políticas públicas (de desarrollo)⁸ o de hacer reformas constitucionales. En 2001, por ejemplo, se llevó a cabo en México la llamada “reforma constitucional en materia indígena”. Su aprobación por parte del Congreso de la Unión significó un revés al proceso de diálogo que había tenido lugar entre el EZLN y otros grupos indígenas

⁷ Esta noción *no* es la de Fricker. Lo que aquí propongo es un modo más amplio de comprender la injusticia hermenéutica usando las herramientas ya mencionadas (las que encontramos en las propuestas de Pohlhaus, Medina y Taylor). Además, la noción aquí propuesta está alimentada por los hechos que nos llevan a repensar y mejorar los conceptos.

⁸ En Eraña (2022) desarrollo con detalle el modo en que la construcción del Tren Maya implica una injusticia de este tipo.

organizados y el gobierno federal. La redacción final hizo caso omiso de acuerdos que ahí se habían alcanzado; en particular, no respetó el compromiso que había establecido el gobierno para crear un marco jurídico constitucional para garantizar el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público, así como para implementar su derecho a la libre determinación y la autonomía. Las modificaciones hechas al documento implicaron la invisibilización y el silenciamiento de las demandas del EZLN y de los grupos que después se agruparían en torno al Congreso Nacional Indígena.⁹

Las protestas y demandas que surgieron de la inobservancia de los acuerdos fueron descalificadas y los argumentos para hacerlo no pocas veces llevaron consigo una mirada minorizante hacia ellas.¹⁰ Este caso, y muchos otros como él, ilustra el modo en el que muchas veces los grupos dominantes y en el poder no comprenden ni escuchan las voces que exigen respeto a sus modos de vida. La consecuencia de esto es el silenciamiento, que no es sino una forma de exclusión que provoca un daño a la capacidad de estas poblaciones para contribuir al bagaje común de comprensión y conocimiento. En términos de Medina, quienes se sitúan del lado de la no dominación (de la opresión) “a menudo encuentran que sus significados y contribuciones comunicativas no son tomadas en serio, son impropriadamente escuchadas, juzgadas como deficientes, reinterpretadas, distorsionadas y muy rápidamente descartadas” (Medina, 2017, p. 44). Como argumentaré con más detalle más adelante, la pérdida de voz no solo apunta a la merma de nuestra capacidad comunicativa o de creación de significados (a nuestra agencia epistémica), sino también y de manera fundamental a la persona que somos. En este sentido, la injusticia hermenéutica cava hondo y no debe pensarse como algo diferente o independiente de la injusticia social o

⁹ Para un análisis interesante de lo acontecido, cfr. López Monjardín (1999), Gómez Rivera (2013), López Bárcenas (2015). Para ver la expresión de rechazo al silenciamiento, cfr. Subcomandante Marcos (2001).

¹⁰ Este tipo de reacción no es privativa del caso en particular. Es común leer en los diarios, o incluso en revistas especializadas, afirmaciones indicando que los pueblos originarios no comprenden el bien que les hará instalar carreteras, construir presas, o llevar a cabo algún otro proyecto de desarrollo en sus territorios. Estos argumentos ignoran que ignoran si las comunidades comparten una concepción de *vida buena* (o buen modo de vivir) con las personas que habitan las grandes urbes.

política, sino más bien como un caso especial o un subconjunto propio de (alguna de) esas dos.

Como puede quizá ya percibirse, lo que aquí me interesa son los casos de ininteligibilidad vinculados con situaciones asimétricas que vienen asociadas con sistemas (o estructuras) sociales que producen ecos desproporcionados de ciertas voces y vacíos silentes de otras.¹¹ Aquellos en los que el deterioro (dañino) proviene del hecho que algunas se encuentran por encima de otras y, por tanto, sus voces opacan o silencian la voz de las otras. En estas circunstancias, la prevalencia de ciertas prácticas, criterios o formas de vivir hace imposible —para quienes establecen esos criterios, desarrollan esas prácticas y habitan esos mundos— reconocer que la realidad es más compleja de lo que cierta forma de experimentarla aparenta. Esto involucra la imposición de unas cuantas (porque pueden hacerlo) de una lectura (o interpretación) del mundo a las otras. Esta forma de la injusticia hermenéutica encuentra ecos en lo que Dotson ha llamado la *injusticia contributiva* y que, desde su perspectiva, ocurre cuando las conocedoras “usan recursos epistémicos que no son aptos para comprender las contribuciones potenciales de conocedores particulares a nuestra reserva colectiva de conocimiento” (Dotson, 2012, p. 31). Lo que esta noción no captura es la dimensión performativa involucrada en el tipo de fenómeno que me interesa, ni hace explícita la exclusión implicada por ella. Además de la ineptitud, considero que la injusticia hermenéutica cometida en el tipo de caso que me interesa aquí implica un rechazo o desprecio hacia ciertas maneras de interpretar, expresar, explicar o vivir algunas experiencias. Este desdén está generalmente dirigido a grupos sociales que viven subordinados u oprimidos. Así, ella involucra una doble opresión: se silencian las voces de los grupos marginados, se invisibilizan sus acuerdos y desacuerdos con los modos de vida prevalecientes y se les impone una realidad, un sistema de relaciones, un mundo. Por estas razones considero, como argumentaré en seguida, que acabar con esta forma de la injusticia requiere cambiar la estructura de la sociedad de manera que no haya

¹¹ Es importante mencionar que mi preocupación *no* son las identidades, sino el binarismo subyacente a la manera en que categorizamos o partimos el mundo (tanto el social como el no social). Esto lo he descrito y argumentado con mayor detalle en Eraña (2021).

megáfonos y silenciadores, esto es, que no haya unas voces que se superponen a otras.

La injusticia hermenéutica como exclusión

Como dije de pasada en la sección anterior, la injusticia hermenéutica puede pensarse como una forma de exclusión. *Exclure* significa rechazar a una persona, dejarla fuera de un lugar o espacio determinado. Así, la idea misma de la exclusión nos lleva a pensar en términos de sitios o emplazamientos: hay un dentro y un afuera. La oposición inclusión/exclusión trae consigo, de esta manera, la imagen de una esclusa que se abre cuando es necesario dejar pasar a algunas personas o grupos al espacio trazado por el adentro. Ella dibuja una frontera, una línea divisoria que puede ser atravesada y que a veces debe ser ampliada para que algunas, que quedaban fuera, se incorporen al adentro. Esta linde, además de trazar un territorio, ordena a las personas o los grupos. La dinámica de esta oposición involucra un incesante trazo de contornos que —como cualquier cerco— dejan siempre a algunas fuera: cada nuevo límite implicará una nueva segregación, esto es, una nueva separación, un nuevo modo de recortar el entorno.

Si lo hasta aquí dicho es correcto, podemos sostener que, si la injusticia hermenéutica es una forma de exclusión, entonces cuando ella se ejerce algunas personas quedan apartadas del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento y se impide su participación en la generación de significados sociales. En general, esto ocurre debido a su posición desventajosa en una sociedad y dicho emplazamiento suele estar asociado a la pertenencia a algún o algunos grupos sociales marginados. Las posiciones disponibles en una sociedad responden a su modo de organización, a la estructura que ella exhibe o a la manera como operan sus instituciones y sistemas internos (Eraña, 2021). En términos de Hill Collins (2017), obedecen a la matriz de dominación en que se insertan, esto es, a la “estructura estructurante” que da forma a un conjunto complejo de formas de dominación y resistencia en las que se tejen los privilegios y las desventajas de un sistema social o epistémico. La injusticia, y la injusticia hermenéutica en particular, se origina en la disparidad, ya que esta última hace posible silenciar, invisibilizar, dejar fuera de ciertas prácticas (epistémicas y de otros tipos) a ciertas personas, rechazar modos alternativos de pensar acerca del mundo y, en general, despreciar la alteridad.

En su texto sobre las variedades de la injusticia epistémica, Pohlhaus (2017) nos invita a analizar el fenómeno usando distintas lentes que nos permitan apreciar los muchos aspectos que lo componen y, con ello, comprenderlo de manera más cabal. Entre ellos, examina la mirada de Dotson sobre los “grados de modificación” que se requieren para evitar la injusticia epistémica y la opresión sobre la que ella se monta (Pohlhaus, 2017, p. 19; Dotson, 2012 y 2014). La idea fundamental es que los sistemas epistémicos son parte de nuestras vidas sociales y que distintas personas pueden ser excluidas de ellos como resultado de la opresión. La pregunta es entonces qué tanto se necesita cambiar de los sistemas para evitar esto último. En lo que sigue haré una muy breve reconstrucción de su propuesta para, a partir de ella, afinar la noción de “injusticia hermenéutica” recién presentada. Dotson (2011, 2012 y 2014) propone tres niveles de exclusión. El primero apunta a un problema de mala distribución de bienes o recursos en un sistema de fines y valores compartidos (cfr. Pohlhaus, 2017, pp. 19-20). Un ejemplo paradigmático es el que refiere a aquellos casos en los que la oyente le atribuye un bajo grado de credibilidad al testimonio de alguien más debido a un prejuicio identitario y, en este sentido, se identifica con la injusticia testimonial (*à la* Fricker). En estos casos no es necesario modificar el sistema para remediar la injusticia: es suficiente usar sus reglas de manera adecuada y consistente o hacer una distribución adecuada del poder epistémico.

En la exclusión de segundo nivel, el problema no se encuentra en los prejuicios individuales o en las asignaciones de credibilidad a sujetos particulares, sino en el sistema epistémico mismo. Dotson (2011 y 2014) sostiene que este nivel indica una insuficiencia del sistema para comprender o adoptar ciertas maneras de experimentar o concebir el mundo. Pohlhaus (2017) asocia este nivel con casos de injusticia hermenéutica tal como Fricker (2017) la concibe, o casos de “asfixia testimonial”, esto es, instancias en las que un testimonio no se acepta debido a la falta de recursos epistémicos para comprenderlo o hacerlo propio (Dotson, 2011, p. 294; Pohlhaus, 2017, p. 20). En este caso, las injusticias testimoniales (*à la* Fricker) y las exclusiones de primer nivel suelen estar soportadas por una insuficiencia de recursos (o por casos de injusticia hermenéutica *à la* Fricker) que provoca una exclusión iterada: a falta de un concepto, por ejemplo, se descalifica el testimonio de una persona, lo cual le resta su (de por sí ya debilitada) credibilidad; esto lleva a la persona en la posición de poder a rechazar la descripción de una experiencia por inverosímil o a calificarla de ininteligible. Dado que

el origen del mal funcionamiento del sistema es la falta de recursos, esta exclusión puede atenderse con un ajuste que involucre la adición de conceptos al repertorio común.

El tercer nivel de exclusión no indica un funcionamiento inadecuado ni una insuficiencia del sistema epistémico, sino que señala una falla constitutiva: las prácticas mismas que lo conforman están viciadas (de inicio). Dicho de otra manera, el sistema resulta inadecuado para llevar a cabo ciertas tareas (Polhaus, 2017) y para hacer suyos algunos recursos que le son ajenos (aceptarlos o intentar incluirlos, por ejemplo, implica contradicciones en su interior, o implica la renuncia a ciertas creencias o posiciones asociadas con ciertos privilegios inexorables). De acuerdo con Dotson (2012), la injusticia contributiva implica una exclusión de este nivel. Otro ejemplo nos lo provee lo que Ariana Falbo denomina la *injusticia hermenéutica positiva*, esto es, aquella que “resulta de la *presencia* de conceptos opresivos y distorsionantes que desplazan, vencen o evitan la aplicación de un concepto disponible y más preciso” (Falbo, 2022, p. 354) en la descripción de un fenómeno o experiencia. Ambas requieren un cambio de tercer orden para ser resueltas: su extinción involucra un cambio completo de sistema, la adopción o construcción de uno nuevo.¹² Este nivel de exclusión encuentra resonancias con la noción de Medina (2022) de *exclusión constitutiva* y con el concepto de Marion Young (2003) de *exclusión interna*. Veamos.

Young sostiene que hay exclusiones que simplemente mantienen fuera de los foros de debate o de los procesos de toma de decisión a ciertas poblaciones o individuos. A estas las llama exclusiones “externas” (Young, 2003, p. 52). Pero hay otras formas menos explícitas, pero igualmente dañinas, a las que llama sus modos *internos*. Estas consisten en dejar hablar a la persona, pero ignorar, desechar o subestimar sus afirmaciones o expresiones (Young, 2003, p. 52). Un ejemplo es cuando en un intercambio comunicativo se parte de algunos supuestos no compartidos (y muchas veces sostenidos de manera implícita y no reconocida). Otro es el que involucra la prevalencia (y, por tanto, la

¹² Dotson (2012) sostiene, por ejemplo, que es un error pensar que podemos resolver la incompatibilidad que este sistema provoca entre “ser trabajadora” y “ser madre” incrementando el tiempo de maternidad. Esto último no evita la inconsistencia de los términos en el sistema: sigue siendo incompatible ser cada una de estas dos cosas, simplemente se amplía la posibilidad de ejercer una de ellas sin ejercer la otra.

preferencia de quienes dominan la escena pública de los debates sociales) de ciertos modos de expresarse y, por tanto, la desestimación de cualquier estilo expresivo diferente. En términos de Young, esta forma más sutil implica que “la gente carezca de oportunidades efectivas para influir el pensamiento de las otras aun cuando tengan acceso a los foros de debate y a los procedimientos de toma de decisión” (Young, 2003, p. 55). Otra manera de pensar acerca de esto es como una falta de reciprocidad: no hay una disposición a escuchar *lo que se dice y*, en este sentido, se lee siempre desde una perspectiva unívoca (la propia). Medina, por otra parte, sostiene que hay exclusiones que no se localizan “fuera de las estructuras políticas y legales de los estados [...], sino que están dentro de la fábrica misma de las entidades políticas nacionales [...] dentro de los marcos de las leyes estatales” (2020, p. 18) y, en este sentido, son *constitutivas* de nuestros sistemas sociales y epistémicos. Unas y otras requieren un cambio de sistema para resolverse, ya sea por la necesidad de encontrar un sistema que rechace los supuestos (sesgados en favor de unas cuantas) del actual, o por la exigencia de modificar las normas y reglas en que el sistema actual se sostiene y sobre el cual se edifica.

El tipo de caso sobre el que me interesa pensar en este artículo y que quedó ejemplificado en la sección anterior es una exclusión constitutiva, interna y, por tanto, de tercer orden: se suele decir que la voz de los pueblos originarios de países como México puede expresarse libremente; sin embargo, en la vida ordinaria y por distintas razones, ellos de hecho carecen “de oportunidades efectivas para influir el pensamiento de las otras” (Young, 2003, p. 55). Además, el techo constitucional mexicano implica, *de facto*, la expulsión de sus formas de vida y hace imposible que algunas de sus demandas (p. ej., la de autonomía) sean atendidas o, de manera más radical y epistémicamente pertinente, *comprendidas*. Esta forma y grado de exclusión da lugar a un tipo de injusticia hermenéutica que llamaré *arquitectónica* porque no se origina en alguna falla específica (o localizable) de un sistema, sino en sus cimientos, en los supuestos sobre los que se monta, que suelen ser silenciosos e implícitamente aceptados y usados. Dicho de otra manera, la *injusticia hermenéutica arquitectónica* es una forma de exclusión epistémica que no acontece como el resultado de un funcionamiento inadecuado del sistema, sino de la articulación orgánica de este: no se trata de un problema de ejecución, sino de estructura; no es una falla a la hora de llevar a cabo una interpretación (por ausencia o aplicación injusta de un concepto), ni siquiera es un error meramente sistémico y sistemático. Es una traba

que se encuentra en las presunciones y la organización del sistema, en la idea de que su operación es la forma ordinaria y correcta de proceder, en la idea de que hay una *única* interpretación correcta de los hechos y las experiencias. El oscurecimiento de la comprensión colectiva de ciertos significados, expresiones, experiencias o acciones está imbricado con el conjunto de prácticas que en su conjunto tejen al sistema epistémico en que nos desarrollamos.

El hecho de que se privilegien ciertos estilos expresivos o ciertas lenguas, que algunas tengan mayor acceso a los foros públicos de discusión y cuyas voces, por lo tanto, sean mayormente difundidas y con más volumen, inevitablemente oculta otros estilos, otras lenguas, otras voces. Esto está cobijado por el propio sistema, ya que las exclusiones son parte de su modo de operar. Nuestras sociedades hoy (y, en particular, las de los países en desventaja económica) están todas marcadas por la disparidad y plagadas de exclusiones internas de tercer nivel. Para acabar con estas últimas no solo es necesario revisar los prejuicios individuales y los errores ocasionales del sistema, sino el sistema mismo. En estos casos se requiere de una meta-reflexividad que permita mirar el sistema desde fuera para utilizar nuevos principios que hagan posible su transformación. El fenómeno que me interesa responde a una exclusión de tercer nivel y, por tanto, su solución requiere imaginar modos de articular sistemas nuevos y diferentes de los actuales. En lo que sigue buscaré responder a la pregunta de si la inclusión es suficiente para esto último y después propondré a la escucha como una mejor herramienta para ese fin.

La lógica de la *inclusión*

Si Dotson (2011, 2012 y 2014) tiene razón, entonces casi toda la teorización en torno a la injusticia epistémica ha estado concentrada en los niveles uno y dos de la exclusión. Como ya dije, la exclusión de primer nivel suele asociarse con una distribución inadecuada del poder (epistémico) en un sistema compartido de fines o valores (Dotson, 2014; Polhaus, 2017). Una exclusión de segundo orden, por otra parte, ocurre cuando ciertas personas o grupos quedan fuera de los espacios en los que se producen el conocimiento y los significados sociales debido a que hay lagunas conceptuales (o de algún otro recurso epistémico) en el sistema compartido de fines y valores que dificulta (o hace en un momento determinado imposible) comprender las experiencias de esos grupos. El tipo de caso que motiva la reflexión presente no puede ser

capturado ni por el primer ni por el segundo grado de exclusión porque su ocurrencia pone en cuestión que exista un sistema compartido de fines y valores. Primordialmente por esta razón podemos pensar que se trata de casos de *injusticia hermenéutica arquitectónica* que involucran una exclusión de tercer nivel y que no pueden ser plenamente atajados con la sola distribución correcta de recursos en el sistema epistémico. La solución para este tipo de exclusión es la construcción de un nuevo sistema. Las preguntas que surgen en este punto son varias: ¿qué lógica debemos usar para lograr esta meta?, ¿es suficiente modificar el sistema a partir de la *inclusión* de otros modos de pensar o vivir el mundo?, ¿es necesario derribar el sistema y construir uno completamente nuevo? Para responder a estas preguntas, examinaré brevemente la idea de la *inclusión* (como opuesta a la *exclusión*) y argumentaré que ella se monta sobre una lógica que probablemente no permita resolver una exclusión de tercer nivel.¹³

Dan Allman sostiene que los términos *inclusión* y *exclusión* han sido empleados en las ciencias sociales para describir distintos modos de la estratificación social; se usan para articular “un principio que refleja el ordenamiento que ocurre en las sociedades y determina las posiciones sociales” (Allman, 2013, p. 7). Estas nociones han provisto tanto a diversas teóricas como a quienes diseñan e implementan políticas públicas de una narrativa que pretende dar cuenta de cómo y por qué algunos grupos sociales (y sus miembros) han logrado tener acceso a posiciones de poder o de conocimiento, de cómo estos han sido beneficiados a costa de los otros y de cómo, por tanto, es necesario que los beneficios se distribuyan de manera más equitativa entre todos los grupos que hacen a las sociedades particulares. A estas narrativas suelen subyacerles los siguientes dos supuestos: (i) uno ontológico, según el cual hay grupos claramente identificables en la sociedad; (ii) uno epistémico, de acuerdo con el cual el conocimiento acerca de qué grupos existen y quiénes los conforman es un saber especializado y objetivo. Veamos cada uno de ellos con un poco más de detalle.

Al primero de estos supuestos le subyace la idea de que los grupos sociales se alinean o mapean con tipos sociales. Dicho de otro modo, se plantea que hay un modo (correcto) de recortar el mundo social, el que

¹³ Nótese que la tesis que aquí defiendo es que, si la exclusión es de tercer nivel, entonces la inclusión no parece ser suficiente para enfrentarla. En casos de exclusión de primero o segundo nivel, quizá la inclusión sea útil.

obedece a su forma de ser. Estas particiones “obedecerían a diversas variaciones de una naturaleza humana dada” (Guerrero McManus, 2021a, p. 130) y las mudanzas se sustentan en ciertas propiedades sociales y biológicas que pueden ser atribuidas ya sea a los grupos o a las personas que pertenecen a ellos y que suelen asociarse o bien a ciertas características fenotípicas (p. ej., raza, sexo), o bien a roles sociales (p. ej., género). Los tipos sociales se establecen de acuerdo con las ideas e imágenes con que funcionamos, las que repetimos, reproducimos y continuamente reificamos y con base en las cuales establecemos nuestras relaciones sociales. En este sentido, son constitutivas de nuestras representaciones y constituidas por ellas al mismo tiempo (Hacking, 1996; Mallon, 2016; Haslanger, 2012). En términos generales, y como la literatura en torno a la injusticia hermenéutica establece, las representaciones prevalecientes son aquellas con que los grupos dominantes explican y dan sentido a sus experiencias, a sus relaciones y a sus modos de comprender y ordenar el mundo. Así, la tipificación con que identificamos grupos —o la ontología social sobre la que se montan nuestras prácticas ordinarias y, más en particular, las epistémicas— parte de un sesgo inicial: atribuimos roles o propiedades a los grupos de acuerdo con el modo en que las estratificaciones operan en el mundo tal como lo viven quienes ocupan las posiciones de poder o dominación hoy.

La tipificación social funge como una estrategia encaminada a “regular a los sujetos” (Guerrero McManus, 2021a, p. 129) a través de la codificación del tipo de persona que pertenece a los distintos grupos existentes y al papel que pueden jugar en la sociedad dada esa (o esas) pertenencia(s). Este ordenamiento suele justificarse o legitimarse en una serie de experticias o saberes que se consideran privilegiados y desde los cuales se establecen los límites grupales, las lindes identitarias. En este punto entra en juego el segundo supuesto antes mencionado: las mejores teorías y datos sobre los grupos, sus conductas, propiedades y roles sociales (reales y posibles) están en manos de las expertas. Así, quienes mejor saben quiénes somos (cada una de nosotras) son ellas y, de esta manera, son también ellas quienes mejor pueden determinar qué es lo bueno para cada una de nosotras en virtud de los grupos a los que pertenecemos y sus posiciones en la estructura total de una sociedad particular. Estas ideas sirven de sustento para la tesis de que el saber experto es el que debe diseñar las medidas adecuadas para incluir a las marginadas.

Estos supuestos tienen varios problemas. Respecto del epistémico, es común que las “expertas” que proveen criterios de clasificación, ordenamiento y organización (a partir de los cuales se producen políticas públicas para lograr una mejor distribución de bienes o para lograr la inclusión de los grupos excluidos) carezcan de la experiencia de haber sido excluidas y que, por tanto, partan de patrones de necesidad y deseo que se ajustan a lo que *ellas* creen que es correcto sin comprender en un número importante de casos su propia incompreensión. Además, muchas veces, las políticas de distribución o inclusión que son diseñadas con base en ese saber experto no son consultadas con los grupos a quienes ellas se dirigen o, en caso de serlo, los ejercicios para recoger opiniones no suelen ser vinculantes y, por tanto, los acuerdos pueden ser desechados sin mayor consideración hacia las consultadas. Finalmente, el diseño suele estar en manos de los grupos de expertas que indagan de acuerdo con *sus* propios criterios de qué es lo que puede afectar a (o ser importante para) los grupos involucrados.¹⁴ Esto hace que los grupos marginados o excluidos no sean los sujetos con quienes se habla, o sujetos de habla, sino sujetos *sobre quienes se habla y por quienes se decide*.

Además de lo anterior, estoy de acuerdo con Medina (2014 y 2020) respecto de que estas personas —las *expertas* o quienes se encuentran en posiciones de dominación— tienen también desventajas hermenéuticas. Ellas están mal equipadas para comprender y dar sentido a ciertas cosas, en particular, a experiencias que no han vivido y que no pueden imaginarse viviendo. Estas personas no viven ninguno de los muchos mundos que les resultan ajenos, no habitan las posiciones que les parecen borrables o desdeñables. Si se ocupan de la otra es para que sea como ellas y no para comprender quién es la otra o qué puede significar (para ella) serlo. En términos de Medina, aquellas cosas que les resultan no solo incomprensibles, sino también a menudo inconcebibles, son aquellas que *no quieren* comprender y que por tanto no escuchan: aquellas cuya opacidad puede favorecerlas (cfr. Medina, 2014, p. 109). Esta obstinación o ceguera es una forma de la ignorancia que suele iterarse: no solo no se reconoce que no se comprende, sino que no se observa la inhabilidad propia de no comprender (es una suerte de ceguera frente a la ceguera

¹⁴ En Eraña (2022) argumenté con detalle un caso específico de esta naturaleza. Pero hay evidencia abundante de este hecho en el sitio de internet donde el Congreso Nacional Indígena (2017) documenta sus denuncias y comparte información respecto a sus demandas.

propia, una insensibilidad a la propia insensibilidad). Si pensamos en términos de daños epistémicos —hermenéuticos en particular—, podemos percatarnos de que esta ignorancia es dañina porque deteriora y a veces incluso paraliza algunas capacidades epistémicas: por ejemplo, hace incapaz —a quien la detenta— de comprender una perspectiva ajena, de escuchar una declaración extraña, una descripción de alguna experiencia que es extranjera.¹⁵

Ahora bien, el primer supuesto —la idea de que el mundo social puede concebirse adecuadamente como si estuviese partido en grupos— puede entenderse de distintas maneras. Por ejemplo, puede pensarse que las particiones son reflejo del modo de ser del mundo, o que ellas responden a arreglos suyos que son contingentes y temporales. Muchas de las posiciones específicas que se desprenden de este trazo burdo aceptan que las categorías ontológicas (incluidos los tipos sociales) se organizan en pares.¹⁶ De los pares puede decirse que son una totalidad que no puede dividirse y que está en constante tránsito de una de sus caras o facetas a la otra (Favela, 2014; López Austin, 1984). Este tránsito no siempre es sutil: muchas veces involucra conflicto, pero el enfrentamiento visibiliza y da voz a la contraparte. Este carácter diáfano de la diferencia (no necesariamente necesaria y seguramente no esencial) garantiza la existencia de cualquier par porque, desde esta perspectiva, el par solo existe como dualidad, como contradicción concordante (Rivera Cusicanqui, 2011). Otra lectura, la más común en el mundo actual, considera que el conflicto es contienda que produce particiones donde unas ganan y otras pierden; la división involucra alguna forma de la sumisión (o la desaparición) de una de las partes.¹⁷ El problema de esta última lectura es que fácilmente nos conduce a pensar que las particiones sociales trazan una distinción entre un *ellas* y un *nosotras* y que, cuando

¹⁵ Medina (2020) llama a esta forma de daño “primaria” y dice que afecta a cualquiera, incluidas aquellas que están en las posiciones de privilegio y que a veces practican esta ignorancia de forma activa como modo de proteger sus privilegios.

¹⁶ Esta idea ha sido defendida por distintas autoras en distintos lugares. Cfr., por ejemplo, Segato (2016), Gutiérrez (2014), Eraña (2021) y Eraña y Barceló (2024).

¹⁷ En Eraña (2021) argumento estas ideas con detenimiento. Otras autoras han sostenido cosas semejantes desde el ámbito de la lógica, p. ej. Plumwood (1993).

cualquier grupo de personas dice *nosotras*, lo que hace es señalar a un *ellas* que no es *nosotras* y que, por tanto, está en conflicto con *nosotras*. Esto involucra un trazado del espacio de convivencia en el que no solo se dibujan los lazos de pertenencia, sino también de conflagración. En este punto, los dos supuestos que he examinado hasta aquí se funden y dan lugar a lo que podemos llamar la *lógica de la inclusión*.

La lógica de la inclusión, dice Laura Quintana siguiendo a Rancière, se monta sobre la idea de que hay un orden “normativo o regulativo que indica la manera en que las cosas deben ser de acuerdo con ciertos saberes privilegiados [...] que dan cuenta de lo real” (Quintana, 2020, p. 199). Este marco determina formas de conducta adecuadas, roles (destinados para distintas participantes del todo) y posiciones sociales. El trazado dibuja “fronteras [...] de lo que es y de lo que puede ser, dentro de las cuales hay que ir integrando a quienes han permanecido marginados [...], a aquellos que requieren más asistencia para *prosperar*” (Quintana, 2020, p. 204). Estas fronteras distinguen lo *que está fuera* de lo que está *adentro*, lo que amerita ser y persistir y lo que es dispensable o desechable. Con esto en mente, se hace patente que “incluir a las excluidas” es una frase que puede comunicar un modo de pensar acerca de las relaciones sociales: algunas —las que detentan el poder y saben (más), las *expertas*— establecen los criterios de corrección y existencia que las otras —sin poder— deben aprender y ejercer para sobrevivir. Esta lógica es un ordenamiento (del pensamiento y del mundo) que prescribe un conjunto de normas y criterios a los cuales todo debe ajustarse y supone que esta normatividad debe ser el resultado de un consenso. Desde esta perspectiva, un equilibrio social (o epistémico u ontológico) requiere eludir el conflicto. Un modo de lograr esto es incluyendo a las *ellas* en las *nosotras*.

La noción de “inclusión” puede entenderse de distintas maneras, pero en su seno contiene la idea de un adentro y un afuera. En este sentido, implica siempre el concepto de “límite” o “linde”. Podríamos pensarla como un acuerdo tácito para que todas puedan participar en los espacios de deliberación pública, para que todas puedan formar parte de los espacios de producción de significados sociales.¹⁸ Habermas

¹⁸ Esta concepción de la inclusión también fue sugerida por un árbitro, a quien agradezco su sugerencia de hacerla parte del debate de este texto. Desde su perspectiva, la inclusión puede pensarse también como la “estipulación de garantías contra la discriminación arbitraria que amplían las modalidades de

sostiene, por ejemplo, que ella implica que “los límites de la comunidad están abiertos para todos [...], también para aquellos que son extraños para los otros y que quieren continuar siendo extraños” (Habermas, 1999, p. 24).¹⁹ En este sentido, él nos invita a pensar en una linde que está siempre abierta. La comunidad de la que habla está fundada en “un conjunto de instituciones y valores que constituirían una suerte de hogar público” (Rabotnikov, 2011, p. 395). Este hogar provee condiciones de neutralidad y hace posible actuar como si fuésemos todas iguales.

Esta manera de pensar acerca de la apertura y la comunidad (la idea de la ciudadana o de la ciudadanización que le subyace y la sustenta) ha sido fuertemente criticada por algunas pensadoras. Nancy Fraser (1990), por ejemplo, sostiene que esta perspectiva establece que quienes pertenecen a una comunidad —las ciudadanas— pueden y deben establecer un diálogo racional para establecer algunos fines y valores compartidos. Eso —el diálogo racional, la deliberación— es lo que permite la apertura ilimitada de la frontera. Esto, sin embargo, lleva consigo una serie de presupuestos cuestionables, tales como que en ese diálogo es posible poner las diferencias entre paréntesis para pretender que somos socialmente iguales, que somos escuchadas y atendidas de la misma manera y en la misma medida. Esto, sostiene Fraser, es una ficción que solo favorece a las ya favorecidas, que ofrece ventajas a los grupos dominantes, ya que estos estipulan los códigos de conducta y decoro; sus miembros son los jueces últimos de su cumplimiento por parte de cualquiera. Todas somos intérpretes que utilizamos un marco de interpretación situado que se inclina en una dirección más que en otra, que utiliza sus propios catalejos para agrupar o categorizar, para atribuir propiedades a los grupos y para, con base en todo esto, juzgar o evaluar las situaciones presentes, las personas de nuestro entorno, la realidad. Así, parece imposible juzgar desde ningún lugar, ser neutral.

Esta manera de pensar acerca de la inclusión se enfrenta al problema de la invisibilidad de la partición (Rancière, 1996). Como dice Mayra Buvinic (2004), los grupos socialmente excluidos son invisibles en las estadísticas oficiales, de modo que nunca quedan dentro, ni

participación corresponsable o reconocen otras formas de expresión cultural”. Creo que tiene razón; sin embargo, considero que esta es una manera cercana a la idea de Habermas, que en seguida discutiré.

¹⁹ Agradezco a un árbitro anónimo haberme sugerido discutir con esta manera de pensar acerca de la inclusión.

siquiera cuando lo hacen. La idea es que las partes no son claramente distinguibles: hay intersecciones difíciles de capturar y, por tanto, los criterios de identificación o individuación de grupo no pueden quedar fijos y determinados. La sociedad es más compleja de lo que a simple vista aparenta y cualquier incorporación involucra una nueva exclusión —en parte porque no admite la posibilidad de que alguien esté dentro estando fuera (o viceversa)—. Además, es importante notar que ser considerada como miembro en el marco de la ley, o tener acceso a los espacios de discusión y debate, *no implica ser parte* de una comunidad. Para serlo habría que ser el *sujeto que discute* y no el *sujeto de discusión*.

Algunas políticas públicas (muchas de acción afirmativa, por ejemplo) parten de una idea de la inclusión de este tipo (Buvinic, 2004). Algunas estudiosas han argumentado que estas pueden fácilmente resultar paradójicas porque suponen que pueden *ver* a los grupos excluidos, esto es, suponen que estos son claramente identificables y reconocibles desde cualquier óptica.²⁰ Sin embargo, en muchas ocasiones *lo que se ve* parte de una mirada sesgada que puede o bien silenciar e invisibilizar la diferencia, o bien naturalizarla. En el primer disyunto se desaparecen ciertas miradas: los grupos invisibilizados o silenciados quedan privados de un punto de vista y desprovistos de voz. En el segundo, se supone que las diferencias vistas son esenciales e inmodificables, de manera que se busca diseñar mecanismos que permitan su coexistencia en un marco social compartido y, así, se les fija y determina. Esto, en un mediano plazo, termina por desaparecerlas: la mirada hacia ellas se anquilosa y no es capaz de dar seguimiento a las constantes variaciones que ocurren hacia dentro y hacia fuera de los grupos, esto es, en el entorno de las concepciones que tienen sus miembros de sí mismas, así como de la manera en que se les mira, se les concibe y se les trata desde fuera. Estas políticas buscan generar consensos mínimos que hagan posible la convivencia pacífica (Guerrero McManus, 2021a, p. 131) a pesar de (y con) las diferencias, incongruencias e incomprensiones vigentes que suelen ocultarse tras los acuerdos supuestos. Este consenso subyace a y

²⁰ Buvinic (2004, p. 8) sostiene que un problema de que esto sea así es que, en términos generales, la aplicación y el diseño de estas acciones está asociada con la identificación de los grupos excluidos, pero muchas veces estos son invisibles para las estadísticas oficiales, de manera que las acciones no realmente atienden las problemáticas que estos grupos creen que les afectan.

sostiene una forma de gobierno que evita los conflictos (Quintana, 2020, p. 198), pero que no soluciona la injusticia.

Si lo hasta aquí dicho tiene sentido, entonces es razonable pensar que los remedios para la injusticia que proponen las políticas sustentadas en la lógica de la inclusión se enfocan en corregir los resultados que los procesos de discriminación tienen (Rodríguez Gustá, 2008, p. 119), pero *no* atacan la lógica y los principios que les subyacen y, por tanto, *no* inciden sobre la estructura social que los soporta. En este sentido es poco probable que la inclusión a la que aspiran pueda tener una repercusión importante en “los procesos valorativos de orden macro-social que reproducen las creencias culturales [...] sobre las cuales se edifican las jerarquías” (Rodríguez Gustá, 2008, p. 119) y, por tanto, en la desestratificación o el emparejamiento de la sociedad. Ellas, dicho de otra manera, parten del supuesto de que es posible incorporar a los grupos excluidos en los espacios o foros en los que se producen el conocimiento y los significados, de modo que ellos (y sus miembros) puedan contribuir (sin trabas) al bagaje social de conocimiento, al establecimiento de significados y a la determinación de la interpretación social en general.

El problema es, sin embargo, que en términos generales esta inclusión involucra una exclusión interna. Esto es, se les permite participar en los foros de producción de significado, pero o bien se les exige ser como el espacio de debate específica y exige que se sea, o bien se hace *como si* se les escuchara y viera cuando en realidad se escucha y se ve lo que en ese espacio *quiere* verse y escucharse. Dicho de otra manera, la oposición inclusión/exclusión puede explicar algunas consecuencias de la injusticia hermenéutica, pero no es claro que pueda dar cuenta de su origen y quizá tampoco pueda responder a preguntas como las siguientes: ¿por qué son *esos* grupos los que quedan fuera (y no otros)? ¿Por qué la sociedad es estructuralmente dispareja? ¿Por qué *esos* criterios de clasificación son los que se usan y no otros?, etc.

Incluir es contener una cosa dentro de otra, dejarla entrar. Ser incluida entraña quedar dentro, pero para ello es necesario poseer *ciertas* propiedades que el grupo valora, o que le han sido asignadas desde fuera, o que definen el adentro. Incluir a las *otras* (que no son *nosotras*) en un sistema social (y epistémico) como el actual es educarlas, enseñarles los modos apropiados de comunicación y debate, hacerlas parte integrante de algo, hacerlas propias y apropiadas, integrarlas. Esta manera de pensar en la pertenencia sirve como sustento de los prejuicios

identitarios, de los sesgos que sostienen tanto los juicios discriminatorios como las opiniones elogiosas. Que sean de una u otra naturaleza suele depender de quién y dónde las hace. Su formación y expresión promueven la polarización que lleva al enfrentamiento disonante, al afán de sometimiento. Todo esto es pertinente para pensar acerca de los casos —como el que aquí me interesa— donde las exclusiones son de tercer orden. En otros casos, las políticas mencionadas (aunque apenas de paso) pueden tener éxito, y a veces lo han tenido. En los que aquí me interesa, las fronteras que se trazan frente a la pregunta acerca de quién queda dentro y quién queda fuera del espacio de producción de significados están determinadas por las posiciones de privilegio; esto hace difícil transformar las reglas y la normatividad constitutiva del campo de lo que es significativo, del terreno de lo relevante. Esto se debe, al menos en parte, a que, como dice Medina (2020), las espaldas de las poblaciones constitutivamente excluidas sirven de soporte para la construcción de los privilegios de quienes establecen los criterios de inclusión. Esas espaldas parecen necesarias para mantener los privilegios, de manera que parece imposible que haya una inclusión sin sumisión.

La inclusión puede ofrecer una solución a la exclusión de primer orden e incluso a la del segundo: podríamos hacer explícito, por ejemplo, el sesgo ficcional propuesto por posiciones como la de Habermas e intentar modificar las reglas dentro del sistema. La pregunta de si a través de ella podemos enfrentar adecuadamente la exclusión de tercer orden —y, en particular, la injusticia hermenéutica arquitectónica— queda abierta. En la siguiente sección sugeriré que hay mecanismos más eficaces para resolver el problema de la exclusión de tercer orden y que ellos tienen que ver con el desarrollo de una cultura de la escucha.

La escucha

Dije que la oposición inclusión/exclusión dibuja fronteras o límites basados en criterios de estratificación o clasificación social que suponen la existencia de distintos grupos visibles y claramente distinguibles. Incorporarse en cualquiera de los espacios que ella produce —pero especialmente en el que contiene al grupo mayoritario o dominante— significa aprender a hacer inteligibles las expresiones propias en *ese espacio*. Si Young tiene razón, entonces es posible que al incluir a ciertas personas en un espacio de producción de significados o en un foro de debate llevemos a cabo una *exclusión interna*, esto es, que las

personas incluidas sigan impedidas de comunicar sus experiencias, o de hacerse ver y oír. Este último tipo de exclusión es muy sutil y difícil de notar, de modo que cuando ella ocurre se erigen barreras que impiden una auténtica incorporación de temas y sujetos sociales diversos y disonantes. Esto deja completamente silenciadas a las silenciadas de siempre, desprovee de un punto de vista a las invisibilizadas de siempre y las convierte en *el sujeto de discusión* (en vez de ser *el sujeto que discute*). La *injusticia hermenéutica arquitectónica* es una exclusión de este tipo.

Quienes han estado fuera del espacio prevaleciente de producción de significados sociales tienen un acervo léxico (o conceptual) y experiencial propio que no necesariamente es expresable en los términos del grupo al que se busca incluirlas o en el que se las incluye; o que lo es, pero no es audible para las personas que están *dentro*, o que al hacerse audible para estas últimas sufre una tergiversación (dañina) de sentido y se vuelve ajeno a ellas y propio de quienes están *dentro*. Así, aun cuando el espacio de producción de significado se abra es posible que las aseveraciones de las personas incorporadas sigan siendo descartadas por (o como) ininteligibles o que sean usadas de maneras desdeñosas o diferentes al modo significativo *para ellas*. Si esto es así, entonces pareciera que para ser vista y escuchada no es necesario ni suficiente estar dentro de un sistema dado: incluso ahí una puede no ser escuchada o vista por no desplegar los modos y hábitos de quienes determinan los criterios de existencia, de quienes trazan las fronteras del *adentro*. Estar adentro solo garantiza existencia y escucha si una, al entrar, se transforma: si *ella* se convierte en *nosotras*, esto es, si adopta las formas de quienes determinaron *esas* fronteras. En este sentido, la inclusión en un sistema donde la injusticia hermenéutica arquitectónica prevalece define una nueva forma de la dominación (Fraser, 1990, p. 62), estructura una homogenización hegemónica de las dinámicas y la configuración social.

Estos razonamientos hacen preciso pensar e imaginar mecanismos que eviten la exclusión de tercer orden y hagan posible evitar en las nuevas configuraciones sociales cualquier expresión de *injusticia hermenéutica arquitectónica*. Argumentaré que la escucha nos ofrece una herramienta para enfrentar esta forma de injusticia. Para indagar más ampliamente sobre esta posibilidad, es importante preguntarse: ¿quiénes tienen la voz?, ¿el silencio habla?, ¿cómo se relacionan la escucha y la voz? Antes de responder a estas preguntas, vale la pena esclarecer de qué hablo cuando hago referencia a *la escucha* y qué tipo de beneficio epistémico y social nos provee su ejercicio. Medina dice que escuchar

involucra un desplazamiento de ciertas formas de la insensibilidad y su reemplazo “con un nuevo conjunto de actitudes cognitivas y afectivas que hacen posibles nuevas formas de relacionalidad social” (2019, p. 26). Las formas de insensibilidad a las que alude este autor son sociales y se caracterizan, desde mi perspectiva, por la ausencia de una cultura de la escucha. En nuestras sociedades nos enseñan a hablar: la oratoria es un arte, la asertividad una virtud y el silencio produce incomodidad. Qué cosas son consideradas como virtudes o vicios nos habla de una escala de valores en una sociedad y establece formas de relacionarnos, de tratarnos y juzgarnos unas a las otras. Si esto es así y si pensamos que la escucha requiere ciertas formas del silencio que a menudo son imposibilitadas por el habla, entonces veremos que escuchar no es algo que apreciamos y ejercitamos comúnmente.

Lo primero que es importante establecer es que la escucha no es un acto individual, sino una acción relacional que involucra al cuerpo entero y que expresa una disposición a transformarse (con la otra, por la otra) y a modificar el entorno, la autocomprensión, la significación familiar y los espacios en que estas cosas se producen. Ejercerla involucra aprendizajes múltiples. Entre ellos, requiere reconocer el valor de la palabra, no desdeñar su capacidad de herir, así como su aptitud para exhibir la vulnerabilidad de la persona que habla, advertir que ella implica siempre un compromiso. Como dice Buck-Morss, escuchar no se trata de educar al oído para “oír música, sino devolverle su capacidad auditiva [...] [de] restaurar [su] perceptibilidad” (1993, p. 72). En este sentido, escuchar implica dejarse atravesar por las otras personas, por los sonidos conocidos y los desconocidos, dejarse sorprender por lo incomprendido, permitir ser horadada por lo inefable. Esta acción no necesariamente implica incluir a la otra persona: hacerlo no involucra trazar lindes. Más bien conduce a reconocer la diferencia, la posible incomprensión de la otra, y a lidiar con ella.

La escucha, como mencioné anteriormente, requiere del silencio y, por tanto, escuchar precisa aprender a callar, a apagar nuestras voces interiores, nuestros marcos interpretativos. La escucha involucra percibir los confines de los mundos existentes, las fronteras de las múltiples lenguas vigentes. Si el lenguaje sirve para hablar de cómo son las cosas en un marco de sentido, el silencio es el límite de la palabra y designa todo aquello que no puede ser dicho, todo aquello que está, pero que no es de un modo determinado (Villoro, 2008). Escuchar requiere reconocer que mi aprehensión del mundo tiene un límite: no puede dar sentido a la

ajena. El modo en que la otra comprende y vive el mundo me es insólito, asombroso. No hay palabras mías para nombrarlo; solo a través del silencio lo discernio. Escuchar implica reconocer que muchos mundos caben en el mundo, hallar los lugares de encuentro de sus silencios y los míos.

Una muestra de los beneficios epistémicos y sociales que la escucha trae consigo nos la ofrece una analogía con aquellos que obtiene una persona cuando habla muchas lenguas. Alguien así más fácilmente puede comprender, compartir e interpretar las prácticas, formas de vida y los significados de las aseveraciones de quienes son hablantes nativos de esas lenguas extranjeras. Alguien que no conoce más que su propio idioma encuentra mucha mayor dificultad en hacerlo y quizá encuentre mayor dificultad en comprender algunos hábitos, dichos o prácticas de las culturas que le son ajenas. Lo mismo puede decirse de las posibilidades que se abren para las personas que por motivos diversos navegan por mundos diferentes, muchos de ellos ajenos a los suyos propios. Al hacer esto, ellas se ven obligadas a escuchar y, así, adquieren la habilidad o capacidad (a veces incluso a pesar suyo o de maneras dolorosas e injustas) de comprender las experiencias o los significados (y los significantes) ajenos (aunque no les gusten o los aprueben). Un caso de este tipo de situación es el de los grupos marginados que atraviesan diversas realidades en sus vidas cotidianas. Muchas migrantes, por ejemplo, atraviesan México y en su tránsito encuentran personas que dan por sentadas sus costumbres y preferencias, que suponen que su comprensión del mundo es la correcta (o quizá la única existente). Estas personas irremediabilmente aprenden a escuchar las voces múltiples que encuentran. Sin embargo, generalmente tienen una gran dificultad para lograr que sus propias experiencias sean inteligibles de regreso. Además, tienen que blindarse, resistir, para no ser despojadas de su propio modo de vida o para no ser mal juzgadas y tratadas. Esta disparidad proviene de que ellas habitan mundos diversos, a veces incluso incompatibles, de manera simultánea. A menudo son obligadas a ver la realidad a través de los ojos de las otras (Medina, 2012, p. 44). Si esto es así y si pensamos que de la mirada y de la escucha se aprende, entonces resulta claro que ellas *comprenden* (y pueden interpretar) partes del mundo que son inaccesibles (que están ocultas) para las otras. Estos hechos desarrollan ciertas sensibilidades sociales y epistémicas que hacen posible conocer al mundo de manera más amplia y quizá profunda. Es más fácil escuchar y comprender cuando se habitaron esas

perspectivas; es más doloroso y, por ello, no ser escuchadas de regreso es un daño profundo y despersonalizante.

Podemos ahora volver a las preguntas formuladas al inicio de esta sección. Decía que es importante pensar en quiénes tienen voz para pensar en quiénes escuchan y pueden ser escuchadas. Cuando hablamos de la voz de alguien, no pensamos en el ruido que emite alguna persona o en los sonidos que emanan de su boca. Más bien aludimos a una sonoridad significativa, a un timbre y un tono particular, a una manera de alguien de presentarse ante las otras. María del Rosario Acosta (2019) se refiere a ella como el *locus* de la singularidad, aquello que signa de manera ineludible a la persona que cada una de nosotras es. Hay también una voz social: una palabra colectiva que tiene una sonoridad gremial. Esta expresa lo que somos como muchedumbre organizada, como modo de vida, como patrón ilocucionario disperso y compartido,²¹ como acomodo relacional y público. La voz colectiva y la voz propia se hacen una a la otra y están constituidas por los ecos múltiples que reproducimos y entonamos de maneras peculiares cada una de nosotras. Una sociedad contiene una voz propia y múltiples voces que la entonan y continuamente la restauran. La repetición, la reproducción de los sonidos significativos, produce entonaciones habituales. Estas dominan en una sociedad y son las que se escuchan, son las que ocupan los mejores lugares desde los cuales hablar: tienen una mayor potencia ilocucionaria y producen un estilo expresivo que se considera adecuado (o correcto) en el entorno.

La segunda pregunta tiene distintos tipos de respuesta. El silencio habla, en efecto. Toma formas diferentes: hay “silencios cómplices que sin palabras dicen lo que el otro quería escuchar [...] [;] silencios que reprueban y condenan [...] [;] silencios tímidos que expresan, sin querer, la palabra que no quiere pronunciarse” (Villoro, 2008, p. 65). Hay también silencios que indican resistencia: los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional dicen, por ejemplo, que “en silencio también nos hablamos como lo que realmente somos, [...] no como el que está solo y simula muchedumbre [...], sino como el que es todos aun en la silenciosa soledad del que resiste” (Subcomandante Marcos, 1998).

²¹ Hornsby (1995, p. 133) habla del carácter social del lenguaje y de su exhibición en los actos ilocucionarios. Su planteamiento motivó el planteamiento que aquí hago como parte de la argumentación para sostener que la escucha es una herramienta para combatir la exclusión.

Estos silencios significan cosas específicas y las comunican en contextos determinados, pero para comprenderlas es necesario ejercer la escucha.

Cuando el sigilo es implantado por la fuerza, por desatención o por descuido, sin embargo, difícilmente podríamos decir que él habla. En estos casos es mejor hablar de un *silenciamiento*. Este alude a distintos tipos de casos: por un lado, podemos pensar en instancias en las que no se deja hablar a alguna o algunas personas, en las que se les cierran los espacios de discusión y las oportunidades para expresarse, casos en los que se les *excluye* de los debates públicos. Por otro lado, hace referencia a situaciones en las que no se escucha lo que alguien dice; en estos casos pueden abríseles los espacios de debate, pero sus experiencias y aseveraciones son interpretadas desde un marco ajeno al suyo y, por tanto, el significado de sus palabras es tergiversado. Hornsby (1995, p. 138) sostiene que la persona silenciada no puede hacer con el lenguaje lo que habría querido hacer, ya sea porque su lenguaje no la deja o porque cierto tipo de comunicación es imposible. Estos dos fenómenos se entretajan con las formas de silenciamiento recién mencionadas: la primera hace referencia a la *inaudibilidad*, esto es, simplemente no soy escuchada; la segunda a la *inefabilidad*, es decir, a la imposibilidad de decir lo que significo (cfr. Hornsby, 1995, p. 127).

No ser escuchada puede deberse a que no me dejan hablar, o bien, a que mi voz es interpretada como ruido y no como sonido significativo. No se trata de que no pueda decir lo que significo, sino que lo que digo no es escuchado como posible significante. La inaudibilidad alude a una falta (o a una ruptura) de reciprocidad: alguien puede querer decir algo, pero el arreglo social, las distribuciones de poder, hacen que no pueda decirlas (cfr. Hornsby, 1995, p. 135). En la medida que esta aumenta, la inefabilidad aparece: si mi voz es inaudible, la posibilidad de decir lo que significo a través de ella disminuye. Ella deja de ser la vía a través de la cual puedo expresar lo que pienso, lo que siento, lo que observo. Quedo despojada de mí misma, despersonalizada. El silenciamiento del segundo tipo —aquel en el que se me permite hablar, pero no se *me* escucha o no se escucha *lo que digo*— es el resultado de una exclusión interna y no es un acto meramente de quitarle la voz a la otra persona, sino, de modo más fundamental, de una incapacidad (voluntaria o involuntaria) de escucharla. En este caso, la inclusión tuvo lugar, pero no fue suficiente para combatir la injusticia. Aquí se requiere de la escucha. Esto es, para combatir esta forma de exclusión es necesario un aprendizaje colectivo en el que el silencio (y no el silenciamiento) haga

posible la escucha, haga emerger la voz de quien quiera ejercerla. No se tratará, en este caso, de expresar una voluntad de oír a la otra: se trata de modificar las relaciones sociales y de hacer que las voces de las otras personas se escuchen como voces, como sonidos que, por más ajenos que resulten, son significativos.

María del Rosario Acosta ha hablado en diversos textos de la importancia de la escucha para combatir no solo la injusticia, sino también y sobre todo para encontrar modos de acomodar los restos que la violencia arroja sobre los cuerpos y las personas. Ella sostiene que es necesario inaugurar nuevos tipos de lo que denomina *gramáticas de la escucha* o *gramáticas de lo inaudito*.²² Estas, nos dice, son estructuras de sentido entendido “tanto a nivel perceptual, sensible, como a nivel conceptual, de significado” (Acosta, 2022, p. 143) que pueden hacer audible lo que de otro modo no es escuchado debido a las violencias traumáticas que silencian “y borra[n] cuerpos, vidas, hechos además de esconder y negar sus efectos destructivos” (Acosta, 2022, p. 143). Hasta ahora, continúa, las gramáticas que han imperado contribuyen al silenciamiento, ya que normalizan y hacen inaudibles e inaccesibles formas de violencia que no solo no pueden ser escuchadas a partir de las estructuras de sentido ya establecidas, sino que además controlan los mecanismos de representación e inteligibilidad (Acosta, 2022, p. 144) y acallan a cualquiera que los ponga en riesgo o los cuestione. Más allá de la necesidad de escuchar, dice ella, “lo que se necesita con urgencia es una más amplia experiencia de ser creído a pesar de lo fragmentarias, a veces contradictorias, y muchas veces ‘ilegibles’ formas de narrativa que emergen” (Acosta, 2022, p. 145).

Estoy de acuerdo con esta autora en estos planteamientos, pero sobre todo en la idea de que “tanto escuchar, como hacerse oír están, al mismo tiempo, respondiendo a la tarea de producir un mundo que no fue, pero debería haber sido” (Acosta, 2022, p. 149). Ella, sin embargo, centra su análisis en un sitio distinto al mío. Su preocupación central es el trauma que producen ciertas formas de violencia: le ocupan un

²² En dos textos diferentes, Acosta (2019 y 2020) utiliza la expresión “gramáticas de la escucha”, pero en uno más reciente (Acosta, 2022) se decanta por la promoción de “gramáticas de lo inaudito”, ya que de lo que se trata, dice, es de capturar con ellas tanto “lo que aún no ha sido escuchado (lo que no se ha hecho aún audible), como [...] lo que se nos presenta como éticamente inaceptable” (Acosta, 2022, p. 144).

conjunto de experiencias que desafían “toda comprensión, pero exigen no obstante ser comprendidas” (Acosta, 2022, p. 147). Su planteamiento es interesante porque nos obliga a ir al límite de la interpelación ética, al lugar en el que no podemos simplemente cerrar los ojos o pretender que no escuchamos. Nos invita a atender lo que “no podemos oír porque nos lastima, pero que debemos escuchar” (Acosta, 2022, p. 147). La perspectiva que yo aquí propongo no es contraria a lo que sostiene Acosta, simplemente es distinta porque busca hacer de la escucha un mecanismo que nos permita no solo hacer audible lo inaudito (cfr. Acosta, 2022, p. 150), sino también lo ordinario, lo que de tan visible es inaudible: los modos de vida ajenos, pero siempre presentes en nuestro entorno. A diferencia de ella, sostengo que ser creída no es posible sin ser escuchada. Mi propuesta involucra a la escucha como mecanismo de combate a la injusticia y, en este sentido, como mecanismo que previene la violencia (y no que hace audible la experiencia que resulta de ella). La *escucha*, desde mi perspectiva, es un modo de vida del que emergen estructuras (o gramáticas) diversas y específicas.

Breve reflexión final

Si la inclusión a veces produce formas internas de exclusión, entonces la promoción de nuevas formas de relacionarnos —unas que involucren a la escucha— parecen urgentes para combatir formas de la injusticia hermenéutica que calan hondo, tales como la que aquí he denominado arquitectónica. Como he intentado hacer ver, incluso en casos en los que pensamos que escuchamos a otras, lo que hacemos es silenciarlas, porque este sistema (y nuestras prácticas) no nos enseñan a escuchar; en todo caso nos conducen a oír lo que queremos que sea dicho, a interpretar desde un marco de sentido que puede tergiversar lo dicho. Escuchar no es oír ni es interpretar, es poner el cuerpo entero a la disposición de la otra, de lo otro; es atender al mundo por lo que es y no por lo que esperamos que sea. Evitar la injusticia como exclusión no necesariamente involucra una comprensión (racional) de la otra persona, de las otras formas de vida; más bien requiere una disposición a ser atravesada, transformada por ella.

Los zapatistas dicen que “es en el mirar donde el otro, la otra, lo otro aparece. Y es en la mirada donde eso otro existe, donde se dibuja su perfil como extraño, como ajeno, como enigma, como víctima, como juez y verdugo” (Subcomandante Marcos, 2013). Creo que lo mismo puede decirse del escuchar y de la escucha. Acosta tiene un punto muy

importante cuando recalca la importancia de la voz no solo para el reconocimiento del otro, sino también para el reconocimiento de una misma. El sonido único de la voz propia y ajena es el timbre distintivo que difícilmente admite tipificación. Escuchar a la otra es poder oír ese timbre y cómo ese timbre se inserta en un grupo, en una sociedad, en un mundo. Evitar la exclusión, creo yo, consiste en reconocer que el mundo es una polifonía de timbres que se urden a veces de manera armónica y a veces de forma disonante; reconocer que no hay entidades fijas, que los grupos (y todas las personas posibles) están en continuo movimiento, que son maleables. Lo crucial no es encontrar una única tonalidad o ritmo, sino promover una polifonía a veces melódica, a veces no tanto. Las zapatistas dicen que mirar es una forma de preguntar; yo creo que escuchar también lo es y, en este sentido, evitar la injusticia que se apareja con la exclusión requiere aprender a escuchar para, con ello, reconocer y resaltar los puentes que hay entre todas nuestras diferencias, pero no pretendiendo unirlas y borrarlas, sino comprendiendo que “somos iguales porque somos diferentes”.

Desde mi perspectiva, pensar más sobre lo que Acosta llama *gramáticas de la escucha* o *gramáticas de lo inaudito*, sobre las distintas estructuras de sentido que hay pero que no siempre son audibles, sobre *la escucha* y sobre la acción (no muy apreciada) de escuchar desde cualquier perspectiva que tengamos disponible, abre horizontes de imaginación política y social que quizá conduzcan a modos novedosos de enfrentar la injusticia en cualquiera de sus modos.

Referencias

- Acosta, M. R. (2019). Ser despojado de la voz propia. De una fenomenología feminista de la voz a una aproximación a la violencia política desde la escucha. En L. Cadahia y A. Carrasco Conde (eds.), *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. (pp. 121-155). Herder.
- Acosta, M. R. (2020). Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: Apuntes para una descolonización de la memoria, *Eidos*, 34, 14-40.
- Acosta, M. R. (2022). De la estética como crítica a las gramáticas de lo inaudito: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (autobiografía académica), *Estudios Filosóficos*, 66, 131-154.
- Alcoff, L. M. (2010). Epistemic Identities. *Episteme*, 7(2), 128-137.
- Allman, D. (2013). *The Sociology of Social Inclusion*. *Sage Open*, 3(1). DOI: <https://doi.org/10.1177/2158244012471957>.

- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado: epistemología política en una democracia radical*. Ediciones Akal.
- Buck-Morss, S. (1993). Estética y anestésica. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte. *La balsa de la Medusa*, 25, 55-98.
- Buvinic, M. (2004). Introducción: la inclusión social en América Latina. En M. Buvinic, J. Mazza y J. Pungiluppi y R. Deutsch (eds.), *Inclusión social y desarrollo económico en América Latina*. (pp. 3-35). Banco Interamericano de Desarrollo.
- Congreso Nacional Indígena. (2017). *Congreso Nacional Indígena. ¡Nunca más un México sin nosotros!* URL: <https://www.congresonacionalindigena.org/>.
- Cortés, F. (2002). Consideraciones sobre la marginalidad, marginación, pobreza y desigualdad en la distribución del ingreso. *Papeles de Población*, 8(31). URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252002000100002&lng=es&tln=es.
- Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>.
- Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28(2), 115-138.
- Eraña, A. (2021). *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. UNAM- UAM.
- Eraña, A. (2022). La construcción del Tren Maya: un ejemplo de injusticia hermenéutica. En L. De Brasi y C. Sánchez (eds.), *Injusticias epistémicas. Análisis y contextos*. (pp. 157-184). Palestra.
- Eraña, A. y Barceló, A. (2024). A World Where Many Worlds Fit. En L. Anderson y E. Lepore (eds.), *The Oxford Handbook of Applied Philosophy of Language*. (pp. 59-78). Oxford University Press.
- Falbo, A. (2022). Hermeneutical Injustice: Distorsion and Conceptual Aptness. *Hypatia*, 37, 343-363.
- Favela, M. (2014). Ontologías de la diversidad. En M. Millán (ed.), *Más allá del feminismo: caminos por andar*. (pp. 35-60). Red de Feminismos Descoloniales.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. R. García Pérez (trad.). Herder.

- Gómez Rivera, M. (2013). Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: elementos para un balance. *Nueva Antropología*, 26(78), 43-62.
- Guerrero McManus, S. (2021a). Identidad y diversidad sexogenérica en México. Historias, narrativas y políticas. En L. Loeza Reyes (ed.), *Políticas de identidad en el contexto de la crisis de la democracia*. (pp. 109-140). UNAM.
- Guerrero McManus, S. (2021b). Injusticias epistémicas y crisis ambiental. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 42(90), 179-204.
- Gutiérrez, R. (2014). Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas. En M. Millán (ed.), *Más allá del feminismo: caminos por andar*. (pp. 87-98). Red de Feminismos Descoloniales.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. J. C. Velasco y G. Vilar Roca (trads.). Paidós.
- Hacking, I. (1996). The Looping Effects of Human Kinds. En D. Sperber, D. Premack y A. James Premack (eds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. (pp. 351-394). Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford University Press.
- Hill Collins, P. (2017). The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy. *Investigaciones Feministas*, 8(1), 19-39.
- Hornsby, J. (1995). Disempowered Speech. *Philosophical Topics*, 23(2), 127-147.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología*. UNAM.
- López Bárcenas, F. (2016). Los Acuerdos de San Andrés, proceso constituyente y reconstitución de los pueblos indígenas. *El Cotidiano*, 196, 87-94.
- López Monjardín, A. (1999). Los acuerdos de San Andrés y los gobiernos autónomos en Chiapas. *Espiral*, 5(14), 127-145.
- Mallon, R. (2016). *The Construction of Human Kinds*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2014). *The Epistemology of Resistance*. Oxford University Press.

- Medina, J. (2017). Varieties of Epistemic Injustice. En I. J. Kidd, J. Molina y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. (pp. 41-52). Routledge.
- Medina, J. (2019). Racial Violence, Emotional Friction, and Epistemic Activism. *Angelaki*, 24(4), 22-37. DOI: 10.1080/0969725X.2019.1635821.
- Medina, J. (2020). The Other Within: Agency and Resistance under Conditions of Exclusion. *Philosophy and Social Criticism*, 46(1), 18-24. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453719886>.
- Medina, J. (2022). Philosophy of Protest and Epistemic Activism. En L. McIntyre, N. McHugh e I. Olasov (eds.), *A Companion to Public Philosophy*. (pp. 123-133). Wiley.
- Plumwood, V. (1993). Towards a Feminist Logic. *Australasian Journal of Philosophy*, 71(4), 436-462.
- Polhaus, G. (2012). Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance. *Hypatia*, 27(4), 715-735.
- Polhaus, G. (2017). Varieties of Hermeneutical Injustice. En I. J. Kidd, J. Molina y G. Pohlhaus (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. (pp. 13-27). Routledge.
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder.
- Rabotnikof, N. (2011). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. UNAM.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. H. Pons (trad.). Nueva Visión.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). Entre el Buen Vivir y el Desarrollo: una perspectiva indianista. En I. Errejón y A. Serrano (eds.), *¡Ahora es cuándo, carajo! Del asalto a la representación del Estado en Bolivia*. (pp. 169-180). El Viejo Topo.
- Rodríguez Gustá, A. L. (2008). Las políticas sensibles al género: variedades conceptuales y desafíos de intervención. *Temas y Debates: Revista Universitaria de Ciencias Sociales*, 16, 109-130.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Subcomandante Marcos. (2013, 6 de febrero). *Ellos y nosotros. VI. Las miradas*. Enlace Zapatista: URL: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/>.
- Subcomandante Marcos. (2001, 29 de abril). *La reforma constitucional aprobada en el Congreso de la Unión no responde en absoluto a las demandas de los pueblos indios de México, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN, ni de la sociedad civil que se movilizó*. Enlace Zapatista. URL: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-reforma->

- constitucional-aprobada-en-el-congreso-de-la-union-no-responde-en-absoluto-a-las-demandas-de-los-pueblos-indios-de-mexico-del-congreso-nacional-indigena-del-ezln-ni-de-la-sociedad-civil/.
- Subcomandante Marcos. (1998). *Quinta declaración de la Selva Lacandona*. Enlace Zapatista. URL: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/07/17/v-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.
- Taylor, E. (2016). Groups and Oppression. *Hypatia*, 31(3), 520-536.
- Villoro, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. FCE.
- Young, I. M. (2003). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2835>

When the Weave of the Text Exceeds the Truth: The Plural Theory of Historical Narration in Odo Marquard

Cuando el tejido del texto excede lo verdadero: la
teoría plural del relato histórico en Odo Marquard

Nicolás de Navascués
Universidad de Navarra
España
ndenavascue@alumni.unav.es
<https://orcid.org/0000-0001-5894-7561>

Recibido: 19 - 05 - 2023.
Aceptado: 24 - 08 - 2023.
Publicado en línea: 17 - 10 - 2024.

Cómo citar este artículo: De Navascués, N. (2025). Cuando el tejido del texto excede lo verdadero: la teoría plural del relato histórico en Odo Marquard. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 49-70. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2835>.



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

Abstract

This paper presents an interpretation of the work of Odo Marquard, exponent of skeptical hermeneutics, based on the idea of discipline that is implicit in a strong consideration of historical truth and the claim to meaning. It is therefore a study of political philosophy focused on the problems that the philosophy of history has raised in contemporary hermeneutics. After addressing the question of truthfulness in the historical field, I argue that, for political coexistence, it is fundamental to de-imperialize history and to offer a historical practice detached from a notion of "Truth" that sweeps away political discussion.

Keywords: Odo Marquard; political philosophy; theory of history; skepticism; hermeneutics; discipline.

Resumen

El artículo desarrolla una interpretación del conjunto de la obra de Odo Marquard, exponente de la hermenéutica escéptica, desde la idea de la disciplina implícita en una consideración fuerte de la verdad histórica y la pretensión de sentido. Por tanto, es un estudio de filosofía política enfocado desde los problemas que la filosofía de la historia ha suscitado en la hermenéutica contemporánea. Después de tratar la cuestión de la veracidad en el campo histórico, defiende que, para la convivencia política, es fundamental desimperializar la historia y ofrecer una práctica histórica desligada de una noción de "Verdad" que arrase con la discusión política.

Palabras clave: Odo Marquard; filosofía política; teoría de la historia; escepticismo; hermenéutica; disciplina.

Introducción

No es mi objetivo presentar un estudio completo de la filosofía marquardiana. Existe ya en el ámbito filosófico un trabajo de estas características, la monografía de Carles Llinàs (2014), muy completa y que pone de manifiesto los debates más o menos explícitos de Marquard que se dan en el ámbito del grupo Poetik und Hermeneutik. En este sentido, no me centraré aquí tanto en el tema de la Modernidad (como Blumenberg), el politeísmo (como Taubes) o la influencia de la práctica de historia conceptual (como Koselleck) en Marquard, sino que trataré de exponer una lectura original de su obra en el ámbito de la teoría de la historiografía de lo que podemos denominar *una antropología de la historia dirigida a la filosofía política*. Mi convicción es que cómo concibamos la historia y la práctica histórica resulta sumamente determinante para cómo nos relacionamos *entre* nosotros, cómo construimos nuestra comunidad y cómo ordenamos y organizamos unas instituciones y unos debates públicos.¹

Por eso trataré de no sumergirme en los debates particulares de ciertos campos que colindan con mis objetos de estudio. Esto es: si bien hay una pregunta acerca de la forma que tiene el ser humano de relacionarse con lo histórico, no quiero llegar al terreno koselleckiano del problema de la experiencia y la recepción de los datos históricos a través de la metodología (Koselleck, 2001, pp. 43-92)² o al problema del gnosticismo entre Blumenberg y Taubes.³ Y como, por otro lado, la obra

¹ No debe confundirse mi idea con aquello que nos enseñó Pocock (2009) acerca de cómo se puede pensar políticamente, y se ha pensado políticamente, a través de la práctica histórica y de la historiografía.

² Y, por tanto, no llego aquí a matices y críticas como las que ofrece Villacañas (2020) a la postura de Koselleck, reclamando que emplear elementos de otros autores (no solo de Blumenberg, como parece indicar el título del trabajo, ni de Freud, sino también de Plessner, por ejemplo) le habrían llevado más lejos en su teoría de los estratos históricos.

³ Para una buena exposición de la polémica del gnosticismo entre Taubes y Blumenberg a este respecto, cfr. García-Durán (2019, pp. 144-148). Para Styfahls (2019, p. 124), Marquard mantuvo “un perfil bajo” en la discusión en torno a la teodicea y la teología del tercer congreso de Poetik und Hermeneutik, aunque en cierto modo lo encuentra más cercano a la posición de Taubes que

de Marquard ha sido leída ya en las tradiciones de las que bebe, tanto como representante contemporáneo de un escepticismo en la tradición de Montaigne (González, 2020), en su relación con la tradición política norteamericana (Lastra, 2016, quien lo denomina el más americano de los filósofos alemanes y el más occidental de los filósofos europeos) o el sentido contemporáneo del politeísmo marquardiano (Roaro, 2017), dejaré de lado este problema del vínculo de Marquard con su provenir. Tampoco trataré sus aportes meta-filosóficos para el papel de la filosofía (Marín-Casanova, 2017; De Mesel, 2018) y no lo haré dialogar en su escepticismo con autores como Foucault (Castro Orellana, 2018) ni lo enmarcaré en ese hegelianismo que dice *sí* al presente (Hernández Marcos, 2022).⁴ Sí estaré más cercano a las preocupaciones marquardianas que ha desarrollado Marín-Casanova (2016), que pone en el núcleo del pensamiento de Marquard la filosofía de la hermenéutica (como genitivo subjetivo y objetivo). Cabe recordar, por último, que quien recientemente ha escrito en el mismo campo del que se ocupa este artículo es Baquero (2024), que lo vincula críticamente con la noción de los regímenes de historicidad en el ámbito de la teoría de la historia.

Como uno adquiere —aunque solo sea como epígono, por desgracia— ciertos hábitos y estilos de aquellos pensadores a los que lee mucho, no presentaré mi posición de manera sistemática, sino desperdigada, a través de unas observaciones y trazando hilos sueltos, quizá no muy *trascendentales*, pero a mi juicio relevantes. Es decir, que no lo presentaré *en système* sino *en suite*.⁵ Los movimientos de esta suite consistirán en una primera exposición en torno a los problemas existentes en el pensamiento contemporáneo con el relato histórico,

a la de Blumenberg. Styfahls interpreta bien a Blumenberg, pero se equivoca con Marquard al creer que este propone el ateísmo *ad maiorem gloriam Dei*, sin comprender la dualidad marquardiana en torno a la Modernidad. Véase también, acerca de las interpretaciones schellinguianas en conexión con el gnosticismo de Taubes y Marquard, el texto de Palacio Muñoz (2019).

⁴ Hegelianismo heredado de su maestro Ritter. Precisamente el trabajo de Hernández Marcos se enmarca en un volumen acerca de la escuela de Ritter. En esta misma obra, cfr. Schmieder (2022), que reconstruye el doble movimiento crítico y propositivo de Marquard: frente a las filosofías revolucionarias de la historia, el *contraprograma* de una antropología definida en su centro por el concepto de compensación. Sobre este hegelianismo, véase más adelante la nota 26.

⁵ Como hace el propio Marquard (2006, p. 71).

para después situar la labor del historiador y los peligros políticos de la historia; finalmente, concluiré los movimientos haciendo bailar a Marquard con otros pensadores que nos han hecho conscientes de las dificultades de mezclar lo histórico con el afán por *lo verdadero*.

1. A vueltas con la escritura de la historia

Erich Auerbach escribió: “Es tan difícil escribir historia, que la mayoría de los historiadores se ven obligados a hacer concesiones a la técnica de lo fabuloso” (2017, p. 26). Lo fabuloso y lo histórico, pensaba el gran filólogo alemán, se oponían, y era perfectamente posible trazar, para una mente razonable y formada, una línea divisoria entre ambos. Pero esta línea no impedía que hubiese, ante esa terrible dificultad de la que hablaba, una contaminación genérica.⁶

Esta contaminación se hizo patente en la teoría de la historiografía de los años sesenta. No cabe duda de que uno de los puntos seminales del debate acerca del relato histórico y la práctica historiográfica en las últimas décadas ha sido el artículo de Hayden White (1966).⁷ En él dinamitaba desde los cimientos la práctica contemporánea de los historiadores, defendiendo que estaban en un terreno de nadie donde no poseían ni el rigor científico ni la imaginación artística, y que eran incapaces de comprender la dinamicidad plural del mundo contemporáneo. El artículo terminaba haciendo una defensa de la pluralidad del sentido en las vidas humanas y de la necesidad del historiador de acomodarse a esta realidad, que es precisamente aquella de la que tienen que dar cuenta de manera significativa. Semi-ciencia y semi-arte, entonces; después de este artículo llegaría su *Metahistory*, donde trató de enfrentarse precisamente a la forma de construcción del relato histórico del siglo XIX. La conclusión de sus estudios a partir de entonces puede resumirse en un aforismo tan claro y distinto como este:

⁶ Es evidente en la cita que la contaminación se produce en una dirección: lo histórico contaminado de lo fantasioso. Pero ¿qué ocurre a la inversa? Es el problema de la novela histórica: lo fantasioso contaminado de lo histórico. ¿Hace falta purgar todo presunto rastro de “verdad” para mentir y así construir lo literario? Puede consultarse una interesante y erudita investigación reciente acerca del estatuto problemático de la ficción en Galván (2021).

⁷ Me ha influido para estas líneas la buena reconstrucción que hizo del tema Aurell (2006).

“The differences between a history and a fictional account of reality are matters of degree rather than of kind” (White, 1986, p. 78, nota 27).

El énfasis de White en la forma, más que en el contenido, motivó algunas reacciones sumamente interesantes para nuestro tema. Paradigmática era la posición de Momigliano (1981), que escribiría, unos años después de los textos de White, que la auténtica piedra de toque para entender la labor del historiador no podía ser ese *estilo*, como quería White al vincular la historia y la retórica, sino la búsqueda de la verdad. Podríamos decir, incluso, *the quest for truth*, entendiendo aquí un sentido caballeresco en la expresión —medieval, como el Yvain de Chrétien de Troyes, o como el Quijote, ya decidirá el lector—. Así que, entre Momigliano y White, este apartado se pregunta por la verdad de la historia. En él no voy a intentar convertir a Odo Marquard en un “posmoderno” relativista whiteano, sea lo que sea que eso pueda significar, sino que lo que quiero es mostrar las dificultades en la escritura de lo verdadero.

Por supuesto, una investigación que parta del problema del estatuto de lo histórico y de la verdad de los enunciados históricos y poéticos tiene que partir como texto original de la crítica de Platón a la *mimesis* y su papel en la pedagogía de lo político, que concluirá con la expulsión de los poetas. A esto debería seguir la *Poética* de Aristóteles. Pero me resulta más interesante —esto es: más sencillo que realizar una exégesis de textos tan profundos en un ensayo tan breve— tomar como guía originaria, muy brevemente, no la *Poética*, sino una cita de Aristóteles, correspondiente a la *Metafísica* (983a): “Los poetas dicen muchas mentiras”.

Me gustaría entender esta cita como muestra de una cierta cerrazón disciplinar que ha marcado la historia occidental en los géneros y su relación con la verdad: los poetas mienten, sí, mientras que los filósofos dicen la verdad. ¿Y los historiadores? Ocupados de antigüedades o de narraciones, nunca hemos sabido muy bien qué hacer con ellos.

La obra de Odo Marquard pone en cuestión estos planteamientos: su noción de “literatura trascendental” mezcla lo poético y lo filosófico en cuanto género de escritura y, por tanto, de pensamiento, y su práctica

⁸ No quiero más que mencionar de pasada la metáfora de la *aventura* en la reflexión y la investigación intelectual a lo largo de la historia: baste con recordar que Platón nos instó a correr el bello riesgo en la filosofía y el lema romántico: “¡Filósofos, a la mar!”.

filosófica es inherentemente histórica. Nos ha enseñado que “una cosa es la verdad, otra cómo es posible vivir con la verdad: para fines cognitivos tenemos conocimiento, para fines vitales poseemos historias” (2000a, p. 104). Por eso hay que salvar a los poetas: nos enseñan un abordaje vital y nos sirven como tablas a las que agarrarnos en nuestra condición de naufragos. Marquard declara, subrepticamente, que hace falta pensar contra Aristóteles⁹ y recuperar a los amantes de los mitos. El mito es una guía para olfatear las tendencias humanas constituidas históricamente: sus deseos, sus miedos, sus inquietudes. Gracias a esta atención al mito, no nos sorprende que Jacob Taubes dijera de Marquard que “tiene antenas para las constelaciones históricas y un don que lo distingue: lograr una determinación de la situación actual con los medios de los filosofemas normalizados académicamente” (Taubes 2007, p. 350). Recordémoslo: *la situación actual*.

En medio de esta situación actual, mi intención aquí es subrayar el carácter plural del relato histórico que, creo, es una de las enseñanzas más profundas de Marquard. Defiendo que desde el pensamiento marquardiano podemos sostener esta tesis: entre los peligros de la historia se cuenta uno muy serio que suele pasar desapercibido, y consiste en la *disciplina*¹⁰ en torno a lo acontecido en el pasado. Y esto es esencialmente marquardiano, pues creo que la disciplina es el mayor enemigo del *coraje civil*¹¹ y, en esa medida, del mundo civil-burgués que tanto defendió Marquard. Lo que hago es, entonces, una reflexión acerca de la práctica histórica, con unas lentes antropológicas, para concebir unas lecciones políticas.

El ámbito, el *milieu* discursivo desde el que escribo es el de los “estudios de la memoria”. De Nietzsche a Traverso, pasando por Le Goff, Ricoeur, Lacapra, White o Todorov, la relación entre (la escritura

⁹ Con matices, por supuesto. Pues, si bien tendrá que enfrentarse a su teoría de los principios metafísicos, De los Ríos (2008, pp. 296 y ss.) ha mostrado en el marco de la investigación aristotélica, de manera muy erudita y original, la importancia de la contingencia para un pensar (denominémoslo antropología filosófica) atento a la fragilidad de la condición humana, tomando como fuente, entre otros, a Marquard. La filosofía práctica aristotélica es una fuente preciosa para la hermenéutica contemporánea.

¹⁰ Me refiero a la acción y efecto de disciplinar.

¹¹ Sobre este coraje para el civismo burgués, cfr. Marquard (2012, pp. 79-83).

de) la historia, la memoria y el olvido es un problema medular. Además, esta cuestión ha excedido los límites intelectuales y académicos para permear y —literalmente— construir nuestro espacio público. No en vano Todorov hablaba, en su *Les abus de la mémoire*, del nuevo culto a la memoria, y, citando a Guillebaud, veía en Francia un “frénésie de liturgies historiques” (Todorov, 2018, p. 50). Nos ocupamos aquí, por tanto, de esa actividad tan humana como es la escritura de la memoria; de esa suerte de elaboración material de los asuntos pasados, como decía Arendt, que también se remitía a *Mnemosyne* para hablar de esa función política de la *remembrance*. No cabe duda: hay algo, en los usos y abusos de la historia que ha de pensarse críticamente desde las categorías de la disciplina y el control social.

De ahí que el corazón de este artículo consista en la tentación del uso de la historia como pretensión teodiceica en su versión absolutista¹² de singularizar lo acontecido y determinarlo unilateralmente, y para ello me sirvo de la hermenéutica escéptica de Odo Marquard. Así, mi tesis es que la disciplina histórica se encuentra, en los distintos regímenes de verdad,¹³ bajo el peligro de la negación de la posibilidad múltiple de lectura y textualidad.¹⁴ La pretensión de verdad histórica, frente a

¹² Como veremos más adelante, es relevante adjetivar siempre la Modernidad y la teodicea cuando hablamos de Marquard, pues ambas poseen un rostro dual —lo cual no es de extrañar, pues una de las tesis centrales del filósofo es que “donde hay teodicea, hay Edad Moderna; donde hay Edad Moderna, hay teodicea” (Marquard, 2000b, pp. 32-33)—. Así, cabe destacar su afirmación de que “La filosofía de la historia es la consumación de la teodicea originada por una crisis de ésta, la cual es provocada por la radicalización de la teodicea misma: la absolución de Dios por la inocencia más palmaria posible, a saber: por la inocencia debida a la inexistencia” (Marquard, 2000a, p. 60).

¹³ Baquero (2024) introduce en su trabajo el concepto de “régimen de historicidad” de François Hartog, una categoría muy interesante que aquí no hemos podido estudiar detenidamente pero que se encuentra de algún modo implícita.

¹⁴ Como bien se ve, hago un fuerte énfasis en la literariedad, en la textualidad de la historia. La historia se escribe a partir de huellas, de vestigios de acontecimientos a lo sumo (Veyne, 1984, p. 14), que se nos aparecen en forma lingüística. Inteligir el pasado, creo, es leer el pasado como un texto, y eso es el objeto de la historia. Pues, recordémoslo, en la etimología de *intelligere* está la noción de “leer”. Por tanto, en la práctica histórica, en el núcleo de la actividad del historiador, está la lectura, en tanto que comprensión, del acontecimiento pasado, que se desvelaría textualmente ante él o ella.

lo múltiple de las historias y los relatos que los seres humanos finitos tienen que esforzarse en comprender, asumir, criticar, se constituiría en mecanismo de eliminación de la conciencia de finitud y de discernimiento crítico. ¿Cuánta(s) historia(s) necesita el ser humano (para ser libre)? Muchas.¹⁵ La historia (*Historie*) ha de cuidarse de singularizar las historias (*Geschichte*), pues ese gesto implicaría decir adiós a la hermenéutica. Y, sin duda, daría la bienvenida a alguien de quien Marquard nos había pedido que nos despidiéramos: los principios. Esta tesis, construida a partir de diversos textos de Marquard y teniendo en cuenta todos sus conceptos fundamentales, se comprende mejor desde la interioridad de lo que podemos llamar el proyecto marquardiano, o el conjunto de la filosofía marquardiana.

Comencemos por la formalidad: es difícil definir la labor intelectual de Marquard. Como ya hemos visto, el propio pensador definía su obra, o por lo menos el género de escritura que practicaba, como “literatura trascendental” (Marquard, 2000a, p. 16). Sin duda, en su obra moviliza recursos de diversos ámbitos o disciplinas. Pero hay un algo nuclear en él, no de forma que deduzca sistemáticamente su filosofía de ello, sino una cierta intuición, una cierta vivencia transformada en filosofema¹⁶ que aún todo lo que Marquard nos ha podido decir sobre ese animal deficiente que somos.

Y es que, no me cabe duda, Odo Marquard era un erizo. Es cierto que tiene un hilado de conceptos que forman su entramado filosófico, y resulta ciertamente difícil situarlos jerárquicamente o de forma argumentativa en términos cronológicos. Era un erizo que sabía una gran cosa, como nos dijo Arquíloco: “Muchas cosas sabe la zorra; el erizo una sola, pero muy importante” (en Suárez de la Torre, 2002, p. 108).¹⁷

¹⁵ “Los seres humanos son sus historias; permanecen humanos gracias a la división de poderes de lo histórico, gracias a que no tienen solo una, sino muchas historias” (Marquard, 2001, p. 37).

¹⁶ No utilizo esta expresión de manera casual, pues el propio Marquard indica la relación vida-filosofía al destacar que una de las lecciones que aprendió de Ritter fue “que la experiencia —experiencia vital— es insustituible para la filosofía. La experiencia sin filosofía es ciega; la filosofía sin experiencia es vacía: en efecto, no es posible filosofía alguna sin haber adquirido la experiencia respecto a la cual el filósofo ofrece una respuesta” (Marquard, 2000a, p. 15). La paráfrasis de Kant la repite en varias de sus obras.

¹⁷ Como es bien sabido, este fragmento inspiró enormemente a Isaiah Berlin.

Esa gran cosa que sabía Marquard era la finitud humana. Más allá de su repetida adscripción a la “generación escéptica” (Schelsky), más allá de su noción filosófica del *homo compensator* y de su sabiduría del “en vez de”, de las segundas opciones, de las vicesoluciones, Odo Marquard sabía que el ser humano es un animal finito.¹⁸

En conclusión, la cuestión de la verdad en la historia no aparece aquí como epistemología, es decir, como las condiciones de posibilidad de alcanzar un estatuto veritativo relevante en la práctica histórica, sino en su dimensión de *conveniencia política*.

2. Los peligros políticos de la historia. Sobre verdad y mentira en sentido existencial

El animal humano es un ser voraz de verdad. El animal humano es un ser voraz de funcionalidad. Estas dos tesis se oponen y se alimentan una de la otra. Se devoran, pues el ser humano es un ser hambriento.

Stefan Zweig lo entendió bien: “Cualquier obra de arte alcanza únicamente su grado más elevado en cuanto se olvida su gestación artificial y se siente su existencia como una realidad” (2008, pp. 246-247). Se trata de la experiencia antropológica de que en el encuentro con el texto desaparezca lo falso, o mejor, la *impresión de falsedad*, y se convierta la tinta en una realidad. Los antiguos lo caracterizaban en su admiración por el realismo: es la historia de Zeuxis y Parrasio que narra Plinio, o los contempladores enamorados de la Venus de Cnido. Son experiencias del borrado de las fronteras entre la imagen, la representación, y el objeto real, la vivencia.

La historia, como hemos visto, no parece pertenecer simplemente al ámbito de lo objetivo y lo “verdadero”: nos muestra que lo objetivamente verdadero decae y que la verdad debe complementarse con el estilo y la funcionalidad. El lector del libro histórico debe abandonar sus pretensiones de comprensión absoluta para entender qué pudo ocurrir de alguna forma, sin por eso alcanzar una vivencia absoluta en un tiempo-otro.

Para comprender esta experiencia de la historia, volvamos al erizo de aquella profunda sabiduría de una gran cosa. Marquard se centró

¹⁸ Es decir, es la condición de posibilidad del resto de análisis y conceptos marquardianos. De no ser finito, no tendríamos que aceptar la contingencia; no seríamos el animal del “en vez de”; podríamos construir el Cielo en la Tierra sin provocar el Infierno.

en la finitud y su ámbito privilegiado de estudio fue la Modernidad. En este sentido, creo que es necesario comprender cómo el abuso de la historia es un gesto (pre)moderno¹⁹ anclado en una hermenéutica singularizadora que, en lugar de actuar bajo la regla de “¡lee y deja leer!” —es decir, con el ser del lector estético que se abre al placer de la lectura sabiendo que el texto carece de un sentido autónomo o en sí—, se enfrenta a la letra escrita bajo la atenta mirada de Dios —de aquel Dios del libro de Job (7,19): “¿Cuándo has de cesar de espiarme / cuándo, al menos, me dejarás tragar saliva?”—. ²⁰ Es decir, se encuentra frente a un texto con un sentido determinado unívocamente desde un alguien que no es él mismo.

Esto último nos pone ante una cuestión bien relevante para nosotros, los modernos. Si Antoine Compagnon tiene razón cuando escribe que “La subjetividad moderna se ha desarrollado gracias a la experiencia literaria, y el lector es el modelo del hombre libre” (2015, p. 39), ¿no es esta determinación externa del sentido del texto una forma de alienación? Si nuestro ser se ha construido a partir del texto, nosotros, los modernos, nosotros, los lectores, somos alienados ante la imposición del sentido textual.²¹ Como el Hegel de la *Estética* (2021, pp. 190 y 758), que detectaba la alienación moderna del mundo de la producción y los objetos comparándolo con Aquiles y su armadura, y la forja de sus armas de guerra, podemos decir del hombre moderno que quien le roba la posibilidad de leer destruye su posibilidad de ser alguien en el mundo. Y quizá aquel *il n’y a pas de hors-texte* no significa otra cosa que

¹⁹ O moderno, demasiado moderno. Se podría decir que Marquard encuentra una Modernidad buena, legítima (Blumenberg), aquella por la que él se declara “tradicionalista de la modernidad” (2000b, p. 33; 2006, p. 104) o, mejor aún, un “escéptico tradicionalista de la modernidad” (2003, p. 15), y otra, que es una radicalización que vuelve al gnosticismo.

²⁰ Cito la traducción de Trebolle Barrera y Pottecher (2010).

²¹ En esta línea, Raffaele Pinto (2018) defiende que la única forma de construir una identidad europea es una extensión pedagógica de la *Weltliteratur* que deje de ser simplemente una suma de literaturas nacionales. La identidad se configura a través de los poetas de las diversas lenguas, pero no debe mantenerse en la excepcionalidad de la lengua, sino en las ideas, imágenes y valores que expresa cada poeta como poeta europeo (y universal).

una constatación antropológica del ser del lector: alma que se construye mediada por la lectura.²²

En definitiva, en la óptica de la historia conceptual marquardiana, cuando se pretende monopolizar el sentido seguimos a vueltas con lo absoluto y con la guerra por el sentido único del texto. Desde este punto de vista, nos encontramos ante el fin de la hermenéutica y, por tanto, muy cercanos a una forma de disciplina de la ciudadanía que podría derivar, trágicamente y con la expresión de Koselleck (2020, p. 68), en el “ser para matar”. Es a esta conclusión a la que estamos abocados si revivimos los principios; si cortamos la conversación de forma teodiceica; si creemos que, realmente, hay un final; si presentamos el *trump* que es la escatología con una garantía absoluta de sentido. Y con Marquard reclamamos que nada debe acabar, que hay que vivir en la sin-conclusión: el filósofo alemán nos repite, una y otra vez, la belleza de la conversación infinita.²³

No es gratuita la repetida insistencia en la idea del “sentido”. Pues la Edad Moderna no es otra cosa que neutralización de expectativas de sentido, neutralización de escatología, frente a la que Marquard aparecería con una contraescatología escéptica.²⁴ Pero ¿qué significa

²² Otro modelo de caracterización de lo que hablamos aquí es la *polisemia del sentido*. Que Marquard lo vincula con el Libro de los libros es evidente, pero no tanto que quien ha tenido claro esto desde hace tiempo es la tradición judía rabínica (talmúdica). De hecho, probablemente el mejor ejemplo para entender esta cuestión es Emmanuel Levinas. Véase lo que dice acerca de la exégesis del texto: “Polysémie du sens : le verbe est comme ‘le marteau qui frappe le rocher en faisant jaillir d’innombrables étincelles’ ; les diverses époques et les diverses personnalités des exégètes, c’est la modalité même sous laquelle cette polysémie existe” (2021, p. 204). Para una buena práctica levinasiana en la lectura de los textos, y especialmente del Talmud, cfr. Ouaknin (1986).

²³ Concepto que emplea contra Habermas y Apel, proponentes del discurso libre de dominio. Parece que Habermas definió el planteamiento de Marquard como “una filosofía sin mí [sin Habermas]” (cfr. Marquard, 2006, p. 84). En su magnífico “Pregunta por la pregunta cuya respuesta es la hermenéutica”, Marquard hablaba del descubrimiento de Schleiermacher de “*la sociabilidad dialógica de la conversación infinita*” (2000a, p. 144).

²⁴ En definitiva, la Modernidad para Marquard significa: neutralización de expectativas de sentido y división de poderes. Neutralización de la escatología, judeocristiana y gnóstico-moderna. Es en este sentido en el que Antonio Lastra (2016) explica que su politeísmo parte de la literalización tras la pérdida de gracia

concretamente neutralizar la historia? A mi juicio, consiste en *desactivar* la pretensión de verdad histórica que se impone con una asombrosa pesadez desasosegante.²⁵ Cada vez que se da la radicalización de motivos teodiceicos, lo que aquí llamamos teodicea en su versión absolutista, como en el caso de la “autonomía”, nos encontramos ante la “contra-Edad Moderna” (Marquard, 2000b, p. 38) y el “antimodernismo futurizado” (Marquard, 2006, 106).

Y es que la consideración acerca del significado de lo histórico juega un rol central en sociedades en que la conciencia histórica se ha desarrollado incluso de manera exacerbada. En el centro de la mesa, la apuesta es la libertad. La propuesta marquardiana, como indica Castro Orellana, “se trataría de un arte de vivir que renuncia a toda forma de pensamiento que tenga la intención directa de ofrecer un sentido unilateral. Pero lo hace no para entregarse a esa otra modalidad de absoluto que consiste en afirmar la carencia de todo sentido” (2018, p. 103). Pero la condición de ello es asumir nuestra finitud, es decir, nuestra contingencia. No en vano Marquard dice, en “Apología de lo contingente”, que vivir reconociendo la finitud es hacer una apología de lo contingente, pero eso implica enfrentarse a la tradición filosófica, eminentemente representada por Hegel, que afirmaba que “la consideración filosófica no tiene otra intención que alejar lo contingente” (2000b, p. 127).²⁶

y el fracaso de la filosofía de la historia revolucionaria y la teodicea; politeísmo como “una genealogía espiritual diversa” (Lastra, 2016, p. 72).

²⁵ Es este miedo al poder — datable biográficamente en Marquard — lo que constituye el escepticismo, y es esta sospecha y prevención lo que permite, por ejemplo, establecer un diálogo entre Marquard y Foucault, como ha hecho Castro Orellana (2018). Veyne, el autor de la expresión de la historia como “novela verdadera”, consideraba precisamente a Foucault un pensador sustancialmente escéptico.

²⁶ Hace falta recordar que Hegel tiene, en Marquard, un rostro positivo de manera general, salvo precisamente en el fragmento citado y en pocas ocasiones más. Siempre se considera un hegeliano en cierto sentido, y su *Dificultades con la filosofía de la historia* parte de una defensa del hegelianismo y la crítica al deber en Kant (aunque en esta obra sí que reconoce que Hegel, en la historia de la oposición disciplinar antropología-filosofía de la historia, trató de subsumir la antropología en la historia; Marquard, 2007, p. 143). Esta línea la prosigue en diversos textos cuando considera que la crítica hegeliana al deber se corresponde con su propia idea de la dietética de expectativas (2001, p. 104;

¿Qué propongo, entonces, con Odo Marquard? Se trataría de aplicar la noción de “descarga de lo absoluto” como contra-propuesta frente al retorno de la infinitud a la política contemporánea en su relación con lo histórico. Esta noción,²⁷ que en Marquard aparece siempre ligada a la

2000, p. 66). Además, cuando habla de las filosofías revolucionarias de la historia, tiende a salvar a Hegel. Así en (2001, p. 84), donde destaca que Hegel había perdido la ingenuidad de Schiller; en (2006, p. 109) lo considera una “variante promodernista de la filosofía de la historia burguesa”, no revolucionaria, como Voltaire, que afirma el mundo moderno como algo distinto de los anteriores; su teodicea contra Marción, que acepta como motivo teodiceico pero no radicalizado en una utopía futurizada (2000, p. 32). Una última versión sería el intento de rearistotelizar la ética moderna a través de la ética de la eticidad hegeliana (2012, p. 57). Pero creo que es perfectamente razonable encontrar críticas a Hegel desde la filosofía marquardiana; por ejemplo, recordando aquí al Löwith que quedaba aterrado con la justificación teodiceica de los actos históricos de los “grandes hombres”. Tómense como indicativo no solo los conocidos pasajes acerca del fin último a que obedecen los sacrificios de la historia en la “Introducción general” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, sino un fragmento como este: “Alejandro ha dejado en nosotros una grandiosa y rotunda imagen de su individualidad, harto frecuentemente empañada por mezquinas reflexiones. No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto” (Hegel, 2022, p. 491). Creo que Marquard se niega a ver los motivos como meramente teodiceicos positivos, de contemplar la rosa en la cruz del presente; los ve también como capaces de justificar toda atrocidad histórica en función de la astucia de la razón. No puedo más que citar aquí el sucinto diálogo en *Del diario de un caracol* de Günter Grass: “—¿Quién es Hegel? —Alguien que impuso a los hombres la Historia como una sentencia. —¿Sabía muchas cosas, o todas? —Gracias a su sutileza, toda violencia estatal se ha explicado como históricamente necesaria” (1993, p. 45).

²⁷ Una vez más, conviene indicar que la idea de “descarga” también tiene un uso marquardiano negativo: es el que aparece con la “filosofía de la absoluta legitimación”, vinculada a la repetida idea de la “hipertribunalización de la realidad” y la “huida del tener conciencia al ser conciencia”; cfr. Marquard (2006, p. 81). También lo utiliza al hablar de la utopización de la naturaleza por parte de la vanguardia revolucionaria contemporánea, que descarga de lo negativo en el bienestar del mundo moderno (2006, p. 114). En *Las dificultades con la filosofía de la historia* (2007, pp. 147-148) aparecía, pero como término técnico de Arnold Gehlen.

de “pluralidad”, constituye la condición de posibilidad de la libertad.²⁸ Odo Marquard, reescribiendo —una vez más— la undécima tesis sobre Feuerbach, defiende que “los filósofos de la historia no han hecho sino transformar de modo diverso el mundo, pero ahora importa preservarlo; pero la forma modificada de la preservación es la labor interpretativa” (2000a, p. 129). Sin duda, es necesario realizar una defensa de la descarga de lo absoluto en lo que a la *determinación de lo acontecido* se refiere. Dicho de otra manera: es necesario volver a hablar de historias y de ficciones, de la multiplicidad de la(s) historia(s) y de la era de las neutralizaciones (positivas) frente a la era de las singularizaciones (negativas). De no ser así, y jugando con una expresión que Marquard recoge de Geldsetzer, estamos amenazados: la Facultad de Historia se acabará convirtiendo en una Facultad de Teología. “Originalitas, non veritas, facit interpretationem” (Marquard, 2000a, p. 144).

El historiador, en su práctica, en el *initium* de su consideración disciplinar, ha de hacer, entonces, una dietética de expectativas. El historiador moderno (recordemos una vez más que la caracterización marquardiana de la Modernidad es la de la época de las neutralizaciones, de la limitación de la expectativa de sentido, etc.) no puede volver a los principios. Por eso es necesario, en definitiva, introducir en el cóctel de la investigación histórica una buena dosis de escepticismo. Y no hace falta remitirse a la tradición escéptica:²⁹ basta con repetir, con Alcmeón de Crotona, que “Respecto de las cosas no evidentes, los dioses tienen certeza respecto de las mortales, pero a nosotros, en cuanto que hombres, solo nos es dado conjeturar” (en Bernabé, 2019, p. 122). O, como dijera Lessing, “que cada uno diga lo que le parece verdadero, y que la verdad

²⁸ Es decir, “una licencia para ser un individuo” (Marquard, 2012, p. 69). Rodrigo Castro Orellana lo define sucintamente así: “el *ethos* del escéptico: cuidar de la libertad descargándose de lo absoluto” (2018, p. 102) a través de una dietética del sentido.

²⁹ Recordemos que Marquard escribió el artículo sobre el “Escándalo de la filosofía” en el diccionario de Ritter. En esta medida, cuando afirma que su escepticismo es “el virtuoso punto medio entre dos vicios: el saber absoluto y el no saber absoluto” (2000b, p. 22), subyace ahí la idea del Kant que se pregunta qué podemos conocer. No es solo la tradición escéptica y moralista. Pero el qué podemos conocer marquardiano no es meramente epistemológico, y esto creo que es importante subrayarlo: es también ético y político. Son gestos teodiceicos, de filosofía de la historia revolucionaria, los que afirman la desmesura del conocimiento. Son los principios.

misma sea encomendada a Dios” (en Arendt, 1968, p. 31). No es que la historia sea demasiado importante para dejársela a los historiadores, ni a los filósofos:³⁰ es demasiado importante para dejársela a nadie.

Conclusión: un sentir compartido

Por supuesto, Marquard no es el único pensador que nos enseña que el porvenir necesita provenir —esto es, la importancia del vínculo con la tradición del ser finito— sin que por ello demos una importancia desmesurada a lo histórico. Encuentro una cercanía entre las tesis marquardianas y las de otros dos pensadores contemporáneos: Hannah Arendt y Michael Oakeshott.³¹ Para terminar, lo que quiero mostrar es cómo estos tres autores, desde perspectivas filosóficas y tradiciones ciertamente diferentes, han podido defender la necesidad de rebajar nuestras expectativas de verdad y conceder un mayor peso a la opinión, el relato, las costumbres, la tradición.³² Hay un pensamiento contemporáneo que nos insta a rebajar las expectativas de sentido. Tómese esta conclusión como apunte de este latir compartido.

³⁰ El ensayo “Historia universal e historia multiversal” comenzaba diciendo “La historia es una cosa demasiado importante como para dejársela solo a los historiadores” y concluía, de manera muy propia en Marquard, subrayando que “la historia es, sobre todo ahora, una cosa demasiado importante como para dejársela solo a los filósofos” (2000b, pp. 69 y 88). Creo que el tema no es solo una cierta defensa de la interdisciplinariedad, evidente en un intelectual del grupo *Poetik und Hermeneutik*, sino que tiene que ver precisamente con su defensa de la historia multiversal: con los peligros de la historia unívoca y con la disciplina al que nos aboca una teoría de la historia de este corte.

³¹ La cercanía en muchos puntos entre Arendt y Oakeshott ha sido apuntada por Stuart Isaacs (2006, pp. 99, 150 y 192), especialmente en lo que se refiere al *pensar lo que hacemos*, el objetivo, recordémoslo, que se planteaba Arendt (2018, p. 5) al inicio de *The Human Condition*. No obstante, radicalmente diferente es la perspectiva que uno y otro tienen sobre la Revolución americana. Cfr. Arendt (1990, pp. 31 y ss.) frente a la perspectiva de Oakeshott (1991).

³² Otros autores a los que cabría remitirse, o tradiciones intelectuales, son la moralística inglesa y francesa, como diría Marquard, y la tradición política norteamericana, como es evidente en el caso de Arendt y, también, en el de Marquard, como pone de manifiesto Lastra (2018). En general muchas de las corrientes críticas con la tradición romántica tienden al escepticismo. El vínculo entre racionalismo y romanticismo lo explicita Oakeshott: “The odd generation of rationalism in politics is by sovereign power out of romanticism” (1991, p. 11).

En el caso de Oakeshott,³³ para el lector de Marquard se hace imposible no pensar en las “vice-soluciones” del *homo compensator* al leer el *Rationalism in Politics* del pensador inglés. La crítica al perfeccionismo del racionalismo y del racionalista, apostando, en lugar de por “lo mejor” —aquella respuesta que se da porque es una política de la perfección—, por lo mejor en las *circunstancias* que hay (Oakeshott, 1991, pp. 5-6). La figura del *ingeniero* (social), en la que Oakeshott encuentra el paradigma del pensamiento racionalista europeo post-renacentista y eminentemente ilustrado, es amiga de Habermas y el acuerdo razonable, no de Marquard y la conversación infinita. Además, la gran conversación que sugería el pensador inglés y la conversación infinita indicada por el filósofo alemán tienen un parecido de familia, aunque se puedan desplazar en direcciones diferentes.

En cuanto a Arendt, y recordando aquello que ya hemos citado de Lessing, hay que destacar su apuesta por la *doxa* frente a la *episteme* en el campo de los asuntos humanos.³⁴ Es este tema el que puso tantas dificultades a la pensadora enzarzada en ir hasta el fondo de los problemas, y que le llevó a pensar la paradoja de que la mentira, la posibilidad de mentir, es una facultad política mayor que la de decir la verdad, pues permite imaginar *otras* formas de convivir, aunque sea en una deformación de la realidad.³⁵

Hannah Arendt abogó toda su obra por un modelo de racionalidad de lo político que diese cuenta de la finitud humana y partiese intelectualmente de ella. De ahí su consabido rechazo al filósofo que piensa lo político, pues eterniza cada objeto que toca y pretende convertirlo en *lo verdadero*. Su propuesta política, por tanto, estaba

³³ He tomado como punto de referencia su *Rationalism in Politics* (Oakeshott, 1991). Sobre el pensador conservador británico, cfr. Isaacs (2006) y Franco (1990) como indicadores generales. Hay trabajos más concretos, como la interesante reconstrucción de la relación de Oakeshott con la izquierda que hace O’Sullivan (2014), pero, para no multiplicar las referencias, limitémonos a estos trabajos.

³⁴ Ana Carrasco Conde lo resume bien al explicar que Lessing es un modelo de resistencia en tiempos oscuros por “hacer ver de un modo fraterno que mil opiniones valen más que una verdad y enarbolar la importancia de la convivencia pacífica frente a la imposición violenta de una verdad” (2018, p. 77).

³⁵ En dos ensayos que deben leerse conjuntamente, contenidos en Arendt (2020). Es importante recordar la lectura de Derrida (2012) de estos textos.

fundada bajo la consciencia de las condiciones de imposibilidad —y también de no deseabilidad— de la omnipotencia y la omnisciencia: “Power under the condition of human plurality can never amount to omnipotence, and laws residing on human power can never be absolute” (Arendt, 1990, p. 39). Y también así consideró y trató de poner en la brecha entre el pasado y el futuro —la brecha del “Él” de Kafka, que Arendt trató desde su *Between Past and Future* hasta el póstumo *The Life of the Mind*— problemas contemporáneos, como la mentira de los papeles del Pentágono.

La conclusión de estos autores es que lo importante políticamente es qué hacemos, hoy, con lo verdadero y el pasado. Son problemas nucleares para la labor del filósofo y del historiador. Como bien ha criticado Mark Lilla (2017) de los reaccionarios, lo que hay que pensar son los asuntos presentes, no mirar Edades de Oro. Esta sí es la gran lección de Hegel: captar el tiempo, el propio mundo, en pensamientos.

En definitiva, es fundamental destacar que, si la verdad ofendiese a la vida, deberíamos arrojar al báratro a la verdad. O quizá sería mejor decir que no la debemos arrojar a condena alguna, sino incluirla en el círculo de lo significativo desactivando simultáneamente su pretensión de omnipotencia. Habría que recordarle que su jurisdicción no cubre el conjunto de lo real. Habría que sentenciar que ella misma forma parte del sistema ontológico de la división de poderes. *Divide et impera*, como la división de poderes de Montesquieu, no tienen un significado político, sino ontológico;³⁶ por tanto, la verdad no debe ser condenada, sino recluida a un ámbito de opinión, como todos los demás. Pues condenarla sería no recordar la enseñanza de Marquard: “Quien cava una fosa a los demás, corre el riesgo de sepultarse él mismo” (2000a, p. 72). Por tanto, si bien no duda ni un segundo en que hay que desechar todo *fiat veritas/iustitia/utopia, et pereat mundus*, no las condena (2001, p. 86). Y, si tiene razón Tito Livio cuando escribe “Veritatem laborare nimis saepe, ajunt, extingui nunquam” (“La verdad a menudo es sometida a duras pruebas, pero jamás se extingue”) (*Ab urbe condita libri*, XII, 39, 18), entonces no debe tener problema con ser sometida al mismo proceso de reclusión al que sometemos a los sentimientos, las emociones, las creencias subjetivas, nuestra fe, o cualquier otro tipo de enunciado y vivencia.

³⁶ Subrayado especialmente por Marquard (2012, p. 11).

Un último apunte: quizá el género más apropiado para hablar del monopolio del sentido sea el mito. Pero la reflexión sobre el mito debe quedar en el umbral de este ensayo: postulo, y esta es mi conclusión, que es necesaria la convivencia con el mito, y que ese estar-con la narración —que también es Otro, el Otro, un tejido narrativo que me apela— es fundamental para integrar positivamente lo histórico en el cuerpo político. ¿Exige esta idea una reflexión completa en torno al mito, una mitosofía, una filosofía de la mitología? Sin duda. Me propongo estudiarlo, desde la sombra que deja este final filosófico-político, en un próximo trabajo.

Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Gredos.
- Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. Penguin Books.
- Arendt, H. (2018). *The Human Condition*. Chicago University Press.
- Arendt, H. (2020). *Verdad y mentira en la política*. R. Ramos (trad.). Página indómita.
- Auerbach, E. (2017). *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. I. Villanueva y E. Ímaz (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Aurell, J. (2006). Hayden White y la naturaleza narrativa de la historia. *Anuario Filosófico*, 39(3), 625-648. DOI: <https://doi.org/10.15581/009.39.29285>.
- Baquero, R. (2024). “El pasado que debemos llevarnos al porvenir”: Compensación, modernidad y recuerdo en la filosofía de Odo Marquard. *Daimon*, 91, 69-83. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.479471>.
- Bernabé, A. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Abada.
- Carrasco Conde, A. (2018). Oscuras figuras de tiempos oscuros: Hannah Arendt y las formas de la irresponsabilidad hacia el propio tiempo. En D. Sánchez Meca, R. Herrera Guillén y J. L. Villacañas (eds.), *Totalitarismo: la resistencia filosófica. 15 estudios de pensamiento político contemporáneo*. (pp. 75-91). Tecnos.
- Castro Orellana, R. (2018). Resistencia escéptica y pluralización del poder en Foucault y Marquard. En D. Sánchez Meca, R. Herrera Guillén y J. L. Villacañas (eds.), *Totalitarismo: la resistencia filosófica. 15 estudios de pensamiento político contemporáneo*. (pp. 93-108). Tecnos.

- Compagnon, A. (2015). *El demonio de la teoría. Literatura y sentido común*. M. Arranz (trad.). Acantilado.
- De los Ríos, I. (2008). *La experiencia griega del azar y el concepto de týche en la filosofía de Aristóteles*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Biblos-e Archivo. URL: <http://hdl.handle.net/10486/1337>.
- De Mesel, B. (2018). Competence in Compensating for Incompetence: Odo Marquard on Philosophy. *The Pluralist*, 13(2), 50-71.
- Derrida, J. (2012). *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Galilée.
- Franco, P. (1990). *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. Yale University Press.
- Galván, L. (2021). From *poiesis* to Fiction. En L. Galván (ed.), *Mímesis, acción, ficción. Contextos y consecuencias de la Poética de Aristóteles*. (pp. 118-139). Reichenberger.
- García-Durán, P. (2019). El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en 'Poetik und Hermeneutik'. *Conceptos Históricos*, 5(7), 128-155.
- González, C. (2020). Modern Skeptical Disturbances and their Remedies. En V. Raga Rosaleny y P. Junqueira Smith (eds.), *Sceptical Doubt and Disbelief in Modern European Thought. A New Pan-American Dialogue*. (pp. 87-104). Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-55362-3_6.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Lecciones sobre la estética*. A. Brotons (trad.). Akal.
- Hegel, G. W. F. (2022). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. J. Gaos (trad.). Alianza.
- Hernández Marcos, M. (2022). 'La rosa en la cruz del presente'. La teoría de la civilidad de Odo Marquard. En J. de Dios Bares Partal y F. Oncina Coves (eds.), *La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía*. (pp. 99-124). Comares.
- Isaacs, S. (2006). *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. Routledge.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. D. Innerarity (trad.). Paidós.
- Koselleck, R. (2020). *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. F. Oncina (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Lastra, A. (2016). *Sképsis e hypólepsis*. Sobre dos conceptos de Odo Marquard. En F. Oncina y J. M. Romero (eds.), *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. (pp. 65-74). Comares.
- Levinas, E. (2021). *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Les Éditions de Minuit.

- Lilla, M. (2017). *La mente naufragada. Reacción política y nostalgia moderna*. D. Gascón (trad.). Debate.
- Llinàs, C. (2014). *Escatologia i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*. Cruïlla.
- Marquard, O. (2000a). *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. E. Ocaña (trad.). Alfons el Magnànim.
- Marquard, O. (2000b). *Apología de lo contingente*. J. Navarro (trad.). Alfons el Magnànim.
- Marquard, O. (2001). *Filosofía de la compensación: escritos sobre antropología filosófica*. M. Tafalla (trad.). Paidós.
- Marquard, O. (2003). *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*. Wilhelm Fink Verlag.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. N. Espinosa (trad.). Katz.
- Marquard, O. (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. E. Ocaña (trad.). Pre-textos.
- Marquard, O. (2012). *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*. J. L. López de Lizaga (trad.). Trotta.
- Marín-Casanova, J. A. (2016). Experiencia y finitud: la hermenéutica escéptica de Odo Marquard. *Utopía y praxis latinoamericana*, 72, 27-39.
- Marín-Casanova, J. A. (2017). La filosofía como descarga de la sobrecarga de innovación. *Quaderns de Filosofia*, 4(1), 27-45. DOI: <https://doi.org/10.7203/qfia.1.1.9209>.
- Momigliano, A. (1981). The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes. En E. S. Shaffer (ed.), *Comparative Criticism: A Yearbook. Volume 3*. (pp. 259-268). Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. (1991). *Rationalism in Politics and Other Essays*. Liberty Fund.
- O'Sullivan, L. (2014). Michael Oakeshott and the Left. *Journal of the History of Ideas*, 75(3), 471- 492.
- Ouaknin, M-A. (1986). *Le livre brûlé. Lire le Talmud*. Lieu Commun.
- Palacio Muñoz, M. D. (2019). Mitología y Revelación. Las interpretaciones de Schelling en "La querella por el politeísmo" entre Marquard y Taubes. *Studia Hegeliana*, 5, 47-68. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v5i.11399>.
- Pocock, J. G. A. (2009). *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge University Press.

- Roaro, J. (2017). Elogio del politeísmo, en la visión de Odo Marquard. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 6(7), 581–592.
- Schmieder, F. (2022). La crítica de Odo Marquard a la filosofía de la historia y su contraprograma de una filosofía de la compensación. En J. de Dios Bares Partal y F. Oncina Coves (eds.), *La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía*. (pp. 81-98). Comares.
- Pinto, R. (2018). Identidad europea y literatura europea. *La Maleta de Portbou*, 32, 5-11.
- Styfahls, W. (2019). Modernity as Theodicy: Odo Marquard Reads Hans Blumenberg's *The Legitimacy of the Modern Age*. *Journal of the History of Ideas*, 80(1), 113-131. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2019.0006>.
- Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. S. Villegas (trad.). Katz.
- Todorov, T. (2018). *Les Abus de la Mémoire*. Arléa.
- Trebolle Barrera, J. y Pottecher, S. (2010). *Job*. Trotta.
- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. J. Aguilar (trad.). Alianza.
- Villacañás, J. L. (2019). Verdad y rigorismo de la verdad. *Soft Power. Revista Euro-americana de Teoría e Historia de la Política y del Derecho*, 6(2), 171-186. DOI: <https://doi.org/10.14718/SoftPower.2019.6.2.10>.
- Villacañás, J. L. (2020). *Ein altes menschliches Bedürfnis*. Temporalidad y mundo de vida, o por qué a Koselleck le viene bien Blumenberg. *Revista de Historiografía*, 34, 101-119. DOI: <https://doi.org/10.20318/revhisto.2020.5827>.
- White, H. (1966). The Burden of History. *History and Theory*, 5(2), 111-134. DOI: <https://doi.org/10.2307/2504510>.
- White, H. (1986). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Johns Hopkins University Press.
- Suárez de la Torre, E. (2002). *Yambógrafos griegos*. E. Suárez de la Torre (ed.). Gredos.
- Zweig, S. (2008). *Tres poetas de sus vidas. Casanova, Stendhal, Tolstói*. J. A. Campos (trad.). Planeta.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2788>

Production, Blocking, and Reappropriation of Experience in the Public Sphere: Updating Marx through Kluge and Negt

Producción, bloqueo y reapropiación de la experiencia en la esfera pública. Una actualización de Marx a través de Kluge y Negt

Jorge Iván Giraldo Ramírez

Universidad de Antioquia

Colombia

girdor Ramirezjorge@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1064-4518>

Manuela Santamaría Moncada

Universidad de Antioquia

Colombia

manuela.santamariam@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-3734-948X>

Recibido: 27 - 03 - 2023.

Aceptado: 04 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 01 - 11 - 2024.

Cómo citar este artículo: Giraldo Ramírez, J. I y Santamaría Moncada, M. (2025). Producción, bloqueo y reapropiación de la experiencia en la esfera pública. Una actualización de Marx a través de Kluge y Negt. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 71-108. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2788>.



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

Abstract

In this paper, based on the theoretical contributions of Alexander Kluge and Oskar Negt, we claim that Marxist philosophy provides important conceptual tools for outlining a critical concept of the public sphere. To this end, we first see that Marx's concept of production has an inherent symbolic dimension and that it encompasses not only the production of commodities but also that of social experience. From this philosophical idea of production, we examine a relationship that has not been thoroughly investigated so far: the one between the process of original accumulation and the public sphere. Our aim is to identify the means of violence and dispossession that allow the domination of capital interests in the public sphere. Finally, we present some relations between theory and praxis together with some normative ideas that derive from this materialist approach to the public sphere.

Keywords: public sphere; blocking of experience; primitive accumulation; mode of production; reappropriation; historical materialism; Karl Marx; Alexander Kluge; Oskar Negt.

Resumen

Este artículo defiende que la filosofía marxista proporciona importantes herramientas conceptuales para esbozar un concepto crítico de la esfera pública con base en las aportaciones teóricas de Alexander Kluge y Oskar Negt. Para ello, se muestra, en primer lugar, que el concepto de producción de Marx tiene una dimensión simbólica inherente y que no solo abarca la producción de mercancías, sino también la de la experiencia social. A partir de esta idea filosófica de la producción, se examina una relación que no se ha investigado a fondo hasta ahora: aquella entre el proceso de acumulación originaria y la esfera pública. El objetivo es identificar los medios de violencia y desposesión que permiten el dominio de los intereses del capital en la esfera pública. Finalmente, son expuestas algunas relaciones entre teoría y praxis junto con algunas ideas normativas que se derivan de este enfoque materialista de la esfera pública.

Palabras clave: esfera pública; bloqueo de la experiencia; acumulación originaria; modo de producción; reapropiación; materialismo histórico; Karl Marx; Alexander Kluge; Oskar Negt.

Introducción¹

La Escuela de Frankfurt ha tenido una relación dinámica con la filosofía marxista. Si con Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse la teoría crítica llegó a ser considerada como una de las formas más avanzadas de crítica social, más tarde Jürgen Habermas (1987b, 1992 y 2008) y Axel Honneth (2009b, 2011 y 2015) la considerarían obsoleta para analizar las transformaciones del capitalismo debido a sus bases marxistas.

Cómo hayan de leerse los cambios generacionales de la escuela es un asunto controversial. No obstante, en la segunda mitad del siglo XX se tornó preponderante en la academia una lectura acerca de la obsolescencia del *paradigma productivo* del materialismo histórico, al tiempo que se afirmaba la necesidad de un cambio de paradigma (Connerton, 1980; Wellmer, 2005; Dubiel, 1985). Según Jürgen Habermas (1987b) y Axel Honneth (2015), la epistemología marxista quedó presa de una imagen del capitalismo como un sistema de dominación con una limitada capacidad de transformación histórica, cuyas instituciones reflejan unilateralmente los intereses de acumulación capitalista sobre otros desarrollos institucionales y culturales que cargan las promesas fundamentales de la Modernidad y, con ello, la esperanza de que las sociedades puedan ser organizadas bajo principios democráticos y constitucionales. Por eso ambos autores buscarían a su modo una comprensión más amplia de la razón, lo que llevaría a su vez a un cambio de paradigma filosófico donde cobraría gran importancia la dimensión comunicativa de la acción humana y, junto a ella, la esfera pública para el análisis teórico-crítico (Habermas, 1987a y 1987b; Honneth, 2015).

Aunque reconocemos la importancia epistemológica y normativa del concepto de esfera pública, en este artículo partimos de la idea de que la reformulación que hacen Habermas y Honneth de la teoría crítica avanza en la búsqueda formal de potenciales normativos de acción a expensas del análisis de su concreción histórica.² Si la teoría crítica ha de

¹ Este trabajo se deriva del proyecto de investigación “Esfera pública: Marco conceptual para el análisis del caso colombiano” financiado por la Universidad de Medellín y la Corporación Centro Colombiano para la Investigación Social.

² Por razones de espacio, esto no puede ser desarrollado aquí. Para ver algunas miradas críticas sobre esta temática, cfr. Bolte (1989), Fraser (1989),

estudiar la dimensión simbólica de la interacción social para entender mejor cómo se reproduce y cómo es posible luchar contra el poder, entonces debe hacerlo a partir de un análisis crítico de la forma en que es constituida y producida la esfera pública. Por esta razón consideramos que en el trabajo intelectual de Oskar Negt y Alexander Kluge, especialmente aquel consignado en *Esfera pública y experiencia* (1976), se hallan herramientas claves para fortalecer el análisis materialista de la esfera pública y seguir pensando la relación entre teoría y praxis, camino que pasa justamente por la recuperación de conceptos del “paradigma productivo” de la filosofía de Karl Marx.

En este artículo mostraremos, en primer lugar, (i) que al concepto producción de Marx le es inherente una comprensión de la dimensión simbólica de las capacidades subjetivas y de los fenómenos culturales. Sobre esta base queremos esbozar que (ii) existe un vínculo hasta ahora poco explorado entre la acumulación originaria y la esfera pública. Esto para mostrar que la construcción de la hegemonía en la esfera pública depende o se nutre de procesos de violencia y despojo. Finalmente, a partir del concepto marxiano de “producción” —y de “apropiación”, que le es consustancial—y teniendo en cuenta los planteamientos conceptuales de Kluge y Negt, (iii) presentaremos algunas reflexiones sobre la relación entre teoría y praxis en el campo de la esfera pública para la teoría crítica contemporánea.

1. El concepto amplio de producción de Karl Marx

En su aproximación al problema de la esfera pública burguesa y proletaria, Negt y Kluge advierten que mientras la esfera pública burguesa se ha consolidado plenamente con el desarrollo del modo de producción capitalista, no podemos hablar estrictamente de la esfera pública proletaria como dominante o existente de la misma manera en que se haría con la esfera pública burguesa, sino que la esfera pública proletaria tiene que ser “reconstruida a partir de fisuras, casos marginales e iniciativas puntuales” (Negt y Kluge, 1976, p. 7).³ Los autores aclaran que estudiar esos intentos sustanciales de constituir la esfera pública proletaria es solo uno de los propósitos de la obra; el otro es “investigar las tendencias contradictorias que surgen dentro

Maiso (2010), Romero (2009 y 2013) y Thompson (2014).

³ A menos que se indique lo contrario en la bibliografía final, las traducciones han sido realizadas por los autores del artículo.

de la sociedad capitalista avanzada en relación con las condiciones de emergencia de una esfera contrapública” (Negt y Kluge, 1976, p. 7).

La empresa de los autores de identificar los elementos de una esfera pública proletaria se encuentra con la dificultad de que estos solo pueden extraerse negativamente. En este orden de ideas, el trabajo de los autores se centra en diagnosticar y explicar los diferentes obstáculos a los que se enfrenta la construcción de una *esfera pública* proletaria, que a su vez depende directamente de la posibilidad de la organización de la *experiencia* proletaria. No obstante, “La vida proletaria no forma un contexto, sino que se caracteriza por el bloqueo de sus contextos reales” (Negt y Kluge, 1976, p. 10). Más aún, la experiencia proletaria no solo se halla fragmentada en el contexto del capitalismo, sino que la esfera pública burguesa clásica constituye una *síntesis falsa* que pretende sustituir e impide la organización de la experiencia proletaria (Negt y Kluge, 1976, p. 132).

En el modo de producción capitalista, los medios de producción son acaparados por una capa explotadora de la sociedad y están puestos al interés de acumulación de capital de esta clase y no al servicio de la humanidad; esto vale también para los medios de producción de la experiencia. Como parte de una aproximación materialista a la esfera pública, los desarrollos teóricos de Kluge y Negt enriquecen, amplían y se ajustan a los marxianos de “producción”, “apropiación” (*Aneignung*), “enajenación” y “acumulación originaria”. A continuación, en este primer apartado, nos esforzaremos por esclarecer, por medio de estos conceptos centrales marxianos, la idea del *bloqueo de la experiencia* en la obra *Esfera pública y experiencia* de Oskar Negt y Alexander Kluge. Para ello, primero se abordará el concepto amplio de “producción” en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844; esta perspectiva nos muestra que ya en Marx encontramos la idea del trabajo como una apropiación de los objetos que despliega la esencia genérica del ser humano.

En segundo lugar, trabajaremos el concepto amplio de “producción” introducido por Marx en *La introducción general a la crítica de la economía política*, directamente referenciado por Kluge y Negt como un concepto crítico de “producción” que apunta más allá de la mera existencia fáctica de la producción en las condiciones del capitalismo. En tercer lugar, y teniendo en cuenta estos dos momentos anteriores, a saber, los conceptos de “apropiación” y “enajenación” y el concepto amplio de “producción”, abordaremos el concepto de “acumulación originaria” como principio histórico sobre el que se desarrolla el modo de producción capitalista,

así como las consecuencias de la separación de los trabajadores de los medios de producción. Esto nos permitirá tener una comprensión enriquecida del bloqueo de la experiencia entendida como la separación de los trabajadores de los medios de producción de la experiencia.

En los *Manuscritos* encontramos una perspectiva filosófica sobre la dimensión formativa del trabajo que apunta a la centralidad de la categoría de producción en su teoría. El trabajo es entendido por Marx como una actividad que implica un metabolismo con la naturaleza, es decir, el hombre depende de la naturaleza para su supervivencia sin importar el estadio histórico en que se encuentre; el hombre, como ser orgánico, debe enfrentarse a la naturaleza y transformarla para sobrevivir. Este metabolismo entre el hombre y la naturaleza se da de manera diferente que en otros animales por varios motivos: el primero de ellos es que el hombre no solo se relaciona de manera instrumental con la naturaleza, pues puede comportarse respecto a ella más allá de la mera necesidad; puede en ella satisfacer necesidades estéticas. Esta perspectiva de Marx, en buena medida, cuenta con la influencia del materialismo antropológico de Feuerbach, para quien el hombre, en cuanto ser dotado de *razón, voluntad y corazón*, se relaciona de una manera determinada con la naturaleza que no se limita a un carácter instrumental, sino que lo invita a la autorreflexión. El objeto es, pues, “la propia esencia objetivada de este sujeto” (Feuerbach, 2013, p. 56). Mientras que el animal se relaciona únicamente a través de la necesidad con la naturaleza, el hombre se refleja en los objetos naturales, puede exteriorizar su esencia en el intercambio con la naturaleza inorgánica y establecer una relación de autoconocimiento en el intercambio con la naturaleza:

Hasta la luna, el sol, las estrellas gritan al hombre
γνωθι σεαυτόν, “conócete a ti mismo”, que él los vea
de tal manera determinada, es un testimonio de su
propia esencia. El animal se conmueve sólo por el rayo
necesario para su vida; el hombre, por el contrario,
también por el rayo indiferente de la estrella más
remota (Feuerbach, 2013, p. 57).

Marx lleva esta reflexión no solo a la perspectiva de la contemplación, sino a la dimensión del metabolismo con la naturaleza: los animales *producen* lo que necesitan inmediatamente para sí (o para su grupo), pero el hombre produce de manera universal, “reproduce la naturaleza

entera [...], se enfrenta libremente a su objeto" (Marx, 2013, p. 143). Es en esta actividad productiva y no solo en la contemplación que el hombre se objetiva como ser genérico en los productos de su trabajo y "se contempla a sí mismo en un mundo creado por él" (Marx, 2013, p. 143). Ya en los *Manuscritos*, Marx entiende la amplitud de la producción humana como una producción no solo de productos sino de la experiencia misma, entendida como la relación del hombre con la naturaleza, con otros hombres y consigo mismo en cuanto ser racional. Aquí el énfasis está en la idea de una apropiación sensible de la naturaleza. En la producción libre, el hombre humaniza sus sentidos, es decir, los libera de la mera coacción del aprovechamiento instrumental de la naturaleza; la naturaleza puede ser objeto del goce y del disfrute estético del hombre.

Esta perspectiva se ve enriquecida en la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857. Allí, Marx critica la aproximación abstracta a las categorías de la economía política clásica que no permite aprehender su relación dialéctica. La economía política restringe el carácter histórico de la economía a la categoría de la distribución, mientras que la producción aparece allí como un hecho ahistórico. Por el contrario, Marx propondrá una comprensión histórica de la economía en su totalidad, y una comprensión dialéctica de la relación entre los diferentes momentos de la economía: producción, distribución, cambio y consumo. Estos momentos de la producción guardan entre sí una interrelación que no puede reducirse a una causalidad unilateral como aparece en la economía política. En lugar de ello, Marx explica, por ejemplo, que el consumo produce de manera subjetiva la producción, pues es a partir del consumo como finalidad que se impulsa la producción: "Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidad no hay producción. Pero el consumo reproduce la necesidad" (Marx, 1982, p. 41). Así que en la producción ya se tiene —al menos idealmente— el consumo (de otros) como finalidad. Pero el consumo solo puede realizarse con su objeto, el producto; en ese sentido, la producción crea también al consumo. Entonces, necesidad, producción y consumo se dan en la determinación del objeto.

El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la que aquel que devora carne cruda con la ayuda de manos, uñas y dientes.

No es únicamente el objeto del consumo sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente. [...] De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto sino un sujeto para el objeto (Marx, 1982, p. 42).

El concepto de “modo de producción”, en este sentido, apunta a la amplitud de la actividad productiva humana; supone una forma de organización social, un tipo específico de sociedad, de relaciones sociales; implica la distribución de actividades dentro de la sociedad. Esta actividad es creadora de subjetividades, pues supone también la producción de formas determinadas de necesidad y de satisfacción de las necesidades en la sociedad. En ese sentido, la actividad productiva del hombre es determinante en la producción de la experiencia social.

Negt y Kluge (1976) entienden este concepto amplio de producción no como una “mera analogía a la producción material de bienes” (p. 28), sino como un concepto crítico que apunta a la idea de una organización social del trabajo que no privatiza la riqueza material y espiritual creada, sino que la socializa: “se hace evidente que el concepto de producción estaba en la base de la producción social desde el principio (pero ocultada por la dominación absoluta de la producción de mercancías)” (Negt y Kluge, 1976, p. 28). El concepto marxiano de producción está a la base de la comprensión dialéctica de la experiencia en la obra de Negt y Kluge. Planteado como un concepto que quiere señalar el carácter reducido y excluyente de experiencia, propio de la esfera pública burguesa, Negt y Kluge apuntan a la necesidad de introducir un concepto amplio de experiencia que se vincule con el sentido del modo de producción de Marx. Independientemente de ser consciente o no de ello, el proletario está inmerso en un contexto de vida (*Lebenszusammenhang*) que es producto, por un lado, del modo de producción entendido como productor de subjetividades y de experiencia social. Pero, por otro lado, en este contexto de vida, la experiencia proletaria se halla en buena medida bloqueada, disgregada y suplantada por los mecanismos de la esfera pública burguesa.⁴ Así como los beneficios de la riqueza socialmente producida son apropiados por los dueños de los medios de producción en el modo de producción capitalista, el contexto de

⁴ Este bloqueo de la experiencia será tematizado en el siguiente apartado.

vida proletario, a su vez, es oscurecido y suplantado en este modo de producción y, con su exclusión, se trunca asimismo la posibilidad de constituir una esfera pública proletaria.

El desarrollo de las capacidades y libertades humanas está limitado por la disociación que genera la división del trabajo entre las potencialidades del aparato productivo y el disfrute de los bienes producidos. Marx parte de las condiciones de trabajo concretas de su época, en las que la potencialidad formativa del trabajo se ve truncada por la enajenación de los productos del trabajo (Marcuse, 1969). La enajenación de los productos del trabajo implica ya la enajenación de la actividad productiva misma del hombre, la actividad enajenada. El trabajador no se afirma en el trabajo, sino que se arruina física y espiritualmente en él. El trabajo deja de satisfacer la necesidad creadora del hombre como ser genérico y esta se convierte en un simple medio. Esta degradación de la actividad productiva implica, por un lado, que la riqueza que el trabajador crea se destina al enriquecimiento material y al florecimiento espiritual de una clase minoritaria de la sociedad que lo explota, mientras para él implica la anulación de sus potencialidades humanas (físicas y espirituales). Por otro lado, se da un empobrecimiento de la experiencia vital humana, en el rebajamiento de la vida a un simple medio para la supervivencia individual, los sentidos se atrofian en cuanto se orientan solo a la posesión inmediata de los objetos. Por tanto, el trabajo enajenado implica el empobrecimiento experiencial del proletariado para el joven Marx. Esta enajenación se experimenta como un rebajamiento en general de la capacidad sensible e intelectual de los trabajadores. Pero también en el ámbito de la experiencia social se da un extrañamiento del hombre respecto de los demás hombres, pues los otros aparecen como obstáculo o instrumento para los fines de la autoconservación.

El modo de producción capitalista precisa de la división de la sociedad entre capitalistas —dueños de los medios de producción— y proletarios —individuos *libres* de los medios de producción que venden su fuerza de trabajo en el mercado laboral—. Formalmente, se precisa de la libertad de los hombres para que libremente puedan vincularse contractualmente a un capitalista y vender su fuerza de trabajo. Económicamente, esta libertad es entendida como desposesión de la tierra y de los medios de producción. Así, la necesidad impele a los trabajadores a vender su

fuerza de trabajo en el mercado por una remuneración que permita la generación de plusvalía para los capitalistas.⁵

El valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo es el de producir valores de uso que pueden ser intercambiados, generando así plusvalor (Marx, 2000b, p. 251). Esta supeditación del trabajo al capital, o bien, la división de la sociedad entre capitalistas y proletarios que precisa el modo de producción capitalista, es denominada por Marx como acumulación originaria en el contexto del desarrollo del capitalismo en Inglaterra. Como es usual en la economía política, para explicar este proceso acude primero a una robinsonada en la que la prudencia, esmero y el ahorro constituyen el origen de esa acumulación necesaria para el despliegue del modo de producción capitalista. Luego Marx muestra, por medio del análisis histórico del desarrollo del modo de producción capitalista (principalmente en Inglaterra), que en esta acumulación originaria, en realidad, la violencia y el despojo fueron los medios centrales en este proceso: “la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato” (Marx, 2000a, p. 198). En la servidumbre de la gleba se daba una relación de dependencia del siervo respecto del señor, pero también los campesinos eran usualmente dueños de sus propias parcelas o de tierras comunes (Marx, 2000a; Weber, 2011). La acumulación originaria es la transformación de este campesinado dependiente en un proletariado formalmente libre pero también libre (desprovisto) de los medios de producción. Marx muestra que en este conjunto de procesos simultáneos y complejos no solo se empleó la violencia directa más brutal, como el robo de tierras y el asesinato, sino también la cooperación e instrumentalización del Estado como defensor de los intereses de la clase dominante, o en la criminalización de la vagancia y los excesos en el castigo de los crímenes contra la propiedad y, finalmente, en la persecución judicial y directamente violenta de los intentos de organización del naciente proletariado moderno.

La relación capitalista presupone la disociación entre trabajadores y propiedad en las condiciones de realización del trabajo. Una vez la producción capitalista marcha por sus propios pies, *no sólo mantiene*

⁵ Esta condición estructural de desposesión necesaria para el capital se hace evidente en la resistencia de la economía colonial temprana en asimilarse al modo de producción capitalista. Cfr. Marx (2000a, p. 265).

esa disociación sino que la reproduce a una escala cada vez mayor (Marx, 2000a, p. 119; nuestro énfasis).

En ese sentido, la acumulación originaria no solo designa un proceso histórico específico de separación de los trabajadores de los medios de producción, sino una condición estructural que el capital precisa para funcionar. La acumulación originaria del capital no se da solo en la prehistoria del capital, sino que este modo de producción depende del proceso constante de acumulación que tiende hacia la concentración de la riqueza y la constitución de monopolios. En consecuencia, la acumulación originaria también designa los diferentes mecanismos que en el modo de producción mantienen esa disociación de los trabajadores de los medios de producción.

Negt y Kluge han captado agudamente la relación entre experiencia y modo de producción y han aplicado consecuentemente los conceptos de acumulación originaria y acumulación para explicar los fundamentos y mecanismos del *bloqueo de la experiencia* en el modo de producción capitalista. En cuanto apelamos a un concepto amplio de producción entendido también como producción de la experiencia vital humana, podemos ver que la separación de los medios de producción es también una separación de los medios de producción de la experiencia.

La *esfera pública burguesa constituida* genera los mecanismos para mantener y perpetuar la separación entre el proletariado y la producción de la experiencia; este modo de producción de la experiencia no es exclusivo de la etapa temprana del modo de producción burguesa, “sino que se repite en cada estadio nuevo en el que las contradicciones del modo de producción capitalista ya no pueden ser resueltas dentro del marco del viejo orden político” (Negt y Kluge, 1976, p. 103). Estos mecanismos de disociación se extienden desde lo jurídico, lo político y la estructura pulsional de los individuos, y se dan en los niveles estructurales y superestructurales de la totalidad del contexto de vida proletaria.

Su tendencia es separar a los productores de valores de uso y de la experiencia social, es decir, a los portadores de la voluntad general, de sus instrumentos de producción con los cuales se puede producir esta voluntad general. *La idea subyacente es que la esfera pública política no debería existir* (Negt y Kluge, 1976, p. 104; nuestro énfasis).

La publicidad burguesa se erigió sobre una concepción de una sociedad equilibrada por el mercado, exenta de relaciones de dominación en el intercambio entre iguales, que implica una armonización del interés privado con el público, del interés particular con el general. Para Habermas (1994), esto era algo parcialmente aplicable (o verdadero) para una capa de la sociedad cuyos intereses coincidían con la conservación de la sociedad burguesa como esfera privada y solo por una fase “del capitalismo de credibilidad” (p. 122). En estos propietarios burgueses no habría, según Habermas, una brecha entre el hombre y el ciudadano; en consecuencia, ellos son quienes pueden representar el interés público en la defensa de su interés personal:

El interés de clase es la base de la opinión pública. Durante aquella fase, debe haberse confundido de tal modo, objetivamente, con el interés general, que esa opinión ha podido pasar por opinión pública — posibilitada por el raciocinio del público— y racional (Habermas, 1994, p. 122).

Si bien en principio la esfera pública sirve como modelo organizativo de la clase dominante, con ella se generan unas instituciones y una sociedad raciocinante que implican la idea de su propia superación: “en la publicidad políticamente activa del Estado burgués de derecho [...] el interés de clase, mediado por el raciocinio público, adquiere una apariencia universal —al identificarse el dominio con su disolución en la pura razón— [...]” (Habermas, 1994, p. 123). Pero es sintomática la manera en que esta universalidad nunca llega realmente a materializarse. La exclusión es la condición fundante de la naciente esfera pública burguesa.⁶ La posibilidad de acceder a la publicidad de la sociedad burguesa depende directamente de las condiciones económicas y sociales que “permitan cumplir los criterios de admisión, es decir: de conseguir las cualificaciones de la autonomía privada que distingue al hombre instruido y propietario” (Habermas, 1994, pp. 120-121). Ciertamente en la esfera pública burguesa se da una deliberación y también una preocupación por los intereses de clase de la burguesía, pero este interés

⁶ Nancy Fraser (1990) recurre a una historiografía crítica que muestra el fuerte vínculo entre la exclusión sexista de la mujer de la vida pública y el nacimiento de la esfera pública burguesa.

particular no estaba en armonía con el interés general,⁷ como de hecho se hace evidente en el rápido viraje reaccionario de la publicidad burguesa ante las posibilidades de una ampliación del público a las masas trabajadoras y desposeídas (Habermas, 1994, p. 167). La formación de un espacio de experiencia público no era el objetivo de la burguesía. De acuerdo con Negt y Kluge (1976), su propósito era “apropiarse de la autoridad estatal para fortalecer la protección de los intereses de propiedad” (p. 32). Esta apropiación instrumental del mundo se limitaba al conocimiento para la dominación de la naturaleza y la dominación social por medio de la esfera pública. El burgués necesita conectar su interés privado con el interés general hasta cierto punto como medida de legitimación, pero la verdadera coincidencia entre ambos implicaría su fracaso como burgués, la subyugación de su interés privado al interés general (Negt y Kluge, 1976). Las necesidades de legitimación de la esfera pública burguesa suponen que, por un lado, ella requiere generar una ilusión de comunidad, imponer su interés particular como interés general y, a la vez, impedir con esta falsa publicidad la organización de la experiencia proletaria en una verdadera esfera pública.

2. Acumulación originaria, bloqueo de la experiencia y mecanismos de dominación

En el afamado capítulo sobre la “acumulación originaria”, Marx usó este concepto como una forma de historizar críticamente la economía política, mostrando cómo el despojo y la violencia permitieron la consolidación del capitalismo en Inglaterra. Sin embargo, como ya lo mencionamos más arriba y como lo han señalado diversos autores (Negt y Kluge, 1976; Harvey, 2003; Vega, 2010), el concepto de acumulación originaria de Marx no se reduce a un episodio histórico en la consolidación del capitalismo inglés, sino que se trata más bien de *una dinámica de despojo productivo inherente al modo de producción capitalista*, esto es, una serie de mecanismos o prácticas que permiten la incorporación de medios de producción o fuerza de trabajo a las relaciones de producción capitalista, mediante la coerción o el despojo, lo cual muestra, junto a la teoría del plusvalor, que la riqueza que se produce y acumula en el capitalismo depende de relaciones injustas y coercitivas.

⁷ Cfr. Fraser (1990, pp. 72-73 y ss).

En este sentido, Kluge y Negt (2014, p. 85) afirman que la economía capitalista funciona en un doble nivel: uno que discurre a través del aparato jurídico y es regulado por este, y otro que es extrajurídico, caracterizado como un proceso permanente a través del cual se separan violentamente los medios de producción y las capacidades productivas de los individuos que permiten la expansión y renovación de la acumulación del capital. Por supuesto, entre ambos niveles se teje una relación dialéctica, pues aquello que se despojó y privatizó mediante la violencia, el disciplinamiento y la coerción es protegido por la ley, pero la ley puede contener formalmente la violencia, como también puede justificarla y promover la pérdida de capacidades productivas u organizativas al restringir, por ejemplo, las posibilidades de asociación entre los trabajadores. De este modo, Kluge y Negt señalan que entre la acumulación originaria y la expansión de la acumulación capitalista se da una renovación cíclica, pues esta última depende de y reproduce a su vez la separación de los trabajadores de los medios de producción.

De manera análoga, David Harvey (2003) ha optado por utilizar el concepto de “acumulación por desposesión”⁸ para destacar que, a pesar de que la acumulación originaria “puede ocurrir de diversos modos y su *modus operandi* tiene mucho de contingente y azaroso”, ella es, sin embargo, “omnipresente, sin importar la etapa histórica” (Harvey, 2003, p. 115). De manera particular, Harvey ha usado recientemente el concepto para mostrar cómo el capitalismo global ha tenido dificultades para mantener la reproducción ampliada del capital de manera sostenible y afrontar los problemas de sobreacumulación, por lo que ha recurrido a diversas prácticas de desposesión a través de las cuales discurre un “nuevo imperialismo” contemporáneo (Harvey, 2003, p. 100).

Si tenemos en cuenta la amplitud del concepto de producción de Marx, es fácil señalar que la crítica realizada por Habermas al “paradigma productivo” estuvo sesgada al no reconocer la dimensión simbólica que le es inherente, pues los conceptos *críticos* de producción, trabajo y propiedad implican ya una traducción materialista de la noción hegeliana de espíritu y, por ende, la objetivación del hombre en el mundo bajo instituciones sociales sometidas al desarrollo histórico dentro del cual se halla, no obstante, enajenado. Al respecto dice Marx en los *Manuscritos* que la propiedad privada es:

⁸ En adelante, seguiremos haciendo uso de este término.

[...] la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc. no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general (2013, p. 140).

Sobre esta base podemos mostrar un vínculo hasta ahora poco explorado entre la acumulación por desposesión y la esfera pública. Esta aproximación materialista a la esfera pública nos permite hacer manifiesta la dimensión simbólica de la acumulación por desposesión, pues, si tenemos en cuenta las reflexiones precedentes, podemos considerar que esta no solo implica el despojo de medios económicos o técnicos, sino también de capacidades y medios lingüísticos,⁹ organizativos y culturales favorecidos por un régimen determinado de acumulación de capital. Esto no significa que la esfera pública no pueda ser algo más que un instrumento de dominación de clase, a pesar de que en efecto la reproduzca de manera estructural y contradictoria, ni que toda hegemonía en la esfera pública sea en primer lugar hegemonía de clase. No obstante, la esfera pública está sobredeterminada por la dominación de clase y no puede pensarse sin relación a ella, bien sea porque obedece directa o indirectamente a los intereses de dicha dominación, o porque ella condiciona o bloquea los recursos, medios e incluso capacidades con las cuales se la resiste.

De ahí la importancia de los aportes teóricos de Kluge y Negt al recuperar el concepto amplio de producción en Marx y tematizar la esfera pública como objeto y medio de la producción capitalista. Dentro de este horizonte es que los autores han incorporado el concepto de “esferas públicas de producción” para referirse en general a la forma en la cual la publicidad y la opinión pública pasan a ser objetos de la producción industrial y masificada del capitalismo tardío,¹⁰ en contraste

⁹ Sobre la relación entre lenguaje y esfera pública desde una perspectiva materialista, cfr. Jurado-Castaño y Tobón-Velásquez (2022).

¹⁰ Esto implica, como es de esperarse, que el concepto crítico de “esferas públicas de producción” tiene un claro índice histórico y, como tal, designa fenómenos sometidos al devenir histórico. Kluge y Negt analizaron de manera especial la radio, el cine y la televisión, pues fueron las formas principales que

con la esfera pública clásica, donde la opinión pública era producida, circulada y contestada por burgueses con educación y medios de comunicación independientes. Por esta vía, Kluge y Negt recuperan, en tensión con Habermas, la crítica benjaminiana al empobrecimiento de la experiencia y la crítica de Adorno y Horkheimer a la industria cultural para señalar de diversas maneras en que el capitalismo inhibe la comunicación, la organización y la expresión colectiva de la experiencia subjetiva, especialmente cuando tratan de organizarse como intereses de clase. Esto es lo que Negt y Kluge (1976) denominan el “bloqueo de la experiencia” (p. 60).

A continuación queremos retomar este *leitmotiv* de la producción del bloqueo de la experiencia para mostrar diferentes mecanismos por medio de los cuales se produce la esfera pública como un campo hegemonizado. Y para comprender esto es necesario esbozar primero las diferencias que Negt y Kluge trazan entre la esfera pública clásica y las esferas públicas de producción propias del capitalismo tardío, pues esta segunda forma de funcionamiento del poder en la esfera pública ha pasado a ser predominante, aunque nunca sustituya por completo la primera y pueden coexistir.

En cuanto a su origen, la esfera pública clásica surge en el contexto burgués de vida, pero se separa de él y del proceso de producción. Por su parte, las nuevas esferas públicas de producción surgen en el contexto del capitalismo industrializado, donde la cultura es producida y reproducida intensamente por los *mass media* bajo la lógica de la producción de mercancías y beneficios privados. Por eso las nuevas esferas públicas eliminan la separación de la esfera de producción y, con ello, pasan a ser su expresión directa. Esta distinción en orígenes

asumieron los medios de comunicación en el momento en que hicieron sus análisis teóricos. Por supuesto, los medios de comunicación han tenido avances importantes y estructurales con el desarrollo del Internet, las redes sociales y, más recientemente, la inteligencia artificial, los cuales introducen variaciones sobre las formas jurídicas, económicas y simbólicas en que se produce y bloquea la experiencia social en la cultura contemporánea. Una teoría materialista de la esfera pública aplicada al mundo contemporáneo debería tener esto en cuenta. Ahora bien, por limitaciones de espacio y al no ser este el objetivo de este artículo, no profundizaremos en la relación entre la esfera pública y los nuevos medios de comunicación. Nuestro interés aquí es más bien mostrar los nexos conceptuales entre un concepto amplio de producción, la acumulación originaria y la esfera pública, que puedan servir de base para posteriores análisis históricos concretos.

implica una distinción en los mecanismos de operación de la esfera pública clásica y de producción, si bien ambas coexisten en la esfera pública actual.

El mecanismo característico de la esfera pública clásica es la exclusión: “‘Tener experiencia’ dentro de esta esfera pública significa tener un conocimiento dominante [...] e incluye la capacidad de revestir los intereses inmediatos fraccionados del capital en la forma de una soberanía imaginada, una voluntad colectiva fingida” (Negt y Kluge, 1976, p. 33). Velar estos intereses supone la exclusión de los intereses de todos aquellos que no pueden participar en la esfera pública, los *ciudadanos pasivos* (Kant, 2004). En cambio, el mecanismo característico de las esferas públicas de producción no reside tanto en la exclusión directa, sino en una “oscilación entre la exclusión y una intensificación de la inclusión” (Negt y Kluge, 1976, p. 38). Por eso la exclusión de la experiencia ya no toma la forma de la exclusión política directa, sino que se da, paradójicamente, a través de la inclusión del contexto de vida proletario en la esfera pública, con lo cual su potencial crítico es despojado, domesticado y parcialmente reabsorbido en la lógica de la acumulación de legitimidad de la esfera pública.

En lugar de un mecanismo único de exclusión y despojo, el bloqueo de la experiencia puede oscilar entre la exclusión y la inclusión estratégica del contexto de vida proletario. En algunos casos, estos obedecen específicamente a lo que cabría denominar como prácticas de acumulación por desposesión en la esfera pública, esto es, prácticas que producen una *separación o despojo* de capacidades, recursos, medios organizativos y comunicativos que facilitan la acumulación de capital y la hegemonía de los grupos dominantes. En otros casos (como la subordinación de la mujer en la esfera pública), puede que no obedezcan en primera instancia a factores de clase o a la acumulación de capital, pero de una u otra manera guardan relación con la división del trabajo.

Nuestra intención aquí no es —y no puede serlo, por motivos de espacio— describir exhaustivamente estos mecanismos, sino más bien identificarlos brevemente con el ánimo de mostrar la relevancia de un enfoque materialista de la esfera pública basado en conceptos del “paradigma productivo” de esta.

(i) Saturación y empobrecimiento cultural: consiste en el bloqueo de las capacidades comunicativas de los sujetos producido por dos grandes fenómenos de la Modernidad cultural. La industria cultural satura la experiencia sensorial, cognitiva y emocional, perfilando un desarrollo

unidimensional de las capacidades subjetivas. Pero la experiencia también se empobrece como efecto de la visión capitalista de trabajo, en tanto que los trabajadores están separados de los medios para producir la experiencia y de los mismos productos culturales, pues la gigantesca producción científica, artística e incluso la cultura jurídico-política básica no es apropiada masivamente por las bases populares. El resultado no solo es la saturación del contenido “vacío” o superficial de la cultura del entretenimiento, sino también la formación de una subjetividad o *habitus* que se interesa predominantemente por el consumo de dicho contenido, lo que a la larga redundará en un amplio proceso de asimilación cultural. En la actualidad, la magnífica posibilidad de acceder a información de todo tipo se ve disminuida *de facto* por la modelación de la conducta en el mundo digital y las redes sociales, fuertemente orientada hacia la presentación expresiva de uno mismo que sume al sujeto en la lógica del goce y de la incesante búsqueda de estatus o reconocimiento (Laval y Dardot, 2013). Y todo esto se inserta en una clara expansión de la cultura de consumo, que, como ya se ha mostrado (Habermas, 1994), despolitiza la ciudadanía.

(ii) Aunque se haya alcanzado la igualdad formal de los individuos en las sociedades modernas, en ellas se presentan formas de *estratificación simbólica* cuando se reproducen representaciones y prácticas que de manera *informal* disminuyen el peso de su voz en la esfera pública. Así, elementos asociados a la etnia, al género, a la sexualidad o a la posesión de capital cultural (reconocimiento público, titulaciones académicas, etc.) mueven, en la práctica, la balanza de las voces en la esfera pública, de modo que, como lo ha mostrado, por ejemplo, la crítica feminista Fraser (1997), a las mujeres en el espacio público se les concede menor tiempo para hablar, se las interrumpe más, etcétera. Además, la profesionalización generada por el sistema educativo también tiende a dar mayor autoridad al discurso de los expertos, lo cual también despolitiza la ciudadanía.

(iii) Los medios de comunicación que permiten la circulación de información y discursos en la esfera pública tienen una base material que condiciona o hace posible su flujo. De hecho, la esfera pública clásica surgió gracias a la propiedad privada de medios de comunicación independientes (Habermas, 1994). Ahora bien, la formación de monopolios a la que tiende la economía capitalista produce una excesiva concentración de la propiedad privada de los medios de comunicación, ya sean los medios clásicos (como la televisión,

el periódico o la radio) o las redes sociales y los motores de búsqueda actuales. Además de reducir las posibilidades reales de competir (ya sea de manera independiente o con los limitados recursos públicos) con grandes emporios de la comunicación y de difundir información, la concentración de la propiedad de los medios de comunicación favorece la conformación de otros monopolios económicos (Fuchs, 2014; Knoche, 2021), reproduciendo por esta vía otras desigualdades sociales que afectan la vida pública.

(iv) La individualización ha sido caracterizada como uno de los efectos básicos del proceso de modernización sociocultural. La paulatina consolidación de la ideología liberal también lo fue de una concepción individualista del ser humano que se reproduce a través de dispositivos económicos, políticos y culturales. Bajo el régimen neoliberal actual, la individualización de la responsabilidad ha sido descrita ampliamente (Harvey, 2007; Beck, 2004) como una de las estrategias ideológicas o discursivas que han estimulado la producción, que han facilitado la explotación y que han servido para desarticular la crítica a los poderes hegemónicos. Por un lado, esto genera una “sobrecarga” en los individuos que intensifica padecimientos psicológicos, como la fatiga de ser uno mismo, el síndrome del *burn out* o la depresión (Honneth y Hartmann, 2009). Por el otro, produce una descarga de la responsabilidad política que tiene el Estado de crear condiciones de vida digna. La retórica individualista neoliberal, el avance de la mercantilización de la vida social, la expansión de estrategias de administración psicológica de la fuerza laboral (Illouz, 2007), las agencias burocráticas o el relativo desmantelamiento de la función social del Estado son algunos de los factores que producen esta individualización de la responsabilidad, lo cual afecta la posibilidad misma de percibir determinados problemas como injusticias sociales (Honneth, 2009a) y de exigir respuestas políticas a estos.

(v) La refeudalización del espacio público (Habermas, 1994) tiene lugar cuando la opinión pública deja de ser el constructo que expresa la voluntad popular y retoma las facciones premodernas, donde la publicidad sirve para hacer ver ante el pueblo las propiedades auráticas que tiene una figura pública. Se trata, como dice Habermas, de un retorno de la publicidad representativa que ayuda a construir un aura sobre determinada persona. La mistificación de las figuras públicas ha servido durante décadas para facilitar la identificación colectiva con la

autoridad política, suplantar el debate racional y legitimar gobiernos que imponen autoritariamente la hegemonía de los intereses del capital.

(vi) El vertiginoso desarrollo de las tecnologías de la comunicación ha dado lugar a la consolidación de monopolios informáticos como Google o Facebook, entre otras agencias y corporaciones informáticas, que capturan un gran volumen de información personal que se vende con fines comerciales y políticos. Pero además, dentro del contexto del régimen neoliberal, la función social del Estado tiende a reducirse mientras se intensifican sus funciones de seguridad y vigilancia. Existe un riesgo muy grande para la democracia cuando los dispositivos de seguridad y el aparato estatal se conectan con agencias o corporaciones de información y vigilancia (Fuchs, 2014), puesto que esto facilita la persecución de la oposición o el asesinato de líderes sociales y políticos, lo cual en general debilita el control político de agentes e instituciones de poder.

(vii) Finalmente, podemos hablar de mecanismos de desposesión en la esfera pública cuando se ejercen estrategias que despojan de derechos o estatus político a las personas, acallando coercitivamente la crítica al aparato económico-político. Por lo general, estas estrategias manifiestan un funcionamiento parcializado de la justicia o un alto grado de violencia política. En este sentido, la censura es una clara manifestación de la desposesión de la voz pública, mientras que la incesante criminalización de la protesta social sustrae la legitimidad de las reclamaciones políticas que critican el orden social y activa la persecución paranoica por parte de instancias policiales y judiciales. El mismo neoliberalismo ha sido estudiado como un mecanismo de despojo de los derechos y de la posibilidad de autodeterminación democrática del pueblo, en la medida en que sacrifica autoritariamente derechos sociales e incluso liberales en aras del mercado y la seguridad. El despojo de la vida por manos de la violencia estatal y paraestatal constituye un mecanismo violento para desarticular la lucha política. Y por último pero no menos importante, la prerrogativa para declarar estados de excepción o la instauración directa de dictaduras son la muestra máxima de mecanismos a través de los cuales se sustrae la constitucionalidad del poder político y se permite que obre con la arbitrariedad y violencia que han favorecido la consolidación de órdenes sociales que favorecen sobremanera los intereses del gran capital.

En la esfera pública, estos mecanismos facilitan la consolidación de la hegemonía simbólica de los intereses de las grandes élites políticas y

económicas, al tiempo que desarticulan o debilitan la capacidad para la oposición y la organización política de los movimientos y líderes sociales. La esfera pública no solo es un espacio de naturaleza conflictiva en el que diferentes posturas se enfrentan por captar la atención del público, sino que además es un campo que tiende a generar una formación hegemónica de poder simbólico que favorece a los intereses de acumulación del capital y tiende a neutralizar la crítica social y política, especialmente cuando se trata de una crítica del capital.

3. Entre teoría y praxis: la reapropiación social de la experiencia

La teoría no puede ser ciega al hecho de que el contexto de vida (*Lebenszusammenhang*) se ha convertido en un objeto de la producción capitalista (Negt y Kluge, 1976). Por eso una mirada fenomenológica a la esfera pública que parta de los *contenidos* que en ella se presentan se torna insuficiente. Ni el campo mismo de la esfera pública ni las diversas posturas que allí se aglutinan o contraponen pueden ser asumidas como cosas *dadas*, pues la forma en que se articulan y son expresadas se encuentra condicionada material y simbólicamente. En contraposición, una aproximación materialista, como la que aquí proponemos de la mano de Kluge y Negt, debe atender a los condicionamientos históricos específicos para comprender por qué y cómo se articulan diferentes intereses en la esfera pública, así como para comprender los bloqueos de la experiencia.

Ahora bien, señalar tendencias hegemónicas, autoritarias o empobrecedoras de la esfera pública no implica suponer que este campo está cerrado a la resistencia sociopolítica y que de hecho, como sostienen Kluge y Negt, la misma contraposición a la esfera pública burguesa es una de las vías por medio de las cuales se constituye y organiza la propia esfera pública proletaria. Como veremos a continuación, de los propios postulados materialistas no solo se justifica la posibilidad misma de la praxis, sino que a partir de ellos se derivan reflexiones e implicaciones normativas para seguir pensando actualmente la relación entre teoría y praxis.

En primer lugar, cabe resaltar justamente el hecho de que la integración o exclusión de la experiencia no pueden ser totales, pues la producción capitalista de los contextos vitales nunca es absoluta. Como lo señalan Negt y Kluge (1976), aunque la esfera pública tiene en gran medida una función estabilizadora del dominio, ella solo puede ejercer una síntesis *ilusoria* de una realidad contradictoria y, en consonancia,

“este ‘instinto materialista’ no se deja reprimir permanentemente” (p. 84); quiere decir, bien sea porque las formas de vida de las culturas no hegemónicas no pueden ser suprimidas por completo, porque las promesas institucionalizadas de la sociedad dan pie a reivindicaciones sociales, o porque el malestar en la cultura, aun cuando permanezca inarticulado, sigue doliendo, el aparato psíquico no puede ser plenamente integrado en una sociedad irreconciliada y las energías subjetivas pueden llegar a ser movilizadas en contra de ella.

Por otro lado, el ejercicio del dominio en la esfera pública no es un proceso estático, sino más bien dinámico, donde algunos intereses son excluidos, mientras que otros son aglutinados y distribuidos de manera fluctuante, de modo que los movimientos que se dan en la esfera pública pueden a su vez tener eco en la *reorganización* de otros intereses. Los conceptos que circulan en el ámbito público —y aquí la academia y los medios de comunicación juegan un rol importante— pueden dar o restar voz a necesidades y reivindicaciones sociales, de modo que el mero reconocimiento de un asunto como “público” —y que, por ende, merece tratamiento político— ya es objeto de disputas discursivas (Fraser, 1991). Asimismo, la pérdida de legitimidad de ciertos discursos abre campo para disputar el sentido de los significantes, lo cual puede llevar al fortalecimiento de determinados grupos sociales y a la generación de nuevas alianzas y oposiciones estratégicas.

Precisamente, dada la posibilidad de que se redefina el campo de fuerzas que atraviesa la esfera pública, a la teoría le corresponde la tarea de pensar negativamente las posibilidades de resistir y superar la reproducción hegemónica del dominio. Pero el diagnóstico mismo de los potenciales emancipatorios no puede escapar al propio análisis materialista, de modo que la búsqueda de relaciones entre teoría y praxis en la esfera pública debe partir de dos premisas: que la acumulación del capital depende de y reproduce la separación de medios no solo económicos, sino también simbólicos, y que la mediación de la totalidad sobre la subjetividad¹¹ produce un desarrollo alienado de la última. Teniendo en cuenta este trasfondo, aquí es donde el rescate del concepto

¹¹ Dicho aquí ampliamente, incluyendo el aparato psíquico y la capacidad para tramitar deseos y emociones, la capacidad de representar cognitivamente el mundo, las habilidades comunicativas (que se desarrollan según el grado de apropiación sociocultural), entre otros.

de apropiación esbozado por Marx en sus escritos tempranos adquiere gran relevancia epistemológica y normativa.

Según vimos en el primer apartado, el concepto filosófico de producción de Marx se refiere tanto a la transformación del mundo y la cultura como a la posibilidad de apropiarse del fruto del trabajo del hombre, es decir, de la riqueza socialmente producida. Aunque el grado en que el trabajo y el disfrute de los frutos del trabajo puedan darse en la sociedad —con mayores o menores niveles de explotación y esfuerzo, o bajo formas más sociales o privadas de apropiación de los bienes— está condicionado por las particularidades históricas del modo de producción, el concepto de apropiación —que a su vez es un momento del concepto de producción— lleva implícita una dimensión normativa en tanto implica como finalidad del trabajo el bienestar y desarrollo de la vida humana. A través de esta apropiación no solo se satisfacen necesidades y deseos en sus manifestaciones más básicas, sino que incluso se crean formas más complejas, apuntalando así la diversificación y el enriquecimiento de vida humana a través del desarrollo sociocultural.¹² Claramente aquí resuena el concepto hegeliano del despliegue del espíritu, despojado, no obstante, de su carga metafísica, pues son los seres humanos, individuos de carne y hueso, quienes trabajan el mundo, aunque no lo hacen de manera inmediata, sino a través de las determinaciones técnicas y sociales del sistema económico-político. De manera similar, cabe decir que el concepto de apropiación presupone *negativamente* un *modo* en que ha de darse el trabajo, ya que este favorece la realización solo si es libre o está organizado para el beneficio humano, pues de lo contrario reproduce la enajenación humana.

Solo sobre este trasfondo puede comprenderse plenamente el sentido del concepto filosófico de emancipación (o praxis emancipatoria) de Marx. La emancipación tiene una clara dimensión política, pero el proceso emancipador a su vez va más allá de la política, en tanto esfera particular de la sociedad moderna. Esto queda magistralmente expuesto por Marx al final de la crítica a Bauer en “Sobre la cuestión judía”:

¹² Nuestra intención por el momento es resaltar la dimensión normativa del concepto (antropológico) de “apropiación” e indicar que aquí propendemos por una aproximación negativa al concepto, de modo que se usa más para señalar la superación de situaciones de injusticia que pueden denunciarse a través de análisis concretos.

Toda emancipación es la *recuperación* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al *individuo egoísta* independiente y, de otra, al *ciudadano* del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (2009, p. 155).

La emancipación es un proceso que posibilita la *re-apropiación* de la experiencia social y de los frutos del trabajo humano de los cuales ha sido separado o despojado. Si lo vinculamos ahora con la esfera pública, entonces podemos señalar que el concepto de apropiación contiene una dimensión negativa o de lucha contra la dominación institucionalizada, pues a través de la contraposición se da parcialmente la autoorganización de las esferas públicas contrahegemónicas; pero también tiene una dimensión positiva, de producción de formas organizativas y de socialización, y ambas dimensiones se encuentran recogidas en el concepto filosófico de esfera pública proletaria de Negt y Kluge (1976), que en su dinámica evolutiva expresa procedimentalmente una dimensión negativa y utópica: “la esfera pública proletaria es la correcta aplicación de diversas categorías por medio de las cuales se generalizan los intereses vivos sin destruir, como intereses muertos y normas, el todo viviente que ellos tratan de organizar” (p. 346).

A partir de los elementos aportados por los conceptos de apropiación y emancipación, ahora quisiéramos establecer algunas relaciones entre esfera pública y praxis emancipatoria. Más que ser exhaustivos, aquí buscamos esbozar algunos nexos conceptuales que estimulen el debate acerca de esta problemática.

En primer lugar, y siguiendo a Adorno (2005), una teoría materialista debe partir de la constatación de la prelación o preeminencia del objeto.

Esta idea expresa tanto la impotencia¹³ para organizar efectivamente la sociedad y la economía para el beneficio de todos como la *mediación* de la subjetividad por parte de la cultura y, por ende, el empobrecimiento o el bloqueo de la experiencia. Y es que no se puede evadir¹⁴ el reto que suponen problemas como la alienación, cosificación e ideología. El camino no consiste en poner entre paréntesis un problema sociológico para asentar primero, por vía filosófica, conceptos sin mácula de poder, que habrán de sentar las bases epistemológicas y normativas de una teoría crítica.¹⁵ La alienación —en el ámbito de la esfera pública, el bloqueo de la experiencia— es un problema que debe comprenderse en su concreción histórica y que representa objetivamente un obstáculo para las luchas sociales y la praxis emancipatoria. La esfera pública realmente existente condiciona la posibilidad de percibir y articular las injusticias sociales, produce conformismo, pérdida de autonomía y de capacidades, fragmentación individualista, cosificación del propio trabajo como mercancía, desinterés en la comprensión racional de las leyes bajo las cuales opera la realidad, entre otros. Esto es precisamente lo que Negt y Kluge (1976) recogen en el concepto diagnóstico de “estructura de la experiencia proletaria”.

En efecto, es desde la misma experiencia histórica¹⁶ que han de derivarse, no fundamentarse, las pretensiones normativas de la teoría, la cual establece entonces que la praxis emancipadora debe apuntar hacia la *reapropiación* de la experiencia y de la riqueza social. Cabe decir, no solo como fin, sino también como medio, pues el *enriquecimiento social y expresivo* del ser humano, que incluye el desarrollo tanto de capacidades como de medios y recursos, es parte del proceso de resistencia ante la dominación y de la construcción de otra sociedad. De aquí que, si

¹³ En tanto producto de estructuras y fuerzas sociales en un determinado contexto histórico y político, no de leyes metafísicas, lo que significa que no se trata de una impotencia absoluta para la praxis.

¹⁴ Ni malinterpretar el problema, como hicieron Habermas y Honneth, al afirmar que las afirmaciones derivadas del diagnóstico teórico-crítico de Adorno y Horkheimer no son más que una extralimitación metafísica de las categorías filosóficas. Para una crítica a la interpretación que hacen aquellos de la primera generación, cfr. Giraldo (2016 y 2022).

¹⁵ Para una ampliación de esta indagación, cfr. Santamaría Moncada (2021).

¹⁶ Al respecto, cfr. Horkheimer (2003, p. 244).

tenemos en cuenta los efectos alienantes e individualizadores de la modernización capitalista, lo que se busca reapropiar no son formas de socialización previas a ella. Sería incorrecto deducir de los planteamientos de Kluge y Negt la búsqueda de una forma de comunidad originaria o natural que se pierde con la separación de los hombres respecto de los medios económicos y simbólicos de producción. Se trata más bien de buscar un desarrollo cualitativo y racional de las relaciones entre los hombres (Jameson, 1988), lo cual ya se leía en la crítica que esbozó Marx a la propiedad privada en los *Manuscritos*, en donde afirma que la forma “real” o correcta de superarla —en contraposición a la superación parcial que de ella haría el comunismo grosero— consiste en una:

[...] superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente (2003, p. 139).

La idea del desarrollo de relaciones entre los hombres de Kluge y Negt hace eco de la noción marxiana de la *riqueza social* en ese “despliegue multidimensional de las fuerzas genéricas humanas: sociabilidad, cooperación, libertad, conciencia, universalidad y riqueza de las necesidades y de la sensualidad humana subjetiva” (Negt y Kluge, 1976, p. 148). Esta riqueza social no solo engloba los bienes y servicios de la economía, sino también las capacidades y medios acumulados históricamente para producir el mundo humano en su totalidad, incluyendo relaciones de mutualidad y la formación misma de las capacidades organizativas de los sujetos.

La *organización de la experiencia* en la esfera pública debe ser coherente con esta noción de “riqueza social”, y esto exige atender otros potenciales, no solamente discursivos o cognitivos de los sujetos, en la construcción contrahegemónica de la esfera pública. De manera particular, es importante considerar el rol de la dimensión estética, por la que hemos de entender aquí no solo lo referente al mundo de las obras artísticas y las instituciones del arte en general, sino también esa facultad humana que, siguiendo a Marcuse, media entre la racionalidad y la sensibilidad humana, y que conecta nuestra natural tendencia a buscar el placer y a evadir el dolor con nuestra capacidad de percibir e incluso

producir belleza y armonía. Pues la dimensión estética no expresa la mera pasividad del sujeto que es afectado al percibir estéticamente un objeto, sino que en ella también yace la capacidad humana de producir, como dice Marcuse (2007, p. 147) recordando a Marx, no solo de acuerdo a las necesidades sino también de acuerdo a las leyes de la belleza. En la forma estética late la imagen de la posibilidad de ordenar libremente al mundo acorde a leyes subjetivas. Pero la capacidad armonizadora y gratificante de la experiencia estética que de allí se deriva no puede aspirar a realizarse de manera inmediata bajo el imperio de la forma mercancía, pues de lo contrario el arte ayudaría a reconciliar a los sujetos en un mundo irreconciliado. El momento de verdad del arte, para Marcuse, yace en su dimensión utópica y solo negativamente apunta hacia la realización de su contenido; dice: “El arte como forma de la realidad significa, no el embellecimiento de lo dado, sino la construcción de una realidad completamente diferente y opuesta. La visión estética es parte de la *revolución*” (2007, p. 147).

De ahí que la crítica de la industria cultural y del entretenimiento — en tanto condiciona y explota la búsqueda de placer y felicidad, impulsa la mercantilización del arte y reproduce la división social del trabajo (Horkheimer y Adorno, 2016; Harvey, 2007, Berardi, 2003)— constituya un momento necesario de una teoría materialista de la esfera pública. En términos políticos, esto exige considerar la lucha por la reapropiación de la dimensión estética como parte de la praxis emancipatoria, pues los esfuerzos por cultivar y difundir una formación artística y cultural no hegemónica son necesarios para estimular una apropiación humana de capacidades y modos de relacionamiento que hagan posible, a su vez, otras formas de representación, de sensibilidad estética y de comunicación del malestar y de los anhelos sociales. En efecto, más allá del momento de formación de la subjetividad, el arte forma parte del repertorio de las luchas sociales, pues juega un papel importante de cohesión y motivación de estas (Archila, 2019).

El arte mismo puede ser un medio para la producción de la experiencia proletaria o contrahegemónica, pues tanto los productos artísticos (imágenes, música, videos, etc.) como los medios de comunicación pueden ser herramientas para denunciar el poder y articular la experiencia y los intereses de los grupos sociales. Esta idea tiene tanta relevancia para Kluge y Negt que han hecho de ella no solo un planteamiento teórico, sino que incluso el primero se ha esforzado por materializarla. Para Kluge (1981), el proceso de creación de la obra

cinematográfica tendría que estar mediado por múltiples actores: los espectadores, el sujeto, el sujeto colectivo y el director. En este sentido, el receptor dejaría de ser un espectador pasivo y la obra sería producto de una colectividad, un objeto no intercambiable a la manera mercantil tradicional y distinguible de aquellos producidos de la industria cultural. Consecuentemente, al enfatizar en las relaciones entre realizador y espectador, Kluge acentúa la importancia de revertir la esclerotización de la recepción de la obra cinematográfica. El centro de su propuesta cinematográfica es tanto la creación cinematográfica colectiva como la construcción de una esfera pública proletaria que permita a los individuos sustraerse y oponerse al “imperialismo de la conciencia”: este es el centro de la propuesta de Kluge (1981, p. 211). La esfera pública proletaria permitiría la articulación de experiencias públicas y colectivas no dictadas por las proyecciones de los dominadores sobre los dominados, sino una construcción social conjunta desde abajo.

Y es que solo como una construcción que se hace desde las bases y tiene en cuenta los intereses reales de las personas sin suplantarlos tiene sentido real la esfera pública proletaria. De ahí la importancia que Kluge y Negt han prestado a las dinámicas corporales y psíquicas que atraviesan los procesos de colectivización de la experiencia, particularmente cuando se consolidan como luchas sociales que desafían al poder. Este énfasis se debe, por un lado, a que en el cuerpo se apuntala la empatía con los demás. La solidaridad, dicen Negt y Kluge, se “aprehende a través de los sentidos” (1976, p. 75), pues la vivencia de la opresión facilita los procesos de identificación colectiva y, por ende, la formación de los compromisos subjetivos con los movimientos o grupos sociales. Pero además, como señalan los autores, la experiencia conjunta de los cuerpos hace posible una dinámica psíquica crucial en los procesos de confrontación de la dominación. En contra del sentimiento de impotencia y ante la vulnerabilidad que se experimenta al exponer el propio cuerpo en la lucha contra el poder y su capacidad para ejercer violencia, la participación colectiva en las luchas sociales tiene un potencial para la *liberación colectiva* —temporal— *del bloqueo de la experiencia* que ejerce el principio de realidad sobre los sujetos:

La razón más importante de tal liberación colectiva de energías comunicativas y lingüísticas desinhibidas es que el principio de realidad, que se experimenta como una censura permanente del comportamiento y del

pensamiento de los individuos, es suspendido por un momento y en su totalidad, de modo que ellos pueden comportarse como si no existiera una realidad ajena que se les opone. En todo caso, esta realidad compacta, que en la vida normal los encierra y mantiene bajo control, es removida de su campo de visión hasta el punto en que ellos pueden traer contenidos de sus propias experiencias bajo la forma de la comunicación y de las relaciones humanas (Negt y Kluge, 1976, pp. 406-407).

La colectivización de la experiencia permite contrarrestar bloqueos de la experiencia y la impotencia que limita la subjetividad, con lo que abre paso a la manifestación de energías pulsionales y contenidos reprimidos en la lucha contra los intereses y formas de vida dominantes. Los movimientos y las luchas sociales constituyen un espacio de interacción especial no solo por las fuerzas sociales reprimidas que permiten manifestar, sino por la *forma* misma en que se *articula y organiza* la experiencia. Allí se aloja un potencial formativo: en ellos se pueden estimular nuevas formas de autocomprensión y de articulación de la identidad individual y colectiva (Cruz, 2017). Y son ellos los que movilizan desde abajo reclamaciones políticas y denuncias contra el poder, que han de ser expresadas públicamente como reivindicaciones *legítimas* que el Estado y la sociedad deben implementar. Además, la construcción de esta legitimidad es crucial en dos sentidos: por un lado, en ella se juega la lucha estratégica contra el poder al reclamar ante este la validez de los intereses que han sido reprimidos o excluidos; además, en ella se ha de asegurar la inclusión de intereses generales que apunten no solo a la emancipación política de grupos particulares, sino también que se busque articular la experiencia y la conciencia proletaria que apunta hacia la emancipación humana.

Por eso, como buena heredera de la tradición ilustrada, para la teoría materialista resulta tan importante señalar los momentos no racionales (estéticos y somáticos)¹⁷ de la esfera pública, como pensar su

¹⁷ Aunque los movimientos sociales representan en sí mismos esferas públicas que confrontan discursivamente la esfera pública hegemónica, su potencial no se limita a una crítica lingüística y públicamente articulada. Debido al cierre del universo político en las sociedades capitalistas que dificultan el acceso de la ciudadanía a la soberanía popular, el poder de los movimientos sociales no se expresa solo discursivamente en la confrontación pública contra

dimensión racional, pues es este componente el que permite indicar en último término que los procesos de reivindicación social apuntan o no hacia el cuestionamiento o la superación cualitativa de las relaciones de dominación existentes. En lo que sigue presentaremos algunas observaciones sobre racionalidad y esfera pública a la luz del enfoque materialista.

Lo primero que cabe destacar es la función negativa del pensamiento o del discurso. Desde Marx a Adorno, a la crítica le corresponde analizar la irracionalidad del presente en tanto producto del desarrollo histórico y develar la falsa apariencia necesaria con que se reproduce la realidad en la conciencia y experiencia de los sujetos. Esta función negativa ayuda a destruir o debilitar la base capitalista de la legitimación (Negt y Kluge, 1976), pero esta no es una tarea fácil y trae consigo algunos riesgos: una negación o crítica abstracta de la realidad (entendida como un discurso que se realiza en la esfera pública y resuena en ella); puede generar *poca movilización de fuerzas sociales* al no proveer recursos de identificación psicológica a los individuos; además, cuando los discursos sociopolíticos se radicalizan, pueden desconectarse de las bases y generar normalización y persecución al interior de movimientos sociales; e inclusive la recepción misma de la crítica en las bases sociales puede ser adversa para quienes la ejercen, puesto que la crítica puede tener el efecto no intencionado de aumentar la angustia de quienes viven en una realidad que perciben como bloqueada y convertirse en ira que se dirige hacia quien señala las injusticias.

La articulación racional o discursiva del descontento social en la esfera pública es un momento necesario para la superación del dominio, pues no existe ningún vínculo necesario entre la experiencia subjetiva de la injusticia y la superación colectiva de lo que la causa. En *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno mostraron que la liberación de los impulsos reprimidos puede ser altamente regresiva y convertirse en el caldo de cultivo del fascismo

el poder, sino en el recurso a las vías de hecho y a diferentes estrategias de resistencia (Calhoun, 2010). Reconocer lo anterior permite ampliar el análisis de la violencia ejercida dentro o fuera de los márgenes democráticos cuando en una sociedad se confrontan los poderes, entre otras razones porque está en juego la posibilidad misma, socialmente cultivada o reprimida, de organizar y hacer uso colectivo y estratégico del cuerpo en las luchas políticas.

(Horkheimer 2010; Horkheimer y Adorno, 2016). De ahí la insistencia de Negt y Kluge (1976) en que:

En contraste con estas redes abstractas de la esfera pública burguesa dominante, la clase obrera, para sus alianzas (por ejemplo, con sectores de la *intelligentsia*) y para el reconocimiento de sus propios objetivos instintivamente aprehendidos, necesita una esfera pública que [funcione] como la organización de aquellas experiencias que dinamitan el contexto existente de la sociedad. Esta esfera pública proletaria es directamente un elemento constitutivo de la clase misma (1976, pp. 473-474).

De ahí que el concepto procesual y normativo de esfera pública de Negt y Kluge, que apunta hacia la organización y generalización de los intereses sin negarlos, sea la columna vertebral de una teoría materialista del aprendizaje de la organización social de la experiencia. Para ella resulta tan importante desnaturalizar y relativizar el presente histórico para indicar que *otra sociedad es posible*, como el hecho de ser consciente de la continuidad del proceso histórico y mostrar que *esta forma de organización social* frustra las posibilidades de una vida libre y digna para todos. Mantener viva la memoria de lo excluido históricamente como fruto de las contradicciones inherentes al sistema, es una de las funciones básicas del concepto dialéctico del “progreso” para Negt y Kluge: “No es por los nuevos tipos de contradicciones y su extensión al infinito, sino debido a la existencia histórica de todas las viejas contradicciones dentro de las nuevas que la agitación social es permanente” (1976, p. 146).

Esto implica asumir que la dinámica contradictoria del capitalismo permite y bloquea estructuralmente posibilidades del desarrollo humano, lo que implica a su vez no solo que las nuevas manifestaciones culturales, políticas y económicas han de leerse a la luz de ella, sino que el “progreso” del capitalismo traerá consigo el retorno de lo reprimido y las necesidades más básicas de la humanidad, como el hambre y un largo etcétera, que podrían satisfacerse desde hace décadas con el desarrollo del aparato productivo alcanzado.

La razón es un elemento imprescindible en la formación de contra-esferas públicas. La producción intelectual y los debates públicos

ayudan a *articular representaciones de aquello contra lo cual se lucha*¹⁸ y, por ende, de hacia dónde debería dirigirse la lucha sociopolítica en un contexto histórico determinado. Cuando esta representación se carga emotivamente, como en el caso de la memoria histórica que señala o bien la continuidad del dominio, o bien actores específicos del mismo, esto puede tener efectos cohesionadores y ayudar combatir los efectos paralizantes del poder, como la resignación, el olvido o la indiferencia.

No se trata, evidentemente, de un proceso unilateral, donde los intelectuales determinan los movimientos y las luchas sociales. Esto no solo sería ingenuo, sino que además supondría una indeseada división social del trabajo al interior de la esfera pública de los movimientos sociales. La relación entre teoría y praxis no puede ser como la que se da en el positivismo, sino que siempre debe ser crítica. A una teoría crítica no le corresponde, como enseñó Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica” (2003), solamente identificar y alentar las fuerzas sociales que en el presente se oponen al orden social, sino que debe permanecer crítica aunque coincida con sus objetivos, pues ellas mismas pueden contener en diversos grados elementos regresivos.

Una posición similar asumen Negt y Kluge cuando sostienen la necesidad de problematizar la organización interna de los movimientos sociales y de las organizaciones políticas (tanto institucionales como populares) para evitar la formación de una “ideología de campo” (1976, pp. 341-355). Mediante este concepto, los autores señalan los riesgos que se generan cuando se organiza colectivamente la experiencia *en contra* del enemigo político, pues por esta vía se constituye un “nosotros” que, en tanto identidad y organización colectiva, también puede reproducir procesos de *normalización* que dividan al movimiento y lleve a la persecución de la diferencia. También existe el riesgo, como es usual en las organizaciones sindicales, de que se adopten posturas predominantemente *defensivas* ante aquello contra lo cual se lucha, reduciendo los alcances políticos de los movimientos sociales. Por otro lado, la ideología de campo puede limitar las posibilidades de producir

¹⁸ Este proceso es de naturaleza eminentemente conflictiva, pues exige cuestionar las representaciones hegemónicas sobre las causas de las problemáticas sociales, identificar sujetos e instituciones que ejercen el dominio social y confrontar los esfuerzos de legitimación del poder —discursivos o directamente violentos—. De ello dan cuenta los mecanismos de acumulación originaria en la esfera pública.

relaciones y capacidades humanas en su interior (su aspecto formativo) y eliminar las aspiraciones utópicas en los movimientos sociales, con lo que la constitución de una esfera pública proletaria se reduciría a un mecanismo de respuesta de la esfera pública burguesa y la réplica de sus mecanismos; dicen Negt y Kluge (1976, p. 167): “es necesario distinguir entre las fuerzas sociales que están en condiciones de llevar a cabo la reorganización completa de una sociedad futura y aquellas que, en condiciones determinadas, se dirigen principalmente a disolver las relaciones obsoletas de dominio”.

Para concluir, vale la pena destacar una última función de la mediación racional de la esfera pública, imprescindible dentro del contexto contemporáneo. Uno de los aspectos característicos de la esfera pública desde mediados del siglo XX hasta la actualidad consiste en la *diversificación y fragmentación* de las luchas sociales, que dejaron de cohesionarse organizativa y discursivamente en torno a la lucha de clases. Si bien esto permitió la visibilización de diferentes demandas socioculturales que habían permanecido insatisfechas, también representa un gran problema. La explosión de estas reivindicaciones culturales (relacionadas con el género, la raza, la identidad sexual, entre otras) ha confluído con el auge del neoliberalismo (Fraser, 1997 y 2017; Fraser y Jaeggi, 2019; Žižek, 1998) y el debilitamiento de la crítica de la economía política, lo que ha facilitado el incremento intenso y extenso de la explotación capitalista a lo largo del globo y, con ello, el aumento de la destrucción ecológica, la pérdida de derechos, el deterioro de la democracia y el auge de autoritarismos (Harvey, 2007; Vega, 2010).

Por otro lado, la diversificación de los movimientos sociales ha derivado en una sectorización de las luchas políticas, lo cual hace más compleja la integración de las diferencias al interior y entre movimientos sociales animados por diferentes causas. No se anhela un estadio anterior de las luchas sociales, sino que se afirma la necesidad de asumir el reto, como parte del aprendizaje histórico, de seguir desarrollando la capacidad organizativa de los grupos sociales para articular el descontento de diferentes luchas y movimientos sociales en la construcción contrahegemónica de esferas públicas.

Queremos finalizar con esta cuestión que deliberadamente dejamos abierta hasta este punto. La formación de la esfera pública crítica no es otra cosa que el mismo proceso de organización de la experiencia social, que a su vez implica un proceso formativo de la conciencia y de la articulación de los propios intereses. Este proceso organizativo a

su vez puede analizarse desde dos puntos de emancipación diferentes: uno político y otro humano, siguiendo a Marx. Si bien es claro, como se ha mencionado a lo largo del artículo, que la esfera pública real tiene una tendencia a la conformación de la hegemonía del capital (dentro y fuera de la esfera pública), la dominación de clase no es el único tipo de dominación o subordinación que impide el disfrute igualitario de la libertad humana. Y como ha mostrado la misma experiencia histórica de la Modernidad tardía, las luchas sociales asumen diferentes objetivos políticos que reclaman su propia dignidad (como la emancipación de las mujeres o la liberación sexual) y exigen sus particularidades organizativas.

Ahora bien, aunque asumir un concepto más abstracto, como el de “esferas contrahegemónicas” o “contra-esferas públicas”, puede tener algunas ventajas pragmáticas en la esfera pública *realmente existente*, como el hecho mismo de no generar rechazo por colectivos o movimientos que no se identifican en primera instancia con la denominación “proletaria” y, con ello, facilitar ciertos procesos organizativos, aún cabe advertir dos aspectos importantes en torno a este asunto. Por un lado, en cuanto a la denominación misma se refiere, el concepto de “esfera pública proletaria”, según la misma definición de Kluge y Negt, alude al proceso organizativo de generalizar intereses sociales sin destruirlos, sin eliminar su particularidad, de modo que el concepto así formulado, en efecto, tendría que poder incluir otros grupos de intereses que no se entienden a sí mismos directamente como intereses de clase. De otro modo, no sería una esfera pública proletaria: no alcanzaría la universalidad que esta aspira, sino que recaería en la exclusión de los intereses de algunos grupos sociales, como lo hace la esfera pública burguesa, según vimos.

Con todo, no puede perderse de vista que lo que está en juego es un problema sustancial de la sociedad moderna. La esfera pública proletaria es un contraconcepto que utilizan Kluge y Negt en virtud de la tendencia *estructural* de dicha sociedad a reproducir la dominación hegemónica de los intereses capitalistas, cosa que no puede afirmarse en el mismo grado de otras formas de dominación cultural que, por supuesto, se relacionan de diferentes maneras con aquella. De ahí, pues, que sea necesario luchar por alcanzar cada una de las formas de emancipación *política* que representan los diversos movimientos sociales, pero la emancipación *humana* será frustrada y no podrá realizarse si se pierde el aprendizaje acumulado y la lucha histórica en torno a la estructura económica que impone el sacrificio de la vida

humana, la sobreexplotación de los recursos naturales, la asimilación de culturas enteras y la subordinación de estructuras jurídicas nacionales (en las que se juega la emancipación política) a lo largo del mundo para alimentar la acumulación de capital. Así como la teoría materialista de la esfera pública debe incluir el aprendizaje histórico en torno a la diversificación de las luchas sociales, también ha de afrontar el mayor reto que supone la integración estratégica y normativa de las mismas en un concepto de “esfera pública”, como el de Kluge y Negt, cuya realización no significa la conciliación de la diferencia en esta sociedad, sino que apunta utópicamente hacia su superación.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa*. En *Obra completa*. 6. *Dialéctica negativa—La jerga de la autenticidad*. (pp. 9-391). A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Archila, N. (2019). *Cuando la copa se rebosa: luchas sociales en Colombia. 1975-2015*. CINEP.
- Beck, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global*. Paidós.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Traficantes de Sueños.
- Bolte, G. (1989). *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Zu Klampen.
- Calhoun, C. (2010). The Public Sphere in the Field of Power. *Social Science History*, 24(3), 301-335.
- Connerton, P. (1980). *The Tragedy of the Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge University Press.
- Cruz, E. (2017). *Caminando la palabra. Movilizaciones en Colombia (2010-2016)*. Ediciones Desde Abajo.
- Dubiel, H. (1985). *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Feuerbach, L. (2013). *La esencia del cristianismo*. J. L. Iglesias (trad.). Trotta.
- Fraser, N. (1989). What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. En *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. (pp. 113-143). University of Minnesota.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56-80. DOI: <https://doi.org/10.2307/466240>.

- Fraser, N. (1991). La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. M. Lamas (trad.). *Debate Feminista*, 3, 3-40.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición Postsocialista*. Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- Fraser, N. (2017). Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Hobson's Choice. En H. Geiselberger (ed.), *The Great Regression*. (pp. 40-49). Polity Press.
- Fraser, N. y Jaeggi, R. (2019). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. R. Filella (trad.). Ediciones Morata.
- Fuchs, C. (2014). *Social Media: A Critical Introduction*. SAGE Publications.
- Giraldo, J. (2016). *El fetiche de lo normativo. Habermas, Honneth y el debilitamiento de la Teoría Crítica*. [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. Universidad de Antioquia.
- Giraldo, J. (2021). Epílogo. En M. Santamaría Moncada (ed.), *La teoría crítica. Fundamentos epistemológicos y normativos*. Tirant lo Blanch.
- Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. M. Jiménez (trad.). Taurus.
- Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*. M. Jiménez (trad.). Taurus.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. J. N. Muñiz y R. García (trads.). Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. A. Doménech (trad.). Editorial Gustavo Gili.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. M. Jiménez Redondo (trad.). Katz Editores.
- Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*. J. Madariaga (trad.). Akal.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. A. Varela Mateos (trad.). Akal.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. P. Storandt Diller (trad.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y Actualidad de la Teoría Crítica*. G. Mársico (trad.). Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. F. Hernández y B Herzog (trads.). Trotta.
- Honneth, A. (2015). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. G. Cano (trad.). Visor Distribuciones.

- Honneth, A. y Hartmann, M. (2009). Paradojas del capitalismo. En A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. (pp. 389-422). Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica* (pp. 223-272). E. Albizu y C. Luis (trads.). Amorrortu editores.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. J. J. Sánchez (trad.). Trotta.
- Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. J. Ibarburu (trad.). Katz.
- Jameson, F. (1988). On Negt and Kluge. *October*, 46, 151-177.
- Jurado-Castaño, P. y Tobón-Velásquez, S. (2022). Marx y los fundamentos crítico-filosóficos de la esfera pública. *Areté*, 34(2), 389-416. DOI: <https://doi.org/10.18800/arete.202202.005>.
- Kant, I. (2004). Teoría y práctica. En torno al tópico: “eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica”. En *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (pp. 181-242). R. Aramayo (trad.). Alianza.
- Kluge, A. (1981). On Film and the Public Sphere. *New German Critique*, 24-25, 206-220.
- Kluge, A. y Negt, O. (2014). *History and Obstinacy*. Zone Books.
- Knoche, M. (2021). Media Concentration: A Critical Political Economy Perspective. *TripleC*, 19(2), 371-391.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. A. Diez (trad.). Gedisa.
- Maiso, J. (2010). ¿Comunicación libre de coacción o falsa inmediatez? La crítica de Adorno a la industria de la cultura y los pasos en falso del “cambio de paradigma”. *Arxius de Sociología*, 22, 61-70.
- Marcuse, H. (1969). Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico. En *Para una teoría crítica de la sociedad ensayos*. C. Lemoine (trad.). Editorial Tiempo Nuevo.
- Marcuse, H. (2007). *Art and Liberation: Collected Papers of Herbert Marcuse*. IV. D. Kellner (ed.). Routledge.
- Marx, K. (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política*. J. Aricó y J. Tula (trads.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2000a). *El capital. Vol. I Libro I. Tomo III. Sección séptima. El proceso de acumulación del capital*. V. Romano García (trad.). Akal.
- Marx, K. (2000b). *El capital. Vol. I. Libro I. Tomo I. El proceso de producción del capital*. V. Romano García (trad.). Akal.

- Marx, K. (2009). Sobre la cuestión judía. En B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*. (pp. 127-163). R. Jaramillo (trad.). Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. F. Rubio Llorente (trad.). Alianza Editorial.
- Negt, O. y Kluge, A. (1976). *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Suhrkamp.
- Romero, J. M. (2009). J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica. *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, 1(1), 72-87.
- Romero, J. M. (2013). El concepto de crítica en J. Habermas y A. Honneth. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 4, 15-48.
- Santamaría Moncada, M. (ed.). (2021). *La teoría crítica. Fundamentos epistemológicos y normativos*. Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia-Tirant lo Blanch.
- Thompson, M. (2014). Axel Honneth and the neo-Idealist Turn in Critical Theory. *Philosophy and Social Criticism*, 40(8), 779-797.
- Vega, R. (2010). *Los economistas neoliberales: nuevos criminales de guerra. El genocidio económico y social del capitalismo contemporáneo*. CEPA.
- Weber, M. (2011). *Historia económica general*. M. Sánchez Sarto (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Wellmer, A. (2005). Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna. Dos caras de la teoría crítica. En G. Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. (pp. 25-46). Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Žižek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). M. Irigoyen (trad.). Paidós.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2828>

The Dialectical Triads of Truth: Variations of Subtraction in the Philosophical Work of Alain Badiou

Las tríadas dialécticas de la verdad: variaciones de la sustracción en la obra filosófica de Alain Badiou

Mikel Varela Pequeño
Universidad del País Vasco
España
mikel.varela@ehu.eus
<https://orcid.org/0000-0002-3716-7731>

Recibido: 15 - 05 - 2023.

Aceptado: 30 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 01 - 11 - 2024.

Cómo citar este artículo: Varela Pequeño, M. (2025). Las tríadas dialécticas de la verdad: variaciones de la sustracción en la obra filosófica de Alain Badiou. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 109-145. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2828>.



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

Abstract

Subtraction is a cardinal category in the philosophy of Alain Badiou for thinking about both being and truth procedures. A post-foundational concept of truth that eludes essentialism and is irreducible to the theories of coherence, correspondence and confirmation is based on it. This paper explores the role that the category of subtraction plays and the forms it adopts in Alain Badiou's work, specifically regarding the construction of truth procedures. The aim is to shed light on the transformations it has undergone and the rational and speculative foundations that sustain it in each of its variations. Specifically, four variations are identified, which are correlated with the periods that mark the conceptual atmosphere of each of Badiou's philosophical *opera magna* (*Théorie du sujet*, *L'être et l'événement*, *Logiques du mondes* and *L'immanence des vérités*). It is concluded that the subtraction that deploys the procedures of truth is characterized by establishing a triadic dialectical relationship with affirmation and negation, but whose equilibrium is dynamic, with its own idiosyncrasy in each of these variations.

Keywords: Alain Badiou; subtraction; event; truth; dialectics.

Resumen

La sustracción es una categoría fundamental en la filosofía de Alain Badiou para pensar tanto el ser como los procedimientos de verdad. Sobre ella se sostiene un concepto de “verdad” postfundacional que elude el esencialismo y se muestra irreductible a las teorías de la coherencia, la correspondencia y la confirmación. Este artículo indaga sobre el papel que la categoría de “sustracción” juega y las formas que adopta en la obra de Alain Badiou, específicamente en lo que a la construcción de los procedimientos de verdad se refiere. El objetivo consiste en sacar a la luz las transformaciones que ha experimentado y los fundamentos racionales y especulativos que la sostienen en cada una de sus variaciones. En concreto, se identifican cuatro variaciones, que se correlacionan con los periodos que marcan la atmósfera conceptual de cada una de las *opera magna* filosóficas de Badiou (*Théorie du sujet*, *L'être et l'événement*, *Logiques du mondes* y *L'immanence des vérités*). Se concluye que la sustracción que despliega los procedimientos de verdad se caracteriza por establecer una relación dialéctica triádica con la afirmación y la negación, pero cuyo equilibrio es dinámico, con una idiosincrasia propia en cada una de esas variaciones.

Palabras clave: Alain Badiou; sustracción; acontecimiento; verdad; dialéctica.

Introducción¹

Desde *L'être et l'événement* (Badiou, 1988), la sustracción ha jugado un papel fundamental —más o menos explícito— en la obra filosófica de Alain Badiou.² Sin embargo, pese a ser una categoría central en una filosofía construida sobre fundamentos extremadamente formales (matemática y lógica matematizada), no dispone de ningún operador estrictamente formal que permita pensarla de modo inmediato, sin mediación especulativa. Asimismo, el carácter dinámico de la filosofía de Badiou, en tanto extrafilosóficamente condicionada, esforzada en incorporar las nuevas formas de pensamiento de su tiempo,³ implica que los conceptos, lejos de permanecer estáticos, sufran variaciones que van de la mano de los propios movimientos (extra)filosóficos.

En este sentido, la categoría de “sustracción” nos sitúa frente a dos cuestiones fundamentales: en primera instancia, la del comienzo (el *ser*); en segunda, la de la ruptura inmanente con el orden establecido (la acontecimentalidad) y sus consecuencias (los procedimientos de verdad), lo que a su vez no deja de ser el cuestionamiento por el comienzo, en este caso, por un nuevo comienzo. Badiou (2015, p. 25) se acerca a Nietzsche

¹ Este artículo recupera directamente algunas ideas y pasajes de Varela Pequeño (2017).

² Como se advertirá a lo largo del artículo, la sustracción toma formas diversas, más o menos explícitas y destacadas, en la obra de Alain Badiou. Esta es una circunstancia que impide ofrecer una definición unívoca que incorpore todas ellas de manera satisfactoria. Ante esta dificultad, lejos de aventurarme a una tentativa sin duda destinada —por mi parte— a la frustración y —por la parte de quien se acerque al texto— a la confusión, la estrategia expositiva que propongo consiste en tomar como punto de partida una definición de uso común que nos guíe en los primeros pasos de lectura del artículo para, progresivamente, ir desplegando, dilucidando, descubriendo sus matices filosóficos y variaciones y, ya en las conclusiones, construir lo que podría ser una idea más genérica de lo que es la sustracción en la obra filosófica de Badiou. Así, tomaremos como referencia inicial que la sustracción —en su versión reflexiva (sustraerse), que es la que aquí nos interesa— se caracteriza por ser aquello que se separa, escapa o se pone al refugio de algo o alguien.

³ Fiel a la herencia platónica, Badiou habla de cuatro condiciones de la filosofía, de cuatro tipos de procedimiento de verdad que la condicionan: científico, político, artístico y relativo al amor.

para aseverar que “la verdad se presenta bajo la figura del riesgo, al contrario que toda figura del saber o de contemplación”.⁴ Lo inverso, comenzar por el saber, la cultura, la lengua, nos condenaría al espacio constructivista de las clasificaciones, las taxonomías, las jerarquías, en suma, al terreno de lo particular generalizado. La sustracción permite a la filosofía tomar distancia respecto del —conservador— deseo constructivista de consistencia, propiciando así que su naturaleza dialéctica se imponga, trasladando a la filosofía al ámbito de la inconsistencia y lo genérico.

La sustracción, por tanto, ha gozado de un doble sentido generador en la obra de Badiou. En primer lugar, la sustracción del ser a lo uno, puramente ontológica y, en consecuencia, filosóficamente primaria. En segundo lugar, la sustracción del acontecimiento a la propia ley de la ontología; no del ámbito de lo que hay, sino de lo que adviene, del tener lugar ajeno a toda forma objetiva. La primera de ellas se erige como axioma fundador de su filosofía (de la trilogía de *L'être et l'événement*) en tanto operador del pensamiento del ser-en-tanto-ser pensado como multiplicidad pura (sustraído a toda forma de lo uno) a partir de la teoría de conjuntos,⁵ con lo que queda reducida al terreno de la ontología⁶ (*L'être et l'événement*; teoría de conjuntos). La segunda de las formas de sustracción, la que alberga su origen en la acontecimentalidad, contraviene el devenir natural del *ser* y subvierte toda lógica de su presentación (del *ser-ahí*), abriendo así la posibilidad de desplegar nuevas formas sustractivas que orienten los procedimientos de verdad,

⁴ “La vérité se donne dans la figure du risque, au contraire de toute figure de sagesse ou de contemplation” (la traducción es mía).

⁵ Concretamente se apoya en la teoría axiomatizada por Zermelo y Fraenkel con la inclusión del axioma de elección (*Choice*) (ZFC).

⁶ Desde *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2 (2006b), Badiou diferencia entre *ontología* y *ontología*. Así, con *ontología*, basada en teoría de conjuntos, hace referencia al pensamiento del ser, al ser inconsistente sustraído a toda forma de lo Uno; con *ontología*, basada en la teoría de categorías, se refiere al pensamiento del aparecer, a las redes de relaciones que hacen consistir el ser en su aparecer en un mundo (el ahí del ser, el ser-ahí). En ese mismo trabajo, Badiou acuña el término “onto-logía”, con guion, para incorporar la *ontología* (ontología como tal: el *ser*) y la *ontología* (fenomenología objetiva: el *ser-ahí*) como componentes de un mismo sistema de pensamiento (la aparición *ahí-en-un-mundo* del *ser*). Sobre la relación entre *ontología* y *ontología*, o entre *ser* y *ser-ahí*, cfr. Varela Pequeño (2019).

de modo que su pensamiento se extiende también a la ontología (*Logiques des mondes*; teoría de categorías, o de *topoi*, más concretamente) y al interior de los propios procedimientos de verdad (*L'immanence des vérités*; teoría de los grandes cardinales en el marco de ZFC).

Atendiendo a esta dualidad sustractiva, cabe destacar que la literatura filosófica se ha concentrado, principalmente, en la sustracción del ser:⁷ son minoría los trabajos que se centran en el papel de la sustracción como categoría imprescindible para pensar los procedimientos de verdad.⁸ Consecuentemente, las publicaciones que toman la sustracción como objeto de estudio giran en torno a *L'être et l'événement* (1988); *Logiques des mondes* (2006b) y *L'immanence des vérités* (2018) quedan marginadas al respecto. Con el objetivo —de carácter heideggeriano— de hacer olvidar ese doble olvido, en este artículo abordo el devenir de la segunda de las formas de sustracción a lo largo de la obra filosófica de Badiou en tanto categoría imprescindible para pensar la cesura en el orden establecido de las particularidades y el posterior despliegue de procedimientos de verdad, horizonte en el que convergen lo singular universal (relativo al acontecimiento) y lo universal singular (relativo al despliegue de sus consecuencias). Ensayo una suerte de análisis de las mutaciones sufridas por la categoría de sustracción en el *corpus* filosófico de Badiou, indago sobre las diferentes variaciones que han ido componiendo el dinámico devenir de esta categoría y, en consecuencia, de las lógicas que vehiculan los procedimientos de verdad, aquellos que nos dan acceso a las verdades.

Para ello, fiel a la cronología bibliográfica, visito las variaciones por las que la sustracción transita y pongo de manifiesto los matices que los procedimientos de verdad propios del contexto en el que emerge le imprimen. Registro, cual sinfonía post-haydniana, cuatro movimientos filosóficos, asociado cada uno de ellos a sendas variaciones de la categoría de “sustracción”, que bien podríamos identificar con la atmósfera conceptual de cada una de las cuatro *opera magna* que componen la obra filosófica de Badiou:⁹ el primero, dirigido a mostrar

⁷ Algunos ejemplos significativos son Bac (2008), Brassier (2004), Desanti (1990), Duffy (2012), Farrán (2008), Tho (2010).

⁸ En este caso, pueden consultarse, entre otros, Bell (2011), Fraser (2006), Roberts (2008), Žižek (2003; 2008, pp. 381-419; 2012, pp. 805-858).

⁹ *Théorie du sujet* (1982) y la trilogía formada por *L'être et l'événement* (1988), *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2 (2006b) y *L'immanence des vérités. L'être*

el inicio del tránsito de la destrucción a la sustracción; el segundo, destinado a poner en evidencia cómo la sustracción, tras superar el punto de no retorno que supone *L'être et l'événement*, se consagra como concepto ineludible, imprescindible para el despliegue del pensamiento del filósofo francés en su doble sentido ontológico y postacontecimental; el tercero, consignado a revelar cómo, por cuestiones técnicas, lógico-matemáticas, la sustracción es relegada a un segundo plano, a modo de adjetivación de la afirmación; y, finalmente, el cuarto, reservado a mostrar el modo en el que la sustracción termina por revelarse explícita e indefectiblemente ligada a la afirmación. El último de los apartados de este artículo, por su parte, queda reservado a las conclusiones, donde ofreceré una imagen genérica de la sustracción asociada a las verdades en la filosofía de Badiou y evidenciaré la singularidad de la relación triádica entre sustracción, afirmación y negación.

1. De la destrucción a la sustracción

En sus primeras publicaciones filosóficas, específicamente en *Théorie du sujet* (1982) y algunos de los trabajos que la preceden,¹⁰ Badiou propone la destrucción —del orden establecido— como única vía de acceso a lo real.¹¹ Es el ciclo en el que defiende el hermanamiento entre destrucción e innovación. Bosteels (2007, p. 111; 2009, p. 100) abunda en esa misma dirección cuando, refiriéndose al lenguaje utilizado en el periodo al que aludo, habla de “registros verdaderamente escalofriantes”, o cuando subraya los siguientes enunciados de Badiou: “toda verdad es esencialmente destrucción” (Badiou, 1975, p. 27, citado en Bosteels, 2007, p. 111 y en 2009, p. 100); “la historia funciona mejor cuanto más se llenan sus basureros” (Badiou, 1975, p. 86, citado en Bosteels, 2007, p.

et l'événement, 3 (2018).

¹⁰ Aquí me refiero a *Théorie de la contradiction* (1975) y *De l'idéologie* (1978). Ambos se encuentran hoy disponibles en una reedición titulada *Les années rouges* (2012), que además incorpora otros textos de la época y recientes.

¹¹ Lo *real* en Badiou bebe directamente de Lacan (*le Réel*), uno de sus maestros principales, para quien la verdad es una apertura a lo real, aquello que agujerea el conocimiento, el *impasse* de una formalización (cfr. Lacan, 2005). Es de sobra conocido que Lacan escribe “Real” con mayúscula; Badiou, sin embargo, revelando cierta ausencia de literalidad conceptual, lo hace con minúscula (“real”). Aquí, como no podía ser de otro modo, mantengo el estilo de Badiou.

111 y en 2009, p. 100). Su filosofía todavía se encontraba suturada a la política, concretamente a la política maoísta y al conocido axioma que declara que no hay construcción sin destrucción. En *L'être et l'événement*, el propio Badiou (2007b, pp. 448-449) reconoce que en *Théorie du sujet* se “había extraviado un poco al abordar el tema de la destrucción. Todavía sostenía la idea de un vínculo esencial entre destrucción y novedad [...] [pero] una destrucción no es verdadera, sino sapiente [...] depende siempre del estado, no puede ser un requisito de la novedad”.

Años más tarde (en 2005), Badiou (2006a) ratifica su rechazo a la destrucción y sostiene que aceptar la inseparabilidad de la destrucción y la innovación fue el gran error de la “pasión por lo real” del siglo XX, llegando al punto de asociar, como sostiene Hallward (2003, p. 162), la destrucción a una especie de solución definitiva, fuera en su versión política (la guerra que acabaría con todas las guerras, dirigida por Mao), científica (la formalización terminante de las matemáticas, de la mano del grupo Bourbaki) o artística (la culminación categórica del Arte como vanguardia, anunciada por Breton y Debord). Ahora, el camino a la libertad debe transitar por la sustracción.¹²

Sin embargo, más allá de las confesiones *a posteriori*, en algunos de los seminarios que componen *Théorie du sujet* (2008b, pp. 75-135) ya se podía advertir la presencia de los primeros gestos de lo que con el paso de los años culminaría en una teoría completa del acontecimiento. Incluso recogen el término “sustracción”, también diferenciado de la categoría de “negación” como tal, para hacer referencia al propio acontecimiento,¹³ aunque todavía lejos de la idea general de sustracción de la trilogía de *L'être et l'événement*.

Toscano (2004) y Pluth (2010, pp. 159-174) sitúan el punto de inflexión que marca el paso de la negación como destrucción y muerte hacia la negación como sustracción¹⁴ en *Peut-on penser la politique?* Bosteels (2012, p. 342), en esa misma línea, subraya que, bajo esa interpretación, Badiou “pasa de una lógica antagonista anclada a la clase (incluidas las formas

¹² “Violence is not, as has been said during the last century the creative and revolutionary part of negation. The way of freedom is a subtractive one” (Badiou, 2007a).

¹³ “Una sustracción no es una negación” (Badiou, 2008b, p. 116).

¹⁴ Nótese de nuevo el carácter aún distante de la expresión “negación como sustracción” con respecto a la concepción general de la sustracción de la trilogía.

más violentas de destrucción y auto-purificación mediante el terror) [cuya subjetividad es transitiva a la estructura del antagonismo] a una lógica de la sustracción totalmente intransitiva a toda sustancia social, económica, u otras, que la precedan”.¹⁵ También haciendo alusión a *Peut-on penser la politique?*, Terray (2011, p. 52) se hace eco de la sutil diferencia entre lo “interdicto [*interdit*]” (antagonismo, dirigido a todos, que exige la destrucción de la estructura representativa, simbólica) y lo “imposible”, “la historicidad de lo imposible” (dirigido al acontecimiento y al sujeto postacontecimental), reforzando así la idea de que esta obra adquiere calidad de hito velado en lo que al sentido anticipatorio de la sustracción se refiere. Si bien en *Peut-on penser la politique?* aún no se hacía referencia explícita a la sustracción, los aspectos citados nos permiten apreciar las variaciones originarias más sutiles. Otra muestra de ello es la alusión a la necesaria “sordera [*surdité*]” con respecto a la voz de la época, a las leyes que rigen la representación, para poder hacer frente a la negación destructiva y tener acceso a lo imposible (Badiou 1985, pp. 93-96); donde la sordera sirve como metáfora de la —todavía vaga— idea de la sustracción, tanto a la afirmación de lo que hay como a su destrucción.

Todos esos matices toman forma sustractiva definitiva y explícitamente en *L'être et l'événement* (1988), donde de modo irreversible se deshace el vínculo entre destrucción e innovación, para a su vez articular la innovación radical con la sustracción, situando el origen del acceso a lo real, y en consecuencia también el de toda posibilidad de surgimiento de un procedimiento de verdad, en la grieta que un acontecimiento abre en el orden establecido por las leyes que rigen la situación en la que tiene lugar. Badiou (2007b, pp. 448-449) reconoce que la destrucción pertenece al mundo del saber, de las categorías objetivas (es sapiente, depende del estado), y que, consecuentemente, es ajena al feudo de las verdades, pues estas encuentran su fundamentación en el vacío (lo real, impresentable) de la situación a la que pertenecen (inmanencia).

Para cristalizar ese movimiento, elabora “un protocolo de pensamiento sustractivo que difiere del protocolo de la destrucción”;

¹⁵ “[P]asse d’une logique de l’antagonisme ancrée dans les classes (y compris sous sa forme la plus violente de destruction et d’autopurification par la terreur) à une logique de soustraction totalement intransitive à toute substance préalable, sociale, économique ou autre” (mi traducción).

se trata de “la puesta en escena de la diferencia mínima, pero absoluta, la diferencia entre el lugar y lo que tiene lugar en él, la diferencia entre lugar y tener lugar” (Badiou, 2006a, p. 79). Ese pensamiento del acontecimiento —bajo la condición poética de Mallarmé—, en tanto sustracción afirmativa primaria, pone en evidencia el carácter sustractivo de la ontología, “una ontología en la que el exceso acontecimental convoca la falta, de tal suerte que de ello resulta la idea” (Badiou, 2008a, p. 601) que despliegue lo nuevo como espacio de libertad, igualdad y universalidad localizadas.

En *L'être et l'événement*, por tanto, los procedimientos de verdad, genéricos, no dependen de la destrucción; tiene lugar una recomposición predicativa de la situación a partir del advenimiento acontecimental, pero siempre conservando todos los múltiples de la situación antigua (Badiou, 2007b, p. 450). Que toda verdad sea igualitaria, genérica, indica que la destrucción, relativa al mundo objetivo de las jerarquías, es ajena a ella; los únicos que pueden ser eliminados son los términos de la situación (objetivos, sin anclaje ontológico). Es al saber, y no a la verdad (indiferente a las diferencias, en tanto ontológicamente comprendida como conjunto genérico), que concierne la destrucción de múltiples, pues es la enciclopedia del saber la que realiza las clasificaciones; la verdad no contradice al saber, sino que se sustrae a él (Badiou, 2007b, p. 447). De hecho, Badiou (2007b, p. 449) diferencia entre enunciados “absolutos”, que ningún procedimiento genérico tiene la capacidad de desalojar, y enunciados “jerárquicos”, que están sujetos a discernimientos adulterados y a la artificialidad de lo cuantitativo (todos ellos relativos a la representación), enunciados sin “enraizamiento legítimo en el ser de la situación” y que, en tanto excrecencias vacías, pueden ser desplazados.

De ahí que Badiou, en *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (1993), introdujera la categoría de “desastre” (“*desastre*”) para significar las consecuencias del forzamiento¹⁶ absoluto de una verdad, del forzamiento de su *innombrable* (*innommable*) propio. El objetivo consistía en establecer un punto de detención de los procedimientos de verdad y evitar, así, el

¹⁶ Con respecto al papel del forzamiento (basado en la técnica matemática del *forcing* de P. J. Cohen) en los procedimientos de verdad, cfr. Badiou (2007b, pp. 431-477). “Se trata del punto en el que una verdad [por medio del sujeto y la lengua-sujeto, sustraída a la lengua de la situación], por inacabada que sea, autoriza anticipaciones de saber, no sobre lo que es, sino sobre lo que habrá sido si la verdad llega a su acabamiento” (Badiou, 2002b, p. 196).

advenimiento del desastre autoritario en el proceso del forzamiento de una verdad sobre lo verídico. En suma, se trata de impedir el retorno a la destrucción.

Si nos fijamos ahora en *Logiques des mondes*, Badiou (2006b, pp. 400-401 y 417-418) se refiere a la destrucción o muerte como la consecuencia —técnica, matemático-filosófica— de la máxima trascendental que obliga a que todo objeto tenga un inexistente propio —el inexistente propio del objeto (A) sería (\emptyset_A) —, un múltiple de valor nulo o mínimo (μ).¹⁷ En caso de que el múltiple que poseía el valor nulo (μ) en un objeto-sitio pase, empujado por el advenimiento del ser (fundamento ontológico) de ese objeto, al aparecer (concerniente al terreno de lo fenomenológico), otro elemento (cuyo valor de existencia sea p , y $p \neq \mu$) del objeto (A) tendrá que ocupar el lugar del inexistente (\emptyset_A) . En este sentido, es cierto que, como destaca Bosteels (2007, p. 162; 2009, p. 153), la destrucción (la muerte) vuelve a ser, con la incorporación de la noción del inexistente propio de un objeto, un aspecto inevitable de todo procedimiento de verdad; sin embargo, discrepo cuando apunta que es una vuelta a *Théorie du sujet*, una enmienda a *L'être et l'événement*. Con respecto a esto último (la posible enmienda a *L'être et l'événement*), se ha de subrayar que la inexistencia en *Logiques des mondes* no es relativa al *ser* (hecho que sí cuestionaría *L'être et l'événement*), sino que depende del valor trascendental asignado; se encuentra ligada al hecho de pasar de poseer un valor existencial establecido por el trascendental a ser un inexistente propio del objeto del mundo en el que antes existía. Es, por tanto, una consecuencia extrínseca al propio ser del ente declarado inexistente, relativa a la puesta en circulación de un axioma acontecimental imposible según la lógica propia del trascendental que rige ese mundo concreto, y no la consecución de un objetivo constructible en ese mismo mundo. En definitiva, la destrucción en términos fenomenológicos (no ontológicos), en tanto consecuencia postacontecimental, es el resultado de un procedimiento sustractivo y afirmativo —nunca su condición *sine qua non*, ontológica—. En lo que a *Théorie du sujet* se refiere, más allá de que la relación de la destrucción con los registros ontológico (*ontológico*)

¹⁷ Sobre la categoría de “álgebra trascendental” (basada en el álgebra de Heyting), que sirve como fundamento técnico para pensar la aparición de los entes en un mundo, su ordenación objetivadora, cfr. Badiou (2008a, pp. 177-197); sobre el *mínimum* (μ), Badiou (2008, pp. 184-185).

y fenomenológico (ontológico) sea más compleja y problemática,¹⁸ la principal diferencia con respecto a *L'être et l'événement* y *Logiques des mondes* consiste en que, mientras en la primera (*Théorie du sujet*) la destrucción es origen de lo nuevo, en las otras dos (*L'être et l'événement* y *Logiques des mondes*) pasa a ser consecuencia —cuyos matices serán dilucidados en los apartados correspondientes—. De ahí que en *Théorie du sujet* no se hable todavía de sustracción, sino, como hemos visto, de antagonismo.

2. Sustracción: principio (meta)ontológico y apertura a un nuevo infinito

Ese giro que comienza a intuirse en *Peut-on penser la politique?* (1985) y se materializa en *L'être et l'événement* (1988) implica una doble concepción de la sustracción: sustracción del ser a lo uno, puramente ontológica y, en consecuencia, filosóficamente inaugural; y sustracción del acontecimiento a las leyes de la ontología, procedimentalmente inaugural. La primera de ellas, axioma fundador de la filosofía sustractiva de Badiou, induce el pensamiento del devenir natural del ser-en-tanto-ser como multiplicidad pura (sustraída a toda forma de lo uno), sostenido sobre el utillaje matemático de la teoría ZFC. La segunda, que encuentra su origen en la acontecimentalidad del advenimiento del acto, de lo-que-no-es-el-ser, provoca la apertura de una brecha en las leyes que regulan el pensamiento de lo múltiple puro, abre una cesura en la armoniosa transitividad del ser, fundando así el *im*-posible¹⁹ desarrollo de posteriores formas sustractivas implicadas en

¹⁸ El hecho de que Badiou no proponga una teoría del aparecer en *Théorie du sujet* no significa que la distinción entre ambos registros no exista (matiz que debo agradecer a una de las evaluadoras de la revisión por pares a doble ciego de *Tópicos, Revista de Filosofía*). Ahora bien, debido a que esta cuestión no es primordial para el objetivo que el presente artículo persigue y a que la complejidad de su análisis nos envolvería en una espiral interpretativa, argumentativa y demostrativa que sin duda excedería el marco de este trabajo, considero que no ha lugar a profundizar en esta dirección.

¹⁹ A lo largo del texto, como en este caso, me serviré de los prefijos “in-” o “im-” diferenciados mediante un guion para subrayar el carácter connotativo inmanente que pretendo inscribir a ciertas categorías, provocando, asimismo, una polisemia dialéctica que lleve a entender una cosa o lo contrario en función de si se obvia el guion o no. Este guiño derridiano viene a indicar que lo

el despliegue de nuevos procedimientos de verdad. *Id est*, una primera sustracción ontológica determinada por el ser pensado como vacío (el conjunto vacío) y desplegado gracias a los desarrollos matemáticos de la teoría ZFC, y una segunda sustracción acontecimental que abre la posibilidad de un nuevo procedimiento de verdad (conjunto genérico y técnica del forzamiento) a partir del advenimiento de lo que desestabiliza las leyes que impiden el pensamiento de su propia presentación (lo real que se sustrae a la estructura; lo imposible de simbolizar por ella). En suma, la decisión axiomática de desplegar una filosofía sustractiva conlleva, primero, la imposición ontológica de sustraer el ser a lo *uno* (forma histórica del pensamiento metafísico), de afirmar que “si lo uno no es, nada [el vacío] es” (Platón, *Parm.*, 166c, citado en Badiou, 2007b, p. 48);²⁰ y, segundo, la necesidad imperiosa de separar la verdad tanto del devenir natural del ser como del saber.²¹

En lo concerniente a la ontología de lo múltiple puro (sustraído a la potencia de lo uno), Badiou (2002a, pp. 32–33) declara que hay cinco condiciones: (1) separada de toda forma de lo uno, sin unificación inmanente, es pensamiento del ser como inconsistencia; la ontología queda “reducida al solo predicado de su multiplicidad”. (2) No hay más que múltiples de múltiples; la exposición de “lo que hay” al pensamiento es mediante la multiplicidad compuesta por múltiples. (3) Puesto que la multiplicidad no admite la imposición inmanente de ningún límite asociado a lo uno, no existe “ningún principio original de finitud” (Badiou, 2002a, p. 32); la multiplicidad pura es infinita; el

“imposible” es imposible según la lógica establecida, pero que lo “*im*-posible” es posible de un modo inmanente gracias a que postacontecimentalmente se sustrae a la dicotomía posible/imposible de la lógica de un régimen del saber establecido.

²⁰ Badiou (2007b, p. 48) toma como axioma las palabras que Platón pone en boca del propio Parménides para resumir las consecuencias dialécticas del diálogo: “La conclusión aporética a la que llega Platón es interpretable como *impasse* del ser, al filo del par constituido por lo múltiple inconsistente y lo múltiple consistente. ‘Si lo uno no es, nada es [*rien (n’est)*]’ quiere decir también: sólo es pensado el no-ser de lo uno hasta el fin que adviene el nombre del vacío como única presentación concebible de lo que, siendo impresentable, soporta como multiplicidad pura, toda presentación plural, es decir todo efecto-de-uno”.

²¹ Encontramos su origen en la crítica kantiana a la metafísica y en su recuperación por Heidegger, aunque hay que subrayar que Badiou, al contrario que Heidegger, rehúye suturar la verdad al ser.

pensamiento de lo múltiple permite el acceso a una infinidad de infinitos —una diseminación infinita de múltiples infinitos, o (en términos matemáticos) de ordinales no sucesores—. (4) Si lo múltiple no es más que múltiple de múltiples, su punto de detención “por abajo” solo puede hallarse en el conjunto vacío, el múltiple de nada, punto de sutura de toda multiplicidad a su ser, hecho que reafirma el carácter inconsistente del ser, sustraído a toda presentación, a toda cuenta. (5) Finalmente, la presentación ontológica no puede ser sino axiomática, único modo de capturar la disposición de los términos no definidos (múltiples de múltiples diseminados a partir del vacío); la ontología “no puede tener la seguridad de ningún principio” (Badiou, 2002a, p. 32). Estas cinco condiciones, que garantizan la sustracción de lo múltiple a la potencia de lo uno, evidencian que Cantor proporciona a Badiou la posibilidad de reinterpretar el *Parménides* de Platón (“nada es”) y, en consecuencia, realizar una lectura retroactiva de la ontología —matemática— como historia de la sustracción: sustracción del pensamiento puramente ontológico a la metafísica que liga ser, infinito y Uno (cfr. Tho, 2012, p. 29).

No obstante, más allá de la naturalidad, transitividad constructiva de las situaciones ontológicamente pensadas, lo que aquí me interesa es la genericidad de los procedimientos de verdad, originados en la brecha sustractiva que solo un acontecimiento puede abrir —precisamente— en la naturalidad ontológica. En el caso de la sustracción postacontecimental, Badiou diferencia entre cuatro tipos de operaciones que circunscriben el origen, despliegue —o trayecto— y límite de todo procedimiento de verdad. Esas cuatro figuras son lo *indecidable* (*indécidable*), asociado al origen; la *indiscernibilidad* (*indiscernabilité*) y el *conjunto genérico* (*ensemble générique*), solapadas en el despliegue; y lo *innombrable* (*innommable*), que actúa como límite. Si bien su tratamiento pormenorizado se puede encontrar en *L'être et l'événement* (1988), es en la “Conférence sur la soustraction” de 1991 donde Badiou (2002b, pp. 171-186; 2004, pp. 105-120) identifica tales operaciones con las figuras que vehiculan el pensamiento de las verdades como procedimientos sustractivos.²²

²² Omitiré, sin embargo, lo relativo al *innombrable*; su carácter limitativo lo aleja de los intereses de este artículo. De hecho, esta categoría fue posteriormente abandonada en *Logiques des mondes* (Badiou, 2006b), lo que Bosteels (2007, pp. 163-164 y 2009, pp. 149-150) calificó como liberación de las cadenas moralizantes.

Lo *indecidable* es relativo al acontecimiento, figura que, en tanto reflexiva (se auto-pertenece), agrieta las leyes de la ontología (no tolera la auto-pertenencia) y, consecuentemente, escapa a toda clasificación normativa. No obstante, indecible no significa que no pueda ser decidido, sino que nos resulta irresoluble,²³ pues no disponemos de recursos objetivos para ello. En ese punto en el que lo real de una situación (lo imposible de su estructura) se presenta por sus propios medios, echando por tierra toda posibilidad de objetivación, se origina la potencia sustractiva necesaria para el posterior *im*-posible desarrollo de un nuevo procedimiento genérico; sin el acto del advenimiento acontecimental, sin la decisión indecible sobre su presentación (la *intervención*, en términos propios de *L'être et l'événement*), no puede haber procedimiento sustractivo, sino solamente transitividad, objetividad, devenir natural.

Badiou (2002b, p. 172) se apoya aquí en el primer teorema de incompletitud de Gödel, según el cual en toda "aritmética formalizada de primer orden, donde la norma de evaluación es lo demostrable, existe al menos un enunciado indecible en un sentido preciso: ni él ni su negación son demostrables". En efecto, la sustracción originaria de los procedimientos de verdad es una operación intrínseca, immanente a la propia estructura, dado que lo imposible (lo real) es parte constitutiva de la propia estructura (toda estructura posee un punto de imposible). Y, en tanto originada en lo real, en lo imposible de una estructura, en el vacío (lo impresentable) de una situación, se dice que la sustracción acontecimental toca el ser de la situación, porque ontológicamente el vacío (o la nada) *es* (como en el *Parménides*). Lo indecible rompe con la continuidad constructivista del devenir natural de una situación y abre la posibilidad de una apertura a lo infinito genérico.

El propio Badiou (2003, p. 133) se expresaba en los siguientes términos: "The general idea is to substitute, for the overly moralizing idea of a totality marked by an unnameable point, the idea (which is far more closely linked to the concrete practices of truth) of a field of consequences whose logic must be both reconstructed and respected".

²³ Expresado en términos más radicales, tal y como lo hace Meillassoux (2011, pp. 132-133), se podría afirmar que la indecidibilidad en Badiou no solo no significa que no pueda ser decidido, sino que además impone la necesidad de su resolución; *fuera, obliga* a la decisión: "l'indécidable, chez Badiou, ce n'est pas ce qui ne *peut* pas être décidé mais tout au contraire ce qui *doit* être décidé" (p. 132).

No obstante, “[...] el trayecto de lo verdadero es práctico y el pensamiento donde él se libera está en parte sustraído a la lengua (indiscernibilidad) y en parte sustraído a la jurisdicción de las Ideas (indecidibilidad)” (Badiou, 2007b, p. 471). Las verdades, en su trayectoria sustractiva, no solo se encuentran separadas del devenir natural del ser (indecidibilidad propia del acontecimiento), sino también del saber (indiscernibilidad). Esta afirmación nos sitúa ante la segunda de las operaciones sustractivas, la *indiscernibilidad*, que permite pensar el trayecto de lo verdadero como sustracción a la lengua de la situación, al saber, o sea, como construcción indiferente a las diferencias,²⁴ irreductible a toda veridicidad.²⁵ La indiscernibilidad se alcanza mediante la fidelidad al acontecimiento (a la indecidibilidad originaria, principio de toda sustracción), *in*-construyendo²⁶ un conjunto genérico que agrupe las indagaciones conectadas positivamente con el acontecimiento, entre cuyos múltiples al menos uno escapa a la captura por los determinantes de la lengua.

Para agrupar los múltiples conectados —o no— con el acontecimiento se procede mediante indagaciones finitas, operaciones que son similares

²⁴ Dos términos son indiferentes siempre y cuando no exista ninguna fórmula establecida que los discerna.

²⁵ Con “veridicidad [*véridicité*]”, Badiou (2007b, pp. 367-371 y 573) hace referencia a los enunciados que caen bajo los determinantes enciclopédicos, controlables por el saber, a partir de los cuales se determinan las diferencias que ordenan las diferentes situaciones; lo opuesto a lo verídico sería lo erróneo. La “verdad [*vérité*]” queda reservada para referirse a lo que no cae bajo ningún determinante enciclopédico del saber, conjunto genérico indiscernible que se constituye a partir de los términos de una situación ligados al acontecimiento que en ella ha tenido lugar; en tanto sustraída a las leyes de la lengua de la situación, la verdad no tiene opuesto. Como en la concepción lacaniana, la verdad no es ni contradicción ni negación, sino que se encuentra separada del saber (cfr. Badiou, 2011b, p. 14).

²⁶ Puesto que, en términos estrictamente lógicos, no se puede decir que sea constructible, recorro aquí al prefijo “in-”. Ahora utilizo la fórmula “*in*-constructible” con una triple finalidad: en primer lugar, para tomar distancia de la constructibilidad como procedimiento lógico; en segundo, y pese al anterior, para mantener la condición de dependencia de un sujeto fiel que realiza las indagaciones finitas y, por tanto, “construye”, conforma, condiciona el conjunto genérico; y, en tercer y último lugar, para reforzar el carácter *immanente* del propio procedimiento.

a las propias del saber, pues caen bajo un determinante enciclopédico (finito) (Badiou, 2007b, pp. 259-284). No obstante, no se trata de un procedimiento constructivista, insuficiente para la *in*-construcción de un conjunto genérico infinito, sino negativo, pues la indiscernibilidad constitutiva de todo conjunto genérico no puede ser mostrada más que por la práctica de la negación; el razonamiento por reducción al absurdo (o razonamiento apagógico) es “lo que hay de más *militante* en las estrategias conceptuales del ser-en-tanto-ser” (Badiou, 2007b, p. 281). Se trata de demostrar que tal multiplicidad no es capturada por ninguna de las nominaciones estatales (lengua de la situación, determinantes enciclopédicos del saber) porque al menos uno de sus múltiples se sustrae a los determinantes de la lengua. Toda verdad es ontológicamente pensada como multiplicidad genérica; es *in*-constructible, sustractiva, no hay modo objetivo de demostrar su genericidad.

Desde el punto de vista de la lengua de la situación (la lengua propia de la situación en la que un acontecimiento ha tenido lugar), un subconjunto genérico de tal situación es inaprehensible por sus predicados (los de la lengua de la situación): se sustrae a ellos, ninguno puede reunificar todos sus términos (los del subconjunto genérico); la potencia del ser múltiple de una verdad (subconjunto genérico), originada en un acontecimiento y compuesto por múltiples conectados a él, excede toda construcción y evaluación situacional. “Lo genérico es propiamente lo que, del ser-múltiple, es sustraído al poder de lo uno tal como la lengua dispone su recurso” (Badiou, 2002b, p. 175); es “la sobreabundancia del ser tal que escapa al poder de la lengua, desde el momento en que un exceso de determinaciones induce un efecto de indeterminación” (p. 176).

Para concluir con el análisis de la segunda de las variaciones de la sustracción, es preciso subrayar que, si bien en el prólogo a la edición en castellano de *L'être et l'événement* Badiou (2007b, p. 7) se refiere a las verdades como “novedades negativas”, en tanto técnicamente sostenidas sobre el razonamiento apagógico, no se puede obviar el carácter afirmativo del hecho de que tales “novedades negativas” (extensiones genéricas) son procedimentalmente *in*-construidas a partir de la afirmación del axioma puesto en circulación tras una cesura acontecimental (sustracción afirmativa primaria) que toca al ser de la situación y funda el procedimiento de verdad (genérico), así como de

la afirmación de sus consecuencias.²⁷ Estas formas de negación son, entonces, de carácter postacontecimental y operacional; la negación es fruto de la afirmación de las consecuencias postacontecimentales, cuyo único modo técnico-procedimental de operar en el interior de la situación que el acontecimiento ha resquebrajado —con los medios de los que allí dispone— es mediante el razonamiento apagógico. La negación es, por tanto, resultado del nacimiento de una nueva subjetividad creativa, nunca su origen (Badiou, 2013).

La afirmación del axioma acontecimental y la de sus consecuencias (el procedimiento de verdad) precede a toda forma de negatividad;²⁸ en efecto, se sirve de los operadores matemáticos que proceden mediante la negación (razonamiento apagógico), pero, más allá de que la expresión ontológica (matemática en este caso) de las extensiones genéricas asuma la forma de una novedad negativa, un procedimiento genérico únicamente puede ser impulsado a partir de la afirmación sustractiva del axioma liberado por un acontecimiento, es decir, mediante la afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria. De ahí la utilización que hago del término *in*-constructible. Las verdades, en tanto despliegue de las consecuencias postacontecimentales, en tanto afirmación sustractiva de un axioma acontecimentalmente decidido, escapan al saber merced a que se encuentran afirmativamente (*in*-) fundadas en el ser mismo de la situación en la que se originan, en lo imposible de formalizar por la propia formalización, nunca en la negación de cualquiera de sus múltiples.

²⁷ “[U]na verdad es el total infinito positivo —la recolección de los $x (+)$ — de un procedimiento de fidelidad que, para todo determinante de la enciclopedia, contiene al menos una indagación que lo evita” (Badiou, 2007b, p. 375). Se encuentra subrayado en el original, de modo que la ausencia de marca en “positivo” es mía, con el objetivo de resaltar tal carácter.

²⁸ Es más, teniendo en consideración que la verdad es una extensión genérica de la situación que un acontecimiento ha rasgado, es decir, “[d]ado que la situación por-venir se obtiene por suplementación [...], todos los múltiples de la situación fundamental están también presentados en la nueva situación. No pueden desaparecer por el hecho de que la situación nueva es nueva. Si desaparecen, es según la situación antigua” (Badiou, 2007b, p. 448).

3. De la sustracción radical a la sustracción originaria

En *Logiques des mondes*, la categoría de “sustracción” se diluye, prácticamente desaparece del terreno de las operaciones técnico-filosóficas.²⁹ Si la esencia del ser, pensado como vacío, como multiplicidad pura, es la de sustraerse a toda relación, en cambio, la de su aparecer, la del ser-ahí, viene totalmente determinada por ella, por la relación. De tal modo que, de las dos sustracciones originarias de *L'être et l'événement*, la asociada al pensamiento del ser queda reducida a soporte ontológico de la onto-logía; no es la cuestión vehicular de *Logiques des mondes*, preocupada por el ser-ahí. Perdemos, por tanto, una de las dos formas de la sustracción. Sin embargo, no hay que olvidar que, primero, el pensamiento del ser-ahí no anula el ser; segundo, la modalidad de sustracción por la que este artículo se cuestiona es la postacontecimental, concerniente al despliegue y orientación de los procedimientos de verdad. Consecuentemente, sacaré a la luz los elementos que muestran que la sustracción sigue siendo una categoría fundamental en lo que a la orientación y despliegue de dichos procedimientos respecta, tanto en términos materiales como especulativos.

En esta tercera variación de la sustracción, la cuestión principal gira en torno a la dificultad de mantenerla viva en el aparataje técnico-filosófico de *Logiques des mondes*.³⁰ ¿Cómo es posible sostener la noción

²⁹ La sustracción es relegada a un segundo plano, a modo de adjetivación de la afirmación, por cuestiones técnicas, lógico-matemáticas, como es el paso de una lógica clásica, binaria —que acepta el principio de *tertium non datur* y, en consecuencia, los procedimientos mediante la práctica de *reductio ad absurdum*— a una lógica intuicionista, constructivista —en la cual la negación débil excluye toda posibilidad de prueba indirecta de la existencia—. Es elocuente que el término “sustracción” —o derivados de su raíz— únicamente aparezca en trece ocasiones a lo largo de *Logiques des mondes*.

³⁰ Esta dificultad fue subrayada en primera instancia por Charles Alunni en el contexto de una serie de conferencias en la ENS de París, organizadas por ambos (Alunni y Badiou) bajo el título “Relation/Objet”, donde se abordaba la transición de *L'être et l'événement* a *Logiques des mondes* y se acentuaban los cambios que implicaba pasar de una propuesta fundamentada sobre la teoría de conjuntos a otra que lo está en la teoría de categorías. La conferencia aludida fue impartida, el 14 de junio de 2014, por Alunni en colaboración con el propio Badiou bajo el título “Relation-Objet et onto-logie: ensembles ou catégories”.

de “sustracción” apoyándose en una teoría extrínseca como la teoría de categorías, que no tiene como objeto los múltiples-en-sí (como sí sucedía con la teoría ZFC, de carácter intrínseco), sino las propias redes de relaciones que entre ellos se establecen? ¿Cómo en un sistema de relaciones puede ser identificada una relación en la que interviene un ente que se sustrae a la aparición y, en consecuencia, a la relación? En definitiva, ¿cómo se puede pasar de la relación a la sustracción en una teoría como la de categorías?

Considero que el hecho de que el pensamiento del ser-ahí no implique un movimiento sustractivo (técnicamente imposible para una teoría extrínseca) no es problemático, porque el origen de los procedimientos de verdad y su despliegue sí mantienen la esencia sustractiva (filosóficamente factible). En *Logiques des mondes*, el sitio de acontecimiento es una subversión del aparecer por el ser, en la que el ser múltiple (ordinariamente soporte *ontológico* de todo objeto) irrumpe en la superficie mundana del aparecer para violentar el orden lógico (*ontológico*) establecido, el trascendental que regula ese mundo (un álgebra de Heyting). Pese a que, en comparación con *L'être et l'événement*, el acontecimiento es parcialmente objetivado —a consecuencia de la incorporación del concepto de “huella” (*trace*), relativo a las leyes objetivas del aparecer—, la huella que deja el acontecimiento no puede ser más que una consecuencia objetivada de la sustracción primaria a las leyes de la aparición, cuyo origen se localiza en el ser mismo de la situación, del mundo en el que ha tenido lugar, es decir, en lo impresentable —o, si se prefiere, *im-presentable*—. Terray (2011, p. 49) está en lo cierto: ni la ontología ni la lógica permiten pensar el acontecimiento dentro de sus leyes naturales; se sustrae a ellas. El propio Terray trae a colación una contundente cita de Badiou en la que afirma que un acontecimiento es “una excepción tanto a los axiomas de lo múltiple como a la constitución trascendental de los objetos y de las relaciones. Una excepción tanto a las leyes de la ontología como a la regulación de las consecuencias lógicas” (Badiou, 2008a, p. 400).

Cfr. Badiou y Alunni (2014), o Alunni (2020) —este último contiene únicamente el texto de la conferencia, sin las aportaciones de Badiou. El documento audiovisual no muestra que Badiou diese respuesta a las cuestiones aquí abordadas; no obstante, a partir del material de otros trabajos suyos, se puede esbozar una posible salida—.

Todo procedimiento de verdad, sea pensado en su ser o en su ser-ahí, tiene origen en un acontecimiento que se sustrae a las leyes de la situación en la que se presenta, o del mundo en el que aparece. La sustracción, por tanto, también es una categoría esencial en *Logiques des mondes*. Si bien se da un movimiento generalizado de la sustracción hacia la afirmación,³¹ entiendo que se refiere a una afirmación de lo que tiene origen en una sustracción primaria, engendrada en lo real, en lo *im*-posible, en lo que toca al ser de la estructura. Desde el momento en que se declara que el cuerpo-sujeto es una consecuencia postacontecimental, y teniendo en consideración que el acontecimiento se sustrae a las leyes establecidas, la verdad, en tanto procedimiento (*in*-)constructible (*in*-)fundado en la máxima acontecimental, también debe ser sustractiva, incluso si en *Logiques des mondes* esta categoría pierde el protagonismo de *L'être et l'événement*. La diferencia consiste en que, mientras en *L'être et l'événement* todos los operadores implicados (negativos) en el procedimiento de verdad participaban directa y explícitamente de la sustracción, en *Logiques des mondes* los operadores parten de una sustracción de principio para posteriormente ser pensados afirmativa y relacionamente.

De este modo, se adivina un cambio en lo concerniente a la relación triádica acontecimiento-sujeto-verdad. En *L'être et l'événement*, prácticamente se confundían las tres figuras, lo que implicaba que la sustracción (de origen acontecimental) envolviera todo el procedimiento (Badiou, 2011a, p. 173). Ahora, en *Logiques des mondes*, el papel de la sustracción pasa de estar presente a lo largo de todo el desarrollo del procedimiento de verdad a concentrarse en el acontecimiento, concretamente en el sitio acontecimental, aunque se materialice en la huella. De manera que la huella acontecimental, materialización perdurable tras la aparición evanescente del sitio en un mundo, es de origen sustractivo; que un inexistente (μ) pase a la existencia máxima (la huella) solo es posible gracias a la fuerza sustractiva del *ser* (soporte ontológico del objeto-sitio) que “sube” a la superficie mundana (ontológica, relacional). Solo un desajuste, una violencia de ese cariz es

³¹ “Toute la nouveauté et l’ambition de *Logiques des mondes* va ensuite à présenter la matérialité de ce régime d’exception comme un régime *affirmatif* bien plus que *soustractif*” (Panopoulos, 2011, p. 161).

capaz de abrir la posibilidad del *sinon que*³² necesario para dar inicio a la construcción de un nuevo cuerpo-de-verdad. El cambio verdadero no procederá a partir de una mutación en el plano trascendental del mundo (modificación), ni mucho menos a partir de una exigencia externa al propio mundo (trascendencia), sino como consecuencia de un desajuste inmanente a nivel *ontológico* —en el sitio (de acontecimiento)—. Es de la inconsistencia acontecimental (aparición en la superficie mundana del soporte de ser del objeto-sitio y paso del inexistente propio de tal objeto-sitio a la existencia máxima; inconsistencia onto-lógica, en ambas dimensiones, *ontológica* y *ontológica*) de donde puede surgir la potencia sustractiva para el despliegue de un procedimiento de verdad, de un nuevo cuerpo-sujeto.

De hecho, si nos fijamos únicamente en los operadores lógico-matemáticos que intervienen en ambas teorías implicadas (teoría de conjuntos y teoría de categorías), se puede constatar que la técnica del *forcing* —desarrollada por Cohen en el contexto de la teoría de ZFC (álgebra de Boole)—, uno de los operadores matemáticos de la teoría de conjuntos sobre los que se sostiene el pensamiento del despliegue de los procedimientos de verdad (la lengua-sujeto, sustraída a la lengua de la situación), se encuentra en la esencia de la teoría de categorías. Como señala Duffy (2012, p. 75) apoyándose en Kanaromi (2008, p. 371), la lógica intuicionista de la teoría de categorías (álgebra de Heyting) implica una adaptación del método del *forcing*. En este mismo sentido, Fraser (2006) insiste en el carácter sustractivo de la lógica intuicionista desde su inicio mismo, pues el propio Brouwer, fundador de la matemática intuicionista, hablaba de la necesidad de sustraer la verdad al lenguaje y de la importancia que cobra el sujeto (matemático, en su caso) en tal proceso.³³ El hecho relevante consiste en que, en *Logiques des mondes*, los operadores facultan el despliegue de un procedimiento de verdad (sustractivo) en la medida en que se parte de una sustracción originaria, es decir, de un acontecimiento. Del mismo modo que en *L'être*

³² “Il n’y a que des corps et langages, sinon qu’il y a des vérités” (“no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades”) (Badiou, 2006b, p. 12) es la máxima de *Logiques des mondes*, una máxima dialéctica en la que la potencia sustractiva de la excepción que impone ese *sinon que* es más que evidente.

³³ Por supuesto, Brouwer y Badiou difieren en la concepción del sujeto. *Grosso modo*, si el sujeto del matemático es fundacional, cartesiano, el del filósofo es post-fundacional, post-cartesiano.

et l'événement la técnica del *forcing* permite forzar los saberes de una extensión genérica a partir de un subconjunto genérico sustraído a toda predicación, la teoría de categorías de *Logiques des mondes* hace posible, a partir de la fidelidad a una sustracción primaria, el pensamiento y despliegue de nuevas figuras subjetivas, nuevos cuerpos-de-verdad que, en sustracción al dictado de la lógica estructurante propia de los mundos en los que se despliegan, alteran su ordenación (la de esos mundos).

En suma, pese a la existencia de un evidente desplazamiento de la sustracción hacia la afirmación —desalojando a la primera del lugar privilegiado que ocupaba en *L'être et l'événement* y acabando, así, con su carácter explícito a lo largo de todo el proceso—, la sustracción continúa siendo irrenunciable desde el momento en que el acontecimiento, sustraído a las leyes onto-lógicas, es, también en *Logiques des mondes*, el detonante de todo procedimiento de verdad. Quizás la sustracción no sea necesaria como operador procedimental para la intelección de las verdades (cuestión principal de *Logiques des mondes*), pero sí que lo es desde el punto de vista del origen del procedimiento de producción de una verdad y, en tanto sustractivamente condicionado, del propio procedimiento. Sin sustracción acontecimental originaria, no hay posibilidad de cambio verdadero, de producción de un nuevo cuerpo-sujeto, de afirmación sustractiva, en definitiva, de procedimiento de verdad. De ahí la importancia de retener que la sustracción implica también un desplazamiento hacia la afirmación, a diferencia de lo que sucedía en *L'être et l'événement*, donde la sustracción siempre quedaba ligada a la negación (razonamiento apagógico), a la excepción genérica inaprehensible. El cambio en *Logiques des mondes* viene motivado porque los operadores están dirigidos a pensar la afirmación de las consecuencias de la huella acontecimental,³⁴ fruto del carácter intuicionista de la teoría de categorías.

4. La Idea como catalizador de la potencia sustractiva frente al recubrimiento

Los diferentes elementos analizados en la variación anterior han mostrado que, en *Logiques des mondes*, la sustracción queda

³⁴ La afirmación de las consecuencias consiste en la incorporación a un nuevo cuerpo-sujeto, en la incorporación a un nuevo presente, en la afirmación

aparentemente desleída, como consecuencia de los operadores lógico-matemáticos que vehiculan el pensamiento (intuicionismo finitista, constructivismo, infinito potencial). Ahora, en cambio, el análisis de la cuarta y última de las variaciones —inspirada fundamentalmente en *L'immanence des vérités* (2018) y el material de los seminarios dedicados a su elaboración—,³⁵ nos permite constatar que la noción de “sustracción” recupera el esplendor y la potencia deslucidos, principalmente gracias al nuevo concepto de “recubrimiento” (*recouvrement*) —o, más bien, a pesar de él—, pues ahora todo procedimiento de verdad debe sustraerse al recubrimiento.³⁶ Empero, pese a un evidente esfuerzo por hacer converger las nociones de “sustracción” y “afirmación”,³⁷ los operadores de pensamiento y validación vuelven a ser negativos (razonamiento apagógico) a causa del carácter no constructible de las multiplicidades que se manejan, como sucedía en *L'être et l'événement*. No en vano Badiou recupera la teoría de conjuntos como fundamento matemático, específicamente la teoría de los grandes cardinales (infinitud genérica, razonamiento apagógico, infinito actual).

A grandes rasgos, el recubrimiento consiste en (valga la redundancia) recubrir mediante procedimientos —“cualitativamente”— finitos (infinito constructible) la potencialidad creadora de la infinitud no constructible.³⁸ Badiou (2018, p. 223) habla de “juego sistémico”

de un nuevo punto, en el sostenimiento de un punto (parte eficaz y órgano); la formación de nuevas figuras de cuerpo-sujeto (Badiou, 2006b).

³⁵ Cfr. Badiou (2012-2013, 2013-2014, 2014-2015 y 2015-2017).

³⁶ “Une vérité se présente toujours [...] sous la forme d'une œuvre. [...] [E]st œuvre tout ce qui [...] est soustrait à l'efficace de recouvrements” (Badiou, 2018, p. 511).

³⁷ Pienso aquí en los teoremas de Scott y Jensen, cuyo sentido esclareceré más abajo.

³⁸ “La frontière entre le fini au sens ontologique et opératoire (le constructible) et l'infini réel, soustrait à la finitude, ne passe donc pas entre le fini au sens usuel (les nombres entiers par exemple) et l'infini au sens usuel (ω par exemple). Il y a de l'infinie “ordinaire” qui est en réalité fini, puisque constructible” (Badiou, 2018, p. 431). Pese a que tanto lo constructible (orientación de pensamiento constructivista; Kurt Gödel) como lo no constructible (orientación de pensamiento genérica; P. J. Cohen) se juegan en el terreno de lo cuantitativamente infinito —de la infinitud de la naturalidad ontológica de las situaciones (no hay Naturaleza, no hay Todo) (Badiou, 1988), de la infinitud de las redes de relaciones mundanas (no hay Mundo, sino mundos) (Badiou,

“*jeu systémique*”) y “retórica del recubrimiento” (“*rhétorique du recouvrement*”), que proceden no mediante la contradicción, la negación directa de la potencialidad infinita, sino a través de la captura parcial pero sistemática de todos sus elementos, de modo que la potencialidad de la infinitud quede reducida a lo constructible y disimulada a causa de su aprehensión —parcial, parcelada— por lo finito constructible. Es decir, la práctica del recubrimiento se convoca para recodificar, bajo determinantes ya conocidos, los posibles desajustes situacionales provocados por el advenimiento de un acontecimiento y la práctica fiel a él, capaz de desplegar un procedimiento genérico.

Ahí radica, precisamente, la paradoja del recubrimiento, en la capacidad de lo finito para recodificar la potencialidad de lo infinito, en la capacidad del saber para capturar y disimular la potencia genérica de lo sustractivo. Sabemos que un conjunto genérico, apoyado en su potencia infinita y sustractiva, no puede ser capturado como uno, en su totalidad, por los determinantes de la lengua de la situación,³⁹ se sustrae a toda nominación de la lengua como uno. Sin embargo, cuando

2006b), de la jerarquía de infinitos hacia el absoluto (nunca el Absoluto) (Badiou, 2018, p. 418)—, las prácticas asociadas a la constructibilidad irán siempre ligadas a la finitud cualitativa, pues, pese a ser del terreno de lo infinito, su *modus operandi* procede mediante la deducción sobre deducciones precedentes, controlables, ligadas al saber, a la lengua de la situación, a lo posible. La práctica no constructible, procedimiento de construcción de lo genérico a partir del advenimiento de lo que abre una brecha en el orden dominante, sin embargo, irá indefectiblemente de la mano de la potencia de la infinitud “real” (tanto en términos cuantitativos como cualitativos), de la creación de nuevas formas subjetivas antes imposibles, que escapan, por tanto, a toda predicación objetiva, constructible. “Les ‘évidences’ quant au fini ou à l’infini ne peuvent donc ici nous servir de guide. Il faut s’en tenir, pour passer outre l’idéologie du déjà-là, à [...] l’infini réel, soit celui qui oppose à la finitude une butée infranchissable, ‘commence’ avec l’infini complet, soit avec ce qui est appelé par les mathématiciens ‘the very large cardinals’, les ‘très grands’ cardinaux. [...] Pour ne pas être victime du déjà-là ontologique, il faut donc s’installer dans la double conviction que le fini réel réside dans l’opération de la constructibilité (on ne retient que ce qui est définissable) et non dans la seule opération du compte. Et que l’infini réel est ce qui fait obstacle à l’idéologie dominante de la finitude, et non ce qui est vaguement situé ‘au-delà’ du fini intuitif” (Badiou, 2018, p. 432).

³⁹ Recuérdese que una verdad, un subconjunto genérico, es un conjunto infinito que contiene al menos una indagación que evita todo determinante enciclopédico (cfr. Badiou, 2007b, p. 375).

la infinitud todavía no se encuentra constituida como tal, la orientación constructivista puede proceder de modo que consigue recubrir, recodificar, la potencialidad infinita de la orientación genérica mediante los términos de la lengua de la situación. Badiou recurre a la teoría de los conjuntos constructibles de Gödel como método de recubrimiento de la potencialidad no constructible, con la finalidad de pensar lo infinito mediante procedimientos que no son cuantitativos (finito/infinito), sino cualitativos (constructible/no-constructible), siempre relativos a situaciones localizadas y deducibles de lo ya existente en ellas.⁴⁰

Un conjunto —cualitativamente— finito es, por tanto, un conjunto cuyos elementos son definibles por los recursos de la lengua de la situación u otros de nuevas modificaciones internas a su propia lógica (modificaciones *posibles* según las leyes de la constructibilidad). La finitud así concebida hace referencia a las partes definibles de una situación concreta; y el recubrimiento, si bien no puede nominar la potencialidad infinita de un conjunto genérico, sí podrá reconfigurarlo, recodificarlo, a partir de partes finitas constructibles que camuflen su potencialidad y lo cubran de una pátina de finitud que le otorgue un efecto de normalidad que, a su vez, contrarreste su potencia sustractiva creadora. La técnica del recubrimiento, por tanto, es una práctica conservadora ligada a la lengua de la situación: no es de carácter ontológico.

Pero ¿cómo la operación del recubrimiento —finito— puede contrarrestar la potencia creadora de un conjunto infinito? Para responder a esta cuestión, conviene destacar el papel de la apuesta, del riesgo⁴¹ en todo lo relativo a la sustracción, al advenimiento de lo que las

⁴⁰ “Gödel va définir le fini, au regard d’une situation déterminée, comme ce que l’on peut *construire*, bricoler, déterminer, à partir des éléments existant déjà, au double sens des objets qui sont déjà là et des propriétés dont on se sert pour décrire ce qui est déjà là. En un certain sens, c’est un rapport entre l’être et le langage : le constructible, c’est tout ce que dans la situation on a déjà *nommé* ; le constructible permet d’utiliser des noms qui ont un sens prédéterminé dans la situation et par la situation” (Badiou, 2015-2017).

⁴¹ “[U]ne décision risquée, un pari sur l’infini, qui ouvre aussitôt un espace — pour l’instant, une pure différence non mesurable — entre l’être universel des possibles et ce qui est autorisé par l’assomption supposée indépassable de la finitude” (Badiou, 2018, p. 435). Las Ideas se constituyen como la “representación de la potencia universal de aquello cuya particularidad inmediata es, muy a menudo, peligrosa, inestable, angustiante a fuerza de no estar garantizada por nada” (Badiou, 2010, p. 118).

leyes no permiten (lo acontecimental y sus consecuencias). Puesto que la posibilidad de construcción de un conjunto no constructible depende de la apuesta —afirmativa— por su existencia, cuanto menor sea la capacidad infinita expuesta, menor será también la incorporación —de individualidades— al sujeto que afirme su potencial existencial y, en consecuencia, mayor será la capacidad de la operación de recubrimiento.

Badiou (2018, p. 257-275) subraya así la importancia que tiene, y la dificultad que supone, el hecho de que no se pueda probar que no todo es finito, que no todo es constructible. La compatibilidad de ZFC con la afirmación de que todo conjunto existente es constructible (Gödel)⁴² significa que el devenir mundano no tiene por qué desviarse de su orden natural. O, dicho de otro modo, el devenir natural no induce el cambio deseado (un procedimiento de verdad) como efecto de su propio movimiento; la “Historia” no está del lado de lo genérico (Badiou, 2015-2017). No obstante, lo anterior no es óbice para afirmar también la posible existencia de lo no constructible (siguiendo a Cohen,⁴³ pero también a Scott y Jensen⁴⁴), dado que no se puede probar ni su refutación ni su confirmación. Por tanto, la afirmación de la existencia de lo no constructible exige una apuesta sobre la existencia de un tipo de multiplicidad no deducible a partir de las ya existentes; al contrario, la ausencia de decisión supone la persistencia en lo constructible, la posición conservadora ligada al *statu quo*. En definitiva, admitir la posible existencia de multiplicidades no constructibles, cuya afirmación incorpora una decisión sin soporte objetivo, conlleva la asunción de la existencia de procedimientos afirmativo-sustractivos que escapan al recubrimiento.

⁴² “Kurt Gödel, celui qui [...] a créé le concept d’ensemble constructible, a démontré avec sa virtuosité coutumière [...] la possibilité d’une absolutisation intégrale de la finitude. Oui, il est logiquement possible de soutenir que $V = L$. On peut admettre, sans créer une contradiction immanente à la théorie, que tous les ensembles existants sont constructibles” (Badiou, 2018, p. 257).

⁴³ Paul Cohen “a démontré qu’on peut admettre, sans introduire de contradiction systémique, et sans utiliser d’axiomes nouveaux, donc de l’intérieur de l’ontologie classique du multiple, qu’il existe des ensembles intrinsèquement non constructibles, des ensembles qui ne seront pas atteints par la hiérarchie constructible” (Badiou, 2018, p. 260).

⁴⁴ Estos los visitaremos más abajo, por el momento es suficiente con nombrarlos.

Consecuentemente, todo pensamiento sustractivo requiere de una elección no fundamentada en lo que hay, exenta de demostración objetiva, que lo dota de una libertad que podríamos denominar radical contextualizada, únicamente limitada por la inmanencia y la necesidad de escapar al orden de las particularidades ya establecidas, de no dejarse atrapar por las nominaciones de lo posible, por el recubrimiento. La libertad —así como la igualdad, pues un conjunto genérico, inaccesible, es indiferente a las diferencias—, por tanto, no se encuentra del lado de la constructibilidad, sino de lo no constructible; no del lado de lo finito definible, sino de lo infinito genérico; no de lo posible, sino de *im*-posible. Se trata de afirmar la existencia, de nuevo, de lo *in*-constructible, así como sus consecuencias. A tal efecto, con la finalidad de pensar la convergencia de los diferentes operadores que toman parte en los procedimientos sustractivos, Badiou incorpora, recupera, la noción de Idea (*Idée*)⁴⁵ a modo de catalizador de la potencia sustractiva: “Una Idea, la que sea, es siempre una anticipación infinita sobre la existencia, a confirmar en lo real, de un universo posiblemente genérico” (Badiou, 2018, p. 265).⁴⁶

Asimismo, con el objetivo de dotar de fundamento matemático a una categoría inicialmente especulativa, Badiou apela a los teoremas de Jensen y Scott:⁴⁷ el primero,⁴⁸ sobre el recubrimiento y el tipo de cardinalidad que lo desmonta, o sea, $0^\#$ (Badiou, 2018, pp. 441-453); el segundo,⁴⁹ sobre los *cardinales medibles* (*cardinaux mesurables*) —que Badiou, para la ocasión, rebautizará como *cardinales completos* (*cardinaux*

⁴⁵ Esta es una categoría que Badiou ya había anticipado en *Logiques des mondes* (2006b) y *Second manifeste pour la philosophie* (2009b), así como en el último capítulo de *L'Hypothèse Communiste* (2009a), pero aquí, por razones de espacio, me limitaré a *L'immanence des vérités* (2018).

⁴⁶ “Une Idée, quelle qu'elle soit, c'est toujours une anticipation infinie sur l'existence, à confirmer dans le réel, d'un univers posiblement générique” (mi traducción).

⁴⁷ “Ils [Jensen y Scott] ont en quelque sorte démontré la puissance de l'Idée” (Badiou, 2018, p. 265).

⁴⁸ “Il [el teorema de Jensen] définit avec rigueur un seuil entre le possible et l'impossible, quant à la procédure de recouvrement” (Badiou, 2018, p. 446).

⁴⁹ “On a là [en el teorema de Scott] un exemple saisissant de ce qu'une décision de pensée portant sur l'infini est en quelque sorte requise pour se soustraire à la domination conservatrice d'une idéologie” (2018, p. 431).

complets)—,⁵⁰ cuya sola existencia niega el carácter constructible del universo al que pertenecen (Badiou, 2018, pp. 429-440).

De todo lo anterior puede deducirse que el despliegue de una Idea implica una dialéctica entre lo finito y lo infinito, entre lo constructible y lo no constructible, entre lo accesible y lo inaccesible, o entre el orden de lo posible y lo que a él se sustrae. Badiou (2018, pp. 511-527) la denomina “dialéctica del índice” (*dialectique de l'index*), cuya consecuencia sustractiva⁵¹ sería una obra (*œuvre*), por oposición al deshecho (*déchet*)⁵² (resultado, este último, de la prevalencia del recubrimiento opresivo, finito).

Es cierto que las obras se constituyen postacontecimentalmente en el despliegue subjetivado de la singularidad del acontecimiento a través del movimiento dialéctico interno de los procedimientos de verdad, pero ahora, en *L'Immanence des vérités*, el nexo con la sustracción se traslada del acontecimiento, del procedimiento genérico (ambos relativos a *L'être et l'événement*) y de la singularidad (referente a *Logiques des mondes*) al terreno de la absolutidad (*absoluité*), es decir, el de la jerarquía de infinitos, el de la dialéctica de lo finito y lo infinito, el de la oposición entre obra y deshecho en el espacio de la finitud (Badiou, 2018, pp. 514-515).

Sin espacio para entrar en detalles, señalaré que se trata de una dialéctica entre dos infinitos —uno, infinitud (o finitud cualitativa) que fija la potencia de lo posible según el orden establecido; y otro, correspondiente a la potencia infinita de las novedades *im*-posibles que hay que activar—, en la que uno de ellos (el correspondiente a la potencia de lo nuevo) debe ser un cardinal completo (teorema de Scott: no todo está sometido a la finitud) o al menos poseer una cardinalidad equivalente a la del conjunto $0^\#$ (teorema de Jensen: umbral de salida del terreno de la finitud). Si se trata de un cardinal completo, esa dialéctica puede disponer de la potencia sustractiva para desplegar un

⁵⁰ “Je vais donc renommer cardinal complet ce qui a été nommé historiquement ‘cardinal mesurable’, car pour le profane il est très étrange qu’un type d’infini proprement immense se nomme ‘mesurable’” (Badiou, 2018, p. 354).

⁵¹ “[L]’index comme soustraction à la finitude” (Badiou, 2018, p. 521).

⁵² Badiou (2018, pp. 523-526) también habla de un tercer resultado, el *archivo* (*archive*), pero aquí lo omitiré por no ser imprescindible para el objetivo que persigo.

procedimiento de verdad, cuyos resultados son las obras, fragmentos finitos —pero dinámicos—⁵³ de tales procedimientos genéricos que, gracias a su indexación supernumeraria,⁵⁴ son partícipes de un atributo del absoluto⁵⁵ y, en consecuencia, se sustraen a la finitud cualitativa, a la clausura de lo constructible, *id est*, al recubrimiento.

Las matemáticas han demostrado que hay ciertos tipos de infinito —aquí, el cardinal medible (o completo, en términos de Badiou) y el conjunto $0^\#$ — que, si se admite su existencia, atestiguan que lo no constructible existe, que no todo es deshecho, que el universo no puede ser reducido a la constructibilidad y que la técnica del recubrimiento no es efectiva, abriendo así la posibilidad de creación de nuevas obras. Y es ahí donde Badiou localiza la potencia sustractiva de la Idea, capaz de hacer bascular lo constructible del lado de lo no constructible,⁵⁶ de lo genérico. Para generar lo infinito genérico y, así, escapar al recubrimiento

⁵³ “[Q]uoi que finie, cette partie porte la trace de ce qu’elle appartient à une procédure de vérité, laquelle se construit, sous l’autorité d’un sujet, dans le champ des conséquences d’un événement. Ce qui veut dire aussi que l’œuvre de vérité, en tant qu’elle est finie, peut sans doute être statiquement définie par l’énumération des éléments qui la constituent, mais que ce faisant on en manque l’essentiel, qui est qu’elle n’existe que dans le mouvement par lequel se déploie, à l’infini, la construction procédurale de l’infinie vérité telle qu’elle est suspendue à l’événement évanoui” (Badiou, 2018, p. 516).

⁵⁴ “Comprenons bien que l’index est inscrit dans l’œuvre finie, en tant que trace surnuméraire — puisqu’il n’est pas inclus dans le dénombrement fini des éléments de l’œuvre — d’un résultat post-événementiel. Il partage donc la position d’exception aux lois du monde que construit la procédure de vérité, et s’inscrit dans l’infinité générique vers quoi se déploie cette procédure” (Badiou, 2018, p. 516).

⁵⁵ Cuando una obra tiene un índice completo, es decir, cuando entra en “comunicación” con un cardinal completo, se habla de absolutidad de la obra, lo que significa que queda indefinidamente protegida contra el recubrimiento, contra la opresión finita (Badiou, 2018, pp. 526-527). “[L]’index d’une œuvre est dit complet si la dynamique de l’œuvre au sein de la procédure de vérité fait surgir, fût-ce le temps d’un éclair, la certitude qu’existe un cardinal complet” (Badiou, 2018, p. 525; en cursiva en el original).

⁵⁶ “Si vous avez une Idée et que vous êtes en état de la soutenir réellement, ce qui revient à dire que vous affirmez son existence, si vous arrivez à installer cette Idée dans un petit fragment de réel quelque part, eh bien vous avez de bonnes chances qu’elle fasse basculer le monde hors du constructible” (Badiou, 2015-2017).

ejercido por lo finito constructible, es preciso disponer de una Idea: “sin Idea, la desorientación [...] es ineluctable” (Badiou, 2009a, p. 203).⁵⁷

La Idea, como operador que fuerza la afirmación de la existencia de lo no constructible, de lo infinito genérico, inexistente según las leyes de la constructibilidad (se sustrae a ellas), es la que permite perseverar en la sustracción al recubrimiento y experimentar, en la incorporación a un nuevo cuerpo —colectivo— subjetivado, la “severidad del sentido de la existencia” (Badiou, 2010, p. 123), la singularidad de la potencia sustractiva en la particularidad mundana, mediante la inscripción, en su plano devenir, de las consecuencias sustractivas postacontecimentales, de la obras en su infinita absolutidad.

5. Conclusión: coda sustractiva

(1) Negación como sustracción, (2) sustracción como afirmación y procedimientos que intercalan la afirmación especulativa con la negación técnica, (3) sustracción afirmativa y procedimientos técnicos afirmativo-sustractivos que tienen la negación como consecuencia, y (4) afirmación sustractiva y procedimientos técnicos que alternan afirmación y negación: todos ellos conforman lo que aquí he convenido en denominar las cuatro variaciones de la sustracción. Circunstancia (ser variaciones de una misma categoría) que, asimismo, impide que ninguna de ellas por separado pueda erigirse en adalid de la sustracción.

La sustracción no consiste ni en una afirmación ni en una negación de lo que hay, sino en lo que genera una ausencia de sentido en un orden simbólico dado. Con la finalidad de ilustrar sobre el carácter sustractivo y originario (en tanto origen de toda verdad) de lo *real* (acontecimental), Badiou⁵⁸ se apoya en “L’Étourdit” de Lacan (2001), donde, a partir de la correlación entre lo real y la ausencia de sentido, busca poner de manifiesto la distancia que lo separa tanto de la afirmación de lo que hay como de su negación. Lacan (2001) diferencia entre el sentido (*sens*), el sin-sentido (*non-sens*) y la ausencia de sentido (au-sentido) (*ab-sens*). *Grosso modo*, diremos que mientras el sin-sentido supone la negación del sentido, la ausencia de sentido se sustrae a él. Lo que hace posible que lo real pueda correlacionarse con el au-sentido es que la afirmación de la ausencia de sentido no niega la existencia de sentido; “no es una

⁵⁷ “[...] [S]ans Idée, la désorientation [...] est inéluctable” (mi traducción).

⁵⁸ Cfr. Badiou y Cassin (2011, pp. 93-123).

afirmación del sin-sentido de lo real. Es una afirmación según la cual sólo se abre un acceso a lo real si se supone que éste es como una ausencia en el sentido, un *au-sentido*, o una sustracción del o al sentido” (Badiou y Cassin, 2011, pp. 100-101). Lo real es, por tanto, lo que se sustrae al orden simbólico, igual que el acontecimiento de Badiou se sustrae a las normas que autorizan pensar la estructura de la situación, y permite hacer (*im-*)posible el inicio de un nuevo procedimiento de verdad. Lo contrario, establecer la identificación de lo real, de la sustracción, con el antagonismo [*non-sens*], “nos proporciona, en el mejor de los casos, sólo la mitad del proceso [...]. En el peor de los casos, efectivamente, que impida que este proceso adquiera jamás la coherencia de una verdad nueva” (Bosteels, 2007, p. 95).

Fiel a esa idea de la sustracción, Badiou ha estimulado la naturaleza sustractiva de los cuatro movimientos mediante la introducción de diversas relaciones dialécticas,⁵⁹ lo que le ha permitido transitar fluidamente por los terrenos de la técnica y la especulación. Esta conexión técnico-especulativa se vuelve imprescindible desde el momento en que toda la filosofía de Badiou gira en torno a un concepto especulativo (la sustracción) que racionalmente se despliega a partir de procedimientos formales, lógico-matemáticos. La matemática y la lógica disponen de diferentes operadores de afirmación y negación, pero no existe un procedimiento formal determinado para pensar la sustracción sin mediación especulativa, es decir, sustrayéndose a la propia lógica de la afirmación y la negación de lo que hay. Entiendo que esa es la razón por la que Badiou se ve en la posición de compensar especulativamente las debilidades sustractivas o afirmativas que plantea el uso de las diferentes técnicas lógico-matemáticas en cada caso. Cuando la teoría matemática incide en la negación como operador lógico mediante el cual desplegar procedimientos sustractivos, Badiou pone el énfasis en la afirmación especulativa; cuando, por el contrario, la matemática se apoya sobre la afirmación intuicionista (constructivismo), Badiou inclina la balanza especulativa del lado de la sustracción. Se aprecia,

⁵⁹ Dialéctica de la negación como destrucción y como sustracción, dialéctica de lo posible y lo *im*-posible, dialéctica de lo finito y lo infinito, dialéctica de lo particular y lo genérico; dialéctica de lo constructible y lo in-constructible, dialéctica de la consistencia y la in-consistencia, dialéctica de lo objetivo y lo in-objetivo, dialéctica del *index* entre la obra y el deshecho; dialéctica de lo accesible y lo inaccesible, etc.

por tanto, la persecución de un equilibrio entre la sustracción afirmativa (acontecimiento), la afirmación sustractiva (procedimiento) y los operadores lógico-matemáticos (afirmativos o negativos) de los que dispone cada teoría.

Un acontecimiento y, por extensión, el procedimiento de verdad que afirma sus consecuencias son sustractivos, efectivamente, pero inseparables tanto de la afirmación como de la negación. En primera instancia, un acontecimiento es la afirmación de algo nuevo, de una infinidad de nuevas posibilidades, pero también implica una cesura en la situación en la que tiene lugar, y con ella la negación de esa misma situación que resquebraja, pues es incompatible con esa (*im-*)posible novedad. El acontecimiento no emerge como negación —*a priori*— de la situación, no se constituye en tanto negación, sino como sustracción afirmativa que, no obstante, conlleva la negación de la situación de la que emerge, una suerte de negación secundaria, *a posteriori*, sí, pero ineludible. Una verdad es, en tanto procedimiento fiel al acontecimiento, la afirmación sustractiva de una sustracción afirmativa primaria, cuya materialización procedimental contiene, igualmente, la negación (secundaria) del orden simbólico establecido. Esta paradoja es la consecuencia de que la sustracción siempre es localizada: es la *sustracción a* una situación, *a* un mundo. La negación, por tanto, nunca es origen de lo verdaderamente nuevo, de lo sustractivamente nuevo, sino su consecuencia procedimental dialéctica. Sustracción —a las lógicas de lo posible—, afirmación —de un nuevo axioma y sus consecuencias— y negación —del orden objetivo— conforman una tríada dialéctica sin la cual no puede haber procedimientos de verdad.

Referencias

- Alunni, C. (2020). Relation-objet et onto-logie, ensembles ou catégories. Identité, objet, relation. *Filozofski Vestnik*, 41(2), 181–198. DOI: <https://doi.org/10.3986/fv.41.2.08>.
- Bac, R. (2008). *La soustraction de l'être. La question ontologique de la vérité de Heidegger à Badiou*. Le Grand Souffle.
- Badiou, A. (1975). *Théorie de la contradiction*. Maspero.
- Badiou, A. (1978). *De l'idéologie*. Maspero.
- Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Seuil.
- Badiou, A. (1985). *Peut-on penser la politique ?* Seuil.
- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Seuil.
- Badiou, A. (1993). *L'éthique : Essai sur la conscience du Mal*. Haitier.

- Badiou, A. (2002a). *Breve tratado de ontología transitoria*. T. Fernández Aúz y B. Eguibar (trads.). Gedisa.
- Badiou, A. (2002b). *Condiciones*. E. L. Molina y Vedia (trad.). Siglo XXI.
- Badiou, A. (2003). Beyond Formalisation: An Interview with Alain Badiou Conducted by Peter Hallward and Bruno Bosteels (Paris, July 2, 2002). B. Bosteels y A. Toscano (trads.). *Angelaki*, 8(2), 111-136. DOI: <https://doi.org/10.1080/0969725032000162611>.
- Badiou, A. (2004). *Theoretical Writings*. A. Toscano y R. Brassier (trads.). Continuum.
- Badiou, A. (2006a). *El siglo*. H. Pons (trad.). Manantial.
- Badiou, A. (2006b). *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2. Seuil.
- Badiou, A. (2007a). *Destruction, Negation, Subtraction. On Pier Paolo Pasolini. Graduate Seminar, Art Center College of Design in Pasadena, February 6 2007*. Lacan.com. URL: <http://www.lacan.com/badpas.htm>.
- Badiou, A. (2007b). *El ser y el acontecimiento*. R. J. Cardeiras, A. A. Cerletti y N. Prados (trads.). Manantial.
- Badiou, A. (2008a). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. M. del C. Rodríguez (trad.). Manantial.
- Badiou, A. (2008b). *Teoría del sujeto*. J. M. Spinelli (trad.). Prometeo.
- Badiou, A. (2009a). *L'hypothèse communiste. Circonstances*, 5. Lignes.
- Badiou, A. (2009b). *Second manifeste pour la philosophie*. Fayard.
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. M. del C. Rodríguez (trad.). Manantial.
- Badiou, A. (2011a). Épilogue. En D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*. (pp. 173-179). Éditions des Archives Contemporaines.
- Badiou, A. (2011b). Politics: A Non-Expressive Dialectics. En M. Potocnik, F. Ruda y J. Völker (eds.), *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*. (pp. 13-22). Diaphanes.
- Badiou, A. (2012). *Les années rouges*. Les Prairies Ordinaires.
- Badiou, A. (2012-2013). *L'immanence des vérités*. [1]. *Séminaire d'Alain Badiou (2012-2013). Notes de Daniel Fischer*. Entretemps. URL: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>.
- Badiou, A. (2013). Affirmative Dialectics: from Logic to Anthropology. *The International Journal of Badiou Studies*, 2(1), 1-13.
- Badiou, A. (2013-2014). *L'immanence des vérités*. [2]. *Séminaire d'Alain Badiou (2013-2014). Notes de Daniel Fischer*. Entretemps. URL: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/13-14.htm>.

- Badiou, A. (2014-2015). *L'immanence des vérités*. [3]. *Séminaire d'Alain Badiou (2014-2015). Notes de Daniel Fischer*. Entretemps. URL: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/14-15.htm>.
- Badiou, A. (2015). *Le Séminaire. Nietzsche. L'antiphilosophie 1 (1992-1993)*. Fayard.
- Badiou, A. (2015-2017). *L'immanence des vérités*. [4]. *Séminaire d'Alain Badiou (2015-2017). Notes de Daniel Fischer*. Entretemps. URL: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/15-16.htm>
- Badiou, A. (2018). *L'immanence des vérités. L'être et l'événement*, 3. Fayard.
- Badiou, A. y Alunni, C. (2014). *Relation-Objet et onto-logie : ensembles ou catégories*. [Video]. Savoirs ENS. URL: <http://savoirs.ens.fr//expose.php?id=1803>.
- Badiou, A. y Cassin, B. (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*. H. Pons (trad.). Amorrortu.
- Bell, L. (2011). Articulations of the Real: from Lacan to Badiou. *Paragraph*, 34(1), 105-120. DOI: <https://doi.org/10.3366/para.2011.0008>.
- Bosteels, B. (2007). *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*. I. Fenoglio y R. Mier (trads.). Palinodia.
- Bosteels, B. (2009). *Alain Badiou, une trajectoire polémique*. La Fabrique.
- Bosteels, B. (2012). Postface. "Pour le maoïste que je suis". En A. Badiou, *Les années rouges*. (pp. 301-349). Les Prairies Ordinaires.
- Brassier, R. (2004). Nihil Unbound: Remarks on Subtractive Ontology and thinking Capitalism. En P. Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. (pp. 50-58). Continuum.
- Desanti, J. T. (1990). Quelques remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou. *Les Temps modernes*, 526, 61-71.
- Duffy, S. (2012). Badiou's Platonism: The Mathematical Ideas of Post-Cantorian Set. En S. Bowden y S. Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*. (pp. 59-78). Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780748643530-006>.
- Farrán, R. (2008). Alain Badiou y el platonismo de lo múltiple, o ¿qué implica el gesto de reintricación entre las matemáticas y la filosofía? *International Journal of Žižek Studies*, 2(2). URL: <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/86/83>.
- Fraser, Z. (2006). The Law of the Subject: Alain Badiou, Luitzen Brouwer and the Kripkean Analyses of Forcing and the Heyting Calculus. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 2(1-2), 94-133. URL: <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/30>.

- Hallward, P. (2003). *Badiou: A Subject to Truth*. University of Minnesota Press.
- Kanaromi, A. (2008). Cohen and Set Theory. *Bulletin of Symbolic Logic*, 14(3), 351-378. DOI: <https://doi.org/10.2178/bsl/1231081371>.
- Lacan, J. (2001). L'Étourdit. En J. Lacan, *Autres écrits*. (pp. 49-95). Seuil.
- Lacan, J. (2005). *Le Séminaire. Livre XXIII. Le Sinthome (1975–1976)*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2011). Décision et indécidabilité de l'événement dans *L'être et l'événement I et II*. En D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*. (pp. 121-142). Éditions des Archives Contemporaines.
- Panopoulos, D. (2011). D'un antagonisme affirmatif. En D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*. (pp. 159-171). Éditions des Archives Contemporaines.
- Pluth, E. (2010). *Badiou: A Philosophy of the New*. Polity.
- Roberts, J. (2008). On the Limits of Negation in Badiou's Theory of Art. *Journal of Visual Art Practice*, 7(3), 271-282. DOI: https://doi.org/10.1386/jvap.7.3.271_1.
- Terray, E. (2011). Le possible et le miracle. En D. Rabouin, O. Feltham y L. Lincoln (eds.), *Autour de Logiques des mondes d'Alain Badiou*. (pp. 49-57). Éditions des Archives Contemporaines.
- Tho, T. (2010). Remarks on Aphaeresis: Alain Badiou's Method of Subtraction between Plato and Aristotle. *Filozofski Vestnik*, 31, 57-75. URL: <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/4492>.
- Tho, T. (2012). What Is Post-Cantorian Thought? En S. Bowden y S. Duffy (eds.), *Badiou and Philosophy*. (pp. 19-38). Edinburgh University Press.
- Toscano, A. (2004). Communism as Separation. En P. Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. (pp. 138-149). Continuum.
- Varela Pequeño, M. (2017). *La universalidad en la filosofía de las verdades de Alain Badiou: de la objetividad moral a la sustracción ética*. [Tesis doctoral, Universidad del País Vasco]. ADDI. URL: <http://hdl.handle.net/10810/22848>.
- Varela Pequeño, M. (2019). Los fundamentos onto-lógicos de la metafísica de Alain Badiou: la relación entre ser y ser-ahí. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 52, 139-159. DOI: <https://doi.org/10.5209/asem.65857>.
- Žižek, S. (2003). Is There a Politics of Subtraction? Badiou versus Lacan. *Communication and Cognition. Monographies*, 36(1-2), 103-119.
- Žižek, S. (2008). *In Defense of Lost Causes*. Verso.

Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2818>

Rawls and Machiavelli on the “Problem of Envy”

Rawls y Maquiavelo sobre el “problema de la envidia”

Hugo Tavera Villegas
Tecnológico de Monterrey, campus Monterrey
México
Universidad La Salle, campus Saltillo
México
hugo.tavera@tec.mx
<https://orcid.org/0000-0002-7104-5658>

Recibido: 04 - 05 - 2023.

Aceptado: 10 - 07 - 2023.

Publicado en línea: 10 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Tavera Villegas, H. (2025). Rawls y Maquiavelo sobre el “problema de la envidia”. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 147-178. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2818>.



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

Abstract

In this paper, I present the interpretations offered by John Rawls and Machiavelli about what the former calls the “problem of envy” in *A Theory of Justice*. I argue that the differences between Rawls and Machiavelli on this matter express what I call here the liberal and plebeian versions of the problem of envy. Through this comparison, I argue that Rawls’s egalitarian project requires the kind of politicization of the many that constitutes the core of the republicanism defended by Machiavelli, particularly in the *Discourses*.

Keywords: Rawls; Machiavelli; envy; republic; plebeian institutions.

Resumen

En este artículo expongo los análisis que realizan John Rawls y Maquiavelo acerca de lo que el primero denomina en *Teoría de la justicia* el “problema de la envidia”. Sostendré que las diferencias entre Rawls y Maquiavelo en lo que concierne a dicha cuestión expresan lo que aquí llamo las versiones liberal y plebeya del problema de la envidia. A partir de dicha comparación, argumento que el proyecto igualitario de Rawls requiere del tipo de politización de los muchos que constituye el núcleo central del republicanismo defendido por Maquiavelo, particularmente en los *Discursos*.

Palabras clave: Rawls; Maquiavelo; envidia; república; instituciones plebeyas.

Introducción

¿Es la envidia un problema político? ¿Debería ser la envidia un tópico de reflexión para los filósofos políticos? Más generalmente, ¿son las emociones, o sus efectos, algo que debiera ser tomado en cuenta dentro de un discurso filosófico sobre las cuestiones políticas? En *Teoría de la justicia* (2011; en adelante, *TJ*), John Rawls responde afirmativamente a estas interrogantes en una sección a la que de hecho titula “El problema de la envidia” (§ 80). Las desigualdades entre los diferentes grupos sociales, afirma Rawls ahí, incluso en una sociedad bien ordenada, pueden llegar a ser tales que terminen generando una envidia general hacia los más aventajados socialmente. Dados los sentimientos de hostilidad que caracterizan a la envidia, si esta se presenta de manera generalizada, puede llegar a desestabilizar los arreglos de cualquier sociedad. La envidia es entonces, para Rawls, un problema político porque pone en vilo la estabilidad de las instituciones y arreglos sociales básicos dentro de una sociedad.

En este trabajo contrasto las reflexiones de Rawls acerca del problema de la envidia con las de Nicolás Maquiavelo acerca de esta misma cuestión. Si bien Maquiavelo no ofrece en ningún lugar un tratamiento sistemático de la *invidia*, el florentino se refiere a esta emoción en pasajes clave tanto de *El príncipe* (2001) como de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2012; en adelante, *Discursos*). De hecho, de manera similar a Rawls, varias de las referencias de Maquiavelo a la envidia ocurren en el contexto de reflexiones sobre el mantenimiento o estabilidad de un nuevo orden político. Sostendré que las diferencias entre Rawls y Maquiavelo en lo que concierne a esta cuestión expresan lo que aquí llamo las versiones liberal y plebeya del “problema de la envidia”.

En este escrito argumento que mientras la respuesta liberal al problema de la envidia se concentra en la justicia de la pauta de distribución de bienes dentro de la sociedad, la perspectiva plebeya reivindica la creación de instituciones políticas populares como el mejor modo de combatir la envidia. El artículo se encuentra organizado de la siguiente manera. En la primera sección defino la envidia y defiendo la pertinencia de una lectura que contraste las reflexiones de Rawls con las de Maquiavelo acerca del “problema de la envidia”. Las siguientes dos secciones exponen la argumentación de Rawls acerca de este problema:

la primera en lo que hace al argumento sobre la posición original, la segunda en relación con la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Posteriormente, ofrezco una lectura de la postura de Maquiavelo sobre el problema de la envidia, en donde sugiero que, para este autor, la envidia surge no de la desigual distribución de bienes, sino de la oposición a nuevos órdenes políticos. En la quinta sección argumento que, para Maquiavelo, la envidia es un sentimiento aristocrático y que la mejor manera de enfrentarla es empoderando institucionalmente a los “muchos”. En la última sección confronto de manera directa las posiciones de ambos autores sobre el “problema de la envidia”. En las conclusiones ofrezco un recuento de los principales argumentos del ensayo.

Definiendo la envidia

La envidia es una emoción negativa que surge a propósito de las ventajas, posición social o bienes disfrutados por otros (D’Arms, 2017). Distinguiéndola de la indignación, el disgusto producido por los éxitos o la buena fortuna inmerecida, en *Retórica*, Aristóteles define la envidia como un “pesar turbador” (1387b) que surge a propósito de la buena fortuna de nuestros semejantes. Así, si bien ambas emociones son producidas por la buena fortuna de los otros, la indignación, al apelar al merecimiento, posee un componente moral del que la envidia carece. La envidia se origina únicamente de la comparación desfavorable que uno hace de su situación respecto de la de otro, más allá de si su mejor situación es conforme o no a la justicia o las diferencias de mérito. Típicamente, por lo tanto, la envidia involucra a un sujeto (el envidioso), un rival (aquel que es envidiado) y una posesión, característica o estatus social. Sentimos envidia de otros porque estos poseen algo que nosotros deseáramos tener. Los envidiosos “sienten dolor porque el rival tiene esas cosas buenas y ellos no” (Nussbaum, 2019, p. 164).

Otras definiciones de la envidia van más allá de esto e incluyen el deseo hostil de que el rival no tenga esas cosas buenas. Esta es precisamente la manera en la que Kant define la envidia en la *Metafísica de las costumbres* (2008). Tras caracterizarla como “la propensión a sufrir al conocer el bien ajeno, aunque con ello no se perjudique el propio bien”, Kant afirma que la envidia “se dirige, al menos como deseo, a destruir la felicidad ajena” (*MdS*, VI, 459). Rawls sigue a Kant cuando en *TJ* define la envidia como “la propensión a mirar con hostilidad el mayor bien de los demás, aun cuando el hecho de que ellos sean más afortunados que

nosotros no mengua nuestras ventajas” (2011, p. 480). Definida de este modo, la envidia no implica la aspiración por parte del envidioso de alcanzar estos bienes, sino el deseo hostil de que el rival no los tenga, incluso cuando esto último no mejora en nada la situación del primero. Esta diferencia corresponde a la que hay entre la emulación, que nos induce a tratar de conseguir lo que otros tienes, y la envidia. De manera un tanto equívoca, en *TJ*, Rawls se refiere a la primera como “envidia emuladora”, a la que distingue de la “verdadera envidia” (acerca de este punto, cfr. Protasi, 2022).

Dado que quien siente envidia desarrolla una mala voluntad hacia el envidiado, la envidia puede llegar a convertirse en una amenaza para la estabilidad del orden político y social si es que se presenta de manera generalizada. En la tercera parte de *TJ*, Rawls se pregunta si una sociedad regida por sus principios de justicia engendrará una envidia general hacia los más aventajados socialmente que sea potencialmente destructiva. Mientras que, al describir a las partes encargadas de elegir los principios de la justicia, Rawls coloca a la envidia —junto con otros tipos de lo que llama “psicologías especiales” (Rawls, 2011, pp. 479-480)— detrás del velo de la ignorancia, en un segundo momento de su argumento se cuestiona si la realización institucional de sus principios favorece o no la emergencia de una envidia general de los menos favorecidos hacia los mejor posicionados socialmente. Puesto que los sentimientos de animosidad y hostilidad que acompañan a la envidia pueden llegar a impedir que la sociedad alcance sus objetivos, los principios de la justicia deben ser capaces de superar lo que se puede denominar la prueba de la envidia.¹

Como mencioné líneas arriba, Maquiavelo, a diferencia de Rawls, no ofrece en ninguna parte de su obra una definición de la envidia. Sumado a esta dificultad, podría sostenerse que comparar las posiciones teóricas de Rawls y Maquiavelo acerca de la envidia, o de cualquier otro tópico, resulta poco iluminador, cuando no incluso problemático. Y es que los registros desde los cuales escriben ambos pensadores son harto distintos. Mientras que Rawls escribe en *TJ* desde una perspectiva ideal, Maquiavelo rechaza de manera explícita este tipo de aproximación a los fenómenos políticos. Podría incluso sostenerse que la crítica que

¹ Tomo el concepto “*test* de la envidia” no de Rawls, sino de Ronald Dworkin (1993), que lo utiliza como criterio para evaluar la igualdad de una determinada pauta de distribución de recursos.

Maquiavelo realiza en *El príncipe* a aquellos que se han dedicado a imaginar repúblicas “que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente” (Maquiavelo, 2001, p. 61) se puede extender a Rawls. Este, tal como Platón o Aristóteles mucho antes que él, escribe no acerca de cómo se vive, sino de cómo se debe vivir. Contra esta inclinación utópica, y queriendo escribir “algo útil para quien lo lea”, Maquiavelo considera “más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas” (2001, p. 61).²

Por lo anterior, no resulta extraño que Rawls no haga una sola referencia a Maquiavelo en todo *TJ*. En *La justicia como equidad* (2012), sin embargo, Rawls afirma que el republicanismo clásico, la doctrina según la cual el mantenimiento de las libertades democráticas requiere de la activa participación política de los ciudadanos, es consistente con su concepción política de la justicia.³ Puesto que Rawls considera a Maquiavelo una figura central dentro de esta tradición, no resulta descabellado proponer un intercambio productivo entre ambos autores.⁴ De hecho, algo como esto ha sido realizado por Philippe van Parijs (2011), quien llega incluso a proponer lo que él llama el “programa Rawls-Maquiavelo”, una aproximación instrumentalista al diseño de las instituciones políticas con el objetivo de que estas realicen una determinada concepción de la justicia social. Partiendo de una concepción realista acerca de lo que son o pueden llegar a ser los actores políticos, Van Parijs sostiene que las instituciones deben ser diseñadas de tal manera que “quienes actúen dentro de ellas terminen generando el resultado colectivo ‘correcto’, aunque puedan ser movidos por poco más que sus propias preocupaciones privadas” (2011, p. 37).

Van Parijs combina aspectos del pensamiento de Maquiavelo y de Rawls con el propósito no solo de hacer compatibles el realismo político del florentino con una concepción ideal de la justicia social, sino con el de hacer efectiva socialmente dicha concepción. En este texto propongo

² En el original: “mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa”.

³ A diferencia del humanismo cívico, que establece que el principal bien humano es la implicación en la vida política, el republicanismo clásico no entraña una doctrina comprensiva y es por lo tanto plenamente compatible con la justicia como equidad (cfr. Rawls, 2012, pp. 193-196).

⁴ Rawls refiere a los *Discursos* y cita también la reconstrucción que Skinner ofrece de Maquiavelo en Skinner (2008).

algo mucho más modesto que el “programa Rawls-Maquiavelo” defendido por Van Parijs. El objetivo es el de contrastar las perspectivas de ambos autores a propósito de un problema teórico particular, el “problema de la envidia”. Sostendré que las diferencias entre Rawls y Maquiavelo en lo que concierne a dicha cuestión expresan dos versiones alternativas de dicho problema: la liberal y la plebeya. Considero que esta comparación es importante por dos motivos relacionados. Primero, porque echa luz sobre las consecuencias teóricas y prácticas que se derivan de las diferentes formas de concebir las divisiones sociales. En segundo lugar, porque dicha comparación nos muestra que los objetivos políticos del proyecto liberal rawlsiano, particularmente en lo que hace a la distribución equitativa del poder político, requieren del tipo de politización o empoderamiento de los muchos que constituye el núcleo del programa político plebeyo defendido por Maquiavelo, principalmente en los *Discursos*.⁵ En este sentido, este artículo pretende ofrecer una contribución al creciente debate entre republicanismo y liberalismo rawlsiano, de importancia decisiva dentro de la filosofía política actual.

La envidia en la posición original: la racionalidad de las partes

En *TJ*, Rawls ofrece un tratamiento de la envidia en dos momentos o etapas relacionadas.⁶ En la primera parte del libro, “La teoría”, Rawls aborda la cuestión de la envidia en el contexto de su argumento acerca de la elección de los principios de la justicia en la posición original. En esta parte del libro, Rawls argumenta que las partes deliberantes en la

⁵ Partiendo del reconocimiento fundamental de que las sociedades se encuentran divididas en dos grupos —los “pocos”, definidos por sus mayores recursos y su acceso al poder político, y los “muchos”, que carecerían de ambas cosas—, una perspectiva política plebeya apunta al empoderamiento de los “muchos” a través de la creación de instituciones políticas exclusivas que permitan imponer límites al poder de los “pocos”. Para un análisis reciente del republicanismo plebeyo de Maquiavelo, cfr. Green (2016, pp. 101-129; 2023), McCormick (2011 y 2018), Vergara (2020, pp. 125-143) y Winter (2018, pp. 167-191).

⁶ Me limito a *TJ* porque es ahí donde Rawls ofrece el tratamiento más extenso y sistemático del “problema de la envidia”. Las pocas referencias que hace a la envidia en obras posteriores, como *Liberalismo político* (1995) y *La justicia como equidad* (2012), no indican ninguna modificación al argumento planteado en *TJ*.

posición original no están motivadas por lo que él llama “psicologías especiales”, entre ellas la envidia. Más adelante, en la tercera parte de *TJ*, “Los fines”, Rawls se cuestiona si los principios elegidos en la posición original producirán en los peor situados socialmente una envidia general hacia los más aventajados que pueda llegar a socavar la estabilidad de las instituciones sociales, en cuyo caso habría que elegir principios alternativos de justicia. En esta sección me concentro en el primer momento de su argumentación.

La primera referencia de Rawls a la envidia en *TJ* ocurre inmediatamente después de que fueran especificadas por él las restricciones procedimentales a la deliberación acerca de la justicia encarnadas por la idea del velo de la ignorancia. Una vez expuestas estas restricciones y su justificación, Rawls pasa en la siguiente sección a describir la naturaleza de las partes en la posición original. “La racionalidad de las partes” es el título de esta sección (§ 25). Dado que Rawls pretende fundar las posibilidades de la justicia sobre la razón práctica, sostiene que su descripción de las partes incluye un supuesto especial, la ausencia de envidia: “la suposición especial que hago es la de que a un individuo racional no le asalta la envidia” (Rawls, 2011, p. 141).

En *La justicia como equidad* (2012), refiriéndose a este mismo punto, escribe lo siguiente:

Hay —cáigase en cuenta— una importante modificación en esta idea de racionalidad con respecto a ciertas psicologías especiales, que incluyen la propensión a la envidia y el rencor [...]. Las partes (en contraste con las personas de la sociedad) no están motivadas por esos deseos e inclinaciones (Rawls, 2012, p. 127).

Puesto de otro modo, el individuo racional que Rawls concibe deliberando sobre la justicia en la posición original “no es de los que están dispuestos a aceptar una pérdida para sí, solo en el caso de que los demás la tengan también” (2011, p. 141). Cada individuo en la posición original está motivado para hacer lo mejor que pueda en términos absolutos para promover el logro de sus intereses, sin importarle cuánto o cuán poco puedan llegar a tener los demás. Las partes, sostiene Rawls, “tienen un sentimiento seguro de su propia valía de modo que no tienen deseos de abandonar ninguno de sus objetivos, aunque los demás dispusiesen de menos medios para promover los suyos” (2011, p. 142).

A las partes no les resulta insoportable “el saber o darse cuenta de que otros tienen una cantidad mayor de bienes sociales primarios” (Rawls, 2011, p. 141). Cada uno se limita a buscar garantizarse los bienes sociales primarios suficientes que les permitan perseguir su concepción del bien.

Poniéndolo en términos de un juego, podríamos decir que aspiran a una puntuación lo más elevada posible en términos absolutos. No desean para sus oponentes una puntuación ni elevada ni baja, ni tampoco aspiran a maximizar o a minimizar la diferencia entre sus éxitos y los de los demás (Rawls, 2011, p. 142).

Rawls justifica este supuesto especial, la ausencia de envidia, afirmando que es igualmente necesario que la ignorancia de las circunstancias sociales o de los talentos particulares de los contratantes para lograr el objetivo primordial de su concepción, que es el de evitar que hechos contingentes tengan influencia en la elección de los principios de justicia. A lo anterior Rawls añade una razón adicional para proceder de este modo. El presupuesto de la ausencia de envidia permite crear las condiciones deliberativas que hacen posible a las partes centrar su atención sobre sus intereses fundamentales, facilitando de este modo su razonamiento. En efecto, suponer que la envidia no tiene lugar en la posición original:

[...] simplifica enormemente el razonamiento de las partes a la hora de seleccionar los principios, como es evidente en el caso de las desigualdades sociales y económicas donde no puede ignorarse el papel de la envidia y el rencor. Al dejar a un lado las actitudes especiales, las partes pueden razonar centrándose en los intereses fundamentales de aquellos a quienes representan (Rawls, 2011, p. 241).

Así, si para establecer condiciones de igualdad entre las partes en la posición original se restringe el conocimiento de ciertos hechos particulares —su clase social, grupo étnico, género, etc.— para asegurar la indebida influencia de lo que Rawls denomina psicologías especiales, la situación inicial de elección es concebida como ocupada por individuos movidos exclusivamente por la razón, esto es, por sus intereses fundamentales expresados en su expectativa de bienes sociales

primarios. De esta manera, Rawls puede además responder a la crítica de que las teorías igualitaristas no serían sino expresiones de la envidia hacia los mejor situados (cfr. Hayek, 1960; Nozick, 2012).

Ya en la tercera parte de *TJ*, Rawls se ocupa especialmente de las especulaciones de Sigmund Freud, que, en *Psicología de las masas* (2018), sostiene que el sentido de la justicia tiene su origen en la envidia que el hijo mayor experimenta respecto de la intrusión de un nuevo hermano. Según Freud, debido a que no puede mantener esta actitud hostil sin provocarse daño a sí mismo, el hermano mayor se ve obligado a comprometerse con la exigencia de un trato igual para todos: “ya que uno mismo no puede ser el preferido, por lo menos, que nadie lo sea” (Freud, 2018, p. 67). De acuerdo con esto, el sentido de la justicia es una formación reactiva que transforma en un sentimiento de comunidad lo que originalmente es una emoción negativa (para un argumento similar, cfr. Nietzsche, 2009).

Rawls se defiende de estas acusaciones señalando que la igualdad sostenida por sus dos principios no surge de estos sentimientos.⁷ Por hipótesis, sus principios de justicia se eligen en unas circunstancias en las que nadie es impulsado por el rencor o la envidia. Por otro lado, Rawls argumenta que Freud se equivoca al describir la competencia de los niños por la atención y el cuidado de sus padres como motivada por el recelo y la envidia. Puesto que ambos tienen exactamente el mismo derecho a recibir afecto por parte de sus padres, su sentido de comunidad no tendría su origen en la envidia, sino en la sensación de que están siendo injustamente tratados (cfr. Copjec, 2006). Además de responder a esta crítica, en “Los fines”, Rawls discute la envidia en el contexto de su argumento sobre la estabilidad de una sociedad bien ordenada. El problema de la estabilidad hace referencia a la capacidad del sistema social para producir sus propios apoyos, lo que depende, según Rawls, de que los principios de la justicia sean acordes con las propensiones psicológicas y los sentimientos morales de los individuos. En otras

⁷ Rawls reconoce que hay concepciones sobre la igualdad que pueden ciertamente tener su origen en la envidia. “El igualitarismo estricto, la doctrina que insiste en una distribución igual de todos los bienes primarios, acaso se derive de esta propensión” (Rawls, 2011, p. 486). Los dos principios, sin embargo, serían inmunes a esta crítica, puesto que “cada una de las estipulaciones de la situación original tiene una justificación que no hace mención alguna a la envidia” (Rawls, 2011, p. 486).

palabras, aquello que es exigido por la justicia debe ser congruente con el bien de los individuos.

La cuestión de la estabilidad y el “problema de la envidia”

El foco no es aquí el origen de los principios — si estos están motivados o no por la envidia —, sino, podríamos decir, sus resultados sociales. El razonamiento es el siguiente. Una vez seleccionados los principios, estos darán pie a cierto tipo de arreglos institucionales. Para ser estables en el tiempo, dichos arreglos deben producir en los individuos, o al menos en la mayoría de ellos, el deseo de actuar en conformidad con lo que dictan tales principios. O a la inversa: “lo que un sistema social no debe hacer, evidentemente, es estimular propensiones y aspiraciones que luego tiene que reprimir y frustrar” (Rawls, 2011, p. 489). Dados los sentimientos de hostilidad que le son inherentes, la envidia es evidentemente una de aquellas propensiones que un sistema social debe evitar estimular. El “problema de la envidia” consiste por lo tanto en saber si una sociedad que satisface los principios de justicia rawlsianos de justicia puede llegar a fomentar la envidia hacia los mejor ubicados en un grado que sea potencialmente destructivo.

Lo anterior puede producirse si las desigualdades permitidas por el principio de diferencia son lo suficientemente grandes como para hacer surgir la envidia de una manera peligrosa entre los menos aventajados.⁸ Una desigualdad demasiado profunda puede causar que los menos favorecidos se sientan disminuidos, menos que iguales respecto de quienes se encuentran en mejor posición. Cuando este socavamiento del

⁸ El principio de diferencia conforma, junto con el principio de igualdad democrática de oportunidades, el segundo principio de la justicia. Mientras el primer principio establece la distribución equitativa de libertades básicas (derecho a votar y a ser elegido para ocupar puestos públicos, libertad de expresión y reunión, libertad de conciencia y de pensamiento, libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, etc.), el segundo principio aplica a la distribución del ingreso y la riqueza, así como al acceso a posiciones que impliquen diferencias de autoridad y de estatus. En *TJ*, el principio de diferencia recibe varias formulaciones. La siguiente es, a mi consideración, la más precisa: “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 2011, p. 280). La literatura crítica sobre el principio de diferencia es inmensa. Cfr., entre otros, Freeman (2018) y Van Parijs (2003).

autorrespeto se combina con la falta de medios para mejorar su situación, la envidia, sostiene Rawls, no es algo irracional sino excusable.

Yo supongo que la principal raíz psicológica de la propensión a envidiar es una falta de confianza en nuestro propio valor, combinada con una sensación de impotencia. Nuestro modo de vida carece de vigor, y nos sentimos incapaces de cambiarlo o de alcanzar los medios de hacer lo que aún queremos hacer (Rawls, 2011, p. 483).

A esto Rawls añade que cuando los mejor posicionados tienen conocimiento de la envidia de los menos aventajados socialmente, los primeros “pueden volverse celosos de su mejor situación y ansiosos de tomar precauciones contra los actos hostiles” (2011, p. 481) de los envidiosos. Así comprendida, la envidia es algo colectivamente perjudicial. Ahora, una sociedad de tipo rawlsiana, en la que las principales instituciones realizan sus principios de la justicia, ¿producirá en los menos aventajados una propensión general a una envidia de este tipo? Son tres las condiciones que, de acuerdo con el propio Rawls, estimulan los accesos hostiles de la envidia. La primera es la condición psicológica recién mencionada, esto es, la pérdida de confianza en nuestro propio valor. La segunda, relacionada con el ordenamiento espacial de la sociedad, consiste en el grado de visibilidad de las diferencias sociales. Si la diferencia entre uno mismo y los demás es no solo muy profunda sino además muy visible, “a los menos afortunados se les obliga a recordar a menudo su situación, a veces conduciéndoles a una estimación más baja de sí mismos y de su modo de vida” (Rawls, 2011, p. 484). La tercera condición es la inexistencia de una alternativa constructiva que oponer a las circunstancias más favorables de los más aventajados.

Si las dos primeras condiciones explican el origen de los sentimientos de carencia de valía propia y humillación que definen al envidioso, la tercera explica la hostilidad sentida hacia los mejor situados. Si seguimos este razonamiento, el deseo de “despojarlos de sus mayores beneficios, aunque también nosotros tengamos que perder algo” (Rawls, 2011, p. 481), se produce por la falta de opciones socialmente disponibles para

conseguir cosas similares.⁹ O, como sostiene similarmente Nussbaum, en estas condiciones “el único alivio que pueden imaginar es infligir dolor a otros” (2019, p. 168).

Según Rawls, muchos de los aspectos de una sociedad bien ordenada favorecen la mitigación de estas tres condiciones, lo que significa que su concepción de la justicia pasa el “*test* de la envidia” y sería en definitiva estable. En primer lugar, señala, su concepción de la justicia “sostiene la autoestimación de los ciudadanos, por lo general, de modo más firme que otros principios políticos” (Rawls, 2011, p. 484). Aquí cabe el contraste con una concepción utilitarista de la justicia, que, al no oponerse a la compensación de las pérdidas de algunos con las mayores ganancias de otros, e incluso al no descartar la posibilidad de la violación de la libertad de algunos si es que esto maximiza el bien compartido por muchos, no garantiza a todos los ciudadanos las condiciones sociales del autorrespeto.¹⁰ Este es, de hecho, el sentido de la célebre crítica de Rawls del utilitarismo como concepción acerca de lo justo: “el utilitarismo no considera seriamente la distinción entre las personas” (Rawls, 2011, p. 38).

En una sociedad ordenada en conformidad con los dos principios de la justicia, en cambio, cada persona es tratada con el respeto debido en la arena pública y cada uno posee, además, todos los derechos básicos que aceptarían reconocerse mutuamente en la posición original —una situación de elección que expresa en su diseño mismo la igualdad moral de las partes—. A esto hay que añadir que las mayores ganancias de algunos benefician a los menos favorecidos y que la virtud y la

⁹ Nótese que esta es una definición mucho más estricta que la que originalmente propone de la envidia, que no exigía que los actos a los que nos empuja esta “psicología especial” impliquen “un cierto perjuicio para nosotros mismos”. Rawls, recuérdese, proponía la siguiente definición de la envidia: “la propensión a mirar con hostilidad el mayor bien de los demás, aun cuando el hecho de que ellos sean más afortunados que nosotros no mengua nuestras ventajas” (Rawls, 2011, p. 480). No persigo aquí, en todo caso, las probables raíces de esta inconsistencia.

¹⁰ El contraste con el utilitarismo es pertinente además por el hecho de que el propio Rawls propone su concepción de la justicia como una alternativa al utilitarismo, “la teoría sistemática predominante en la filosofía moderna” (2011, p. 9). La principal pretensión filosófica de Rawls es la de ofrecer una “explicación sistemática de la justicia” superior “al utilitarismo dominante tradicional” (2011, p. 10).

perfección, criterios que pudieran lesionar la estima de los menos afortunados, son rechazados como principios de justa distribución. Por todas estas razones, argumenta Rawls, los peor ubicados socialmente no tienen motivos para considerarse inferiores a los más afortunados. Las desigualdades que efectivamente lleguen a producirse serán para los menos aventajados más fáciles de aceptar que en sociedades organizadas conforme a principios alternativos.

Por otro lado, Rawls considera que el principio de diferencia no dará lugar en la práctica a desigualdades excesivas.¹¹ Además, las desigualdades permitidas en una sociedad bien ordenada serían mitigadas por la existencia de una pluralidad de asociaciones que tenderá a “reducir la visibilidad, o al menos, la visibilidad dolorosa, de las variaciones en las perspectivas de los hombres” (Rawls, 2011, p. 485). Rawls parece estar sugiriendo aquí que aun cuando el principio de diferencia llegase a permitir desigualdades profundas entre los grupos sociales, como tendemos a comparar nuestra situación con la de quienes se encuentran ubicados en grupos similares al nuestro, esa desigualdad no será experimentada como algo doloroso. Al respecto, llega incluso a sostener que el hecho de que una sociedad esté dividida en una serie de grupos “no comparables” contribuiría a que las disparidades en riquezas y recursos “no atraigan el tipo de atención que perturba las vidas de los que se encuentran peor situados” (Rawls, 2011, p. 485).¹²

Finalmente, Rawls señala que una sociedad regida por sus principios de justicia ofrece “alternativas constructivas frente a las hostiles irrupciones de la envidia” (2011, p. 485). En una sociedad bien ordenada, arguye Rawls, los menos aventajados dispondrán de vías

¹¹ “Aunque en teoría el principio de diferencia permite desigualdades indefinidamente grandes a cambio de pequeñas ganancias para los menos favorecidos, la extensión de los ingresos y la riqueza no será excesiva en la práctica, dadas las instituciones de trasfondo requeridas” (Rawls, 2011, pp. 484-485). Para una crítica de este punto, cfr. Cohen (2008).

¹² Comentando este punto, Cohen (2008, p. 384, n. 20) sostiene burlonamente que es “un argumento para, *inter alia*, avenidas exclusivas para limusinas liberales”. Si Cohen tiene razón en su crítica, una sociedad bien ordenada, sorpresivamente, se asemejaría más de lo esperado a las injustas sociedades actuales, ampliamente segmentadas por niveles de ingreso y en las que los grupos más favorecidos socialmente utilizan escuelas, hospitales y hasta vías de comunicación particulares. Para una interpretación más caritativa de este pasaje, cfr. Frye (2016).

socialmente beneficiosas para esforzarse por conseguir lo que otros tienen (cfr. Protasi, 2022). Una sociedad regulada por la justicia como equidad estaría, de este modo, en posesión de todos los antidotos en contra de la irrupción de la envidia. Los principios de la justicia no despertarán, por lo menos hasta un nivel que amenace seriamente los arreglos sociales, una envidia de tipo general hacia los más aventajados. Resumiendo, Rawls sostiene haber demostrado que los principios de la justicia son inocentes de la acusación de proporcionar satisfacción a demandas surgidas de la envidia, así como que en una sociedad bien ordenada resulta improbable que la envidia hacia los mejor situados suponga una amenaza para la estabilidad de sus arreglos.

Maquiavelo y el “problema de la envidia”

Así como para Rawls, para Maquiavelo, la envidia también constituye un importante problema político. De hecho, Maquiavelo comparte con Rawls la tesis general de que, para que los órdenes políticos duren en el tiempo, resulta necesario combatir la envidia. Interesantemente, los *Discursos* comienzan con una referencia a la naturaleza envidiosa de los seres humanos: “Aunque por la naturaleza envidiosa de los hombres” (Maquiavelo, 2012, p. 27) son las primeras palabras de todo el libro. Más todavía, cada uno de los tres libros que componen los *Discursos* incluyen una referencia a la envidia en sus primeras páginas. A diferencia de Rawls, sin embargo, Maquiavelo no ofrece en ningún lugar un tratamiento sistemático de la envidia. Sus observaciones acerca del problema de la envidia se encuentran más bien dispersas en pasajes tanto de los *Discursos* como de *El príncipe*. Maquiavelo tampoco se ocupa, además, en identificar las condiciones que propiciarían la emergencia de la envidia.

Ahora, lo que sí es posible señalar es que la aparición de la *invidia* suele estar asociada en sus escritos con la oposición a la instauración de nuevos órdenes. Así, mientras que para Rawls el problema de la envidia está conectado con el problema de la desigualdad entre grupos sociales y la inestabilidad de los arreglos sociales que dicha desigualdad puede producir, Maquiavelo asocia la envidia de modo general con la resistencia a la introducción de *ordini nuovi*, de un nuevo régimen político. Lo anterior resulta particularmente claro en *El príncipe*, donde la envidia es mencionada siempre en el contexto de las dificultades asociadas con la instauración de nuevas instituciones por un príncipe nuevo. En el capítulo seis, esta conexión de la envidia con los peligros a los que

se deben enfrentar los fundadores políticos resulta particularmente evidente. Después de afirmar que “no hay cosa más difícil de tratar, ni en la que el éxito sea más dudoso, ni más peligrosa de manejar, que convertirse en responsable de la introducción de un nuevo orden”, Maquiavelo asocia estos peligros con la *invidia* cuando escribe que “habiendo destruido a todos cuantos podían envidiar sus cualidades”, los introductores de nuevos órdenes “se mantienen potentes, seguros, honrados, felices” (2001, p. 25).

Más adelante, en la “Exhortación a liberar a Italia de los bárbaros”, el florentino se refiere a la necesidad urgente de que en Italia un príncipe instituya nuevos modos de organización militar que permitan liberar a la península de los “bárbaros”. Sugerentemente, el llamado dirigido a un príncipe virtuoso que pueda darle una nueva forma militar a la “virtud itálica” cierra con una nueva referencia a la envidia. “No debemos, pues, dejar pasar esta ocasión para que Italia, después de tanto tiempo, encuentre un redentor. [...] ¿Qué puertas se le cerrarían? ¿Qué pueblos le negarían obediencia? ¿Qué envidia se le opondría?” (Maquiavelo, 2001, pp. 110-111). Podría sugerirse que el que Maquiavelo no asocie la envidia con las desigualdades materiales deriva de una falta de atención a estos problemas por su parte. Su inatención a los fenómenos ligados a la distribución económica explicaría que su discusión sobre el “problema de la envidia” gire en torno a otro tipo de cuestiones.

Lo anterior, sin embargo, no es correcto. Ciertamente, Maquiavelo no ofrece en ninguna parte de su obra una teoría sobre la justicia en la distribución de los bienes. No obstante, sí dedica un importante espacio, sobre todo en los *Discursos*, al tema de las desigualdades económicas. Que Maquiavelo era consciente de que una distribución muy desigual de las riquezas producía efectos sobre la distribución del poder político resulta claro cuando afirma, en el capítulo 55 del primer libro de los *Discursos*, que no es posible establecer una república en un contexto de desigualdades económicas demasiado extendidas (cfr. Lamadrid, 2020; Silva, 2020). Una ciudad o provincia donde la brecha entre ciudadanos ricos y ciudadanos ordinarios sea muy grande es más apta para ordenarse políticamente en la forma de reino o principado, argumenta Maquiavelo. En cambio, donde exista una “gran igualdad” resulta muy difícil establecer esta forma de gobierno: “conviene, pues, fundar una república donde existe o se ha instituido una gran igualdad, y en cambio, establecer un principado donde la desigualdad sea grande,

pues de otro modo se hará algo desproporcionado y poco duradero” (Maquiavelo, 2012, p. 172).

En este mismo sentido, Maquiavelo sostiene también que una república bien ordenada debe “mantener el erario público rico y a los ciudadanos pobres” (2012, p. 127; sobre esta afirmación cfr. Rose, 2016 y Castillo, 2013).¹³ Si bien el significado de la primera parte de esta máxima es relativamente claro, el sentido de la segunda no lo es tanto. En efecto, ¿qué significa exactamente mantener a los ciudadanos pobres? Para responder a esta interrogante, es necesario referirse al contexto discursivo en el que Maquiavelo ubica esta afirmación. El capítulo de los *Discursos* (I, 37) en donde es expresada por vez primera la necesidad de mantener a los ciudadanos pobres está dedicado a la discusión de las consecuencias políticas producidas por la introducción de las leyes agrarias en Roma. Siguiendo la exposición que hace de esta ley el propio Maquiavelo, con ella se buscaba imponer límites a la propiedad sobre la tierra y distribuir entre el pueblo romano los territorios obtenidos durante las guerras con otros estados:

Suponía, pues, dos ofensas para los nobles, porque los que poseían más bienes de los que permitía la ley (de hecho, la mayor parte de los nobles) se verían despojados de ellos y, además, al repartirse entre la plebe los bienes de los enemigos, se les cerraban a ellos los caminos para incrementar riquezas (Maquiavelo, 2012, p. 128).

Dentro de la literatura humanista clásica, esta ley, promovida por los hermanos Graco, fue usualmente considerada como la principal causa de los disturbios que condujeron al colapso de la república, disturbios cuyo origen habría sido, según esta tradición, la envidia sentida por los muchos hacia las mayores posesiones de la nobleza. Maquiavelo, si se juzga por el título del capítulo, parecería a primera vista compartir este juicio: “Qué escándalos causó en Roma la ley agraria, y cómo hacer una ley que tenga efecto retroactivo y vaya contra una antigua costumbre,

¹³ Afirmaciones similares se encuentran en *Discursos*, II, 19 (“[una república debe] mantener el erario rico y a los particulares pobres”); III, 16 (“y pensando qué remedio puede tener esto, sólo se me ocurren dos: uno, mantener a los ciudadanos en pobreza [...]”), y en III, 25 (“la disposición más útil que puede tomarse en un estado libre es mantener pobres a los ciudadanos”).

originará desórdenes” (Maquiavelo, 2012, p. 126). En este capítulo, además, Maquiavelo también señala que esta ley “rápidamente arruinó del todo la libertad romana”; fue tal “el odio que provocó entre la plebe y el senado, que se llegó a las armas y a la sangre, fuera de todo orden civil” (2012, p. 129). Maquiavelo parecería estar confirmando el relato tradicional, elitista, sobre las leyes agrarias y sus consecuencias.

De inmediato, sin embargo, añade a lo dicho anteriormente que “es tanta la ambición de los grandes, que, si no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina” (2012, p. 130). Luego, en este mismo capítulo, afirma que la “ley agraria tardó trescientos años en hacer sierva a Roma, y sin duda ésta hubiera caído antes en la servidumbre si la plebe, *con esta ley y con otras demandas, no hubiera frenado siempre la ambición de los nobles*” (Maquiavelo, 2012, p. 130; mi énfasis). La importancia de este par de pasajes no puede ser exagerada. Y es que estas citas convierten la historia sobre la ley agraria en una advertencia no acerca de los peligros asociados a la irracional *envidia de los muchos*, como lo era para Cicerón y otros autores humanistas de su tiempo, sino en una acerca de la rapacidad y la ilimitada ambición de los grandes.¹⁴

Cuando el consejo de “mantener a los ciudadanos pobres” es ubicado dentro de este contexto, bien podría ser traducido como sigue: “hay que mantener a los *nobles* pobres” (para una lectura como la mía, cfr. Del Lucchese, 2009). En otras palabras, para impedir que la acumulación de riquezas por los nobles, y la resultante desigualdad en poder político, posibilite la dominación de los pocos sobre los muchos, una república bien ordenada debe imponer límites a dicha acumulación. De este modo, en el capítulo de los *Discursos* en donde son más extensamente discutidos los efectos disruptivos de la desigualdad económica, la envidia no es mencionada por Maquiavelo. Lo que encontramos es más bien una condena de la ambición de los pocos, que, de no ser contenida a través de “leyes y otras demandas” (Maquiavelo, 2012, p. 130), conduce inevitablemente a una república hacia su ruina. Debemos, por lo tanto, buscar en contextos distintos al de la desigualdad socioeconómica la emergencia de la envidia como un problema político para Maquiavelo.

¹⁴ Eric Nelson (2004) argumenta de forma convincente que una de las probables fuentes de esta interpretación es Plutarco, que es el autor de una biografía sobre los hermanos Graco, incluida en *Las vidas paralelas*.

Lo que encontramos en su tratamiento sobre las desigualdades es más bien lo que podemos denominar el “problema de la ambición”.

Discursos, III, 30 y la envidia (de los grandi)

En el capítulo treinta del libro tercero de los *Discursos*, la *invidia* recibe el mayor número de menciones.¹⁵ El título de este capítulo, de hecho, la menciona: “Un ciudadano que quiera emplear su autoridad para hacer alguna buena obra en su república deberá ante todo vencer la envidia; y cómo se debe organizar la defensa de una ciudad cuando viene el enemigo”. En este capítulo, Maquiavelo escribe que “quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres, que se oponían a sus designios *movidos sólo por la envidia*” (2012, p. 402; mi énfasis).

El episodio bíblico al que Maquiavelo se refiere se encuentra en Éxodo 32 y es conocido como el “becerro de oro”.¹⁶ Para Maurizio Viroli (2010), la interpretación que ofrece Maquiavelo de este evento describe la conversión violenta de una multitud desobediente en un pueblo sometido a la ley. Para este autor, que Moisés se haya visto obligado a matar a “infinitos hombres” era algo “necesario para lograr imponer en el pueblo de Israel la obediencia a las leyes que Dios le había revelado” (Viroli, 2010, p. 63). Hacia algo similar apunta Abraham Melamed (2003, p. 158) cuando enfatiza el hecho de que “el asesinato de los idólatras haya sido el primer acto realizado por Moisés una vez le fueran entregadas las leyes por Dios”. La mención que hace Maquiavelo de la envidia, sin embargo, permite una lectura alternativa. Y es que la *invidia* se encuentra

¹⁵ Solo en este capítulo, la envidia es mencionada en diez ocasiones. En ningún otro lugar de su obra la envidia recibe tal nivel de atención por parte de Maquiavelo.

¹⁶ El pasaje específico al que Maquiavelo está haciendo referencia es Éxodo 32: 26-28, donde se lee: “se puso Moisés a la puerta del campamento, y dijo: ¿Quién está por Jehová? Júntese conmigo. Y se juntaron con él todos los hijos de Leví. Y él les dijo: Así ha dicho Jehová, el Dios de Israel: Poned cada uno su espada sobre su muslo; pasad y volved de puerta a puerta por el campamento, y matad cada uno a su hermano, y a su amigo, y a su pariente. Y los hijos de Leví lo hicieron conforme al dicho de Moisés; y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres”.

por completo ausente del relato bíblico, el cual es una historia sobre el pecado de la idolatría, no de la envidia.¹⁷

Más todavía, ninguna de las interpretaciones más autorizadas acerca de este pasaje, que incluye las lecturas de nombres como san Agustín, Tomás de Aquino y Juan Calvino, hacen referencia a la envidia para explicarlo (Walzer, 1968). No hay nada, entonces, ni en Éxodo 32 ni en las interpretaciones más influyentes de este episodio, que conecte los eventos en torno al becerro de oro con la envidia. Cabe preguntarse, por lo tanto, ¿cuál es la razón de que Maquiavelo haga referencia a la *invidia* en su interpretación de este importante pasaje bíblico? En un interesante ensayo, John Geerken (1999, p. 519) argumenta que, al referirse a la envidia en su interpretación de Éxodo 32, Maquiavelo habría tenido en mente otra rebelión contra la autoridad de Moisés también narrada en la Biblia, en el libro de los Salmos. De manera llamativa, este otro levantamiento contra Moisés, que sí es explicado apelando de manera explícita a la envidia, es entremezclado en la narración con la historia del becerro de oro:

Tuvieron envidia de Moisés en el campamento [...]. Entonces se abrió la tierra y tragó a Datán[.] Y cubrió la compañía de Abiram. Y se encendió fuego en su junta; la llama quemó a los impíos. Hicieron becerro en Horeb[.] Se postraron ante una imagen de fundición. Así cambiaron su gloria. Por la imagen de un buey que come hierba (Salmos 106: 16-20).

Esta rebelión contra Moisés es descrita más extensamente en Números 16, donde se lee:

Coré hijo de Izhar, hijo de Coat, hijo de Leví, y Datán y Abiram hijos de Eliab, y On hijo de Pelet, de los hijos de Rubén, tomaron gente, y se levantaron contra Moisés con doscientos cincuenta varones de los hijos de Israel, príncipes de la congregación, de los del consejo, varones de renombre (Números 16: 1-2).¹⁸

¹⁷ En Tavera (2020 y 2023) ofrezco una lectura de la interpretación de Maquiavelo de Éxodo 32, que es alternativa a la de Viroli y Melamed.

¹⁸ Entre 1481 y 1482, el pintor renacentista italiano Sandro Botticelli realizó un fresco sobre este evento bíblico para uno de los muros de la Capilla Sixtina,

Estos doscientos cincuenta príncipes se habrían rebelado porque consideraban que Moisés ejercía una autoridad tiránica al interior de la congregación: “¡Basta ya de vosotros! Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y en medio de ellos está Jehová; ¿por qué, pues, os levantáis vosotros sobre la congregación de Jehová?” (Números 16: 3). Si esta interpretación es correcta y Maquiavelo efectivamente estaba leyendo el episodio sobre el becerro de oro a la luz de este levantamiento de “varones de renombre”, entonces lo que originalmente es una rebelión atribuida a todo el pueblo de Israel es convertida por el florentino en una rebelión de los pocos, que se oponían a las instituciones mosaicas “movidos sólo por la envidia”. En esto sigo a Miguel Granada (2017, p. 150), quien sostiene que la referencia a la envidia dada por el salmista “permitió a Maquiavelo conectar la rebelión contra Moisés con su propia concepción de uno de los peligros más dramáticos a que se ve enfrentado el príncipe nuevo en su acción renovadora: la oposición de los ‘pocos’”.

Una lectura “sensata” de la Biblia convierte entonces un acto colectivo de desobediencia religiosa en una narrativa completamente política acerca de la consolidación de la autoridad de Moisés a través de la eliminación de sus rivales (envidiosos) nobles. De modo bastante sugerente, el modo en que el pueblo debe ser organizado como ejército es el otro tópico discutido en *Discursos*, III, 30. Si bien el nombre de Moisés es omitido de esta discusión, centrada al parecer únicamente en “la serie de disposiciones que tomó Camilo, dentro y fuera, para la salvación de Roma”, la referencia a “cualquiera que sea tan prudente como él” (Maquiavelo, 2012, p. 404) debe leerse, sostengo, como una apelación indirecta al profeta judío (cfr. Lynch, 2006). Al igual que el cónsul romano, Moisés también hubo de “escoger y adiestrar a aquellos a quienes quería llamar a las armas, disponer a quién debían obedecer, dónde se habrían de reunir, y a dónde se dirigirían” (Maquiavelo, 2012, p. 405).

Que Maquiavelo discuta acerca de cómo debe armarse a la multitud justo después de haber reflexionado acerca de la eliminación de la envidia significa que, para él, el modo más efectivo de combatir la envidia de los pocos es organizando militar y políticamente al pueblo. Ello es consistente con las reflexiones que ofrece en el primer libro de los *Discursos* acerca de la relación entre la organización de la plebe como ejército y su capacidad para contrarrestar la ambición de los nobles. El

titulado “Castigo de los Rebeldes” (“Punizione dei ribelli”).

origen de los tribunos de la plebe es comentado en estos términos por Maquiavelo: el hecho de haber estado armada para las guerras exteriores “proporcionó a la plebe fuerza y aumento” (Maquiavelo, 2012, p. 49), escribe en el capítulo seis del primer libro.

Si bien esto trajo consigo tumultos y alteraciones dentro de la ciudad, el poder ejercido por la plebe armada produjo buenos efectos: “si los tumultos fueron causa de la creación de los tribunos merecen suma alabanza, pues además de dar su parte al pueblo en la administración, *se constituyeron en guardianes de la libertad romana*” (Maquiavelo, 2011, p. 43; mi énfasis). No tengo espacio aquí para elaborar este punto, pero puede afirmarse que, en la reconstrucción de Maquiavelo de la historia constitucional romana, la institución tribunicia ocupa el lugar que en recuentos más tradicionales tuviera el Senado (Barthas, 2017; Pedullà, 2018; McCormick, 2011). La perfección de la constitución mixta romana, de hecho, solo se alcanza, según Maquiavelo, con la creación de los tribunos, después de lo cual “fue mucho más estable aquel estado, participando de las tres formas de gobierno” (2012, p. 39).

La afirmación de Maquiavelo de que, tras la incorporación del pueblo a las instituciones políticas de la república, esta habría finalmente alcanzado su perfección, es una clara indicación del reconocimiento por parte del florentino de la necesidad de institucionalizar el poder de los ciudadanos ordinarios. Es justamente a través de dicha institucionalización que la plebe romana fue capaz de contener el deseo de dominación de los nobles.

Por eso, en cuanto faltaron los Tarquinos, que ponían freno a la nobleza con el temor, fue preciso buscar un nuevo orden que hiciese el mismo efecto que los Tarquinos cuando vivían. Y así, tras mucha confusión, alborotos y peligros que surgieron entre la plebe y la nobleza, se llegó a la creación de los tribunos, para salvaguardia de la plebe, y fueron instituidos con tanta preminencia y reputación que pudieran actuar de intermediarios entre la plebe y el senado y frenar la insolencia de los nobles (Maquiavelo, 2011, p. 41).

Una república bien ordenada, por lo tanto, no es para Maquiavelo aquella que limita los niveles de desigualdad entre los distintos grupos sociales adjudicando los recursos por medio de criterios específicos de distribución. Para Maquiavelo, resulta más importante

el establecimiento de instituciones políticas que, institucionalizando el poder de los muchos, puedan poner límites a la envidia de los *grandi*. Estas instituciones plebeyas, se puede incluso argumentar, son justamente una instancia de las distintas vías y métodos a través de los cuales se mantiene pobres a los nobles, asegurando así la estabilidad de una república bien ordenada.

Rawls y Maquiavelo sobre el problema de la envidia

He sostenido que, tanto para Rawls como para Maquiavelo, la estabilidad de los arreglos políticos depende de que la envidia sea vencida, o cuando menos contenida en sus efectos. Ambos pensadores, sin embargo, describen el problema de la envidia de manera diferente y, por lo tanto, ofrecen soluciones también dispares. Rawls confía en que la justicia de los arreglos de una sociedad bien ordenada proteja al orden social de la emergencia de la envidia. Según lo que llamo aquí la versión liberal del problema de la envidia, representada por Rawls, una sociedad regida por sus dos principios de justicia asegura a todos sus miembros las bases sociales del autorrespeto. Además, las desigualdades permitidas en una sociedad justa, propone Rawls, no serán lo suficientemente profundas como para generar una envidia generalizada hacia los mejor ubicados.

Para Maquiavelo, en cambio, el problema de la envidia no se resuelve a través de un determinado esquema de distribución. Puesto que Maquiavelo vincula la envidia con el grupo social que dispone de mayores recursos, la solución al problema de la envidia pasa, para él, por el empoderamiento de los muchos a través de la creación de instituciones políticas populares, como los tribunos en Roma. Si bien Maquiavelo es consciente de los efectos disruptivos de la desigualdad, al punto que señala que una república no se puede sostener en un contexto de desigualdades muy profundas, su diagnóstico difiere del de Rawls en este importante sentido. Para Maquiavelo, quienes representan una amenaza para la estabilidad de los arreglos políticos no son los peor situados, sino aquellos “varones de renombre” cuya envidia los incita a levantarse contra los nuevos órdenes, que buscan asegurar a los muchos contra la ambición de los poderosos.¹⁹ Así, mientras para Maquiavelo,

¹⁹ El “problema de la envidia”, visto desde una perspectiva maquiaveliana o plebeya, sería entonces similar a lo que, desde una lectura de Aristóteles, Arlen (2019) denomina el “daño oligárquico”.

cuyo nombre asocio aquí con lo que llamo la versión plebeya del problema de la envidia, el combate de esta exige la creación de un contrapoder institucional de los ciudadanos ordinarios, la discusión de Rawls sobre la envidia termina produciendo, por el contrario, la despolitización de los muchos.

Y es que en una sociedad justa donde las desigualdades están ordenadas de manera que benefician a los menos aventajados, la envidia es convertida en un fenómeno, digamos, extrasistémico. En efecto, si la envidia es excusable —es decir, no irracional— solo cuando es el producto de desigualdades fruto de la injusticia, en una sociedad justa, las condiciones para su emergencia han sido eliminadas, o por lo menos fuertemente mitigadas. Pero ello significa que las diferencias entre los peor y los mejor ubicados socialmente no pueden ser una fuente de politización. Recuérdese que es el propio Rawls el que sostiene que, al considerar el autorrespeto como un bien primario, así como al limitar el rango de desigualdades sociales permisibles y ofrecer alternativas constructivas a los peor situados, una sociedad justa se inmuniza contra la aparición de la envidia. La expectativa teórica de su concepción parecer ser la de que los arreglos sociales de una sociedad bien ordenada deberán producir “sujetos bien ordenados” (Honig, 2012, p. 147), esto es, individuos reconciliados con su posición dentro del esquema social.

En este sentido, no resulta sorprendente que Rawls sostenga en *La justicia como equidad* (2012) que una de las funciones centrales de la filosofía política es la de la reconciliación. La filosofía política, escribe, “puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales” (Rawls, 2012, p. 25). Lo que significa, sostiene el propio Rawls, “que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él” (2012, p. 25). La otra cara de la reconciliación y de la afirmación del mundo social y sus arreglos, no obstante, es el desempoderamiento de los ciudadanos frente al esquema social del que son parte. Al justificar las desigualdades a través del principio de diferencia y reconciliar a los individuos con su posición dentro de la sociedad, una sociedad bien ordenada termina socavando el potencial de politización que la ciudadanía democrática presupone (Honig, 2012, p. 151).

La solución rawlsiana, liberal, del problema de la envidia implica entonces eliminar las posibilidades de politización de la brecha que

separa a los peor situados de los miembros más aventajados socialmente. Ahora, no es que Rawls rechace los efectos de una política de la envidia, esto es, de una política fundada sobre “la idea de que ‘queremos lo que ellos [...] tienen’” (Nussbaum, 2019, p. 171). Lo que ocurre es más bien que, en una sociedad bien ordenada, el espacio político se encuentra clausurado para cualquier tipo de politización de la brecha entre los mejor y peor ubicados socialmente. Simplemente, no puede surgir reclamo alguno porque la distribución de bienes primarios ocurre dentro de un marco social ordenado de manera racional, fruto de un acuerdo original entre partes racionales y similarmente situadas.

Además, insisto, puesto que las desigualdades sociales son justamente compensadas por las reglas de distribución en operación, los menos afortunados no tienen motivos para sentir envidia de una forma excusable. De hecho, como en una sociedad bien ordenada todos saben, o deberían saber, que las desigualdades benefician a los menos aventajados socialmente, “envidiar a los mejor situados es no afirmar el principio de diferencia” (Tomlin, 2008, p. 110; cfr. González, 1997). Todo este esquema, como vimos, es contrario a la propuesta de Maquiavelo, que defiende de manera enérgica la institucionalización del conflicto entre los muchos (pueblo) y los pocos (*grandi*) mediante la creación de instituciones políticas exclusivas para los ciudadanos sin poder. Instituciones como la de los tribunos de la plebe, que empoderan a los muchos, son para Maquiavelo el principal mecanismo por medio del cual una república bien ordenada se protege de la dominación política por parte de los envidiosos.²⁰

En *The Shadow of Unfairness* (2016), Jeffrey Green argumenta que los objetivos del igualitarismo liberal requieren, contrariamente a lo que Rawls argumenta, hacer lugar a la envidia. La envidia razonable, sostiene Green, debiera de hecho ocupar un lugar central dentro de lo que este autor llama “liberalismo plebeyo”. En un mundo no ideal, caracterizado por una sombra permanente de injusticia, en el que las desigualdades injustas no siguen sino reproduciéndose socialmente incluso en los países más avanzados, la envidia razonable debe ser parte de una *principled vulgarity* fundada sobre el “deseo de imponer cargas

²⁰ Últimamente se ha venido produciendo un renovado interés por la institución tribunicia y por la posibilidad de incorporar dicha institución a los sistemas representativos contemporáneos. Cfr. especialmente McCormick (2011), Jörke (2016) y, muy recientemente, Prinz y Westphal (2023).

especiales a los más poderosos” (Green, 2016, p. 122). Green argumenta en este libro que existe un desequilibrio en la teoría política liberal contemporánea con respecto al tratamiento que reciben las distintas clases sociales.

Mientras que es ampliamente aceptado que la clase más desaventajada debe recibir una atención regulatoria especial, “la clase más favorecida permanece sin identificar y fuera del alcance de cualquier tipo de regulación” (Green, 2016, pp. 70-71). Dentro de la teoría de Rawls, este desbalance tiene su más clara expresión en el principio de diferencia, que invoca explícitamente a la clase menos aventajada pero no hace ninguna referencia al grupo de los más favorecidos. Para Green, este desbalance es problemático y afirma que los mismos motivos por los que Rawls justifica la necesidad de poner una atención especial en los miembros menos aventajados de la sociedad proporcionan también razones para expandir la atención regulatoria hacia las expectativas de los miembros más favorecidos, incluso cuando esto no implique ningún beneficio material para el resto de la sociedad.²¹

Un lector atento habrá notado que esto es similar al consejo de Maquiavelo de mantener a los nobles pobres. Interesantemente, Green (2010) considera este liberalismo plebeyo como conectado con lo que en otro lugar llama un “maquiavelismo popular”, con lo que se refiere a una extensión de la ética hacia los muchos y el comportamiento político del príncipe. Este maquiavelismo popular se basaría en el reconocimiento de la desigualdad de recursos y poder político entre los muchos y los pocos, a la que busca corregir a través de la imposición de cargas y regulaciones especiales sobre los segundos, de las que los muchos estarían exentos.

En *The Eyes of the People* (Green, 2010), estas cargas recaen sobre los gobernantes en la forma de una visibilidad de consecuencias disciplinadoras. Apelando a la idea foucaultiana de la capacidad de la mirada para regular el comportamiento de los sujetos (Foucault, 2009), Green propone formas de empoderamiento de la mirada del público

²¹ Para un argumento similar, cfr. Pereira (2001 y 2021). Este autor denomina “limitacionismo” a la posición normativa que propone el establecimiento de un límite máximo a la posesión, uso o goce de los recursos valiosos o escasos que una persona puede controlar. Pereira asocia esta posición con la envidia, a la que de hecho propone como criterio para evaluar la justicia de las distribuciones de bienes.

sobre los gobernantes que puedan generar efectos sobre sus formas de actuar y aparecer.²² Puesto de otro modo, mientras que en Foucault la mirada era un dispositivo de control de la conducta de los muchos, un mecanismo cuyo objetivo era la producción de individuos dóciles y productivos, en la propuesta de Green la mirada disciplinaria tiene como objeto a los dirigentes políticos. Incluso si el pueblo no gobierna efectivamente, sí puede disciplinar a los pocos con poder de decisión a través de la mirada.

En *The Shadow of Unfairness* (2016), Green redirige su atención hacia las elites económicas, a las que distingue de las élites políticas. Sostiene, en este sentido, que instituciones antiguas como las “liturgias” y las “antidosis” proveen modelos políticos valiosos acerca de cómo habría que reconfigurar las instituciones básicas de las democracias liberales contemporáneas. Respecto del igualitarismo de Rawls, afirma que este debe ser corregido de su ceguera respecto a la clase más aventajada a través de un maquiavelismo particularmente atento a las asimetrías de poder y recursos entre los muchos y los pocos. Del contraste entre Rawls y Maquiavelo acerca del problema de la envidia surge una propuesta alternativa a la de plebeyizar o, mejor dicho, “maquiavelizar” a Rawls defendida por Green. En lugar de la imposición de cargas especiales sobre los pocos, de lo dicho previamente surge más bien la necesidad de diseñar instituciones que, como los tribunos de la plebe en Roma, tengan la capacidad de crear un contrapoder colectivo opuesto al poder que ejercen los ciudadanos más ricos sobre los arreglos representativos tradicionales.

No considero, en todo caso, estas propuestas como excluyentes. El “limitacionismo” de Green fundado sobre la envidia resulta bastante compatible con la creación de instituciones políticas populares que contengan la ambición de los poderosos. Lo que he querido mostrar en

²² En *Vigilar y castigar*, Michel Foucault observó que el ejercicio del poder disciplinario suponía lo que él llamaba “un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada” (2009, p. 200). Como se sabe, para Foucault, el paradigma del poder disciplinario moderno era el *panóptico* diseñado por Bentham, el cual estaba organizado a partir del principio de que los prisioneros debían saberse vigilados todo el tiempo —sin que ellos mismos pudieran ver al que los vigilaba—. La arquitectura de la prisión debía “inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (Foucault, 2009, p. 233).

este escrito es que, en ausencia de estas instituciones políticas populares, los mayores recursos poseídos por los pocos les permiten ejercer una influencia indebida sobre las decisiones políticas. Solo entregando poder político a los muchos a través de instituciones políticas que excluyan a los ciudadanos con mayor poder de ellas puede evitarse que las desigualdades socioeconómicas se traduzcan en un desigual poder para intervenir en el proceso político.

Reflexiones finales

En la tercera parte de *TJ*, Rawls defiende su concepción de la justicia de la acusación de que sus exigencias derivarían en parte de la envidia. En particular, Rawls argumenta que la preocupación por la desigualdad reflejada por el principio de diferencia no surge de esta emoción negativa. Además, Rawls sostiene que justamente porque la aplicación de dicho principio impediría las desigualdades injustas, es decir, aquellas que no benefician a los menos aventajados socialmente, una sociedad bien ordenada quedaría inmunizada respecto de la aparición de la envidia. La justicia de los arreglos de una sociedad la protegería de las irrupciones hostiles de la envidia. Tomados en conjunto, dichos arreglos, sostiene Rawls, “disminuyen el número de ocasiones en que los menos favorecidos están expuestos a experimentar su situación como empobrecida y humillante. Aunque ellos tengan una cierta predisposición a la envidia, ésta no podrá hacerse muy vehemente” (2011, p. 485).

Este abordaje, sin embargo, tiene como efecto la clausura de cualquier tipo politización de la brecha entre los grupos sociales. Los objetivos reconciliatorios de la filosofía política de Rawls exigen sujetos “bien ordenados”, individuos reconciliados con su posición dentro del esquema social y, puede agregarse, con la buena fortuna de los mejor posicionados. A esta perspectiva teórica se le enfrenta la de Maquiavelo acerca del mismo problema. A través de una lectura de *Discursos*, III, 30, el capítulo en donde la *invidia* recibe mayor atención teórica por parte del florentino, se demuestran dos cosas: que la envidia es un sentimiento asociado al deseo de dominación de los pocos y que la necesidad de proteger al orden político de la amenaza de la envidia demanda que los muchos sean organizados en la forma de un contrapoder colectivo capaz de contener las ambiciones de los *grandi*. Una república bien ordenada requiere, por lo tanto, no la reconciliación entre los grupos sociales, sino la creación de instituciones que distribuyan el poder político de manera

directa a los ciudadanos ordinarios para que, de esta manera, equilibren el poder que deriva de las mayores posesiones de los ciudadanos más ricos.

Entre los debates recientes sobre la obra de Rawls, sin duda uno de los más interesantes se relaciona con el modelo económico que Rawls habría favorecido. En este sentido, en *La justicia como equidad*, Rawls (2012, pp. 188-191) rechaza abiertamente que sus principios sean realizables por los Estados capitalistas de bienestar. Rawls defiende más bien una democracia de propietarios, esquema que, a diferencia de los Estados de bienestar, impediría la concentración de la propiedad en pocas manos (cfr. O’Neill y Williamson, 2012). Independientemente de los escasos comentarios de Rawls acerca de este tópico, la democracia de propietarios, con su insistencia en que la propiedad se ponga en manos de los ciudadanos en general, es una desviación radical respecto de los esquemas económicos actuales, incluso de aquellos que producen resultados menos desiguales.

Propongo aquí una desviación similar, pero no respecto de las reglas de propiedad y su distribución, sino de los mecanismos de distribución y ejercicio del poder político con el propósito de imponer límites a la influencia política de los pocos. Las instituciones políticas representativas, incapaces por sí mismas de conseguir este objetivo, debiesen ser complementadas con instituciones políticas plebeyas, diseñadas particularmente para contener la excesiva influencia de los ciudadanos más ricos sobre las decisiones políticas. Como señala sugerentemente Jacques Bidet (1995) en su crítica a Rawls, la justicia exige que se empodere a los dominados: “tal es la lección que ofrece Maquiavelo, no es posible escapar de las relaciones de poder; por lo tanto, contra las fuerzas de opresión, la libertad debe estar armada” (Bidet, 1995, p. 81).

Referencias

- Aristóteles (1999). *Retórica*. Q. Racionero (trad.). Gredos.
- Arlen, G. (2019). Aristotle and the Problem of Oligarchic Harm: Insights for Democracy. *European Journal of Political Theory*, 18(3), 393-414.
- Barthas, J. (2017). Interpreting Machiavelli’s Tribunes of the Plebs. *The Good Society*, 26(1), 55-70.
- Biblia Reina-Valera*. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas. URL: <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-1960-RVR1960-Biblia/>.

- Bidet, J. (1995). A Metastructural Reinterpretation of the Rawlsian Theory: From Rawls to Machiavelli. *Ratio Juris*, 8(1), 68-84.
- Castillo, J. (2013). Ciudad rica y ciudadanos pobres: la consideración de la riqueza en el republicanismo florentino. *Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, 7, 71-91.
- Cohen, G. (2008). *Rescuing Equality and Justice*. Harvard University Press.
- Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe: ética y sublimación*. T. Arijón (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- D'arms, J. (2017). Envy. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>.
- Del Lucchese, F. (2009). Crisis And Power: Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought. *History of Political Thought*, 30(1), 75-96.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. A. Domenech (trad.). Paidós.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. A. Garzón (trad.). Siglo XXI.
- Freeman, S. (2018). Rawls on Distributive Justice and the Difference Principle. En S. Olsaretti (ed.), *The Oxford Handbook of Distributive Justice*. (pp. 13-40). Oxford University Press.
- Freud, S. (2018). *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*. L. López-Ballesteros (trad.). Alianza Editorial.
- Frye, H. (2016). The Relation of Envy to Distributive Justice. *Social Theory and Practice*, 42(3), 501-524.
- Geerken, J. (1999). Machiavelli's Moses and Renaissance Politics. *Journal of the History of Ideas*, 60(4), 579-595.
- González, Ó. (1997). Diferencias sociales, justicia y envidia. *Isegoría*, 16, 229-240.
- Green, J. (2010). *The Eyes of the People: Democracy in an Age of Spectatorship*. Oxford University Press.
- Green, J. (2016). *The Shadow of Unfairness: A Plebeian Theory of Liberal Democracy*. Oxford University Press.
- Green, J. (2023). Ten Theses on Machiavelli. *Theoria*, 70(174), 8-32.
- Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press.
- Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press.

- Jörke, D. (2016). Political Participation, Social Inequalities, and Special Veto Powers. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19(3), 320-338.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. A. Cortina y J. Conill (trads.). Tecnos.
- Lamadrid, A. (2020). Maquiavelo y la ‘admirable igualdad’. El ideal social de la república. *Anacronismo e Irrupción: Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 10(18), 139-172.
- Lynch, C. (2006). Machiavelli on reading the Bible judiciously. *Hebraic Political Studies*, 1(2), 168-173.
- Maquiavelo, N. (2001). *El príncipe*. H. Puigdomenech (trad.). Tecnos.
- Maquiavelo, N. (2012). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. A. Martínez (trad.). Alianza Editorial.
- McCormick, J. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- McCormick, J. (2018). *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements, and the Virtue of Populist Politics*. Princeton University Press.
- Melamed, A. (2003). *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Thought*. State University of New York.
- Nelson, E. (2004). *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2009). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza Editorial.
- Nozick, R. (2012). *Anarquía, estado y utopía*. R. Tamayo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo: una mirada filosófica a la crisis política actual*. A. Santos (trad.). Paidós.
- O’Neill, M. y Williamson, T. (2012). *Property-owning Democracy: Rawls and Beyond*. Blackwell Publishing.
- Pedullà, G. (2018). *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Cambridge University Press.
- Pereira, G. (2001). La envidia como criterio de justicia distributiva. *Areté: Revista de Filosofía*, 13(1), 103-120.
- Pereira, G. (2021). El limitacionismo rawlsiano. *Ética y Política*, 23(3), 187-203.
- Prinz, J. y Westphal, M. (2023). The Tribunate as a Realist Democratic Innovation. *Political Theory*, 52(1), 60-89. DOI: <https://doi.org/10.1177/00905917231191089>.

- Protasi, S. (2022). Envy as a Civic Emotion. En T. Brooks (ed.), *Political Emotions: Towards a Decent Public Sphere*. (pp. 41-57). Palgrave Macmillan.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. S. Madero (trad.). UNAM/ Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2011). *Teoría de la justicia*. M. González (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2012). *La justicia como equidad: una reformulación*. A. de Francisco (trad.). Paidós.
- Rose, J. (2016) 'Keep the Citizens Poor': Machiavelli's Prescription for Republican Poverty. *Political Studies*, 64(3), 734-747.
- Silva, R. (2020). Desigualdade e corrupção no republicanismo de Maquiavel. *Dados*, 63(3), 1-37.
- Skinner, Q. (2008). *Maquiavelo*. M. Benavides (trad.). Alianza Editorial.
- Tavera, H. (2020). Los nuevos órdenes de Moisés y los Grandes: Maquiavelo sobre el combate de la envidia. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(1), 11-20.
- Tavera, H. (2023). Maquiavelo sobre Éxodo 32: Moisés y el combate de la envidia. *Ideas y Valores*, 72(181), 1-18.
- Tomlin, P. (2008). Envy, Facts and Justice: A Critique of the Treatment of Envy in Justice as Fairness. *Res Publica*, 14(2), 101-116.
- Van Parijs, P. (2003). Difference Principles. En S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*. (pp. 200-240). Cambridge University Press.
- Van Parijs, P. (2011). *Just Democracy: The Rawls-Machiavelli Programme*. ECPR Press.
- Vergara, C. (2020). *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-oligarchic Republic*. Princeton University Press.
- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*. Princeton University Press.
- Walzer, M. (1968). Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation. *Harvard Theological Review*, 61(1), 1-14.
- Winter, Y. (2018). *Machiavelli and the Orders of Violence*. Cambridge University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2800>

Tertium Datur and *Dissimulazione Onesta*: Baroque Politics

Tertium datur y *dissimulazione onesta*: políticas barrocas

Gastón G. Beraldi
Universidad de Buenos Aires
Argentina
ggberaldi@uba.ar
<https://orcid.org/0000-0003-1929-0354>

Recibido: 10 - 04 - 2023.

Aceptado: 30 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 10 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Beraldi, G. G. (2025). *Tertium datur* y *dissimulazione onesta*: políticas barrocas. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 179-213. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2800>.



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

Abstract

Considering the current democratic crisis and one of its many manifestations, this paper explores the concepts of *tertium datur* (Echeverría) and *dissimulazione onesta* (Accetto) from the perspectives of agonistic logic (Unamuno/Mouffe) and Baroque artifice (Gracián) with the aim of challenging the unfair logic that sustains our contemporary world and of outlining a counter-hegemonic alternative of action against the current uniformitarianism (Badiou) of Western politics. This paper's hypothesis maintains that the implementation of the logic of *tertium datur*, with its honest form of dissimulation, is an alternative that, widely disseminated during the hispanic Baroque, could be re-considered as a way of combating the current situation.

Keywords: Accetto; Baroque; political crisis; dissimulation; Echeverría; single thought; included third; Unamuno.

Resumen

Partiendo de la actual crisis democrática y una de sus tantas manifestaciones, este artículo explora los conceptos de *tertium datur* (Echeverría) y *dissimulazione onesta* (Accetto) desde la lógica agonista (Unamuno/Mouffe) y el artificio barroco (Gracián) con el objetivo de cuestionar la lógica injusta que sostiene nuestro mundo y vislumbrar una alternativa contra-hegemónica de acción frente al uniformismo (Badiou) actual de la política occidental. La hipótesis del artículo sostiene que la puesta en práctica de la lógica de *tertium datur*, con su forma honesta de disimulación, es una alternativa que, ampliamente difundida en el Barroco hispanoamericano, podría ser reconsiderada como una forma de combatir la situación actual.

Palabras clave: Accetto; Barroco; crisis política; disimulación; Echeverría; pensamiento único; tercero incluido; Unamuno.

1. Introducción¹

Los estudios sobre el Barroco en Bolívar Echeverría parten de su interés en analizar este período por la semejanza que encuentra con nuestro presente. Estas dos épocas son, para Echeverría, estadios de crisis paradigmáticas donde, al tiempo que las alternativas de elección para la acción se multiplican, se genera una mayor incertidumbre, provocando la ambivalencia anímica propia del hombre barroco. El filósofo ecuatoriano analizará en *La modernidad de lo barroco* (1998) el tipo específico de actitud desarrollada por los pobladores latinoamericanos del XVII como modo de supervivencia ante la fractura identitaria producida por la Conquista.

Una de las cuestiones que mayores problemas sociales, políticos y culturales ha suscitado desde la conquista de América fue el problema identitario a partir del concepto de “raza”. En el ámbito latinoamericano, aunque no exclusivamente, dicho problema tuvo diversas manifestaciones con el correr del tiempo: con la colonización, el tráfico de esclavos, la forzada conversión religiosa de los indígenas; luego también en las guerras de independencia y las guerras civiles. En la actualidad, la cuestión racial sigue generando grandes conflictos a partir de la fuerte injerencia de los países centrales en las políticas sociales, económicas y culturales latinoamericanas, con los golpes de Estado y en las desapariciones forzadas de personas, con el enquistamiento en el poder de una clase dirigente que solo responde a sus propios intereses, con la influencia de los medios de comunicación, la discriminación a los migrantes, e incluso con la discriminación ideológica —una forma derivada, como la entiende Echeverría, de discriminación racial—, entre otros casos ejemplares.

Para Badiou (2017, pp. 13-14), la crisis actual —que está poniendo en jaque al sistema democrático— puede ser explicada a partir de una dialéctica fatal de cuatro términos: 1) la violencia ciega del capitalismo; 2) la descomposición de los partidos clásicos, y con ello el surgimiento de un nuevo fascismo; 3) la frustración popular, y 4) la desorientación y

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de un texto previo de mi autoría: Beraldi (2023). Estas ideas son recuperadas con el fin de articular ahora, desde otra perspectiva, el *ethos* barroco, a partir del concepto de *tertium datur*, con la disimulación como artificio estético político.

la falta absoluta de una vía alternativa. La hipótesis del trabajo sostiene que la puesta en práctica de la lógica de *tertium datur*, con su forma honesta de disimulación, es una alternativa que, ampliamente difundida en el Barroco hispanoamericano del XVII, nos permite cuestionar la(s) lógica(s) injusta(s) que sostiene(n) nuestro mundo. De aquí que podría ser reconsiderada como una forma de salir de esta dialéctica fatal.

La estructura del trabajo inicia con una exposición de un estudio sobre el origen del concepto de “raza” y sus consecuencias culturales, que permiten dar cuenta del afianzamiento del concepto en nuestra tradición más reciente y su repercusión posterior. Luego, pensando en alternativas de acción, se presentará la tesis que sostiene que el Barroco hispánico —con su lógica y su *ethos*— fue invisibilizado como opción de las formas de pensamiento y expresivas de Occidente. En un tercer momento, se caracterizará el concepto de *tertium datur*, revisando al mismo tiempo su historia en el marco de la filosofía y en el contexto de aparición del concepto echeverriano de “*ethos barroco*”. En este punto se destacará su procedencia teórica —y su clara cercanía con las lecturas de Echeverría—. En cuarto lugar, se caracterizará el concepto de “disimulación” y se precisará la noción de “disimulación honesta”. Por último, se formularán las conclusiones que este tipo de comportamiento puede alumbrar para la situación actual.

2. La conquista de la raza

Aníbal Quijano (2014), analiza en su trabajo el surgimiento de la globalización actual a partir de dos categorías fundantes: raza y capitalismo colonial. Para Quijano, el concepto de “raza” como tal no habría surgido sino hasta la conquista de América.² Entiende que las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados fueron asociadas rápidamente a diferencias biológicas. De aquí el surgimiento de identidades históricas completamente nuevas: indios, mestizos,

² Es preciso indicar que la lectura trazada en este trabajo parte de la interpretación de la cuestión racial elaborada por Quijano, Dussel y Wallerstein. Sin embargo, hay que señalar que, tanto desde el ámbito filosófico como desde el campo estrictamente científico de la antropología, dicha interpretación no es unívoca y otros tantos estudios han comprendido el problema de una manera diferente. Puede verse para el caso las lecturas desarrolladas en Benedict (1941), Harris (1999), Lukács (1967), entre otras. Al respecto también puede verse un artículo reciente de Polo Blanco (2023).

mulatos y negros, por un lado; europeos, españoles y portugueses, por otro. Una calificación que hasta entonces solo tenía connotaciones geográficas se torna en una distinción racial. Ahora bien, en tanto las relaciones sociales en la colonia se configuran como relaciones de dominación, las nuevas identidades fueron asociadas a jerarquías, proveyendo, política y socialmente, un instrumento de clasificación para la sociedad colonial. Más adelante, y en parte producto de la expansión británica, los colonizadores las cubrirían de color: negros y blancos. En los dominios británicos, los negros eran los explotados, y “[...] los dominantes se llamaron a sí mismos blancos” (Quijano, 2014, p. 779). Fue en América donde primero surgieron estas denominaciones raciales.³ Para Quijano, esta idea de raza brindó legitimidad a las relaciones de dominación coloniales⁴ y a la conformación de una nueva identidad europea —posterior a la Conquista— frente al resto del mundo. Esto permitió la elaboración teórica de la categoría de “raza” como “[...] naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos” (Quijano, 2014, p. 779), lo que permitió justificar las ideas y prácticas de superioridad e inferioridad entre dominantes y dominados. “De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2014, p. 780). La idea de “raza” se convirtió en el modo básico de clasificación social mundial.

El otro factor que destaca Quijano es el proceso de expansión del capital, las formas de control y de explotación del trabajo que se dieron en la América colonial y que darían pie a una nueva estructura de relaciones de producción: el capitalismo mundial. Este otro factor se articula con el anterior, el de la raza. Las nuevas identidades históricas se vinculan socioeconómicamente a través de la división racial del

³ Cfr. Wallerstein (1992, p. 206). También hay que señalar que no fue homogénea la cuestión racial en anglosajones e ibéricos.

⁴ Para Wallerstein (1979, pp. 206-207), la colonialidad y la etnicidad dan origen al racismo mediante restricciones jurídicas y argumentos teóricos a favor de las desigualdades. Por otra parte, hay que señalar que el mecanismo por el cual se identificaba raza con dominación fue mucho más complejo en la colonia española que en la inglesa y portuguesa, puesto que en el primer caso la justificación de la dominación se realizó también con argumentos en defensa de los derechos de los indígenas a practicar el catolicismo.

trabajo. Esta división posibilitó una estructura salarial bien diferenciada, criterios que escalaron luego a toda la población mundial. “Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular” (Quijano, 2014, p. 782), conformando la categoría de raza una nueva tecnología de dominación que se fijó socialmente de tal manera que se entendiera como una distinción natural y no una construida.⁵

Las ventajas comparativas que adquirió la colonialidad para disputar el mercado del comercio mundial con China, India, Ceilán, Egipto y Siria, entre otros, permitió que, apoyados en los dos factores precedentes, surgiera una región nueva como identidad geocultural: Europa occidental, sede del mercado mundial. Lo europeo se constituye como centro del mundo capitalista, concentrando no solo el control del mercado económico mundial, sino todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y del conocimiento, lo que implicaría, en lo sucesivo, una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de otorgar y producir sentido, del imaginario, y de las relaciones intersubjetivas, es decir, de la cultura (cfr. Quijano, 2014, p. 788).

Para Wallerstein (1979), este hecho permitirá el desarrollo del etnocentrismo europeo, lo que posibilitaría explicar no solo por qué los europeos fueron llevados a sentirse superiores respecto de los demás pueblos, sino, particularmente, a sentirse superiores por naturaleza. Por otra parte, la adopción de la idea moderna de “progreso” ubicará a los pueblos colonizados en el pasado —en tanto raza inferior, *i. e.* anterior al europeo— y a la Modernidad y la racionalidad como producto exclusivamente europeo. Para Quijano (2014, p. 798), de aquí se siguen una serie de categorías que comienzan a emerger en el plano de las relaciones intersubjetivas y culturales de Europa occidental y del resto del mundo, y que, en un sentido amplio, se cobijan bajo los rótulos que dividen entre “no Europa” y “Europa”: primitivo o bárbaro / civilizado, mágico o mítico / científico, irracional / racional, atrasado o tradicional o medieval / moderno, inferior / superior, más allá de las ya expuestas —negro, indio, mestizo, mulato / blanco—, que se asociarían a las anteriores, y más allá de que tiempo después se sumen las categorías

⁵ Quijano ve que esta división histórica explica el hecho de que hoy, en los centros capitalistas, haya una fuerte desigualdad salarial por el mismo trabajo entre las “razas inferiores” y los blancos.

de “periferia” / “centro”⁶ para explicar también el desigual desarrollo económico.

Bajo esta perspectiva dicotómica y excluyente se explica que los indios americanos y los negros africanos fueran simplemente primitivos, perspectiva binaria y dualista que se impuso como mundialmente hegemónica y que no sería posible de explicar, para Quijano, sin dos de sus mitos fundantes: la idea de “progreso” en sentido lineal, por un lado, y, por otro, la idea de una naturaleza humana distinta basada en la raza —y no en la historia de poder— entre Europa (raza superior) y no Europa (raza inferior). Ello posibilitó que los europeos se imaginaran también ser no solo los portadores de la Modernidad, sino sus exclusivos creadores y protagonistas, siendo capaces de difundir y establecer esta perspectiva histórica al resto del mundo, alcanzando una naturalización de esta situación y las relaciones de poder. Esto muestra que la raza es, antes bien, la construcción histórica de una categoría social, económica, política y cultural, y no el producto de una diferencia biológica.

3. Omisión y secuestro de la Modernidad barroca

Ahora bien, la producción simbólica de este etnocentrismo europeo tendría, tiempo después, una repercusión interna en torno al origen de la Modernidad. Cuando queremos dar cuenta del origen de la Modernidad, en general suele asociarse esta con el racionalismo y la Ilustración. La Modernidad, en este sentido, es una emancipación, primero intelectual y luego política, por el imperio de la razón. Ahora bien, suele señalarse que los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de subjetividad moderna son el Renacimiento, la Reforma y la Revolución francesa.⁷ Como se aprecia, en esta interpretación habitual, España, Portugal y —como bien señala Dussel (2000, p. 28)— el siglo XVI hispanoamericano quedan fuera de la ecuación. Nada tienen que ver con la Modernidad. Sin embargo, como señala Wallerstein (1979, p.

⁶ Estos conceptos son acuñados por primera vez por el economista y político argentino Raúl Prebisch en diversos textos de los años cuarenta del siglo pasado y, más particularmente, en el informe elaborado para la CEPAL en 1949 bajo el título de *Estudio económico de América Latina*. Cfr. Quijano (2014).

⁷ Cfr. Unamuno, (1958d), Dussel (2000) y Wallerstein (1992), entre otros. Algunos reemplazan el Renacimiento por la Ilustración (cfr. Dussel, 2000), y otros adicionan la formación del Parlamento inglés (cfr. Ricoeur, citado en Dussel, 2000)

7), existe un gran desacuerdo acerca de los principios que motorizaron este proceso de cambio hacia la llamada Modernidad.

Más allá de que entienda que la Modernidad es un conjunto de al menos cinco fenómenos de gran importancia relacionados entre sí, Wallerstein (1992, pp. 205-206) destaca el origen de la Modernidad en la creación del “sistema-mundo” capitalista, cuyo origen data de fines del siglo XV, donde la conquista de América es el elemento integral y esencial de la creación de dicho sistema (cfr. Wallerstein, 1992, pp. 201). Esta lectura es subrayada por Dussel y Quijano, quienes entienden que si el moderno sistema-mundo capitalista no inicia su desarrollo hasta la conquista de América, es entonces España quien abre la primera etapa moderna: la del mercantilismo mundial. De aquí que las demás determinaciones de la Modernidad sean el producto de esta primera etapa, y no su causa. Así, el *ego cogito* cartesiano fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* hispano-lusitano (cfr. Dussel, 2000, p. 29).

Para Álvarez Solís, el modo hispánico de la Modernidad, y más específicamente, de la Modernidad barroca, fue eclipsado por los grandes teóricos del clasicismo del XVIII quienes, con el afán de legitimar su momento histórico como el origen de la Modernidad, suprimieron toda fuente hispánica.

El prejuicio clasicista relegó al Barroco en general, y a las manifestaciones hispánicas en particular, como manifestaciones de mal gusto y atraso cultural. Este supuesto no justificado, junto con el prejuicio de la superioridad moral de la reforma protestante en su afán de autoafirmación, se intensificó con la obra cumbre de Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), en la cual modernidad, protestantismo y producción capitalista se tornaron, prácticamente, en términos equivalentes. Entre el prejuicio clasicista y la eterna aspiración filosófica de la germanización de la historia,⁸ el Barroco se descartó como el aspecto hispánico de la modernidad (Álvarez Solís, 2015, p. 25).

⁸ Álvarez Solís, en su investigación sobre el barroco hispano, remite a Lucien Febvre (1983) para recordar que la “germanización de la historia” se inventa junto con el debate historiográfico en torno a la Reforma protestante, donde, a partir de las investigaciones históricas de Ranke, Droysen, Dilthey,

Al respecto, Díaz (2011, p. 51) va a coincidir en que la historia del Barroco y su modernidad es la historia de un secuestro que muestra cómo el Barroco fue sancionado y borrado de la historia del arte y del pensamiento. Es la historia de un etnocentrismo reconcentrado, una nueva forma de provincianismo reducido a una mínima expresión, y una contracción de Europa a aspectos más regionales aún. Europa ya no solo se caracteriza por ser blanca sino antes bien por cierto tipo de blancura: la humanista, protestante, racionalista, y clasicista. Desde entonces, el sur europeo se asemejaría, en parte, al sur global. Surge, al interior de Europa, una nueva dicotomía: hispánico versus europeo. Más recientemente se acuñó, desde una perspectiva económica, un acrónimo despectivo y racista para identificar el sur europeo, particularmente a Portugal, Italia, Grecia y España: PIGS (“cerdos”) (cfr. Hentges y Lösch, 2011; Migliaccio, 2013).

La construcción histórica de la raza, del etnocentrismo, del europeísmo, y el reconocimiento identitario a partir de la racionalidad, la blanquitud,⁹ el clasicismo y, en gran medida, la visión protestante, habrían

Max Weber y Alfred Weber, entre otros, la Reforma se asumió como el horizonte de comprensión del espíritu moderno a la cual se atribuyen los signos de la secularización del poder político, el individualismo, el politeísmo de los valores y la autonomía de las esferas de conocimiento y acción. Asimismo, el protestantismo, como núcleo de la Modernidad, tendrá su primera justificación filosófica en Hegel. Para este, la Modernidad comienza con la Reforma debido a que, gracias al “espíritu germánico”, el occidental se encuentra determinado por sí mismo a ser libre. Como señala Álvarez Solís (2015, p. 25), la tradición historiográfica que revirtió este efecto negativo fue la obra de Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (de 1949), donde se demuestran los aportes civilizatorios de España, Italia y Portugal en la constitución del espíritu moderno.

⁹ La blanquitud será objeto de estudio de Bolívar Echeverría en sus trabajos de filosofía de la cultura. Echeverría (2010) investiga una nueva forma de racismo, más sutil pero a la vez más eficaz. La blanquitud no remite exclusivamente a la raza o al color de la piel: se funda en la creación artificial de una nueva identidad capitalista, donde la blancura es más una característica civilizatoria que racial. Aparece como una identidad puramente funcional, por cuanto se trata de un comportamiento que expresa blancura de un modo más simbólico que físico, por ejemplo, en el lenguaje, en los gestos, movimientos, comportamientos, apariencia física, etc. De aquí que haya publicado un trabajo con el título “Obama y la blanquitud” (2011) para mostrar que Obama representa simbólicamente los valores de los blancos. Pero si bien la blanquitud

conducido a un uniformismo¹⁰ tal que limitó al Occidente globalizado al vislumbramiento de alternativas de pensamiento y de acción.¹¹ Desde esta visión, las disidencias y diferencias fueron entendidas como el enemigo a purgar o, al menos, a domesticar.

Para Echeverría, la noción de *tertium datur* permitiría poner en entredicho la lógica hegemónica binaria de la blanquitud y reivindicar una actitud y forma de vida omitidas *ex profeso* por el *ethos* realista.

4. *Tertium datur*

La expresión *tertium datur* como concepto ligado al *ethos* barroco es acuñado por Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco* (1998).¹² En filosofía, esta noción puede rastrearse históricamente (cfr. Beraldi, 2021), aunque en algunos casos aparece bajo otras denominaciones, pero manteniendo la descripción de esta forma de comportamiento. *Tertium datur* es la contracara del *principium tertii exclusi*, conocido también como

puede convivir con otros rasgos identitarios, en ocasiones, cuando se torna un imperativo del funcionamiento capitalista, se vuelve represora de aquellos. De aquí que la discriminación aparece como consustancial al capitalismo.

¹⁰ Para referirse a este fenómeno, el periodista español Ignacio Ramonet acuñó el término de “pensamiento único”, donde fuera de este no hay más que “la barbarie” o la “incivilización”, ese otro extraño, extranjero, ajeno, paria, a la tradición científico-tecnológica occidental. Cfr. Beraldi (2017).

¹¹ Basta recordar el slogan político que la ex primera ministra del Reino Unido, Margaret Thatcher, utilizó en ciertas ocasiones: “There is no alternative” (TINA).

¹² *Tertium datur* aparece como tal solo en este texto de la obra de Echeverría, pese a que la descripción de esta forma de comportamiento acompaña siempre a los desarrollos conceptuales del “*ethos* barroco”. En “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, publicada originalmente en 1987, y más tarde, en una versión corregida en un artículo 1991, y en una versión final como capítulo de *Las ilusiones de la Modernidad*, de 1995, clasifica los distintos *ethos* y precisa detalladamente el caso del *ethos* barroco. Unos años antes, en el apartado “El *ethos* barroco”, publicado en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, de 1994, Echeverría describe esta actitud sin remitir al concepto. En “Meditaciones sobre el barroquismo: I. Alonso Quijano y los indios” expuesto en un congreso en España en 2006, y publicado póstumamente en 2010 en *Modernidad y blanquitud*, recoge nuevamente este comportamiento, esta actitud, pero sin hacer referencia al término. Sin embargo, en el capítulo “La identidad evanescente”, publicado en *Las ilusiones de la modernidad* en 1995, aparecía ya su contracara, el *tertium non datur*, y su crítica a esta norma vinculándolo al problema de la identidad.

tertium non datur, una de las leyes lógicas propuestas y formalizadas por Aristóteles (*Met.*, 1011b20-25), que señala que “o bien A o bien no A”: no puede haber una tercera opción posible. El problema al que pretende brindar una posible respuesta el concepto de *tertium datur* no es otro que el que viene siendo expresado ya hace un tiempo sobre la situación actual del capitalismo global y que tanto Badiou como Mouffe han descrito perfectamente.

Badiou (2017, p. 13), en ocasión de la victoria de Trump en las elecciones presidenciales, publica un artículo evaluando las alternativas políticas actuales. Entiende que el triunfo histórico, desde los años ochenta al menos, del capitalismo global marca el final de dos visiones del mundo. Sus efectos conducirían a que todos los gobiernos del mundo globalizado estén condicionados a proponer, en mayor o menor medida, lo mismo. Estas consecuencias le permiten sostener que, dentro de un mundo tan homogeneizado políticamente, Trump o Clinton son distintos dentro de lo mismo. De aquí que sostiene la necesidad de la creación de una alternativa real: no dos o más alternativas dentro de una misma orientación, sino dos orientaciones reales, distintas y contradictorias.

Unos años antes, Mouffe (2014) sostenía que, frente a la perspectiva del pensamiento único, según la cual la democratización del mundo necesita de la occidentalización, es necesario el establecimiento de un mundo multipolar, un orden mundial que debería denominarse “agonista” (2014, p. 40; cfr. Beraldi, 2015). La constitución de un enfoque multipolar sería el paso hacia un “orden” agonista donde los conflictos tendrían menos probabilidades de adoptar las formas del antagonismo,¹³ es decir, de la exclusión y exclusividad. Si la lógica del antagonismo es la de la disyunción, la de amigo o enemigo, la del agonismo es, en cambio, la de la conjunción contradictoria (Mouffe lo denomina “consenso conflictual”): esto y lo otro, el sí y el no. Es la lógica de los adversarios,¹⁴

¹³ En *La paradoja democrática*, Mouffe (2003, p. 117) ya señalaba la necesidad de un real enfrentamiento entre opciones políticas democráticas, porque su inevitabilidad conducía, o bien a la apatía política, o bien a que la confrontación democrática sea sustituida por una confrontación entre otras formas de identificación colectiva, por ejemplo, el racismo, el machismo, etc.

¹⁴ Mouffe sostiene la necesidad de evitar los malentendidos respecto de la noción de “adversario”. Esta noción, afirma, debe distinguirse claramente de la interpretación liberal. A diferencia de esta lectura, Mouffe entiende que en su

no de los enemigos. El objetivo, entonces, no consiste en consolidar una sola interpretación del mundo, sino en que convivan adversariamente y en tensión una multiplicidad de interpretaciones que reflejen la pluralidad democrática. Mouffe verá en el arte el lugar donde es posible observar prácticas contrahegemónicas que pueden “[...] desafiar la visión pospolítica según la cual no hay ninguna alternativa al orden actual” (2014, p. 20).

4.1. El *ethos* barroco. *Tertium datur*: una forma de elección proveniente del arte barroco

El propósito de Echeverría en su análisis de los *ethos*¹⁵ históricos, y particularmente en su estudio sobre el *ethos* barroco, parte del diagnóstico de nuestro presente. Señala que la crisis actual no es pasajera sino civilizatoria, que desde hace ya más de cien años no alcanza a recomponerse de forma sostenible. Esta crisis queda, para él, asociada inescindiblemente al proyecto de la Modernidad y su consecuente fracaso. A dicho análisis sobreviene una pregunta: Echeverría se plantea

propuesta “[...] la presencia del antagonismo no es eliminada, sino ‘sublimada’” (2014, p. 27). Contrariamente al enfoque liberal, que entiende al adversario como un enemigo o competidor a eliminar, en la política agonista siempre está presente la dimensión antagónica, pero esta debe desarrollarse bajo condiciones reguladas por procedimientos democráticos aceptados por los adversarios. En nuestra región, un caso paradigmático donde los adversarios fueron considerados como enemigos a eliminar por cualquier medio, y no precisamente por medios democráticos y bajo procedimientos aceptados, fue el caso del juicio fraguado, el encarcelamiento y la proscripción del presidente brasileiro Luiz Inacio Lula Da Silva, que no representaba los intereses de la blanquitud.

¹⁵ Echeverría entiende que asumir el hecho capitalista como condición de la existencia práctica consiste en desarrollar un *ethos* —un comportamiento espontáneo, dice— capaz de integrar ese hecho como inmediatamente aceptable para asegurar la cotidianeidad. Es decir, una naturalización del “hecho capitalista”. Esta naturalización se construye, según Echeverría, con base en cuatro *ethos* (puros o elementales): 1) el *ethos* realista, 2) el *ethos* romántico, 3) el *ethos* clásico, y 4) el *ethos* barroco. Si bien estos *ethos* conforman los cuatro modelos de naturalización del capitalismo, ninguno de ellos se da nunca de manera exclusiva, sino que siempre, cada uno, aparece combinado con los otros en las diferentes circunstancias de las distintas construcciones de mundo modernas. Solo en este sentido relativo se puede hablar de una “modernidad clásica” frente a una “romántica” o una “realista” frente a una “barroca” (Echeverría, 1995, pp.164-166).

si es posible una Modernidad alternativa. Señala así que el interés por indagar en la vigencia del *ethos* barroco se presenta a partir de su preocupación por la crisis actual y por el deseo de pensar en una Modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. La hipótesis con la que trabaja allí puede resumirse en estas palabras:

Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos* barroco y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que anteceden a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social (Echeverría, 1994, p. 70).

La Modernidad postcapitalista podría emerger entonces de un cambio de comportamiento, un cambio de actitud, que Echeverría asocia al *ethos* barroco. Con este objetivo, rastrea en el comportamiento de los indígenas, criollos y mestizos de las urbes latinoamericanas del siglo XVII otra manera de vivir la Modernidad. Desde esta perspectiva, como señala Díaz (2011, p. 43), solo a partir de la reincorporación del Barroco como “origen” de la Modernidad es posible imaginar otro presente.

En el segundo apartado del capítulo 2 de *La modernidad de lo barroco* (1998), “El *ethos* barroco”, luego de describir las condiciones vitales a las que estaban sometidos los habitantes de las ciudades latinoamericanas del XVII, entiende que la forma en que naturalizaron el “hecho capitalista” para sobrevivir fue asumiendo una actitud que denomina *tertium datur*. El término “sobrevivir” tiene aquí una doble connotación. Por un lado, implica la supervivencia física ante la violencia material colonial. Por otro, la supervivencia espiritual, moral, ante la imposición del modo de vida europeo, manifestado, sobre todo, en relación a las creencias religiosas. De aquí que, a mi juicio, este concepto deba leerse en conjunto con otros dos textos, uno anterior y otro posterior.

El anterior es “La identidad evanescente” (1995), donde desarrolla la cuestión de la identidad y del mestizaje.¹⁶ En los dos primeros apartados expone la cuestión que nos interesa aquí. Toma como punto de partida la pluralidad de las lenguas entendiendo la problemática — en el marco de la cuestión de la identidad— como una riqueza de lo humano (Echeverría, 1995, p. 55). Pero sostiene que dicha cuestión no puede reducirse únicamente al campo de la comunicación por cuanto incluye también el trabajo, el consumo, la producción, etc. Echeverría se detiene entonces en la lectura de Benjamin¹⁷ que le permite entender que la lengua humana solo puede existir en el modo de la evanescencia. Es decir, arriesgándose, poniéndose en crisis en los actos de habla. De allí que se pregunta si lo dicho para la lengua no vale también para la identidad. Sostiene entonces que “una realidad sólo es idéntica a sí misma en medio del proceso [...] en el que a un tiempo la gana y la pierde [la identidad]” (Echeverría, 1995, p. 60). Es en este punto donde sostiene: “Contra la prescripción última o primera del *tertium non datur*, la identidad practica la ambivalencia: es y no es” (p. 60). Contra la norma de que no hay una tercera posibilidad, Echeverría entiende que la identidad se da en tensión, en el *entre*. La plenitud de la identidad solo se ha puesto de manifiesto, sostiene, cuando se ha puesto en peligro a sí misma al invadir a otra y dejarse transformar por ella, o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora (cfr. Echeverría, 1995, p. 61).

El otro texto, el posterior, proviene de una conferencia dictada en 2006,¹⁸ titulada “Meditaciones sobre el barroquismo I. Alonso Quijano y los indios”, donde pretende dar cuenta de otras identidades, de otros comportamientos, de otros *ethos* que no son necesariamente los de la “blanquitud”. Este modo de vida y comportamiento alterno lo encuentra en la historia latinoamericana del siglo XVII. Allí, el tipo de proceder

¹⁶ Vale la pena revisar el concepto de “mestizaje” en Echeverría a la luz de las críticas de Álvarez Solís (2016). También se recomienda Gruzinski (2000) y Laplantine y Nouss (2007) para una lectura actualizada y menos ingenua de esta noción.

¹⁷ Cfr. Benjamin (2007).

¹⁸ Presentada en el Congreso Internacional “1605: Las Universidades y el Quijote”, realizado en la Universidad de Alcalá, España, el 25 de enero de 2006. Publicada por primera vez en www.bolivare.unam.mx, posteriormente la revisará y publicará con correcciones en *Modernidad y blanquitud* (2010).

inventado por los pobladores de las ciudades que sobrevivieron luego de la Conquista, Echeverría lo identifica con el *ethos* barroco,¹⁹ que se diferencia del *ethos* realista, del clásico y del romántico. Ya en *La modernidad de lo barroco*, Echeverría había delimitado con precisión y desarrollo su definición, señalando cierta cercanía con los otros modos de comportamiento pero, a la vez, marcando sus diferencias.

Se trata de un comportamiento que no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; que la reconoce y la tiene por inevitable, de igual manera que el clásico, pero que, a diferencia de éste, se resiste a aceptar y asumir la elección que se impone junto con ese reconocimiento, obligando a tomar partido por el término “valor” en contra del término “valor de uso” (Echeverría, 1998, p. 171).

La característica central de este modo de comportamiento es la ambigüedad. Según Gandler (2000, p. 58), el *ethos* barroco es el *ethos* de la contradicción y toma su nombre por un paralelismo con el arte barroco, por su “[...] capacidad para combinar y mezclar elementos que desde un punto de vista ‘serio’ no podrían estar juntos, combinados o mezclados”, mezcla caótica que trasgrede las formas y reglas estéticas “establecidas” (por la blanquitud).

En las “Meditaciones...”, Echeverría pretende mostrar la singular “homología”²⁰ entre el comportamiento ideado por Cervantes para

¹⁹ Las primeras aproximaciones a esta noción aparecen a fines de los años ochenta en las tesis 6 y 7 de “Modernidad y capitalismo. (15 tesis)”, en el contexto de los *ethos* históricos, concepto que desarrolla en torno a la idea de mestizaje cultural y que viene a reemplazar, en cierta medida, el concepto crítico de la ideología (cfr. Gandler, 2000, p. 54). Este texto se publica primero en una versión reducida como material de discusión interno de la DEP de la Facultad de Economía de la UNAM, en 1987. Luego en el N° 58 de la revista *Cuadernos Políticos* (en 1989). Más adelante es corregido y ampliado para su publicación en el N° 4 del vol. XIV de *Review* (en 1991) –revista del *Fernand Braudel Center* de New York–. Finalmente aparecerá como parte de *Las ilusiones de la modernidad* (en 1995).

²⁰ Término que en biología evolucionista se utiliza para indicar caracteres de diferentes organismos que se parecen porque fueron heredados de un

Don Quijote,²¹ por un lado, y el comportamiento social, nada ficticio, que se inicia en un cierto sector de la vida práctica latinoamericana de comienzos del siglo XVII, por otro. La clave que permite reconocerla es la de “lo barroco”. Para ello recurre en primera instancia a *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) de Unamuno,²² donde éste se propone allí remitificar el mundo hispánico tomando como eje la figura del Quijote. Más adelante, Unamuno (1958d, p. 446) lee el quijotismo como un método para combatir la “Kultura”,²³ una estrategia de supervivencia.

antepasado común que también poseía ese carácter.

²¹ Sarduy (2011, p. 20) ve, sobre todo en el *Quijote*, un ejemplo de operatoria barroca.

²² La presencia de la obra de Unamuno en las lecturas de Echeverría puede rastrearse hasta su adolescencia. Como señala Barreda (2011, p. 20): “En su paso por el Instituto Mejía es donde Bolívar Echeverría y sus compañeros leen por primera vez el pensamiento crítico existencialista de Unamuno (‘La Agonía del Cristianismo’, ‘La Vida de Don Quijote y Sancho’ y ‘El Sentimiento Trágico de la Vida’), que les ayuda a caracterizar con fuerza la hipocresía católica que predomina en la cultura conservadora de Quito. El temprano interés temático que el joven Bolívar cultivó en trono [*sic*] del escritor español fue tan fuerte que su padre decide regalarle las obras de Unamuno cuando apenas cumple 17 años de edad”. Al respecto, Gandler indica que: “Al cumplir los diecisiete años recibe de su padre, como regalo, los ensayos completos de Miguel de Unamuno, al que Echeverría concibe como una suerte de ‘existencialista español’. Para Echeverría son así textos centrales de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* [...] y *Vida de Don Quijote y Sancho* [...]”; con los textos de Unamuno, Echeverría establece por primera vez “la conexión entre política y teoría o filosofía” (Gandler, 2015, pp. 59 y 99).

²³ Para Unamuno, la “Kultura” —como suele escribir irónicamente enfatizando el nombre en alemán y en oposición a la otra “Cultura”, con ce: la latina—es representada con la figura de la Helena del *Fausto*. La *Kultur* es el símbolo de los ideales secularizadores, el progreso, el bienestar, la felicidad, ideales que nutren el humanismo renacentista. Al respecto puede verse un pasaje de Unamuno (1913, p. 9): “En Alemania, pues, [...] la cultura se convierte en *Kultur*, y cuando yo escribo Kultura con k mayúscula, quiero decir, cultura a la alemana; y cuando la escribo con una modesta c minúscula, es una culturilla latina, superficial, inconstante, como la que por acá nos permitimos. [...] Y, ¿en qué consiste la Kultura y en qué se diferencia de la cultura? [...] La Kultura se basa en la definición; esto es, es definitiva, y es idealista. Sobre todo idealista. [...] Porque lo interesante, amigo Méndez, no es usted, el que yo conocí en Espinho, sino es la idea de usted, usted como concepto [...] ¿lo va usted entendiendo? Pues esto es Kultura. Y, sobre todo, la definición. Hay que definirlo todo”. Sobre

Es la resistencia de este hidalgo al enterramiento de la España heroica inspirada por el “sentimiento trágico de la vida”, la España abierta al mundo y la aventura. Su estrategia consiste en la construcción de una realidad imaginaria, pero no por ello menos real y vivible, teatralización que surge del dolor²⁴ y la insoportabilidad de la realidad de ese mundo realista, puesto que solo teatralizada es rescatable y vivible. No es una forma de huir de ella, sino de “liberarla del encantamiento” que la vuelve irreconocible y detestable. Para eso, Alonso Quijano se convierte en Don Quijote (cfr. Echeverría, 2010, pp. 183-184).

Esta lectura que hace del *Quijote* de Unamuno le sirve de base a Echeverría para, en un segundo momento, abreviar en la caracterización de Adorno sobre el Barroco, darle una impronta propia y aplicarlo a la cuestión de la invención de una nueva forma de vida de los pobladores de las urbes latinoamericanas. Echeverría (Echeverría, 2010, p. 185) señala que todos los intentos de describir la obra de arte barroca subrayan como rasgo característico y distintivo su “ornamentalismo”, que expresa su profunda “teatralidad”. Para el filósofo ecuatoriano, la afirmación adorniana de la *decorazione assoluta* del Barroco debería re-escribirse como “teatralización absoluta” de la obra de arte barroca. Lo barroco es *messinscena assoluta*, como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Aparece un acontecer que se vuelve autónomo respecto del acontecer central y que lo hace, aunque parasitariamente, diferente. Una versión alternativa del mismo acontecer

el debate entre Cultura y Kultura, cfr. De Unamuno (1958a, p. 377; 1958b, pp. 472-480; 1958c, pp. 319-323; 1958d, pp. 443, 446 y 450; 1958g; 1958i, p. 456; 1958k, pp. 924-925; 1958l, p. 1060; 1958m, p. 293).

²⁴ El espíritu de creación reclama el dolor y necesita el sueño. El dolor adquiere una dimensión trascendente en la economía de la libertad. Revela la inconmensurabilidad de su querer y aspiración con los límites del mundo. Es en el dolor donde se experimenta el espíritu en su libertad. La salida no puede ser otra que la del sueño. Unamuno retoma la metáfora del sueño tanto de Calderón como de Shakespeare pero, como señala Cerezo Galán (1996, p. 304), invierte el sentido de la metáfora, y en vez de relativizar la vida desde la imagen del sueño, se vivifica y autentifica el sueño desde la experiencia agónica de la vida. Desde esta perspectiva, dicha experiencia se constituye en condición, desde ella y con ella misma, de salvación. Para Unamuno (1958d, p. 256), el dolor —producto de la incertidumbre y de la lucha agonista por escapar de ella— se constituye en base para la acción y cimiento moral.

(cfr. Echeverría, 2010, pp. 186-187). Lo que hace, en el arte barroco, que la teatralidad sea una *messinscena assoluta* se encuentra, para Echeverría, en la “estrategia melancólica de trascender la vida”, propia del Quijote (cfr. Cerezo Galán, 2006). Para este, la consistencia imaginaria del mundo transfigurado poéticamente se ha vuelto, como mundo de la vida, mucho más necesaria y fundamentada que el mundo real. La *messinscena assoluta* posibilita alterar la representación del mundo mitificado en la vida cotidiana hasta el punto de convertirse en una versión diferente de sí misma. Al descubrir una legalidad propia tan desfondada, tan contingente e incluso improvisada, invita a invertir el estado de cosas y plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable. Descubre que ese mundo es también teatral o escenificado, contingente y arbitrario (cfr. Echeverría, 2010, p. 188).

Echeverría entiende que el abandono de la Corona produjo un vacío civilizatorio que habilitaba un serio riesgo de culminar en barbarie. Ante este panorama, la población de la vida virreinal de las ciudades debió reinventarse para sobrevivir (cfr. Echeverría, 2010, p. 190), lo cual implicó una re-creación de la civilización europea en América. Con ese objetivo, Echeverría señala que aquellos indios desarraigados de sus comunidades originarias e injertados en las urbes como trabajadores precarizados dejaron que su antiguo código civilizatorio fuese devorado por el de los españoles.

En otras palabras, los indios indispensables en la existencia de las nuevas ciudades permitieron que fuera el modo europeo de subcodificar y particularizar aquella simbolización elemental con la que lo humano se autoconstruye al construir un cosmos dentro del caos, el que prevaleciera sobre el modo antiguo de sus ancestros, que se volvía cada vez más desdibujado y lejano. Es decir, dejaron que, sobre sus lenguas originarias se estableciera la lengua de los europeos, la manera propia de éstos de volver decible lo indecible, de dar nombre y sentido a los elementos del cosmos (Echeverría, 2010, pp. 190-191).

Sin embargo, esta re-creación era, como tal, no una copia sino algo completamente diferente del modelo que pretendía reconstruir. El concepto de “identidad evanescente” desarrollado anteriormente le permitía entender que los habitantes latinoamericanos, jugando a ser

europesos, articularon una representación que, en un momento dado, dejó de ser tal para pasar a ser una realidad efectiva que ya no podían suspender. Era una *messinscena assoluta*. En esta puesta en escena, los indios, que mestizan a los europeos mientras se mestizan a sí mismos, se suman a todos los que por ese entonces pretendían construir una identidad propiamente moderna sobre la base de la Modernidad capitalista.²⁵ Siguieron la misma estrategia barroca que algunas sociedades de esa época que interiorizaron la Modernidad capitalista: sacrificaron la forma natural de la vida en pos de la acumulación de la riqueza. Sin embargo, al aceptar el sacrificio de su antigua forma de vida, en su reconstrucción, hicieron un modo de reivindicarla. A diferencia de la puesta en escena de sí mismo como don Quijote que hace Alonso Quijano cuando transfigura la miseria histórica de su mundo para sobrevivir en él, Echeverría (2010, p. 192) ve que la estancia de los indios de las ciudades de América en ese otro mundo soñado, que los salva también de su miseria, es una estancia que no termina. No despiertan de su sueño, no regresan al “buen sentido”, no se “despeñan en el abismo de la sensatez” o “mueren a la cordura de la vida”, como dice Unamuno (cfr. 1914, p. 450) que hace Alonso Quijano al renegar del Quijote el día de su muerte. Los indios no vuelven de ese mundo reproducido, representado; permanecen en él, convirtiéndolo, poco a poco, en su mundo real. La elección de un curso determinado de acción se constituyó en una realidad constante, conformando un *ethos* propio y una política vital.

Como señala Echeverría siguiendo la lectura de Merleau-Ponty, comportarse de cierta manera radica siempre en una elección.²⁶ Esta consiste en tomar partido por tal o cual cosa y dejar de lado otra. Entraña la aplicación del principio de *tertium non datur*, es decir, que toda afirmación de una opción involucra el rechazo o negación

²⁵ Intento de construcción de identidad que ya aparece a fines del siglo XV en Italia y en la península ibérica: aquella que se conoce como “*ethos* barroco” (Echeverría, 2010, pp. 191-192).

²⁶ Como es sabido, en Aristóteles, la naturaleza de los modos de ser (*ethos*), del carácter, del comportamiento moral, consiste en una elección (*prohairesis*) prudente y constante entre dos extremos. Un proceder virtuoso moralmente, para el Estagirita, reside en elegir habitualmente siguiendo una norma para la acción y el consejo de la persona de sabiduría práctica, quien entiende que la elección de los medios para actuar debe guiarse por el *mesótes*.

de las otras. Así, una opción se considera aceptable y la otra u otras desechables (cfr. Echeverría, 1998, pp. 173-174). O bien A o bien no A, tal como enseña el principio aristotélico del tercero excluido. Así, los habitantes de la Colonia debían elegir entre mantener su modo de vida originario o europeizarse. Pero Echeverría entendió que el problema en que se debatían no era otro que aquel al cual Unamuno había dedicado casi toda su vida: la tensión insuperable, trágica, agonista, entre la nada (muerte física y espiritual) y el todo (inmortalidad/moralidad/porvenir de la conciencia), entre el sinsentido y el sentido. De allí que ambos eligieran al hidalgo de la Mancha como su héroe supremo, puesto que este venía a romper con la lógica realista de la Modernidad prevaleciente. En Unamuno, esta tensión insuperable se convierte en fuente de compromiso moral. Por eso, como señala Cerezo Galán (1996, pp. 336-349), nos encontramos aquí con la pregunta por el *ethos*. El quiotismo es el modelo de un idealismo ético en el que prevalece una voluntad de sentido, la de dotar de finalidad al universo, en lucha contra los poderes de la facticidad: el tiempo, el espacio y la lógica. Y como “la lógica de la pasión es una lógica conceptista, polémica y agónica” (1958j, p. 468), ante la situación trágica, ante la tensión irresoluble de los contrarios, fuera necesario inventar un recurso, una actitud, otra lógica, para hacer del conflicto algo productivo.

Unamuno (1916) entiende que la práctica de asumir la propia conflictividad ontológica, lejos de propiciar el agotamiento, se constituye en una vía productiva. Vivifica y posibilita la producción de sentido que en las filosofías del punto final, que adhieren a una racionalidad binaria, se ven condenadas a una respuesta bipolar y biveritativa: A o no A. De aquí que Unamuno maldiga el binarismo²⁷ de la disyunción: “¡Satánico frenesí / disyuntivo dice no!, / su esencia maldita es o, / la del Sí divino es y” (1958h, p. 510). Su forma de ver el mundo no se condice con los antagonismos de esto o aquello, del sí o el no, de la lógica binaria y del tercero excluido, sino que propone una visión tensional que enfrenta conjuntiva y contradictoriamente a los dos extremos haciéndolos permanecer en tensión constante.²⁸ El

²⁷ Para Díaz Freire (2017, p. 48), el rechazo de las oposiciones binarias será un rasgo permanente en la obra de Unamuno, que hoy permite explicar el enorme interés por su obra también desde la perspectiva de género.

²⁸ Cfr. Beraldi (2015). Como señalara más tarde Foucault (1988, p. 16) al abordar la relación entre el poder y la libertad, el “agonismo” designa una

agonismo es esa tercera posición (Unamuno, 1958f) que vive de y por la confrontación, donde no caben las hegemonías, sean racionalistas o irracionalistas, capitalistas o comunistas, religiosas o ateas, monárquicas o republicanas, casticistas o europeístas, hispánicas o precolombinas, civilizadas o bárbaras, ya que, para Unamuno, la prevalencia de una conduce siempre al quietismo, al absolutismo y al fin de la historia humana. La elección por el tercero que no puede ser es, así, una elección profundamente vital. Ante la disyuntiva, la actitud de Unamuno es elegir los dos polos a la vez. Mientras la disyunción niega la vida —al negar a uno de los contrincantes de la lucha, excluyéndolo—, la conjunción, por el contrario, es un tipo de comportamiento que la afirma. El querer ser uno y lo otro al mismo tiempo, más que una contradicción, es una elección que permite habitar la tensión. Consiste en transitar el *Zwischen* (“entre”) donde se encuentra la conciencia trágica. El *entre* tensional conduce a la producción de nuevas posiciones, siempre abiertas, siempre críticas, siempre en disputa. Una apuesta por el sentido, donde apuesta y sentido se conjugan en búsqueda o creación. La “salida/solución” al problema vital surge del propio conflicto del ser. Del conflicto que quiere serlo todo pero sin anularse a sí mismo. Ser también los demás sin dejar de ser él mismo (Unamuno, 1958d, p. 275). Esta elección por el tercero que no puede ser es vital por cuanto es el lugar de configuración de la identidad, una identidad en el *entre*, un yo que quiere ser, además, los otros de sí mismo. Un yo que se constituye de múltiples maneras.²⁹ Dicha elección es un espacio que, a juicio de Cerezo Galán (1996, pp. 423-424), Unamuno reclama para la libertad.

En la población mayoritaria de la América española y portuguesa conformada por sobrevivientes indígenas, negros, mulatos, mestizos y

relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha, y no de mera oposición paralizante, sino de provocación permanente. De aquí que el agonismo sea esa tercera posición que enfatiza la tensión permanente. Es, como señala Grüner (2005, pp. 306-307), “el movimiento perpetuo de un conflicto agónico sin superación posible, sin *Aufhebung*”. Así lo entienden también Ribbans (1989), Pascual Mezquita (1997 y 2000) y García Mateo (1989).

²⁹ Un hombre que lo sea de verdad —como dice Unamuno (1958e, p. 77)—, con ansias de eternidad y de infinitud, vive en perpetua y encarnizada lucha contra sí mismo. A juicio de Cerezo Galán (2015, p. 212), esta pulsión de infinitud, de ser-se, constituye la marca del estilo barroco, y tiene una especial importancia en el concepto de “mixto”. Para el concepto de “mixto”, cfr. Cerezo Galán (2003).

criollos, se daban dos definiciones contrapuestas de lo que en la vida humana y su mundo era necesario y pleno de sentido, y lo que no lo era. Una primera definición se apreciaba desde la actitud de aceptación al proyecto civilizatorio. La nueva civilización era el precio por pagar para conservar la vida física, lo cual podía entenderse como una traición a lo propiamente americano, una renuncia a uno mismo, una suerte de muerte moral. La segunda, en cambio, era perceptible como una actitud de rebeldía y resistencia a la nueva realidad de la Europa trasplantada, una fidelidad a lo autóctono o a lo criollo, de protección de la autonomía y dignidad moral que implicaba la muerte física en cuanto repliegue en sí mismo.

Para Echeverría (1998, p. 175), las condiciones de la vida cotidiana del siglo XVII introducían una ambivalencia radical y ontológica en la vida humana y su mundo. Dos propuestas que reclamaban para sí su propia legalidad. “Ambos proyectos de mundo, ambas ‘lógicas’, podían ser igualmente convincentes, pues los dos reclamaban, cada uno para sí, la afirmación de la vida, y combatían al otro acusándolo de ser una negación de la misma” (Echeverría, 1998, pp. 179-180). La coexistencia contradictoria de estas dos versiones imponía en la vida social una fatal convivencia: sometimiento o resistencia, traición o fidelidad, adhesión-civilización-vida física o rechazo-autonomía-vida moral. Había que elegir entre la vida física o la vida moral/espiritual: ganar la vida física a costa de la moral o ganar la moral a costa de la física. A o no A. Esto se constituyó en la tragedia de los indígenas latinoamericanos. Ambas formas de vivir el mundo combatían entre sí por prevalecer en una tensión irreductible, en un empate sin salida. En consecuencia, la elección no podía seguir las directrices de la lógica clásica.

De aquí que los pobladores de las ciudades latinoamericanas debieran activar una actitud particular, la elección del tercero excluido (Echeverría, 1998, p. 176). En su práctica cotidiana llegó a prevalecer una particular estrategia vital, otra lógica: someterse y rebelarse al mismo tiempo (cfr. Beraldi, 2019). Una estrategia destinada a salir de la disyunción exclusiva entre denigración y suicidio (Echeverría, 1998, p. 181). Si dichas condiciones de vida hacen inviable la elección de una opción o su contraria, situados en esta necesidad de elegir, deben buscar una salida diferente. La estrategia barroca para vivir la vida del mundo moderno implica elegir el tercero que no puede ser (Echeverría, 1998, p. 171). Resistiéndose al imperativo de la elección entre A y no A, lo que caracterizó su comportamiento fue tomar partido por los dos contrarios

a la vez. Pero ello trae consigo el “[...] ‘vivir otro mundo dentro de ese mundo’” (Echeverría, 1998, p. 176). Es un poner entre paréntesis el mundo. Una puesta en escena que intenta, sin resolver la contradicción, neutralizarla de algún modo. La elección de la tercera posibilidad, oculta u ocultada, disimulada o incluso obturada en el mundo establecido por la lógica binaria, implica la inclusión de la opción excluida: *tertium datur*, tercero incluido.

La elección por los dos contrarios a la vez era algo manifiesto en la propia práctica cotidiana:

Por un lado, la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes y disposiciones políticas del imperio eran llevados a tal extremo en la práctica cotidiana, que ponían a las mismas en una crisis de vigencia y legitimidad [...]. Por otro lado, la resistencia, la reivindicación de la “identidad” americana, era cumplida de manera tan radical que obligaba a ésta a poner a prueba en la práctica el núcleo de su propuesta civilizatoria [...] (Echeverría, 1998, p. 181).

Echeverría ve en esta elección una técnica barroca. La opción barroca nadaba conflictivamente entre los márgenes del sometimiento a la política económica de la Corona en esta nueva “economía-mundo” y el rebelarse a ella mediante una actividad económica puramente ilegal. La elección fue llevar a cabo las dos al mismo tiempo. Se llevó a la práctica una legalidad sustitutiva y una institucionalidad paralela a la imperial: una economía informal sobrepuesta a la oficial (cfr. Echeverría, 1998, p. 182). Villari (1987) denominó a esta misma técnica *dissimulazione*.

5. La *dissimulazione onesta*: estética política

El vínculo entre el modo de elección del *ethos* barroco —*tertium datur*— y el concepto de “disimulación” se anticipa en Echeverría con una ineludible referencia al *Oráculo manual* de Gracián. Allí, la disimulación se presenta como el saber más práctico (1647, § 98), como un saber prudencial o, como señala Ayala (2006), un elemento de la prudencia. Ante la mirada atenta y escrutadora, ante la mirada de lince

de quien quiere conocernos, hay que oponer un interior de tinta de jibia,³⁰ ya que no se deben dejar ver los pensamientos íntimos (1647, § 3). Las lecciones del *Oráculo manual* enseñan que hay que ser inabarcable, en el sentido de no mostrarse completamente, de no quedar al desnudo (§ 94). Y, como las cosas pasan por lo que parecen ser y no por lo que son, y como la mayoría de las personas miran lo aparente (§ 99), hay que saber ocultarse y ocultar los defectos (§§ 9, 126 y 186), e incluso hacer de estos algo positivo (§ 23). De esta manera, una persona prudente debe tener la destreza de autocontrolarse (§ 8), conocer su verdadera disposición, prevenirla e incluso desviarse hacia el otro extremo mediante el disimulo para lograr el equilibrio entre la naturaleza y el artificio (§ 69). De aquí que haya que ocultar la voluntad (§ 98), porque las pasiones son las puertas por donde se entra al alma.

Unos años antes, en *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, Gracián (1642, p. 1245) caracteriza la disimulación como un artificio. Para Cerezo Galán (2015, pp. 83-84), la disimulación es uno de los artificios del poder: una ocultación solapada, un arte del disfraz o del despiste; una forma de disfrazar, de velar lo que es. No pretende suplantar la verdad haciendo pasar una cosa por lo que no es, sino, antes bien, velar, disfrazar, despistar; es un ardid, como el del calamar con su tinta. Para Rodríguez de la Flor, la disimulación es un comportamiento sumamente presente en épocas del Barroco: una de las pasiones frías de los siglos XVI y XVII que termina por construir el cuadro en que se mueve lo político, que produce una astuta prudencia civil.³¹

³⁰ Según Tatián (2019, p. 7), el lince y la jibia son los dos grandes emblemas de la cultura barroca, dos poderes contrarios y complementarios. El primero es alegoría de la penetración, la agudeza y el desciframiento; el segundo, de la disimulación, la ocultación y el encubrimiento. Son animales que representan el mayor saber del hombre barroco, ya que aquí no nos sirven el cálculo preestablecido ni la línea recta ni el método, puesto que, en tanto la sensibilidad barroca es anticartesiana, es sensibilidad de la incertidumbre.

³¹ Para Rodríguez de la Flor (2005, pp. 19-36), el principio que lleva a mantener una estrategia de disimulación activa se impone, haciendo de esto el núcleo organizativo de la naciente civilización política. Entra en escena el concepto de “conversación civil”, que no tiene por fin —como en el Renacimiento— la verdad en una materia o tema independiente de su factual actualidad, sino que lo que ahora entra en juego es el convencimiento, la persuasión del otro, su seducción total.

Antes que Gracián, uno de los textos del Barroco más significativos acerca del tema fue publicado en Nápoles en 1641 por Torcuato Accetto bajo el título de *Della dissimulazione onesta*. Más allá de distinguir la disimulación de la simulación³² y mostrar técnicas disimulatorias, este

³² Sobre la diferencia entre estas nociones se han realizado variados estudios. Según Eremiev Toro (2009, p.171), en un primer momento *dissimulatio* y *simulatio* se vincularon a los términos griegos *aladzoneia* (“jactancia”) y *eironia* (“ironía”), que fueron tratados por Aristóteles en su *Ética nicomáquea*, y en el *De oratore* de Cicerón, quien aborda la *dissimulatio* dentro del campo del humor como medio de persuasión. Badillo O’Farrell señala que el primer registro que se tiene sobre el tratamiento de estos conceptos es el que realiza Covarrubias en 1611 en el *Tesoro de la lengua castellana o española*. Allí distingue “disimulación” de “simulación”, señalando que el príncipe puede, en ocasiones, aparentar la posesión de virtudes que no posee (disimulación) o bien engañar, faltar a la palabra dada (simulación). Este arte del disimulo ya había sido explorado por Maquiavelo y por Castiglione, quienes habían analizado, respectivamente, la astucia de los poderosos y la astucia de los cortesanos. Maquiavelo defiende la simulación, lo que pone en duda la conexión entre política y moral (cfr. Badillo O’Farrell, 2003, p. 13). Accetto mismo traza en su texto la distinción: “la disimulación es la acción de no hacer ver las cosas como son [...] [;] se simula lo que no es, se disimula lo que es” (2005, p. 109). La disimulación es “un velo compuesto por tinieblas honestas [...] de lo cual no se produce lo falso, sino que da algún descanso a lo verdadero” (p. 99); “no es engaño” (p. 101); “es honesta y útil” (p. 117); se la puede llamar prudencia (cfr. p. 97). Para Accetto, la simulación no goza de la misma estima que la disimulación, porque, a diferencia de la disimulación, aquella implica el no ser, por lo cual conlleva la propia destrucción. Al respecto, Tatián señala que mientras lo que no es solo puede ser simulado, la disimulación lo será siempre de algo que es: “no es invención sino preservación, nunca exhibición sino sustracción; arte mayor de la inteligencia, que da a ver que nada se ve cuando más se ha visto” (2019, p. 7). En el mismo sentido, Cerezo Galán señala que la disimulación juega con la apariencia aunque no pretende suplantar la verdad, haciendo pasar una cosa por lo que no es: “El más inocente disimulo es el despistar [...]. El más escandaloso, el ardid del juego equívoco con las apariencias para ocultar la propia intención e inducir a error” (2015, p. 83). En la misma sintonía, para Baudrillard (2007, p. 12), disimular es fingir no tener lo que se tiene, mientras que simular es fingir tener lo que no se tiene. Sin embargo, Baudrillard va a sostener que simular no es estrictamente fingir, porque mientras que el que finge una enfermedad puede meterse a la cama para hacer creer que está enfermo, el que simula una enfermedad aparenta tener algunos síntomas. De esta manera, el fingimiento es más bien disimulación y no una simulación, ya que fingir deja intacto el principio de realidad, solo que

texto está consagrado a defender la disimulación como un modo honesto de vivir y de enfrentarse a nuestros semejantes, y a demostrar que esta es justa y honesta (cfr. Eremiev Toro, 2009, p. 170). Para Accetto (2005, p. 101), disimular no es engañar, sino que se trata de una acción para evitar padecer un daño; por ello solo se debe recurrir a ella excepcionalmente, por un motivo grave. “Horrendos monstruos son aquellos poderosos que devoran la sustancia de quienes están bajo su sujeción; por consiguiente, quien esté en peligro de tanta desventura no tiene mejor medio para remediarlo que abstenerse de la pompa en la prosperidad, y de las lágrimas y los suspiros en la miseria” (Accetto, 2005, p. 143). La disimulación permite salvar al ser humano y resguardarlo. No debe pensarse, entonces, que la disimulación sea únicamente un artificio del poder para atraer a los conquistados a que entren en el nuevo orden.³³

queda enmascarada, mientras que simular viene a cuestionar la diferencia entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario. Accetto valida la disimulación y condena la simulación. La disimulación permite salvar al hombre y resguardarlo; la simulación lo condena (cfr. Eremiev Toro, 2009, pp. 175-177).

³³ Como muestra Rodríguez de la Flor, para 1570, con el Código de Ovando —que trasmuta la conquista en descubrimiento— se inaugura una nueva etapa en el proceso de colonización. En 1574, Arias Montano señalaba que “se ganará diez doblado más por esta vía que por fuerza y miedo” (citado en Rodríguez de la Flor, 2002, p. 319). Así, después de la conquista por los hechos, toma valor la conquista por las palabras y los instrumentos conceptuales (cfr. Rodríguez de la Flor, 2002, pp. 302-316). Para 1591, el historiador jesuita Pedro de Ribadeneyra sugiere dejar de lado en la política colonial la clásica estrategia de la violencia y adoptar una nueva, la de la doblez y el disimulo. Los jesuitas dan al poder las justificaciones necesarias para esta auténtica política de la disimulación, ahora adoptada por el discurso del poder. La seducción se presenta como una estrategia procedimental que será una herramienta que emplean los jesuitas en la confesionalización general (cfr. Rodríguez de la Flor, 2005, p. 113). La represión y el castigo adoptan ahora formas desviadas. La paciencia y la acomodación son ya recursos legitimados por los politólogos (cfr. Rodríguez de la Flor, 2005, pp. 177-179). De la conquista por las armas y la fuerza se pasa a la conquista espiritual. En este estado de desconfianza y disimulación mutua se construye ese *ego* barroco, dominado por las pasiones frías, que, como señala Rodríguez de la Flor (2005, p. 123), altera la construcción de la subjetividad pulsional clásica. De aquí que “la disimulación puede tornarse [...] en virtuosa; la hipocresía y el engaño culminan paradójicamente en formas civiles, las cuales revelan hasta qué punto el hombre ha sintonizado con la moira, con la locura y el travestismo

En términos sociales, la práctica de la disimulación era muy habitual en las comunidades oprimidas por el poder. Para Bolívar Echeverría, lo barroco se gestó y desarrolló en Latinoamérica en la construcción de un *ethos* social propio de las clases marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII, quienes disimulaban aceptar un orden que no cumplían y al mismo tiempo desbarataban, produciendo de esa manera un orden y un modo de vida alternativo. Ante la disyuntiva de optar por el modo de vida europeo o el modo de vida precolombino, esta sociedad optó por aceptar y rechazar al mismo tiempo esas dos cosmologías. Eligió no mentir, pero tampoco decir toda la verdad, sino disimular la aceptación y contrariarla solapadamente: “Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma [...]” (Echeverría, 2010, p. 189). La convicción de la ambivalencia de los dos mundos, sostenía Gracián, es el primer paso de la sabiduría barroca.

Una obstinada preservación de la identidad oculta, combinada con una adhesión meramente superficial al orden agresor, es la estrategia disimulada con que responden los indígenas a la invasión de su mundo —y que Echeverría (1998 y 2010) denomina como la elección del *tertium datur* del *ethos* barroco—. Para 1570, el inca Titu Cussi Yupanqui recomienda seguir esta vía como forma de supervivencia: “Lo que podéis hazer será dar muestras par de fuera de que consentís a lo que os mandan... si por fuerxa o por engaño os an de hazer adorar lo que ellos adoran, quando mas no pudieredes, hazeldo delante de ellos y por otra parte no olvidéis nuestras xeremonias...” (citado por Rodríguez de la Flor, 2005, p. 176). Estrategia que Echeverría ve encarnada en los criollos mediante un “‘se obedece pero no se cumple’, referido a las disposiciones reales” (Echeverría, 1998, p. 183).

A pesar de lo dicho, Echeverría señala que esta práctica no es un rasgo exclusivo de la política barroca, ni tampoco el principal y más característico de ella. Rodríguez de la Flor (2005, p. 172) observa que esta ya se daba en España entre los moros —con la *taqiyya* (precaución y disimulo) que oculta el seguimiento del Corán, y que los hacía ver, a los ojos de los españoles, como una hidra, lo cual llevaría a su expulsión

generalizado que señorea el espacio social y a las cuales se adapta” (Rodríguez de la Flor, 2005, p. 18).

en 1609— y entre los “marranos” —que genera todo un sistema de sospecha generalizada que intentará esclarecer el estatuto de limpieza de sangre—.

En América, las primeras concepciones franciscanas de un indio ingenuo cambian en el descubrimiento del otro como un gran disimulador dotado del genio de la ocultación y del hábito del engaño. Como señala Rodríguez de la Flor, los discursos de la antropología de la dominación pasarán de señalar la inocencia del indio —primera fase de la Conquista— a marcar, a partir de fines del siglo XVI, su carácter traicionero.

Para Echeverría (1998, p. 183), el desprestigio adjudicado a esta política ignora interesadamente la peculiaridad de un modo moderno de hacer política por fuera del modelo predominante y consagrado — el realista y puritano—, pero que, a su juicio, abre también un campo genuino de hacer política, el de la disimulación, porque, ¿cómo sería posible (se pregunta) hacer política republicana allí donde el despotismo estatal la imposibilita constantemente, obligándola a corromperse, a traicionarse, etc.? La disimulación aconseja hacer concesiones en el plano inferior y evidente como maniobra de ocultamiento de la conquista en un plano superior e invisible. Una forma de oposición dentro de un espacio cooptado por la represión. Desde esta perspectiva, la práctica de la disimulación, más que una forma traicionera, es —como señalan, entre otros, Accetto (2005), Bodei (1995, p. 139), Echeverría (1998 y 2010) y Tatián (2019)— una forma de resistencia racional y creativa a la opresión de un poder que se infiltra en las conciencias: una estrategia de supervivencia, un modo de autoprotección ante los poderosos, una disimulación honesta. Una tercera vía: la disimulación como acción estratégica y moral al mismo tiempo, que ni miente completamente ni dice del todo la verdad.

Tatián observa que Accetto forja en la disimulación una teoría de la belleza que es más política que estética. “Todo lo bello no es sino una gentil disimulación” (Accetto, 2005, p. 113), y si la rosa parece bella es porque disimula ser una cosa tan caduca, persuadiendo a los ojos ser púrpura inmortal. Así, sostiene Tatián apoyándose en Accetto, toda belleza mortal no será más que “un cadáver disimulado por el favor de la edad” (Accetto, 2005, p. 114). En este sentido, la disimulación, además de una defensa, es un valor positivo. Al menos así lo afirma Accetto, pues la belleza mundana —de carácter percedero— basa su virtud en disimular su caducidad (cfr. Eremiev Toro, 2009, p. 178).

Desde esta perspectiva, Tatián (2019, p. 8) entiende que tal vez el sentido principal de la disimulación no sea estético, sino político. De aquí que Accetto entienda que ante un gran peligro no sea conveniente para uno ponerse al descubierto, para lo cual un honesto disimulo “deja el corazón, si no sano, al menos no tan oprimido” (Accetto, 2005, p. 144), evitando de esta manera el hundimiento por la ira —que, para Accetto, es el mayor enemigo del disimulo—. Como señala Tatián (2019, p. 9), “la disimulación honesta sea el poder de los que no tienen poder, la herramienta de los justos”.

6. A modo de cierre

Lo dicho hasta aquí permite sostener, en principio, que la lógica del tercero incluido o tercero posible, como forma de elección y acción bajo el artificio de la disimulación honesta, permite cuestionar las lógicas injustas dominantes que sostienen nuestro mundo y verse como una alternativa para salir del uniformismo actual del pensamiento que está poniendo en crisis el sistema democrático. Procedentes, en parte, del arte y política barrocos, *tertium datur* y *dissimulazione onesta* albergan en su matriz conceptual una lógica contracultural y contra-hegemónica que abre, mediante un juego de resistencias e insistencias, la proyección de un futuro otro que posibilitaría resguardar al mismo tiempo la vida física y la vida espiritual. Por un lado, como operación ético-estético-política, se presenta como una forma de defensa en primer término, pero lo es también de “ataque”, en una segunda instancia: de un “ataque pasivo”, podría decirse, en tanto posibilitaría horadar, aunque sea muy lentamente, la lógica hegemónica. Por otro lado, debería permitirnos repensar las formas de dominación como construcciones históricas y la existencia de alternativas a un mundo que, en gran medida, se ha tornado invivible.

Sin embargo, hay que tomar serias precauciones. Sabemos, por Foucault, que el poder es una relación de fuerzas donde pueden ofrecerse resistencias. De aquí que, como bien señala Accetto, ante un poder monstruoso, bien vale la resistencia del honesto disimulo. Pero las resistencias no son propiedad exclusiva de los oprimidos. En muchas ocasiones, aquellos que tienen cierta cuota de poder, o mucha, también ofrecen resistencias a quienes consideran un poder mayor, o ante quienes sienten que podrían verse afectados, *v. gr.* otro ciudadano o el Estado. El problema aquí es que la vaguedad semántica de los términos “oprimidos” y “resistencia” permite múltiples lecturas. Es bastante claro

que los habitantes de las ciudades latinoamericanas del XVII se sentían oprimidos —y efectivamente lo estaban— por el poder de la Corona, y que ante ese hecho ofrecieran resistencia. Ahora bien, en la actualidad también hay una serie de colectivos oprimidos en razón de su raza, de su sexo, de su condición socioeconómica y hasta de su condición política, y es necesario que ofrezcan resistencia. Pero, a mi juicio, también existen hoy al menos dos fenómenos que nos deberían permitir repensar la cuestión. Por un lado, individuos y pequeños grupos que, disimuladamente y mediante el uso de estratagemas, se aprovechan de sus competencias específicas para obtener mayores réditos —generalmente económicos— frente a un público lego que queda en desventaja y acarrea con los perjuicios. Esto se ve en muchas ocasiones en el comercio y en los servicios cotidianos. Por otro lado, grupos de poder concentrados —ya sea por legado histórico o por dominio económico— que se aprovechan de las ventajas y protecciones, con o al margen de la ley, para resguardar sus privilegios, y resisten los embates de los grupos oprimidos y de las obligaciones y responsabilidades con los Estados. Es el caso de las grandes empresas, del poder político y judicial, de quienes tienen portación de apellido, etc. Álvarez Solís (2016, p. 46) califica a esta última forma de resistencia como “barroco de la sustracción”, dado que la resistencia ejercida en un primer momento por los oprimidos luego se transformó en una práctica cotidiana de los herederos del poder hegemónico. La defensa de lo que estos entienden como derechos de nacimiento o derechos por mérito propio —y que en muchos casos no son más que privilegios producto del robo y la expoliación de los recursos de los suprimidos y eliminados, o de las prebendas que el Estado les brindó inicialmente— se lleva a cabo hoy más que ayer mediante una resistencia contra quienes pretenden enderezar la balanza, ejerciendo una resistencia contra la resistencia, un deshonesto disimulo contra un honesto disimulo. De aquí que, mediante la misma metodología, no solo se ofrece una resistencia posible frente a un orden avasallador de la vida, sino que —producto, en gran medida, del individualismo y del etnocentrismo— hay otras resistencias para conservar dicho orden.

7. Bibliografía

- Accetto, T. (2005). *La disimulación honesta*. El cuenco de plata.
- Álvarez Solís, A. O. (2015). *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*. La Cebra.

- Álvarez Solís, A. O. (2016). El principio de razón insuficiente. Bolívar Echeverría y el Barroco de la sustracción. *Escrituras americanas*, 1(1), 33-52.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- Ayala, J. M. (2006). La moral ingeniosa de Baltasar Gracián. *Thémata. Revista de Filosofía*, 17, 131-138.
- Badillo O'Farrell, P. (2003). Simulación y disimulación en la Razón del Estado. En Badillo P. O'Farrell, J. M. Sevilla Fernández y J. Villalobos Domínguez (eds.), *Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*. (pp. 11-24). Kronos.
- Badiou, A. (2017). El nuevo fascismo democrático. [Sin traductor]. *Review. Revista de Libros*, 3(11), 12-15.
- Barreda, A. (2011). En torno a la raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría. En G. Gonsálvez (ed.), *Bolívar Echeverría. Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. (pp. 19-64). Oxfam-Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.
- Baudrillard, J. (2007). *Cultura y simulacro*. A. Vicens y P. Rovira (trad.). Kairós.
- Benedict, R. (1987). *Raza: ciencia y política*. E. de Champourcin (trad.). FCE.
- Benjamin, W. (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. En *Obras. Libro II. Volumen I*. (pp. 144-161). R. Tiedemann y H. Schweppenhäusser (eds.). J. Barja, F. Duque y F. Guerrero (trads.). Abada Editores.
- Beraldi, G. (2015) *Agonía y hermenéutica. La noción de 'agonía' como clave de lectura crítica al concepto de 'sistema' en los textos de Miguel de Unamuno*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Beraldi, G. (2017). Del diálogo al conflicto. El agonismo barroco como alternativa a la retórica dialógica de la racionalidad hegemónica. En A. Bertorello y M. J. Rossi (eds.), *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y Barroco en América Latina*. (pp. 213-250). Miño y Dávila.
- Beraldi, G. (2019). El neobarroco como política del destronamiento y la discusión. En *Actas de las IV Jornadas IEALC. "América Latina: entre el asedio neoliberal y los desafíos emancipatorios"*. (pp. 1291-1302). Instituto de estudios de América Latina y el Caribe-Universidad de Buenos Aires.

- Beraldi, G. (2021). *Tertium datur*. En M. J. Rossi y A. A. González (eds.), *Glosario de términos (neo)barrocos. Acompañado de imágenes de Nuestramérica*. (pp. 239-252). Eudeba.
- Beraldi, G. (2023). Echeverría y Unamuno, barroco y agonismo. Una articulación del *ethos* barroco y el *ethos* trágico. *Areté*, 35(1), 28-75. DOI: <https://doi.org/10.18800/arete.202301.002>.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones*. I. Rosas (trad.). FCE.
- Cerezo Galán, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Trotta.
- Cerezo Galán, P. (2003). Homo dúplex. El mixto y sus dobles. En J. F. García Casanova (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. (pp. 401-442). Universidad de Granada.
- Cerezo Galán, P. (2006). Las figuras quijotescas de la melancolía. En F. Duque, J. Barja, A. Leyte, S. Neumeister, Á. Gabilondo, J. Jiménez Heffernan, P. Cerezo Galán, B. Teuber y S. Givone, *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*. (pp. 213-262). Círculo de Bellas Artes.
- Cerezo Galán, P. (2015). *El héroe de luto*. Institución Fernando el Católico.
- De Unamuno, M. (1913). La Kultura y la Cultura. *Mundo Gráfico*, 3(70). URL: <https://filosofia.org/hem/dep/mga/9130226a.htm>.
- De Unamuno, M. (1914). *Vida de Don Quijote y Sancho*. Renacimiento.
- De Unamuno, M. (1916). Discípulos y maestros. *Filosofía y Letras*, 1(6), 1-2. [Documento Casa Miguel de Unamuno 12-109]. URL: <http://hdl.handle.net/10366/102331>.
- De Unamuno, M. (1958a). Arabescos. *Obras completas*. XI. (pp. 271-300). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958b). Civilización y cultura. *Obras completas*. III. (pp. 472-480). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958c). Comunidad de la lengua hispánica. *Obras completas*. VI. (pp. 948-957). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958d). Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos. En *Obras completas*. XVI. (pp. 125-451). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958e). El contra-mismo. En *Obras completas*. IX. (pp. 76-80). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.

- De Unamuno, M. (1958f). El ideal histórico. En *Obras completas*. IX. (pp. 987-991). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958g). Eruditos, heruditos, hhruditos. *Obras completas*. VI. (pp. 595-599). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958h). Poemas y canciones de Hendaya: N° 1065. En *Obras completas*. XV. (p. 510). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958i). Sobre una obra filosófica del señor Sánchez de Toca. *Obras completas*. V. (pp. 456-460). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958j). La agonía del Cristianismo. En *Obras completas*. XVI. (pp. 455-559). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958k). La cornea imaginación de la 'afición'. *Obras completas*. XI. (pp. 923-927). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958l). La cruz y la media luna. *Obras completas*. V. (pp. 1059-1063). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958m). Mis paradojas de antaño. *Obras completas*. X. (pp. 319-323). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- Díaz, V. (2011). Apostillas a *El barroco y el neobarroco*. En S. Sarduy, *El barroco y el neobarroco*. (pp. 37-72). El cuenco de plata.
- Díaz Freire, J. J. (2017). Miguel de Unamuno: la feminización de la masculinidad moderna. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39, 39-58.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 24-33). CLACSO.
- Echeverría, B. (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. UNAM-El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM-El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.

- Echeverría, B. (2011). Obama y la "blanquitud". En G. Gonsálvez (ed.), *Bolívar Echeverría. Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. (pp. 161-164). Oxfam-Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.
- Eremiev Toro, B. (2009). El par simulación disimulación y el arte de saber vivir. *Alpha*, 28, 169-180.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. C. de Iturbe (trad.). *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Gandler, S. (2000). Mestizaje cultural y *ethos* barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría. *Signos Filosóficos*, 2(3), 53-73.
- Gandler, S. (2015). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE.
- García Mateo, R. (1989). La dialéctica de Unamuno. Ni Hegel ni Kierkegaard: peculiaridad de su pensamiento. En M. D. Gómez Molleda (ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*. (pp. 475-478). Universidad de Salamanca.
- Gracián, B. (1642). *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*. Juan Sánchez.
- Gracián, B. (1647). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Juan Nogués.
- Grüner, E. (2005). *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. E. Folch González (trad.). Paidós.
- Harris, M. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. R. Valdés del Toro (trad.). Siglo XXI.
- Hentges, G. y Lösch, B. (2011). *Die Vermessung der sozialen Welt: Neoliberalismus - Extreme Rechte - Migration im Fokus der Debatte*. VS Verlag.
- Laplantine, F. y Nouss, A. (2007). *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. V. A. Goldstein (trad.). FCE.
- Lukács, G. (1967). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. W. Roces (trad.). Grijalbo.
- Migliaccio, G. (2013). *Squilibri e crisi nelle determinazioni quantitative d'azienda. Il contributo della dottrina italiana*. Franco Angeli.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. T. Fernández Aúz y B. Eguibar (trad.). Gedisa.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. S. Laclau (trad.). FCE.

- Pascual Mezquita, E. (1997). Visión heraclítica de la historia en M. de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32, 189-210.
- Pascual Mezquita, E. (2000). Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX. En C. Flórez Miguel (ed.), *Tu mano es mi destino. Congreso internacional Miguel de Unamuno*. (pp. 383-388). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Polo Blanco, J. (2023). La modernidad del racismo contrastada con el pensamiento español del siglo XVI. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 66, 421-459. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v660.2130>.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis Clímaco (ed.), *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 777-806). CLACSO.
- Ribbans, G. (1989). Dialéctica de lucha y ambigüedad en la novelística unamuniana. En M. D. Gómez Molleda (ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*. (pp. 153-164). Universidad de Salamanca.
- Rodríguez de la Flor, F. (2002). *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Cátedra.
- Rodríguez de la Flor, F. (2005). *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Marcial Pons.
- Sarduy, S. (2011). *El barroco y el neobarroco*. El cuenco de plata.
- Tatián, D. (2019). Veracidad y disimulación. *Revista de la Escuela de Filosofía. Cuadernos Filosóficos*, 15, 1-10.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. [Sin traductor]. Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1992). Creación del sistema mundial moderno. En L. Bernardo y R. Jaramillo (eds.), *Un mundo jamás imaginado. 1492-1992*. (pp. 201-210). [Sin traductor]. Santillana.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2826>

The Ontological Status of Forms in Merleau-Ponty: An Interpretation Between *Epokhé* and the *Gestalttheorie*

El estatuto ontológico de las formas en Merleau-Ponty. Una interpretación entre la *epokhé* y la *Gestalttheorie*

Fernando Libonati

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

flibonati@filo.uba.ar

<https://orcid.org/0000-0003-4497-0669>

Recibido: 14 - 05 - 2023.

Aceptado: 07 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Libonati, F. (2025). El estatuto ontológico de las formas en Merleau-Ponty. Una interpretación entre la *epokhé* y la *Gestalttheorie*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 215-252. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2826>.



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

Abstract

This paper presents the definition of form provided in *The Structure of Behaviour*. Then, two possible interpretations are evaluated: a realist one and another, so-called "idealist". It is argued that the first one fails to explain the originality of the different types of forms and their noematic character (being for a consciousness), whereas the second one is incompatible with the descriptive (non-anthropomorphic) character of the *Gestalten* and leads to a conception of nature that becomes problematic regarding Merleau-Ponty's position. A third interpretation is put forward: the concept of dialectics, as is used by Merleau-Ponty to define physical, vital, and human orders, justifies an enlargement of the concepts of nature and consciousness that allows for the articulation of the descriptive and noematic aspects. Based on this, it is concluded that forms can be identified with the process of phenomenalization of nature.

Keywords: *Gestalt*; isomorphism; *epokhé*; dialectics; naturalization of phenomenology.

Resumen

Este artículo reconstruye la definición de "forma" ofrecida en *La estructura del comportamiento*. Luego se evalúan dos interpretaciones posibles: una realista y otra denominada "idealista". Se sostiene que la primera no logra explicar la originalidad de los distintos tipos de formas y, en consecuencia, tampoco su carácter noemático (ser para una conciencia), mientras que la segunda resulta incompatible con el carácter descriptivo (no antropomórfico) de las *Gestalten* y conduce a una concepción de la naturaleza que resulta problemática respecto de la posición merleau-pontyana. Se propone una tercera interpretación: el concepto de "dialéctica", tal como es utilizado por Merleau-Ponty para definir los órdenes físico, vital y humano, justifica una ampliación de los conceptos de "naturaleza" y de "conciencia" que permite conjugar el carácter descriptivo y noemático. Con base en ello, se concluye que las formas pueden ser identificadas con el proceso de fenomenalización de la naturaleza.

Palabras clave: *Gestalt*; isomorfismo; *epokhé*; dialéctica; naturalización de la fenomenología.

Introducción

El concepto de “forma” (*Gestalt*) influyó profundamente el pensamiento de Merleau-Ponty. El fenomenólogo ve en la *Gestalttheorie* una dirección de investigación bien orientada (Peñaranda, 2007, pp. 193-194) por cuanto explora aspectos de la percepción inadvertidos u omitidos por las gnoseologías clásicas, que constituyen un aporte notable a su estudio y podrían llegar a repercutir incluso en cuestiones ontológicas. Pero, aunque bien orientada, a juicio del filósofo, la psicología de la forma carece de un examen exhaustivo de sus propios postulados, lo que le impide explicitar la profundidad y las implicancias ontológicas del concepto de *Gestalt* (Madison, 1981, p. 2). Para lograr tal objetivo es preciso no rechazar la teoría, pero tampoco admitirla sin reservas. En este sentido, se comprende que ya en su primer *Projet de travail sur la nature de la perception* de 1933, Merleau-Ponty conceda a la psicología de la forma una importancia superadora respecto de las filosofías intelectualistas en lo tocante a la percepción (Merleau-Ponty, 1996, pp. 11-13; Geraets, 1971, pp. 9 y ss.; Peñaranda, 2007), y que posteriormente la reflexión sobre el tema atravesase toda su obra. Y en esa trayectoria se hallan diversas posiciones al respecto, que, dependiendo del problema en cuestión, varían entre la reivindicación frente a teorías científicas o filosóficas de la percepción, y el examen crítico y eventual reapropiación del término (Embree, 2008).

Por lo tanto, el análisis del estatuto ontológico de las formas resulta decisivo para la interpretación del *corpus* merleau-pontyano, puesto que permite posicionarse respecto de dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la de justificar si la posición del filósofo puede ser definida como trascendental o idealista, y como tal inscribirse en la tradición inaugurada por Kant y Husserl. Por otra parte, el estudio brinda aportes considerables para decidir sobre la legitimidad y los posibles vínculos entre la obra del fenomenólogo y estudios interdisciplinarios actuales, como el proyecto de naturalización de la fenomenología. En este sentido, la interpretación presentada va más allá de una exégesis de *La estructura del comportamiento*, por cuanto recurre a autores y terminología posteriores a las referidas en dicha obra, lo cual pone de manifiesto la pertinencia y relevancia de los problemas planteados para ciertos estudios contemporáneos.

Pese a su importancia, es un tema sobre el que se ha escrito llamativamente poco: en general, *La estructura del comportamiento* no ha recibido demasiada atención por parte de los exégetas. Entre las reconstrucciones históricas y conceptuales más esclarecedoras de la cuestión se encuentran las de Geraets (1971, pp. 9 y ss. y 48 y ss.), Dillon (1988, I, 4), Embree (2008), Núñez de Cáceres González (2008, 84 y ss.), Foultier (2015) y Sheredos (2017), que analizan la crítica merleau-pontyana a la ontología realista de la *Gestalttheorie*, y explicitan por qué esta conduce al reconocimiento del carácter noemático a las formas.¹ Los trabajos de Dillon (1988), Barbaras (2005) y Larison (2018), por su parte, ofrecen valiosas formulaciones que permiten vincular el problema tal como es planteado en *La estructura* con escritos posteriores del filósofo. Para el presente artículo resultan de fundamental importancia las obras de Thompson (2007) y Moinat (2012), que presentan la destacable particularidad de ir “más allá” de la conclusión merleau-pontyana sobre el carácter noemático de las *Gestalten*, y ponen de manifiesto las consecuencias de este resultado respecto de la concepción de la naturaleza y de lo viviente en particular.

La mayoría de los escritos dedicados al tema reconocen las críticas al realismo y la conclusión de que las formas deben ser dadas a una conciencia. No obstante, es escasa la reflexión sobre la repercusión de semejante tesis en los significados de “conciencia” y “naturaleza”. Ciertamente, se trata de un problema de singular dificultad, dado su breve y fragmentario desarrollo, que además admite lecturas de lo más diversas.

El presente artículo aspira a elucidar esta cuestión, argumentando que hay una tensión entre el carácter descriptivo atribuido a las formas en el primer capítulo y el carácter noemático que se les atribuye en el tercero, para plantear luego una interpretación que permitiría conciliarlos. Se analizará principalmente *La estructura del comportamiento*, por ser la obra donde el tema es estudiado con mayor profundidad, pero se incluirán eventualmente referencias a trabajos posteriores para justificar la lectura propuesta.

¹ Dada la afinidad de este resultado con la idea husserliana de *epokhé*, esta interpretación fue denominada “idealista”, utilizando comillas para indicar que el término no tiene exactamente el mismo significado que en Kant o Husserl. Las aclaraciones pertinentes se desarrollarán en la sección 3.

1. La definición de “forma”

Con el objetivo de elaborar una teoría científica del comportamiento, la reflexología y el conductismo propusieron que en su explicación se deberían rechazar el carácter orientado o intencional, como también cualquier propiedad valorativa o práctica, por considerarlos predicados subjetivos y antropomórficos ajenos a las cosas, o simplemente apariencias detrás de las cuales se hallaría la realidad objetiva tal como la define la física. Semejante proyecto exigía descomponer el comportamiento en tantos procesos parciales como elementos anatómicos hubiera involucrados en cada caso (Merleau-Ponty, 1953, p. 23) a fin de mostrar que, por ejemplo, la orientación no sería un carácter intrínseco de este, sino una manera abreviada de referirse a la sumatoria de efectos de un conjunto de mecanismos independientes.

Frente a estos abordajes, Merleau-Ponty recoge conclusiones de diversas disciplinas empíricas, como neurología, etología o psicología, que permiten ponerlos en tela de juicio. La principal dificultad de las teorías mencionadas radica en explicar la adaptación de las respuestas a la situación en que acontecen. Expresada con los términos técnicos de la reflexología, la cuestión sería por qué las excitaciones irradian a las vías correctas, y por qué entre estas, a su vez, se realizan solo las conexiones adecuadas, que garantizan una reacción acorde al contexto en la mayoría de los casos. Dado que los postulados de la reflexología admiten únicamente relaciones exteriores y mecánicas en la naturaleza, la única explicación posible del fenómeno en cuestión consiste en la postulación de un centro de control cerebral que inhibe ciertas conexiones y permite otras (Merleau-Ponty, 1953, p. 38). Ahora bien, dicho centro no podría estar compuesto sino por sustratos anatómicos elementales, con funciones preestablecidas e invariables, que actúan por sus propiedades intrínsecas de manera independiente, tal como sucede en los receptores y vías periféricas que el centro coordina. Pero esa respuesta simplemente traslada la pregunta, pues inmediatamente surge el interrogante de por qué, al interior del centro postulado, se realizarían las coordinaciones correctas (Merleau-Ponty, 1953, pp. 47 y 54 y ss.; Bannan, 1967, p. 33). Dicho de otro modo, el centro regulador requeriría asimismo una nueva instancia de coordinación, la cual, a su vez, estaría sujeta al mismo cuestionamiento (Merleau-Ponty, 1953, pp. 54-56). Los contraejemplos referidos por Merleau-Ponty indican que el problema de la adecuación

no puede ser resuelto agregando nuevos sustratos y secuencias causales en el sector central (Merleau-Ponty, 1953, pp. 79-80; Sheredos, 2017, pp. 5, 7 y 13), y que la reflexología enfrenta serias dificultades para explicar los fenómenos que ella misma puso en evidencia (Merleau-Ponty, 1953, p. 56; Barbaras, 2005, p. 213; Moinat, 2012, pp. 97, 102 y 110).

El hecho de que el estímulo afecte al organismo menos por sus propiedades materiales que por sus propiedades formales, como movimiento, ritmo o distribución espacial (Merleau-Ponty, 1953, p. 25), y que la respuesta integre los estímulos simultáneos y precedentes, como también el estado intraorgánico y la situación pragmática en que se encuentra el cuerpo, pone de manifiesto que sensibilidad y movimiento forman un sistema donde las variables mencionadas modifican su relación a fin de mantener un equilibrio o alcanzar un estado lo más cercano a lo óptimo en cada caso (Merleau-Ponty, 1953, p. 75). En consecuencia, es posible reconocer, contra la reflexología, que los predicados de orden, valor u orientación no pueden ser desestimados como apariencias o proyecciones antropomórficas, sino que expresan los valores biológicos del organismo y definen objetivamente al ser vivo como tal (Merleau-Ponty, 1953, p. 63). Con esta observación, Merleau-Ponty introduce la categoría de “forma” (*Gestalt*) y muestra cómo su aplicación al organismo permite dar cuenta del carácter integral y organizado del comportamiento (entendido en un sentido amplio como motricidad, percepción, memoria, etc.), con lo que supera las dificultades de la reflexología.

Al admitir las propiedades de organización o significación como inherentes al organismo, la definición de “forma” ofrecida en el primer capítulo favorece claramente una interpretación realista:

No se trata de arriesgar una hipótesis entre otras, sino de introducir una nueva categoría, la categoría de “forma” que, *teniendo aplicación tanto en el dominio inorgánico como en el dominio orgánico*, permitiría hacer aparecer en el sistema nervioso, sin hipótesis vitalista, las “funciones transversales” de las que había hablado Wertheimer *y cuya existencia la observación confirma*. Pues las “formas” *y en particular los sistemas físicos se definen como procesos totales cuyas propiedades no son la suma de las que poseyeran las partes aisladas [...]*. Se dirá que hay forma allí donde las propiedades de un sistema se

modifiquen por todo cambio aportado a una sola de sus partes, y se conserven por el contrario cuando cambian todas manteniendo entre sí la misma relación. *Estas definiciones convienen a los fenómenos nerviosos* (Merleau-Ponty, 1953, p. 76; mi énfasis).

Esta interpretación es ratificada posteriormente, cuando el filósofo afirma que el orden es una categoría descriptiva y que “[l]a unidad del funcionamiento nervioso es un carácter objetivo de éste” (Merleau-Ponty, 1953, pp. 80-81), y, finalmente, al concluir el capítulo:

La noción de forma se limita a expresar *las propiedades descriptivas de ciertos conjuntos naturales*. Es verdad que posibilita el empleo de un vocabulario finalista. *Pero esta misma posibilidad está fundada en la naturaleza de los fenómenos nerviosos*, expresa el tipo de unidad que ellos realizan. Los comportamientos “privilegiados” definen al organismo tan objetivamente como puede hacerlo el análisis cronáxico (Merleau-Ponty, 1953, p. 82; mi énfasis).

No obstante, al retomar el análisis en el tercer capítulo hay un giro crucial. Merleau-Ponty (1953, p. 204) argumenta que el carácter sistemático y dinámico en virtud del cual cada momento de una forma está presente en todos los demás impide definir las como realidades existentes en el mundo físico, puesto que tal unidad solo puede hallarse en un objeto de conocimiento (Merleau-Ponty, 1953, p. 205). Por lo tanto, concluye, la *Gestalt* debe ser definida no como una realidad, sino como un conjunto percibido (Merleau-Ponty, 1953, p. 204), lo cual implica que necesariamente debe ser dada a una conciencia. Con esta redefinición, el filósofo se reapropia el concepto de “forma”, atribuyéndole explícitamente un carácter noemático. Ahora bien, se podría considerar que surge entonces una tensión respecto de la concepción descriptiva defendida previamente, pues *prima facie* parece problemático sostener que las formas son propiedades de los procesos orgánicos y, a la vez, que no pueden existir en el mundo físico, sino únicamente como objetos percibidos. El propósito de los análisis subsiguientes es tratar de dirimir esta cuestión.

2. La interpretación realista

De acuerdo con esta interpretación, las formas existen en sí en la naturaleza (Merleau-Ponty, 1953, p. 199). En cierta medida, esta lectura se encuentra motivada por la variedad de contraejemplos exhibidos contra la reflexología y el conductismo en los dos primeros capítulos, pues como se acaba de ver, al argumentar que percepción y motricidad funcionan como una totalidad organizada, Merleau-Ponty justifica la aplicación de la categoría de “forma” a los procesos orgánicos, la cual adquiere entonces un carácter descriptivo que permite rechazar las acusaciones de antropomorfismo. Pero, además, esta interpretación está respaldada explícitamente por la crítica del fenomenólogo a la concepción positivista de las leyes, en tanto conduce a reivindicar la existencia de formas o estructuras en el mundo físico, y resulta pues complementaria de las observaciones planteadas a la reflexología. A fin de contemplar esta última vía argumentativa, a continuación se reconstruye brevemente la mencionada crítica.

Con el propósito de dar cuenta de las estructuras que ofrece el mundo percibido (Merleau-Ponty, 1953, p. 205), el positivismo busca un fundamento físico de la percepción (Merleau-Ponty, 1953, p. 206), con el cual pretende “construir la imagen de un mundo físico absoluto, de una *realidad* física de la que ellas no serían más que las manifestaciones” (Merleau-Ponty, 1953, p. 206). A tal efecto, “descompone las determinaciones recíprocas interiores de un sistema físico en acciones y reacciones separadas” (Merleau-Ponty, 1953, p. 200; Sheredos, 2017, pp. 208-209), asumiendo que luego podrá reconstruir el carácter estructural que ofrecen a la percepción. En otras palabras, en un abordaje científico, la estructura es entendida como la sumatoria de un conjunto de leyes.

Ahora bien, la forma, en tanto sistema de equilibrio dinámico o individuo funcional, donde cada modificación local produce una redistribución de las partes que asegura la constancia de su relación, resulta apenas asimilable para la física clásica, pues niega la individualidad e independencia de los elementos con propiedades absolutas, mientras que afirma la de los conjuntos o campos, que constituyen un individuo molar (Merleau-Ponty, 1953, p. 196). En consecuencia, no puede decirse que una forma esté compuesta por partes elementales independientes con propiedades intrínsecas, dado

que éstas exhiben un condicionamiento recíproco: las cualidades y los efectos de cada una están determinados, y a la vez determinan, los de las otras. Así pues, en contra de la concepción positivista (Merleau-Ponty, 1953, p. 199), las correlaciones entre elementos enunciadas por las leyes no deben interpretarse como secuencias causales aislables, como si se pudiera corresponder unívocamente un efecto a uno o más elementos puntuales que podrían causarlo en condiciones cualesquiera. De hecho, el proceso de verificación de una ley lo impide, pues requiere asumir la confluencia de una serie de condiciones concretas, de una situación fáctica en la que intervienen a su vez otras leyes y variables, de las que el proceso enunciado en la ley no puede prescindir para que se produzca el efecto previsto (Merleau-Ponty, 1953, p. 226). En otras palabras, en una estructura, “la solidaridad existencial de sus momentos hace difícil la aproximación experimental, impide actuar separadamente sobre uno de ellos” (Merleau-Ponty, 1953, p. 201). Por ejemplo, la correlación establecida por la ley de caída de los cuerpos está supeditada a un estado de cosas contingente, como que la Tierra tenga una velocidad de rotación constante (estado que, a su vez, es resultado de otras leyes), ya que, en caso de aumentar esta, la fuerza centrífuga podría compensar o incluso superar a la de gravedad (Merleau-Ponty, 1953, pp. 196-197). Por lo tanto, no es posible reducir las estructuras a “un análisis que encuentra en ellas la acción combinada de las leyes” (Merleau-Ponty, 1953, p. 217), puesto que en la experiencia científica “[I]o que se verifica, hablando con propiedad, no es nunca una ley, sino un sistema de leyes complementarias” (Merleau-Ponty, 1953, p. 198), y en consecuencia las leyes no son una propiedad de dos elementos aislados, sino de “ciertos conjuntos relativamente estables” (Merleau-Ponty, 1953, p. 197). Y tales conjuntos o totalidades parciales son justamente las formas (o estructuras) (Merleau-Ponty, 1953, p. 197), de manera que “las leyes y la relación lineal de consecuencia a condiciones nos remiten a hechos en interacción, a ‘formas’ de las que no deben ser abstraídas” (Merleau-Ponty, 1953, pp. 198-199).² En suma, la ley no es una explicación *de* la estructura, sino una explicación *en* la estructura (Merleau-Ponty, 1953, p. 268).

Dada la imposibilidad de reducir la estructura a un conjunto de leyes, Merleau-Ponty concluye que es legítimo sostener, contra el positivismo,

² Cfr. Merleau-Ponty (1953, pp. 197 y 218) y Madison (1981, pp. 3 y ss.).

que “el mundo físico comporta estructuras” (Merleau-Ponty, 1953, p. 195), lo cual complementa el carácter descriptivo atribuido a las formas en el primer capítulo, al tiempo que respalda la interpretación realista, como se destacó al comienzo.

Al admitir estructuras en física, la posición del filósofo coincide con la *Gestalttheorie*. En efecto, a fin de conservar la categoría de “orden” sin adherir al vitalismo, la psicología de la forma propuso que esta no es una propiedad exclusiva de lo viviente, sino que ya en el mundo físico se hallan procesos que detentan una estructura (Koffka, 1969, p. 33; Köhler, 1948, pp. 51, 96 y ss., 104 y ss., 124-125 y 160; Merleau-Ponty, 1953, pp. 191-192), tal como Merleau-Ponty objeta al positivismo. Semejante propuesta requiere extender la aplicación de las leyes de la *Gestalt* más allá de la percepción, a los procesos físicos y fisiológicos que se establecen como sus correlatos, lo que implica adoptar una postura realista respecto de las formas. Posteriormente, habiendo demostrado que las estructuras tienen una aplicación transversal, aunque desigual, en la materia, la vida y el espíritu (Koffka, 1969, p. 39), la *Gestalttheorie* recurre a la noción de “isomorfismo” para dar cuenta de la relación entre los tres órdenes mencionados, superando las dificultades del materialismo y del vitalismo, como también la dicotomía entre explicar y comprender. De esta manera, la organización del campo perceptivo podría explicarse postulando una relación de isomorfismo entre la percepción como proceso psicológico, los procesos fisiológicos que acontecen en el sistema nervioso, y el objeto físico en el medio geográfico³ (Koffka, 1969, pp. 33 y ss. y 76 y ss.; Köhler, 1948, caps. V y VII). No obstante, al examinar la explicación por isomorfismo, Merleau-Ponty destaca dos consecuencias problemáticas.

La primera es que no permite dar cuenta de la originalidad de los órdenes vital y humano respecto del físico (Embree, 2008, pp. 97 y ss.;

³ Cfr., por ejemplo, Koffka (1969, p. 83): “el isomorfismo [...] lanza la osada presunción de que los ‘movimientos de los átomos y moléculas del cerebro’ no son ‘fundamentalmente distintos de los pensamientos y sentimientos’ sino que son, por el contrario, en sus aspectos de masa, considerados como procesos en extensión, idénticos”; Köhler (1947, p. 151) (luego de dar como ejemplo una secuencia de sonidos con diferentes intervalos): “Los grupos [de sonidos] tal como se escuchan son, por tanto, instancias de organización psicológica y, de acuerdo con la tesis del isomorfismo, también fisiológica”. Cfr. También Köhler (1947, pp. 168, 177-179 y 207).

Foultier, 2015, pp. 61 y ss.). Ello se debe a que, por un lado, la relación de isomorfismo determina que los dominios relacionados deben poseer la misma cantidad de elementos y el mismo tipo de relaciones entre estos. Por otra parte —pese a las distinciones entre medio geográfico y comportamental y a la afirmación de que el comportamiento tiene lugar en este último (Koffka, 1969, pp. 45-51 y 62)—, Koffka, por ejemplo, advierte que las consecuencias del comportamiento dependen en última instancia del medio geográfico (Merleau-Ponty, 1953, pp. 49, 59 y 68), que pertenece al universo discursivo de la física (Merleau-Ponty, 1953, p. 68).⁴ Y a continuación aclara que las causas pertenecientes a un universo discursivo no pueden tener efectos en uno distinto (Merleau-Ponty, 1953, p. 68)⁵ y que las explicaciones definitivas no pueden tener sino un universo discursivo, que debe ser “aquel del cual la física nos ha enseñado tanto” (Merleau-Ponty, 1953, pp. 68 y 72). De estas dos afirmaciones se infiere la conclusión que el fenomenólogo rechaza. Pues si el comportamiento tiene sus causas últimas en el medio geográfico, que pertenece al universo discursivo de la física, y las causas que acontecen en un universo no pueden tener efectos en uno distinto, luego, el comportamiento, en tanto consecuencia del medio geográfico, en rigor debe pertenecer también al universo de la física (Merleau-Ponty, 1953, pp. 190-191). En otras palabras, para que el isomorfismo sea posible, las formas fisiológicas y psicológicas deben tener sus causas en las formas físicas y pertenecer por ende a ese universo (Merleau-Ponty, 1953, pp. 193-194), con lo cual no representan ninguna originalidad ontológica frente a él:

Justamente si se piensa en términos de estructura, decir que las formas físicas dan cuenta en último análisis del comportamiento humano, equivale a decir que sólo ellas existen. Si no hay ya diferencias de estructura entre lo psíquico, lo fisiológico y lo físico, no hay ya diferencia

⁴ El medio comportamental —sostiene Koffka (1969, pp. 65 y ss.)—, no puede ser aceptado como categoría explicativa fundamental, y las relaciones entre el organismo y el medio geográfico presentan un problema exclusivamente de física (Koffka, 1969, p. 72).

⁵ “Yo quiero uno y el mismo universo racional donde *todos* los sucesos puedan tener lugar, ya que la acción se define dentro de un solo universo discursivo, y no de uno al otro” (Koffka, 1969, p. 67).

alguna [...] [;] si las estructuras de conciencia son inútiles en la explicación, es que tienen su equivalente físico o fisiológico, y ese “isomorfismo” en una filosofía de la forma es una identidad (Merleau-Ponty, 1953, pp. 193-194).

Esta observación conduce al segundo problema que se puede reconocer en la crítica merleau-pontyana. Al integrar la materia, la vida y el espíritu “por su reducción al común denominador de las formas físicas” (Merleau-Ponty, 1953, p. 193), la *Gestalttheorie* se encamina hacia el materialismo (p. 190)⁶ y acaba por hacer de la conciencia una parte del ser (p. 193), y del comportamiento un hecho del mundo físico entendido como una realidad omniabarcante (p. 191). Esta objeción revela que la psicología de la forma no llevó a cabo un análisis exhaustivo del significado de la noción de *Gestalt* contemplando la posibilidad de que su resultado exija una modificación de la ontología presupuesta. En cambio, al admitir que la forma es una *realidad* física, adaptó su estatuto ontológico a los postulados realistas de la psicología (Merleau-Ponty, 1953, pp. 189 y 194; Foultier, 2015, p. 63; Larison, 2018, p. 36; Madison, 1981, pp. 4 y 146):

No sería entonces necesaria ninguna reforma de la teoría del conocimiento, y el realismo de la psicología como ciencia natural se conservaría a título definitivo. Si un cuerpo sólido está ante mí y lo trato como tal en mi comportamiento, es que la “forma” física por la que se distingue de los objetos vecinos da lugar, por intermedio de las acciones luminosas que ejerce sobre mi retina, a una estructura fisiológica de igual tipo en mi sistema nervioso [...]. Así el conocimiento queda definido según los esquemas más simples como una imitación de las cosas; la conciencia queda como una parte del ser (Merleau-Ponty, 1953, pp. 192-193).

La réplica a las dos consecuencias mencionadas se desarrolla principalmente en el tercer capítulo de *La estructura*. Frente a la reducción

⁶ Cfr., para esta crítica, Sheredos (2017), Núñez de Cáceres González (2008, pp. 69 y ss.), Foultier (2015), Madison (1981, pp. 14 y ss.) y Dillon (1988, pp. 69 y ss.).

de todas las formas a las físicas, Merleau-Ponty muestra que estas se equilibran en función de condiciones actuales, mientras que las formas vitales proyectan al exterior su propio medio, por lo que se actualizan en función de condiciones virtuales (Merleau-Ponty, 1953, pp. 207-215, 219-221, 227 y ss., 280 y 283; Thompson, 2007, cap. 4; Moinat, 2012, pp. 101 y ss.; Sheredos, 2017, pp. 21 y ss.; Geraets, 1971, pp. 44-45); por último, el trabajo humano no es simplemente otra vía para lograr los objetivos biológicos, sino que inaugura constantemente nuevas dialécticas modificando el medio con objetos de uso y objetos culturales mediante acciones que exceden la significación vital (Merleau-Ponty, 1953, pp. 228-229 y 243-247).⁷ Asimismo, contrariamente al segundo resultado, la necesidad de una distinción estructural implica un rechazo al materialismo que identifica todas las formas con las físicas, ya que hace imposible que una forma psicológica tenga las mismas propiedades que una fisiológica o física (Merleau-Ponty, 1953, pp. 189-190, 206, 213-214, 220-221, 280 y 283; Foultier, 2015, pp. 63-64).

A fin de cuentas, la exigencia de un isomorfismo implica que lo psicológico (la forma percibida) debe tener un fundamento real en lo físico, con lo cual la *Gestalttheorie* arriba a una posición cercana a la positivista, donde las estructuras tenían como fundamento los elementos físicos que componen las leyes. Por ello, Merleau-Ponty concluye que “las mismas razones que desacreditan la concepción positivista de las leyes desacreditan también la noción de formas en-sí” (1953, pp. 199-200).

3. La interpretación idealista

De acuerdo con esta posición, las formas no existen en la naturaleza, sino únicamente para una conciencia (Merleau-Ponty, 1953, pp. 204-205 y 301). A falta de un término más apropiado, se la denominó “idealista” aun sabiendo que se trata de la conciencia perceptiva (Merleau-Ponty, 1953, p. 292) y que el significado de “conciencia” en *La estructura* difiere considerablemente del propuesto por Kant o Husserl (Merleau-Ponty, 1953, pp. 231, 238 y 240-243). Con todo, esta lectura permanece en un

⁷ “Sin duda la ropa, la casa, sirven para protegernos del frío; el lenguaje ayuda al trabajo colectivo y al análisis de lo ‘sólido inorganizado’. Pero el acto de vestirse se convierte en el acto del adorno e incluso el del pudor, y revela así una nueva actitud hacia sí mismo y hacia otro” (Merleau-Ponty, 1953, p. 244).

sentido afín a la *epokhé* husserliana, por cuanto atribuye un carácter noemático a las *Gestalten*.

Luego de exhibir las dificultades de considerar las formas como realidades trascendentes, existentes en sí, Merleau-Ponty desarrolla una réplica donde redefine y se reapropia el concepto. Como se anticipó, la estabilidad dinámica de las formas, la co-determinación entre sus hechos locales, exige definir las como objetos de conocimiento o conjuntos percibidos (Merleau-Ponty, 1953, p. 204). En efecto, *la organización* de los elementos que conforman una *Gestalt* no es una realidad, en el sentido de un objeto individual determinado espaciotemporalmente en el mundo físico, tal como sus componentes (Merleau-Ponty, 1953, pp. 180 y 185; Foulter, 2015, p. 63; Madison, 1981, pp. 15 y ss. y 147 y ss.). Antes bien, la organización o unidad funcional reside en la *relación* entre los elementos (Merleau-Ponty 1953, 88), así como entre éstos y una conciencia a la que son dados. En otras palabras, tomando los ejemplos de Wertheimer (2012, 130 ss.), la proximidad, la semejanza o la buena forma, no son propiedades *de* cada punto considerado aisladamente, sino de los puntos *en tanto* son percibidos como un conjunto. En este sentido Merleau-Ponty señala que:

Considerada como un ser de naturaleza, existente *en* el espacio, la forma estaría siempre dispersa en varios lados, distribuída en hechos locales, aunque esos hechos se entredeterminen; decir que no sufre esa división equivale a decir que no está extendida en el espacio, que no existe a la manera de una cosa, que es la idea bajo la cual se reúne y se resume lo que sucede en varios lugares. Esta es la unidad de los objetos percibidos (1953, p. 205).

Esta conclusión se ubica en las antípodas de la reducción de las formas psicológicas y fisiológicas a las físicas, ya que si las *Gestalten* son objetos percibidos y no en sí, necesariamente deben existir como dadas para una conciencia que ya no puede reducirse a “una parte del ser” (Merleau-Ponty, 1953, p. 193). Por el contrario:

[...] la Gestalttheorie toma su noción de forma al universo de las cosas percibidas y ésta sólo se encuentra en la física porque la física nos remite a las cosas percibidas, como a aquello que la ciencia tiene por

función expresar y determinar. Lejos pues de poder ser la “forma física” el fundamento real de la estructura del comportamiento y en particular de su estructura perceptiva, sólo es ella misma concebible como un objeto de percepción (Merleau-Ponty, 1953, p. 205).⁸

Los pasajes citados demuestran una inversión en el orden de fundamentación: en lugar de ser el mundo físico el fundamento real de las formas percibidas, estas representan el modelo de unidad originario que posteriormente la física aspira a recomponer mediante explicaciones legaliformes: “La forma no es un elemento del mundo, sino un límite hacia el que tiende el conocimiento físico” (Merleau-Ponty, 1953, p. 202).

Existe asimismo otra dificultad ligada a la postulación de un fundamento real de las formas, y es que conduce a la dicotomía entre mecanicismo y vitalismo. Como se vio en la sección anterior, plantear una relación de isomorfismo entre los órdenes físico, vital y humano no permite dar cuenta de la originalidad de los últimos respecto del primero, por lo que desemboca en una posición materialista que reduce todas las formas a las físicas. Ahora bien, aun manteniendo una ontología realista, es posible proponer una explicación de la originalidad de lo viviente recurriendo a una fuerza ontológicamente independiente de la materia inorgánica, como plantea el vitalismo (Merleau-Ponty, 1953, p. 19). Pero el problema de esta propuesta es que la relación de dicha fuerza con los procesos fisicoquímicos resta incomprensible:⁹ de ahí que el filósofo la rechace en reiteradas oportunidades.¹⁰ Al diagnosticar el problema, Merleau-Ponty parece reivindicar la interpretación idealista: “La crítica del mecanicismo sólo conduce al vitalismo si se la efectúa, como a menudo ocurre, en el plano del ser [...] [:] los dos argumentos [mecanicista y vitalista] toman al organismo por un producto real de una naturaleza exterior, cuando es una unidad de significación, un fenómeno

⁸ Cfr. Merleau-Ponty (1953, pp. 268 y 284).

⁹ “Al no poder abstraerse de las del medio las acciones físico-químicas de que el organismo es asiento, ¿cómo circunscribir en este conjunto continuo el acto que crea un individuo orgánico, y dónde limitar la zona de influencia del impulso vital? Habría que introducir aquí un corte ininteligible” (Merleau-Ponty, 1953, p. 224).

¹⁰ Cfr. Merleau-Ponty (1953, pp. 215, 217, 219, 223 y ss. y 227).

en el sentido kantiano" (Merleau-Ponty, 1953, p. 224; mi énfasis).¹¹ Incluso en otra ocasión afirma que "el organismo de que se ocupa el análisis biológico es una unidad ideal" (Merleau-Ponty, 1953, p. 216). Ahora bien, el hecho de que la unidad del organismo no sea una *realidad* no justifica —como se infiere de una posición realista— que deba ser tachada de antropomórfica. En este sentido cabría entender la aclaración de que "la totalidad no es una *apariencia*, es un *fenómeno*" (Merleau-Ponty, 1953, p. 225); en consecuencia, el organismo "es un conjunto significativo *para una conciencia que lo conoce*, no una cosa que reposa en sí" (p. 225; mi énfasis).¹²

Lo expuesto hasta aquí indica que la unidad funcional del organismo resulta inconcebible como *realidad*, por lo que la forma debe ser definida como *idealidad*, como lo ratifica el filósofo en la conclusión del tercer capítulo (Merleau-Ponty, 1953, p. 257). Asimismo, esta lectura encuentra apoyo explícito en pasajes del capítulo final, donde Merleau-Ponty sintetiza que el examen del pensamiento causal y el realismo conducen a la actitud trascendental, "una filosofía que trata a toda realidad concebible como un objeto de conciencia" (pp. 280 y 286).

La crítica al realismo y la conclusión de la idealidad de las formas ciertamente presentan considerable solidez y cuentan con amplio respaldo textual. A pesar de ello, hay al menos dos cuestiones de crucial importancia que permanecen abiertas. En primer lugar: ¿la conciencia a la que deben ser dadas las formas es exclusivamente la conciencia humana? Por otra parte, ¿el carácter noemático atribuido a las *Gestalten* en el tercer capítulo es incompatible con el carácter descriptivo que se les reconoce previamente? En la próxima sección se ofrecerá una posible respuesta a estas preguntas.

4. La forma como el proceso de fenomenalización de la naturaleza

Para abordar los interrogantes planteados en la sección anterior se argumentará, en primer lugar, que ya desde *La estructura* Merleau-Ponty aboga por una ampliación del concepto de "conciencia" a fin de mostrar que la conciencia a la que deben ser dadas las *Gestalten* no es exclusivamente la humana. Luego se sostendrá que el uso del término "dialéctica" en los capítulos tercero y cuarto de *La estructura*

¹¹ Cfr. Merleau-Ponty (1953, pp. 284).

¹² Cfr. Merleau-Ponty (1953, pp. 289 y 299).

habilita a aplicar la categoría de “forma” a los órdenes físico y vital, y no únicamente al humano, a la vez que permite articular el carácter descriptivo y noemático de las *Gestalten*. Por último, se explicará por qué la lectura defendida implica que la relación entre las formas expresa el proceso de fenomenalización de la naturaleza.

4.1. Ampliación del concepto de “conciencia”: de la representación y el juicio a la estructura figura-fondo

La descripción de las relaciones entre el organismo y su medio revela que estas no son mecánicas sino dialécticas, puesto que el comportamiento tiene un sentido y depende de la significación vital que la situación tiene para el individuo. Ello significa que cada parte es sensible a los cambios en las demás y actúa en función de mantener un equilibrio, lo cual, a juicio del filósofo, permite caracterizar a esta relación en términos de conocimiento o de conciencia. Sin embargo, inmediatamente advierte que describir la actividad de lo viviente en estos términos no implica comprometerse con una instancia ontológicamente autónoma respecto de la naturaleza (Merleau-Ponty, 1953, p. 227), sino simplemente reconocer la imposibilidad de pensar el objeto de la biología sin la categoría de significación o sentido (p. 227). En consecuencia, Merleau-Ponty concluye que “lo que hemos designado con el nombre de vida era ya la conciencia de la vida” (1953, p. 228).

Esta identificación repercute en el modo de concebir la relación entre conciencia y acción o percepción, previamente planteada en términos de exterioridad, donde la conciencia era definida por la posesión de un objeto de pensamiento o por la transparencia a sí misma, y la acción o percepción por una serie de hechos o datos sensibles exteriores entre sí, respectivamente (1953, p. 231). En cambio, como el fenomenólogo probará recurriendo al estudio de la percepción infantil, atenerse a una descripción del comportamiento requiere “dejar de pensar la conciencia como el conocimiento de sí, [e] introducir la noción de una vida de la conciencia que desborda el conocimiento expreso de sí misma” (1953, p. 231).

En las gnoseologías clásicas, y especialmente en el idealismo, la percepción es explicada como el resultado de la actividad sintética de la conciencia sobre una multiplicidad de datos sensibles aislados e inconexos, que concluye con la formación de una representación conforme a conceptos. A explicaciones de este tipo, Merleau-Ponty

contrapone, entre otras, observaciones del comportamiento perceptivo en infantes, a fin de mostrar que exigen una redefinición de la noción clásica de “conciencia” (Merleau-Ponty, 1953, pp. 238 y 241), según la cual esta se limita a la formación de representaciones y juicios (pp. 242-243). En efecto, la comprensión inmediata y a muy corta edad de expresiones faciales de emociones como alegría o tristeza, de las que el niño no ha tenido representación alguna, torna altamente improbable la idea de que sean una composición a partir de sensaciones simples unificadas en conformidad a un concepto (p. 239). Y una dificultad semejante surge al intentar dar cuenta de por qué particularmente la voz y las acciones humanas atraen con tal intensidad la atención del niño, si es que no son más que mosaicos de sensaciones simples tal como cualquier objeto de su campo perceptivo (p. 239). En cambio, la percepción del infante respalda la postulación de un significado pre-judicativo y pre-lingüístico que “propone justamente el enigma de una conciencia lingüística y de una conciencia de otro casi puras, anteriores a la de los fenómenos sonoros o visuales” (Merleau-Ponty, 1953, p. 241), por lo que resulta imposible “aplicarle la distinción célebre entre la forma *a priori* y el contenido empírico” (p. 240). Resultados como los referidos abonan la hipótesis de que la conciencia no puede ser identificada ya únicamente con una actividad mental de síntesis: “[a]l mismo tiempo que se renuncia a la noción de lo ‘múltiple dado’ como fuente de todas las especificaciones, se estará sin duda obligado a renunciar a la de la actividad mental como principio de todas las coordinaciones” (p. 241). De ahí que Merleau-Ponty enfaticé: “Poseer y contemplar una ‘representación’, coordinar un mosaico de sensaciones, son actitudes particulares que no pueden dar cuenta de toda la vida de la conciencia [...]. *Los actos de pensamiento no serían los únicos en tener una significación*” (p. 242; mi énfasis).

El rechazo a la identificación de la percepción con un juicio y del juicio como único modo de actividad de la conciencia se encuentra también en *Fenomenología de la percepción*. Retomando la ampliación propuesta, el filósofo expresa allí que “el dato sensible más simple que obtenerse pueda” (Merleau-Ponty, 1993, p. 26; cfr. Embree, 2008, p. 86) no es una sensación aislada —un *quale*—, sino una figura sobre un fondo, lo cual permite designar a esta estructura como “la definición misma del fenómeno perceptivo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 26) por ser el

requisito mínimo pero esencial para que tenga lugar una percepción.¹³ Cabe destacar asimismo que esta equivalencia es confirmada en *Lo visible y lo invisible*: “Tener conciencia = tener una figura sobre un fondo – no se puede ir más allá” (Merleau-Ponty, 2010, p. 171).

Teniendo en cuenta lo expuesto, a continuación se intentará mostrar que la aplicación de los términos “figura” y “fondo” no se restringe a la percepción humana, sino que puede extenderse a los procesos fisiológicos, lo cual permite concluir con derecho que tales procesos expresan las relaciones propias de la conciencia, entendida en el sentido amplio pero básico de “percepción” que se acaba de indicar. Con ello se completaría la prueba de que *el requisito de una conciencia a la que puedan ser dadas las formas se cumple ya en el orden vital*, con lo cual la captación de *Gestalten* no es exclusiva de la conciencia humana.

Antes de finalizar esta sección, es oportuno admitir que la lectura opuesta a la defendida aquí efectivamente cuenta con apoyo textual. Además del ya referido pasaje donde Merleau-Ponty afirma que el organismo es “un fenómeno en el sentido kantiano” (Merleau-Ponty, 1953, p. 224), posteriormente sostiene que “el orden humano de la conciencia no aparece como un tercer orden superpuesto a los otros dos, sino como *su condición de posibilidad y su fundamento*” (Merleau-Ponty, 1953, p. 280; mi énfasis). En este sentido, por ejemplo, Taminioux concluye que “*el orden humano de la conciencia es, pues, la condición de posibilidad universal y la presuposición última, y el movimiento del pensamiento de Merleau-Ponty se encuentra dentro de la esfera del pensamiento trascendental inaugurada por Kant*” (1980, p. 61; mi énfasis). Madison, por su parte, sostiene que en último análisis es para el espectador humano que la naturaleza es una *Gestalt* (1981, p. 147). En la misma línea, Sheredos (2017, pp. 192-193, 203-204, 211 y 215) afirma que la característica distintiva de las formas es que comportan relaciones dialécticas, donde hay un vínculo interno entre la respuesta y el medio, mientras que en las relaciones de causalidad el vínculo es externo. En consecuencia, la dialéctica como proceso circular no debe ser confundida con una relación de *causalidad* circular, pues esta última se enmarca en un abordaje realista que resulta “conceptual y ontológicamente inadecuado” para dar cuenta de las formas (Sheredos, 2017, p. 202). De ahí el autor concluye que la aplicación de la categoría de “forma”

¹³ Cfr. Larison (2018, p. 37).

a procesos *reales*, que se observa en los dos primeros capítulos de *La estructura*, es una posición que Merleau-Ponty adopta provisoriamente con el único objetivo de señalar las dificultades de la reflexología y el conductismo, sin ofrecer ninguna definición positiva sobre el estatuto ontológico de las *Gestalten* (Sheredos, 2017, pp. 192, 197 y 200-201). Tal definición —continúa Sheredos (2017, p. 192)— se presenta exclusivamente en el tercer capítulo, donde el fenomenólogo rechaza explícitamente que las formas puedan existir en la naturaleza y muestra que solo son posibles como dadas a una conciencia. Si bien Sheredos no especifica que la conciencia perceptiva debe ser exclusivamente la humana, parece sin embargo suscribir a una postura cercana a la de Taminioux, pues, al aclarar su afirmación de que es erróneo reificar las formas, advierte que ninguna relación de causalidad —incluso circular— se puede proponer como fundamento o condición de posibilidad de la dialéctica propia de las formas conscientes (percibidas), puesto que, inversamente, “la conciencia humana es la ‘condición de posibilidad’ de cualquier totalidad física (percibida)” (Sheredos, 2017, p. 211, n. 18).

4.2. El recurso a la dialéctica como clave para articular el carácter descriptivo y noemático de las formas

En esta sección se demostrará que Merleau-Ponty caracteriza en términos dialécticos no solamente las formas humanas, sino también las vitales y físicas, a fin de argumentar que ello permite articular el carácter descriptivo y noemático de las *Gestalten*, lo cual complementa la hipótesis de que estas no necesariamente deben ser dadas a una conciencia humana.

Ciertamente, más allá de la breve pero decisiva reflexión del tercer capítulo, no se encuentran en *La estructura* ulteriores consideraciones sobre el estatuto ontológico de las formas. No obstante, atendiendo al uso que Merleau-Ponty hace del concepto de “dialéctica” para definir los órdenes físico, vital y humano, es posible extraer conclusiones de considerable relevancia para la hipótesis que se busca defender. Si se contemplan, además, obras posteriores donde el filósofo admite relaciones de significación en procesos fisiológicos, se pueden elaborar argumentos de peso para conciliar el carácter descriptivo y noemático de las *Gestalten*. Partiendo de tales resultados, se sostendrá, contra Sheredos, Taminioux y Madison, que las formas no deben ser dadas exclusivamente a la conciencia perceptiva humana. Cabe aclarar que

esta interpretación no implica un rechazo de la posición de dichos autores, sino una ampliación: mantener el carácter descriptivo de las formas no significaría reducirlas a relaciones causales, sino admitir que en la naturaleza también puede haber relaciones dialécticas. Correlativamente, mantener su carácter noemático no significaría que únicamente a la conciencia humana pueden ser dadas formas, sino reconocer que lo viviente presenta ya las condiciones que permiten atribuirle un modo elemental de conciencia.

4.2.1. El carácter descriptivo

En una definición ofrecida en el tercer capítulo, Merleau-Ponty (1953, p. 188) establece que la forma se aplica a los órdenes físico, vital y humano, integrándolos como tres tipos de estructuras donde, si bien todos participan, uno de ellos predomina. Es decir que en cada forma se hallan, aunque de manera desigual, cantidad, orden y significación o valor, que son las propiedades de la materia, la vida y el espíritu, respectivamente (Merleau-Ponty, 1953, pp. 188 y 190).¹⁴ Aquí se podría advertir ya una diferencia considerable respecto de la interpretación idealista, dado que la categoría de “forma” no queda reservada a la percepción humana, sino que se aplica a los órdenes físico y vital, reconociendo que constituyen distintos tipos de estructuras. Correlativamente, no habría un hiato entre la forma como fenómeno regido por relaciones dialécticas y una realidad gobernada por relaciones causales, como plantea Sheredos. Así podría interpretarse el pasaje donde Merleau-Ponty afirma que:

[...] si el conocimiento físico, en la medida en que se ocupa de las estructuras, admite las mismas categorías que es tradicional reservar al conocimiento de la vida y del espíritu, por contrapartida, la biología y la psicología no deberán, por principio, sustraerse al análisis matemático y a la explicación causal (1953, p. 189).

Dada la desigual participación de la materia, la vida y el espíritu, dependiendo de cuál predomine, las formas pueden ordenarse en una jerarquía según su grado de integración e individuación (Merleau-Ponty, 1953, p. 190). Merleau-Ponty caracteriza dichas jerarquías

¹⁴ Cfr. Thompson (2007, pp. 66 y 78) y Larison (2018, p. 35).

como dialécticas, puesto que cada una constituye una superación de la precedente que, sin embargo, conserva sus propiedades, como se mostrará a continuación. En el cuarto capítulo, y en parte al final del tercero, se encuentran ejemplos de dialécticas con distintos grados de integración que pueden interpretarse como apoyo a este resultado.

Por ejemplo, frente a las explicaciones causales en psicología, el fenomenólogo considera necesario explicitar “las relaciones entre la dialéctica propiamente humana y la dialéctica vital” (Merleau-Ponty, 1953, p. 248). Más adelante señala, respecto del orden vital, psíquico y espiritual, que “[l]a relación de cada orden con el orden superior es la de lo parcial con lo total [...]. El advenimiento de los órdenes superiores en la medida en que se cumple, suprime a los órdenes inferiores como autónomos” (p. 252). En el mismo sentido se aclara en la conclusión que lo físico, lo vital y lo psíquico no representan tres potencias de ser, sino *tres dialécticas* (p. 257), por lo que su relación no puede ser de simple superposición, sino que cada orden debe ser “concebido como una continuación y una ‘nueva estructuración’ del precedente” (p. 257). Por último, el capítulo finaliza planteando la pregunta sobre el tipo de relación entre la conciencia como medio universal y la conciencia *arraigada en dialécticas subordinadas* (p. 257). Resulta oportuno señalar aquí que en los cursos sobre la Naturaleza se puede reconocer una concepción similar de la relación entre los órdenes, también definida en términos de arraigo o entrelazamiento: “Así como hay un *Ineinander* de la vida y la fisicoquímica, es decir, la realización de la vida como un pliegue o una singularidad de la fisicoquímica —o estructura—, así también el ser humano debe ser tomado en el *Ineinander* con la animalidad y la Naturaleza” (Merleau-Ponty, 1995, p. 269).¹⁵

Los pasajes referidos hasta aquí parecen indicar, en contra de la interpretación idealista, que las relaciones dialécticas no son exclusivas de la percepción humana, sino que pueden hallarse —aunque con menor grado de integración— ya en los órdenes vital y físico (Thompson 2007, pp. 66-67 y 72-75), lo cual resulta coherente con la idea de una jerarquía de formas donde cantidad, orden y significación participan de manera desigual. Se puede señalar entonces, con Thompson, que “[y]a en el nivel físico, el reduccionismo analítico debe ser rechazado” (2007, p. 72),

¹⁵ En esta cita, al igual que en todas aquellas referencias donde se hace uso de una obra de la que no se dispone de traducción española, se ha utilizado una traducción propia.

y coincidir con Moinat en que “la naturaleza inanimada no es *partes extra partes*, sino que está compuesta por estructuras holistas irreductibles a un juego de interacciones mecánicas” (2012, p. 98).

Por otra parte, algunas afirmaciones del capítulo final respaldan esta lectura. Para distinguir los órdenes físico y vital, Merleau-Ponty (1953, p. 280) sostiene que este último presenta modos de conexiones sin equivalente en el dominio físico, que *obedecen a una dialéctica particular*, por lo que no pueden ser definidos como *partes extra partes*, sino únicamente por “una significación que se realiza en ellos” (1953, p. 280; mi énfasis). En el mismo sentido, el filósofo indica que es incorrecto pensar al alma y al cuerpo como sustancias entre las cuales puede haber relaciones de causalidad. En cambio, se trata siempre del cuerpo, cuyo funcionamiento se encuentra integrado al nivel humano mientras realiza acciones espirituales que exceden el sentido biológico, o bien integrado en un nivel inferior cuando su comportamiento se puede explicar exhaustivamente en términos de la dialéctica vital (Merleau-Ponty, 1953, p. 281; Madison, 1981, pp. 11 y ss.). Así, por ejemplo, en la alucinación, la dialéctica del nivel órgano-vegetativo rompe una dialéctica más integrada (Merleau-Ponty, 1953, p. 303), e inversamente, alcanzar el orden de los comportamientos espirituales o humanos depende de que las dialécticas subordinadas se dejen superar (p. 290). En este sentido se comprende que:

Para la vida como para el espíritu, no hay pasado absolutamente pasado [...]. El comportamiento superior guarda en la profundidad presente de su existencia las dialécticas subordinadas, desde la del sistema físico y de sus condiciones topográficas hasta la del organismo y de su “medio”. Ellas no son reconocibles en el conjunto, cuando éste funciona correctamente, pero su inminencia está atestiguada por la desintegración en caso de lesión parcial (Merleau-Ponty, 1953, pp. 287-288; mi énfasis).

Esta propuesta permite a Merleau-Ponty reconocer que determinadas patologías o estados anímicos, como la timidez, prueban que hay una “verdad del dualismo” (p. 290), en la medida en que el organismo en ocasiones pierde su funcionamiento integral, y la dialéctica de los procesos fisiológicos obstruye la expresión del nivel propiamente humano. Pero a diferencia del dualismo cartesiano, aquí no se trata

de sustancias, sino de una desintegración entre dialécticas de distintos niveles (p. 291), de manera que:

[...] las nociones del alma y del cuerpo deben ser relativizadas: hay el cuerpo como masa de compuestos químicos en interacción, *el cuerpo como dialéctica del ser viviente y de su medio biológico*, el cuerpo como dialéctica del sujeto social y de su grupo [...]. Cada uno de estos grados es alma respecto al precedente, cuerpo respecto al siguiente (p. 291; mi énfasis).

Nuevamente, la posición de Merleau-Ponty sobre el vínculo entre alma y cuerpo indica que las relaciones dialécticas tienen una *aplicación transversal*,¹⁶ lo cual impide distinguir taxativamente un ámbito de relaciones causales de otro gobernado por relaciones dialécticas. Lo físico y lo vital son definidos como dialécticas sin demandar una conciencia perceptiva humana a la que deban ser dados.

Para complementar la hipótesis propuesta, resultan sumamente valiosos algunos análisis presentados en los cursos sobre la naturaleza, dado que allí Merleau-Ponty también atribuye relaciones de significado a ciertos procesos orgánicos (Barbaras, 2005, p. 224).¹⁷

Al examinar los estudios de Coghill y Gesell sobre el desarrollo embrionario, Merleau-Ponty (1995, pp. 200 y ss.) reivindica la posición de los autores frente a las explicaciones mecanicistas, y valora que reinstalen la pregunta sobre el estatuto ontológico de la totalidad (p. 194). El problema analizado en dicho curso es cómo comprender la adecuación del desarrollo embrionario a las necesidades futuras del organismo. En la elaboración de su postura, Merleau-Ponty reconoce la totalidad como una propiedad *del organismo*, al que atribuirá asimismo relaciones de significación, en consonancia con lo destacado anteriormente. Sobre la constitución del embrión, sostiene:

Si seguimos la historia de su vida de comportamiento, *estamos obligados a reconocer la relación interna de significado*

¹⁶ Así parece entenderlo también Madison al caracterizar la estructura como una “verticalidad circular” (1981, p. 13).

¹⁷ Robert Vallier (2003, pp. xv y xix), en su introducción a la traducción inglesa de *La nature*, afirma que el segundo curso debe ser leído como un desarrollo de aquellos análisis comenzados en *La estructura del comportamiento* y como una elaboración de su constante meditación sobre la *Gestalt*.

de estas diferentes fases [...]. Por lo tanto, no queremos decir que el futuro se piensa en el presente, sino solo que la pluralidad de los fenómenos se une y constituye un conjunto que tiene un significado (Merleau-Ponty, 1995, pp. 203-204; mi énfasis).

Es decir, la formación del organismo no es producto de una causalidad mecánica, pero tampoco de un principio ontológicamente independiente de la naturaleza; el significado del desarrollo es una propiedad *del* organismo considerado como un conjunto. En este sentido cabría entender otro pasaje de *La nature* donde se reconoce que la psicología ofrece un modelo promisorio para comprender el desarrollo orgánico, en tanto “hace fácilmente lo que la ciencia encuentra difícil de hacer, esto es, admitir un principio de organización *en la totalidad*” (Merleau-Ponty, 2003, p. 153; mi énfasis). Más adelante, al criticar los modelos artificiales de seres vivos, el fenomenólogo confirma esta idea: “La función de la máquina tiene un significado, pero ese significado es trascendente [...]. No hay significado operante en la máquina, sino solamente en lo viviente” (1995, p. 215).

Como se anticipó, estos cursos complementan las afirmaciones referidas de *La estructura* en tanto reconocen un carácter unitario y significativo a los procesos orgánicos *sin exigir que sean dados a una conciencia humana*. Conforme a estos resultados, se podría rehabilitar con derecho el carácter descriptivo de las formas. Conviene, pues, detenerse a justificar esta conclusión parcial, ya que resulta central para fundamentar la presente interpretación.

Cuando Merleau-Ponty niega que una forma pueda existir en la naturaleza, la razón que ofrece es que en ese caso “estaría dispersa en varios lados, distribuída [*sic*] en hechos locales” (1953, p. 205), lo cual resulta imposible desde que se la define como una totalidad en equilibrio dinámico, o un individuo molar (p. 196). El impedimento reside entonces en una concepción de la naturaleza que el filósofo parece conceder a la física clásica, según la cual únicamente existen entidades individualizadas espaciotemporalmente (como lo estipula una ontología realista y nominalista), entre las que solo puede haber relaciones exteriores de causalidad mecánica (lo que eventualmente resume con la expresión *partes extra partes*). Según esta definición, la totalidad no puede ser más que una yuxtaposición de entidades individuales, por lo que tiene un estatuto ontológico derivado respecto de las partes

componentes, y en ese sentido es una apariencia (Barbaras, 2005, p. 225). Ahora bien, tal concepción es puesta en duda en el curso de 1957-1958:

Lo real quizás no se obtiene presionando las apariencias; tal vez *es la apariencia*. Todo proviene de nuestro ideal de conocimiento, que hace del ser una mera cosa (*bloÙe Sache*) (Husserl). Pero para ser captado solo globalmente, *la totalidad, quizás, no está ausente de la realidad. La noción de lo real no está necesariamente ligada a la del ser molecular. ¿Por qué no habría un ser molar?* (Merleau-Ponty, 1995, p. 209; mi énfasis).

Indudablemente las formas no pueden existir en una naturaleza definida como *partes extra partes* (Thompson, 2007, pp. 78-79), esto es, donde únicamente hay seres moleculares; pero en principio no se ve qué prohibiría atribuirles existencia si se modifica esa concepción. De ahí que el fragmento citado revista una importancia capital para el análisis de su estatuto ontológico, en tanto la sugerencia de un “ser molar” justifica una revalorización de los primeros capítulos de *La estructura* que abre una vía alternativa frente al realismo y al idealismo. De hecho, en dicha obra se encuentra una afirmación al menos tan sugestiva como la recientemente citada a los efectos de cuestionar la ontología de la naturaleza.¹⁸ Al ensayar una eventual objeción que desestime como antropomórfica la categoría de forma, el fenomenólogo replica que:

Si se rehusa [*sic*] a tomar en consideración, como objeto de ciencia, a toda propiedad de los fenómenos que no se manifiesta en la intuición de un caso particular y aparece sólo en la reflexión, por un análisis de las concordancias variadas o por una lectura de estadísticas, lo que se excluye no es el antropomorfismo, sino la ciencia; lo que se defiende no es la objetividad, sino el realismo y el nominalismo (Merleau-Ponty, 1953, p. 151).

Si se abandonan el realismo y el nominalismo en favor de una ontología que admita un ser molar, cabría confirmar que las críticas a la reflexología y al conductismo efectivamente habilitan a aplicar

¹⁸ En este sentido, la interpretación aquí defendida diverge de la de Madison (1981, p. 18), para quien *La estructura del comportamiento* “no resuelve nada” del problema de las formas.

en fisiología la categoría de “forma”, y que entonces —a diferencia de lo propuesto por Sheredos— el carácter descriptivo no sería una posición adoptada provisoriamente. Así, como sugiere Merleau-Ponty (1953, p. 138), la forma, definida como un proceso del tipo “figura” y “fondo”, podría dar cuenta del funcionamiento nervioso y, a la luz de lo argumentado en el cuarto capítulo, se podría responder afirmativamente a la siguiente pregunta, que el filósofo deja abierta en el segundo:

Pero el hecho mismo de que, para describir esas “formas fisiológicas”, debimos tomar del mundo fenoménico o percibido los términos de “figura” y “fondo” [...] nos lleva a preguntarnos si también son éstos fenómenos *fisiológicos*, si se tiene derecho a concebir procesos, aun fisiológicos, que simbolicen de una manera adecuada las relaciones inherentes a lo que de ordinario se llama la “conciencia” (Merleau-Ponty, 1953, pp. 138-139).

En suma, si reconocer existencia a las *Gestalten* no implica descomponerlas en entidades elementales porque en la realidad puede haber totalidades, o en otras palabras, porque, en contra de una ontología realista y nominalista, puede haber un ser molar en la naturaleza, entonces sería legítimo afirmar que los procesos fisiológicos constituyen formas y, como tales, comportan las relaciones distintivas de lo que se denomina “conciencia” en el sentido amplio que se indicó en la sección 4.1. En este punto es necesario anticipar algunas objeciones que se podrían formular a esta interpretación.

En primer lugar, la admisión de formas en fisiología no implicaría un simple retorno a la posición de la *Gestalttheorie*, dado que estas corresponderían a dialécticas menos integradas que las propiamente humanas, por un lado, pero que por otra parte tampoco tienen un equivalente en física, lo cual impide trazar un “isomorfismo riguroso” (Merleau-Ponty, 1953, p. 138; Thompson, 2007, p. 86), de manera que recuperar el carácter descriptivo no necesariamente conduce a un materialismo.

En segundo lugar, es preciso reconocer que ciertamente es en el mundo percibido donde originalmente se experimentan y comprenden los términos de figura y fondo; más aún, que el concepto de *Gestalt* tiene allí su origen (Merleau-Ponty, 1953, pp. 134 y 205). No obstante, de acuerdo con los análisis precedentes, eso no implica que solo allí tenga validez, pues, como indica el último pasaje citado, el funcionamiento

nervioso es inexplicable sin referencia a los conceptos de forma o figura y fondo. Como apoyo a esta interpretación se puede citar la advertencia de Thompson (2007, pp. 81-82 y 84): al atribuir a las formas un carácter fenomenal (o noemático) irreductible, Merleau-Ponty no busca elaborar un idealismo metafísico donde las *Gestalten* sean construcciones de una conciencia preexistente (cfr. Moinat, 2012, pp. 130-133); antes bien, su redefinición del concepto apunta a criticar el objetivismo que, mediante la noción de “isomorfismo”, pretende hacer de la conciencia un epifenómeno de la realidad física y depurar así la naturaleza de predicados presuntamente subjetivos (Thompson, 2007, pp. 81 y 86). Así, si se acepta que el último pasaje citado prueba que resulta imposible dar cuenta de los procesos fisiológicos sin recurrir al concepto de *Gestalt*, cabe concluir que el significado que dicho término adquiere en *La estructura* no restringe su incumbencia a la percepción humana. En otras palabras, la *prioridad epistémica* de las formas percibidas no resultaría incompatible con la *simultaneidad ontológica* de formas de distinto nivel de integración.

4.2.2. El carácter noemático

Lo expuesto hasta aquí abona la hipótesis de incluir el carácter descriptivo en la definición de *Gestalt*. Resta explicar cómo articularlo con el noemático.

Como se indicó en la sección 4.1, en la medida en que los procesos del orden vital tienen con el medio una relación dialéctica basada en el significado, satisfacen la condición básica de un acto consciente, esto es, la de responder a la estructura figura-fondo. Por lo tanto, su relación con el medio en que acontecen debe ser caracterizada en términos intencionales. Las consecuencias de esta conclusión se explicitarán recurriendo al trabajo de Moinat, que contribuye a respaldar la posición presentada.

De acuerdo con Moinat, desde el punto de vista trascendental, la relación de significado remite a una experiencia en primera persona. Por cuanto lo viviente mantiene relaciones dialécticas o significativas con su medio -tal como se indicó en la sección anterior-, no puede ser definido meramente como *noema*, es decir, como constituido por una conciencia, sino que deviene él mismo la conciencia intencional constituyente de su medio (Moinat 2012, pp. 111-112), el cual adquiere entonces un carácter noemático. Ahora bien, dicho medio, a su vez, está compuesto por otros seres vivos -o, en el caso de los procesos fisiológicos, por otros procesos

fisiológicos-, que según se argumentó, obedecen a la estructura figura-fondo, y como tales son constituyentes. De esta manera, cada viviente o proceso orgánico es constituyente respecto de su medio, pero por otra parte, en tanto ese medio es habitado por otros organismos que también son constituyentes, cada uno adquiere un carácter noemático respecto del otro. Luego, en virtud de esa reciprocidad, todos revisten “la unidad de los objetos percibidos” que Merleau-Ponty exigía como condición necesaria de las *Gestalten* (1953, p. 205). Así, el requisito de que las formas sean dadas a una conciencia resulta perfectamente conciliable con esta propuesta, siempre que por “conciencia” no se entienda exclusivamente la conciencia humana definida en términos formales o intelectualistas, sino la estructura figura-fondo.

En este sentido, Moinat (2012, pp. 133-134 y 141-143) advierte que el carácter noemático de la naturaleza no significa que esta sea el correlato de una conciencia teórica y objetivante exclusivamente humana, como ocurre en el idealismo. En conformidad con lo defendido en la sección 4.2.1, justamente la admisión de la estructura figura-fondo como condición básica de un acto consciente implica una ampliación de la noción de “conciencia” que, como oportunamente lo expresa Moinat (2012, pp. 126 y 134), pone en tela de juicio la concepción intelectualista y antropomórfica de la intencionalidad al posibilitar una significación de los procesos fisiológicos que es vivida antes que conocida.

Por lo tanto, si bien Merleau-Ponty adopta una posición trascendental cuando atribuye, contra el realismo, un carácter noemático a la naturaleza, eso no implica una adhesión sin reservas al criticismo (Moinat, 2012, p. 130; Thompson, 2007, p. 83; Barbaras, 2005, pp. 214 y ss.). En efecto, mientras que el idealismo postula una conciencia “separada y soberana” como condición de posibilidad del mundo, para el fenomenólogo, la conciencia es una forma humana, la cual, aunque irreductible a las formas vitales y físicas, está fundada en ellas y, en consecuencia, enraizada en la naturaleza (Moinat, 2012, p. 130).

En fin, reconociendo lo intrincada y sinuosa que puede resultar la argumentación presentada, acaso la posición a defender se encuentre más plausible y convincente si se explicitan las consecuencias de adoptar la hipótesis contraria, a saber: que las formas solo pueden existir como dadas a la conciencia humana. Pues, en tal caso, ¿cómo explicar la adecuación de los comportamientos? Si las formas no fueran una propiedad *de* los procesos considerados, sean estos físicos o vitales, entonces sería legítimo afirmar que están gobernados exclusivamente

por relaciones de causalidad, y que existen *partes extra partes*, de manera que hablar de *Gestalten* en los órdenes físico o vital sería una proyección antropomórfica (Barbaras, 2005, p. 217; Merleau-Ponty, 1953, p. 217). Ahora bien, aceptar semejante consecuencia significaría establecer como conclusión lo que es justamente el punto de partida de la investigación de *La estructura*: analizar las relaciones entre la conciencia y la naturaleza, entendida esta como “una multiplicidad de hechos exteriores los unos a los otros y ligados por relaciones de causalidad” (Merleau-Ponty, 1953, p. 19).¹⁹

4.3. La relación entre las formas como expresión del proceso de fenomenalización de la naturaleza

La articulación del carácter descriptivo y noemático se puede expresar con mayor claridad recurriendo a una formulación propuesta por Barbaras. La idea de una intencionalidad en el orden vital, condición de la conciencia humana, encuentra un valioso complemento en el trabajo del autor donde se analiza el vínculo ente lo biológico y lo trascendental. Su estudio permitirá comprender y justificar el nombre asignado a esta interpretación.

La vida es, para Barbaras (2005, p. 208), el problema central de la fenomenología, en tanto comprende el enlace entre lo natural y lo trascendental. Para dar cuenta de su nexos, es preciso superar la dicotomía realismo-idealismo mediante el descubrimiento del sentido originario del término “vida”, según el cual esta incluye una dimensión que excede lo natural y se superpone con lo trascendental; rebasa su dimensión biológica y esboza un sentido, de manera que en la naturaleza no hay diferencia entre significado y realidad (Barbaras, 2005, pp. 207, 211 y 222). El autor señala oportunamente que esta articulación ontológica se refleja en el plano semántico: el verbo *Leben* (“vivir”) tiene simultáneamente un sentido intransitivo, que refiere al hecho de vivir,

¹⁹ Aceptar que la captación de *Gestalten* es exclusiva de la conciencia humana tornaría sumamente difícil de explicar, por ejemplo, las experiencias de Révész citadas por Koffka (1969, p. 50), donde una gallina, entrenada para escoger siempre la menor de dos figuras presentadas simultáneamente, cuando se le presentan los dos segmentos de círculos *iguales*, dispuestos de la forma en que causan la ilusión de Jastrow, elige el segmento que *parece* menor. Puesto que las figuras son objetivamente iguales, su diferencia en tamaño solo surge en cuanto son percibidas como un conjunto organizado, esto es, como una forma.

y un sentido transitivo, que refiere a ser el sujeto de una experiencia (Barbaras, 2005, p. 210). Si se plantea en estos términos, el núcleo de la investigación merleau-pontyana consiste en explicar el movimiento por el cual lo viviente trasciende su materialidad para dar origen a una existencia significativa, e inversamente, dar cuenta de que todo significado, cualquiera sea su grado de abstracción, tiene sus raíces en la vida corporal (Barbaras, 2005, p. 211).

El valor de la fenomenología merleau-pontyana —continúa Barbaras— radica en haber demostrado que la originalidad de la vida consiste en ser una “realidad fenomenal” (Barbaras, 2005, pp. 212 y 219). Esta fórmula resulta inaceptable para la tradición trascendental, puesto que allí el fenómeno, por definición, no tiene autonomía ontológica, sino que tiene un estatuto derivado en tanto es la apariencia producto de una realidad en sí dada a una conciencia. En cambio, el reconocimiento de que el fenómeno puede pertenecer a la realidad con un estatuto ontológico propio exige una modificación de la ontología que expresa la superación de la dicotomía entre realismo e idealismo (Barbaras, 2005, pp. 219-221 y 225).

Transpuestas a las *Gestalten*, las especificaciones conceptuales sobre la vida introducidas por Barbaras permiten expresar con mayor precisión la articulación del carácter descriptivo y noemático. Que las formas sean reales significa que son propiedades descriptivas, es decir, propiedades *de* los órdenes físico, vital o humano —como se sigue de su definición en términos dialécticos— y no proyecciones antropomórficas ni un producto derivado de la actividad de las partes simples, lo cual justifica su aplicación allende la percepción humana. Que sean a la vez fenómenos significa que no son un mosaico de entidades individuales con existencia independiente. En cambio, en la medida en que acontecen en un medio donde se desarrollan simultáneamente otros procesos de forma, adquieren la unidad de los objetos percibidos, pues cada forma, por cuanto presenta la estructura figura-fondo, puede ser caracterizada como una conciencia en el sentido amplio del término, y por consiguiente, su relación con el medio definida en términos intencionales, de manera que toda *Gestalt* constituye a las demás como *noemata*, al tiempo que ella misma es constituida como *noema* por otras *Gestalten*. En suma, la misma razón que permite retener el carácter descriptivo de las formas —ser una conciencia en sentido amplio— permite satisfacer el requisito de la unidad noemática por estar relacionada con otras formas que la constituyen como tal. Por lo tanto, la totalidad o unidad, como sentencia

Merleau-Ponty, no es una apariencia, en el sentido de un derivado de una realidad subyacente, sino un fenómeno. En consecuencia, el fenómeno adquiere estatuto ontológico propio en tanto pertenece a una realidad ya no definida como *partes extra partes*.

Para explicitar las implicancias ontológicas de reconocer autonomía al fenómeno, es oportuno referirse al trabajo de Dillon. En consonancia con la conclusión que se acaba de presentar, Dillon (1988, p. 55) señala que si los fenómenos han de ser concebidos como reales, deben ser distinguidos de la mera apariencia. Asimismo, su posición respalda la interpretación aquí defendida, en tanto afirma que ni la concepción naturalista de la *Gestalttheorie* ni la concepción idealista de Gurwitsch ofrecen una fundamentación ontológica adecuada de las *Gestalten* (Dillon, 1988, pp. 68 y 77). Puesto que las críticas del autor a la concepción realista coinciden con las presentadas más arriba, a continuación se desarrollarán sus objeciones a la interpretación idealista, sobre las cuales se precisará posteriormente la hipótesis presentada en este trabajo.

Según Dillon, el principal problema del idealismo es que conduce a un dualismo a causa de definir la conciencia y la realidad en términos excluyentes. En efecto, la pretensión de depurar la conciencia de cualquier opacidad impone una definición en términos puramente formales e inmanentes, como un ser para-sí con conocimiento pleno de sí mismo, que lo priva de todo anclaje real (Dillon, 1988, pp. 30, 36 y 53). Semejante definición, sumada al propósito de fundamentar el conocimiento en las estructuras de la subjetividad, conduce a un criterio de certeza que solo puede hallarse en la inmanencia (Dillon, 1988, pp. 16, 18 y ss. y 26 y ss.). Ello implica que la organización de la experiencia y las relaciones entre las entidades solo pueden ser originadas por la actividad de la conciencia. En consecuencia, su correlato, la materia que afecta la percepción, en tanto no es producto de la conciencia sino que la trasciende, necesariamente debe ser una realidad desprovista de cualquier tipo de sentido, relación, organización o complejidad, con lo cual no puede estar compuesta más que por partes simples independientes e inconexas (Dillon, 1988, pp. 17, 30-31, 59 y 64 y ss.). En suma, la definición formal de la conciencia tiene como contraparte una concepción atomista de la realidad, pues solo un átomo perceptual puede garantizar la pretendida correspondencia entre la percepción inmanente y la cosa trascendente (Dillon, 1988, p. 66).

Al respecto, Dillon (1988, pp. 26, 34, 36 y ss. y 56-77) señala que estipular tales definiciones para elaborar una teoría del conocimiento

frustraría el proyecto desde su mismo comienzo, pues para que sea posible el conocimiento es necesario que exista un punto de contacto entre ambos tipos de realidades, que han sido caracterizadas como excluyentes. Frente a planteos de este tipo, la originalidad del pensamiento merleau-pontyano consiste en ofrecer una vía alternativa que permite evitar el problema mencionado, denominado por Dillon paradoja de la inmanencia y la trascendencia (Dillon, 1988, pp. 34 y ss.). En este punto se podrá apreciar con claridad que reconocer autonomía ontológica al fenómeno permite superar la dicotomía entre realismo e idealismo y, en cambio, exige una articulación entre ambos.

En el idealismo (también en el realismo, aunque por diferentes motivos), el fenómeno tiene un estatuto ontológico derivado, en tanto es producto de la confluencia entre una realidad en sí, trascendente, y una conciencia autónoma, reducida a la inmanencia, que le otorga sentido (Dillon, 1988, pp. 39, 44, 54 y 70). En la ontología merleau-pontyana, por el contrario, en lugar de que el fenómeno sea ontológicamente derivado, es considerado como la realidad primaria (p. 54). Ello significa que la percepción —donde acontece el fenómeno— es previa a la identidad y la autoconciencia, y en consecuencia es prepersonal, es decir que no se puede reducir a la actividad sintética de una conciencia, ni su contenido puede ser considerado como la experiencia privada de un sujeto aislado (pp. 55 y ss.). Y porque la percepción es pre-subjetiva, es también pre-objetiva, lo que implica que lo percibido no es un objeto con propiedades completamente definidas, sino un conjunto parcialmente indeterminado (pp. 55 y ss. y 67 y ss.). En el fenómeno, pues, se intersecan una forma incipiente de inmanencia y trascendencia (p. 54). Solo posteriormente, a través de un acto de conceptualización reflexiva, lo que en el fenómeno se halla indiferenciado se bifurca, se polariza y es definido en términos dualistas mutuamente excluyentes como “en-sí” y “para-sí”, que son erróneamente concebidos como ontológicamente primarios (pp. 48-50 y 54). La paradoja generada por esta polarización, concluye Dillon (1988, p. 54), desaparece tan pronto como se abandona el dualismo entre inmanencia y trascendencia, o entre conciencia y naturaleza, y la conciencia se imbuje en la realidad. Así, en la reapropiación merleau-pontyana, la *Gestalt* o fenómeno escapa al dualismo inmanencia-trascendencia, por ser una realidad más básica donde ambas se entrelazan. Por reivindicar las *Gestalten* como procesos de autoorganización con un sentido autóctono, no derivado de las relaciones entre partes simples ni dependiente de una actividad

consciente, Dillon (1988, pp. 57, 65 y ss. y 80-81) sostiene que la ontología de Merleau-Ponty se puede caracterizar como emergentista.

Conforme a lo expuesto, cabría sostener que las relaciones de sentido características de las formas no son exclusivamente el resultado de la actividad de una conciencia tética y objetivante como la humana, sino también y originariamente producto de un proceso que acontece *en* la naturaleza misma, sobre el cual posteriormente emerge dicha actividad, tal como se argumentó en la sección 4.2.1. En otras palabras, a diferencia de las gnoseologías tradicionales, no habría entonces *donación* de sentido como acción unilateral desde la conciencia humana sobre una realidad en sí; más correcto sería decir que hay *emergencia* de sentido en dos planos: vertical (la forma vital emergiendo de la física, o la humana de la vital),²⁰ y horizontal (una forma como estructura figura-fondo a la que son dadas otras formas). Así parece confirmarlo, por ejemplo, Walton: “la conciencia perceptiva es también una estructura sujeta a condiciones, esto es, depende en parte de aquello con respecto a lo cual ella es condición de posibilidad” (1993, p. 75). También Larison, al definir el significado filosófico de las *Gestalten* como “formas de auto-organización del fenómeno perceptivo que incluyan al sujeto como un *momento* de este orden pero no como su *fundamento*” (2018, p. 38). Por último, la lectura propuesta coincide con Madison (1981, p. 18) en que acaso el sujeto de la percepción y su relación con lo que percibe deban ser pensados como el resultado de la articulación de la naturaleza consigo misma. Retomando una expresión de la *Fenomenología de la percepción*, se podría decir que la existencia de formas en la naturaleza revela “un nuevo sentido del vocablo ‘sentido’” (Merleau-Ponty, 1993, p. 164): un sentido originario que es el “suelo de toda *Sinnggebung* decisoria” (Merleau-Ponty, 1993, p. 448).

Para finalizar, resta mencionar que la interpretación aquí desarrollada, y específicamente la propuesta de ampliar el concepto de “naturaleza”, encuentra apoyo en la presentación del proyecto de naturalización de la fenomenología. En la introducción a *Naturalizing Phenomenology*, los editores del volumen señalan que una de las posibles vías para llevar a cabo el proyecto consiste precisamente en ampliar el concepto de “naturaleza” —tal como en este trabajo se argumentó la necesidad de abandonar la concepción *partes extra partes*—. Concretamente,

²⁰ Cfr. Madison (1981, p. 13).

la propuesta consiste en incluir en la naturaleza los procesos de fenomenalización de la objetividad física (Roy et al., 1999, pp. 68-69). De esta manera se puede sostener que la conciencia constituye el mundo, con la salvedad de que ello ocurre al nivel ontogenético, mientras que a nivel filogenético, en cambio, es la conciencia la que resulta constituida (Roy et al., 1999, p. 69). En otras palabras, lo que ontogenéticamente es *a priori*, filogenéticamente es *a posteriori* (Roy et al., 1999, p. 69). Barbaras parece expresarse en estos términos al señalar que “la conciencia [en el sentido tradicional del término] es una *dimensión* o una *consecuencia* de la fenomenalidad, no su *condición*” (2005, p. 226). Y la afirmación de Merleau-Ponty sobre el orden vital también se podría interpretar como una referencia al proceso de fenomenalización como articulación de la naturaleza sobre sí misma:

El fenómeno de la vida aparecía pues en el momento en que un fragmento de extensión, por la disposición de sus movimientos y por la alusión que cada uno de ellos hace a todos los otros, se replegaba sobre sí mismo, se ponía a expresar alguna cosa y a manifestar hacia afuera un ser interior (1953, p. 228).

Conclusión

Partiendo de la definición de “forma” ofrecida en *La estructura del comportamiento*, se expuso una posible tensión que surge de caracterizarla en términos descriptivos y en términos noemáticos. Posteriormente se demostró en qué sentido la crítica a la reflexología y a la concepción positivista de las leyes justifican una interpretación realista. Luego se reconstruyó la crítica merleau-pontyana a la *Gestalttheorie* a fin de destacar que atribuir existencia a las formas y explicar sus relaciones en términos de isomorfismo conduce a un materialismo que no permite dar cuenta de la originalidad de los órdenes vital y humano respecto del físico. Como conclusión de dicha objeción, se reconoció que las *Gestalten* necesariamente deben poseer un carácter noemático. A continuación se planteó si ello resultaba incompatible con el carácter descriptivo y si la conciencia a la que debían ser dadas las formas es exclusivamente la conciencia humana.

Para abordar dichas cuestiones, en la cuarta sección se ofrecieron dos argumentaciones complementarias. En primer lugar, se intentó mostrar que ya en *La estructura*, y posteriormente en *Fenomenología* y

Lo visible y lo invisible, Merleau-Ponty aboga por una ampliación de la noción tradicional de “conciencia” que la reduce a la formación de representaciones y juicios, proponiendo que la estructura figura-fondo es la condición básica pero esencial para caracterizar a un acto como consciente. En segundo lugar, se explicitó que la aplicación del concepto de “dialéctica” a los órdenes físico, vital y humano habilita a reconocer en ellos las relaciones de sentido que otros autores consideran exclusivas de la conciencia humana, al tiempo que permite articular el carácter descriptivo y noemático de las formas. Se indicó, asimismo, que mantener la exigencia de que las *Gestalten* solo pueden ser dadas a la conciencia humana acarrea serias dificultades respecto de la concepción merleau-pontyana de la naturaleza. Considerando los resultados parciales de ambas argumentaciones, se concluyó que el requisito de que las formas sean dadas a una conciencia se cumple ya en el orden vital, con lo cual su captación no es exclusiva de la conciencia humana.

Por último, como propuesta superadora de las interpretaciones realistas e idealistas, se postuló que, por aunar los aspectos descriptivo y noemático, las formas se pueden identificar con el proceso de fenomenalización de la naturaleza. A fin de precisar conceptualmente esta tesis, se sostuvo, adaptando una definición de Barbaras, que las *Gestalten* son una realidad fenomenal. Manteniendo esa definición, se retomó el trabajo de Dillon para poner de manifiesto las consecuencias ontológicas de reconocer autonomía al fenómeno frente a la conciencia y a una presunta realidad subyacente. Habiendo desarrollado tales aclaraciones, finalmente, se señaló que la concepción defendida de las formas coincide con una de las vías posibles para naturalizar la fenomenología, que consiste precisamente en ampliar el concepto de “naturaleza” incluyendo el proceso de fenomenalización de la objetividad física.

Bibliografía

- Bannan, J. (1967). *The Philosophy of Merleau-Ponty*. Harcourt, Brace & World.
- Barbaras, R. (2005). A Phenomenology of Life. En T. Carman y M. Hensen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. (pp. 206-230). Cambridge University Press.
- Dillon, M. (1988). *Merleau-Ponty's Ontology*. Indiana University Press.
- Embree, L. (2008). El examen de la psicología de la forma de Merleau-Ponty. L. R. Rabanaque (trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*:

- Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1, 73-107. DOI: <https://doi.org/10.5944/rif.1.2008.5558>.
- Foultier, A. P. (2015). Incarnated Meaning and the Notion of Gestalt in Merleau-Ponty's Phenomenology. *Chiasmi International*, 17, 53-75. DOI: <https://doi.org/10.5840/chiasmi20151710>.
- Geraets, T. (1971). *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*. Martinus Nijhoff.
- Koffka, K. (1969). *Principios de psicología de la forma*. Paidós.
- Köhler, W. (1947). *Gestalt Psychology*. Liveright.
- Köhler, W. (1948). *Psicología de la Forma*. R. V. Tortarolo (trad.). Argonauta.
- Larison, M. (2018). Tan lejos y tan cerca: Merleau-Ponty, entre forma y estructura. *Acta Structuralica: International Journal for Structuralist Research, special issue 2*, 27-46. URL: <https://acta.structuralica.org/pub-140727>.
- Madison, G. B. (1981). *The Phenomenology of Merleau-Ponty: A Search for the Limits of Consciousness*. Ohio University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. E. Alonso (trad.). Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. J. Prunair (ed.). Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Nature. Course Notes from the Collège de France*. R. Vallier (trad.). Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. E. Consigli y B. Capdevielle (trads.). Nueva Visión.
- Moinat, F. (2012). *Le vivant et sa naturalisation. Le problème du naturalisme en biologie chez Husserl et le jeune Merleau-Ponty*. Springer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-007-1814-2>.
- Núñez de Cáceres González, B. C. (2008). *La definición fenomenológica de la forma en la filosofía de la percepción de Maurice Merleau-Ponty*. [Tesis de Licenciatura, Universidad de Guanajuato]. Repositorio Institucional de la Universidad de Guanajuato. URL: <http://repositorio.ugto.mx/handle/20.500.12059/5241>.
- Peñaranda, M. L. (2007). Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una estrecha relación. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 12, 189-215.

- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B. y Varela, F. J. (1999). Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology. En J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud y J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Sciences*. (pp. 1-80). Stanford University Press.
- Sheredos, B. (2017). Merleau-Ponty's Immanent Critique of Gestalt Theory. *Human Studies*, 40(2), 191-215. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10746-017-9420-1>.
- Taminiaux, J. (1980). Merleau-Ponty: From Dialectic to Hyperdialectic. *Research in Phenomenology*, 10(1), 58-76.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.
- Vallier, R. (2003). Translator's Introduction. En M. Merleau-Ponty, *Nature. Course Notes from the College de France*. (pp. xiii-xx). Northwestern University Press.
- Walton, R. (1993). *El fenómeno y sus configuraciones*. Almagesto.
- Wertheimer, M. (2012). *On Perceived Motion and Figural Organization*. L. Spillmann (ed.). MIT Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2803>

Is Husserlian Phenomenology a Correlationism?

¿Es la fenomenología husserliana un correlacionismo?

José Pedro Arriaga Arroyo

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
México

pedro.arriaga@iteso.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3977-8074>

Recibido: 24 - 04 - 2023.

Aceptado: 20 - 07 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Arriaga Arroyo, J. P. (2025). ¿Es la fenomenología husserliana un correlacionismo? *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 253-288. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2803>.



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

Abstract

This paper addresses the question of whether Husserlian phenomenology can be considered a type of correlationism in the sense in which Quentin Meillassoux characterizes it in *After Finitude* and related texts. It is argued that the answer must be a negative one *strictu sensu*, although it is added that phenomenology may be regarded as a kind of correlationism, but a *sui generis* one that falls out of Meillassoux's conception. By answering this question, I intend to clarify certain misunderstandings surrounding Husserlian phenomenology from Meillassoux's point of view, as well as contributing to the dialogue between phenomenology and other contemporary philosophical views.

Keywords: Edmund Husserl; Quentin Meillassoux; realism; idealism; metaphysical neutrality.

Resumen

En el presente artículo se aborda la cuestión de si la fenomenología husserliana puede ser considerada un correlacionismo en el sentido en que Quentin Meillassoux lo caracteriza en *Después de la finitud* y textos relacionados. Se sostiene que la respuesta debe ser negativa *strictu sensu*, aunque se añade que la fenomenología de Husserl sí puede ser entendida como un correlacionismo, pero uno *sui generis* que cae fuera de la concepción de Meillassoux. Al contestar a esta interrogante se busca brindar una vía de aclaración a posibles malentendidos sobre la fenomenología husserliana que pudieran suscitarse a propósito de los planteamientos de Meillassoux y, a su vez, se pretende contribuir al diálogo de dicha forma de fenomenología con otras corrientes filosóficas contemporáneas.

Palabras clave: Edmund Husserl; Quentin Meillassoux; realismo; idealismo; neutralidad metafísica.

Introducción

Una de las tareas más importantes que la fenomenología husserliana¹ tiene frente a sí en la actualidad es la de entablar un diálogo con otras filosofías. Ciertamente esta no es su tarea principal, la cual siempre será la de llevar a cabo los análisis fenomenológicos pertinentes para esclarecer los problemas filosóficos más acuciantes y fundamentales.² No obstante, no se puede subestimar la necesidad que la fenomenología husserliana tiene de dialogar con otras filosofías, pues es justo a través de este ejercicio que ella puede arrojar renovadas luces sobre sus métodos y resultados, así como sobre su visión filosófica global y su lugar en el pensamiento contemporáneo.

El diálogo es además muy necesario en el caso particular del materialismo especulativo que Quentin Meillassoux presenta en su libro *Después de la finitud* debido a la relevancia que esta posición ha tomado en la actualidad. En efecto, a esta propuesta filosófica se le ha presentado como *la semilla* (Antonelli, 2017, p. 143) y *la piedra angular* (Rossi, 2017, p. 397) del movimiento filosófico denominado “realismo especulativo” —también llamado “nuevo realismo” (Ramírez, 2016b) o “realismo continental” (Ennis, 2011)—, el cual, a su vez, ha sido calificado como “la novedad filosófica de nuestro siglo [...] una verdadera revolución filosófica de amplio y profundo alcance histórico y cultural” (Ramírez, 2016b, p. 9), y además se ha dicho de ella que es “[u]n camino que quizá la filosofía de este siglo habrá de seguir por un buen tiempo” (Ramírez, 2016a, p. 144). Quizás se podría pensar que la alta significación atribuida al realismo especulativo no es adecuada, y tal vez lo mismo se podría considerar sobre el lugar que Meillassoux ocupa dentro de dicha corriente. Pero aun suponiendo que este fuera el caso, de lo que no cabe dudar es de que los planteamientos de este autor se han convertido en un referente conspicuo de la filosofía contemporánea y, por ello, se presenta como un interlocutor acaso inmejorable para que

¹ Además de referirla explícitamente, siempre que se hable aquí de fenomenología sin más se hace referencia a su concepción husserliana.

² Sobre las tareas actuales de la fenomenología, cfr. Ziri6n (2012, pp. 44-45).

la fenomenología husserliana muestre otros aspectos de su actualidad.³ Por otro lado, el diálogo de la fenomenología con el pensamiento de Meillassoux también es indispensable debido a que su materialismo especulativo va de la mano con cierta crítica que parece interpelar directamente al proyecto filosófico husserliano: la crítica dirigida al denominado “correlacionismo” con la que Meillassoux suele introducir su propuesta filosófica. Así, es importante dilucidar la posición de la fenomenología frente a esta posible crítica para determinar si ella en verdad puede aplicársele y así procurar prevenir que los planteamientos de Meillassoux sirvan para sostener antiguos sesgos inadecuados sobre la fenomenología o que acaso cree algunos nuevos, pues, como es sabido, este ha sido un problema constante del desarrollo de la fenomenología desde sus inicios hasta la actualidad.⁴

El presente artículo, entonces, desea contribuir al diálogo entre el nuevo realismo y las diversas formas de fenomenología ya iniciado por otros,⁵ pero muy particularmente desde y para la aclaración de la posición husserliana debido a que es en ella donde se sitúan mis investigaciones actuales. De este modo, la cuestión particular aquí planteada es la de si el correlacionismo, tal como lo presenta Quentin Meillassoux, también puede referirse a la fenomenología de Husserl y, si fuera el caso, en qué sentido. Para llevar a cabo esta tarea, en la primera sección del artículo se caracterizará el correlacionismo en general y se desglosarán las diversas formas en que este se puede presentar según Meillassoux. Después, para entender puntualmente la crítica de Meillassoux al correlacionismo, en la segunda sección se mostrará lo que de acuerdo con él constituye el núcleo problemático del correlacionismo y su consecuencia más perniciosa. En la tercera sección se presentarán ciertas condiciones fenomenológicas fundamentales junto con algunos corolarios que se

³ Como lo hace Escudero (2013), mostrando la actualidad de la fenomenología por su pertinencia en los debates contemporáneos de la filosofía de la mente, o Rizo-Patrón de Lerner (2016) señalando la pertinencia actual de la fenomenología para proveer un complemento filosófico a las ciencias naturales allende el paradigma mecanicista que ellas mismas han dejado atrás.

⁴ Sobre los sesgos con los que la fenomenología de Husserl ha sido recibida principalmente en México, aunque también en otras latitudes, cfr. Zirión (2012, pp. 18-24).

⁵ Por ejemplo, en Wiltsche (2016), Zahavi (2016), Girardi (2017), Leavitt Pearl (2018) y Bitbol (2020).

desprenden de ellas. Esto servirá de base para abordar la interrogante que da título a este trabajo y que se resolverá en la cuarta sección. Finalmente, en la quinta sección se presentarán algunas consideraciones sobre el recorrido realizado a manera de conclusión.

1. Caracterización y tipología del correlacionismo

Para contestar adecuadamente a la pregunta de si la fenomenología husserliana puede o no ser considerada un correlacionismo, es preciso, en primer lugar, caracterizar este término de forma general. Así, siguiendo a Meillassoux en *Después de la finitud*, así como en otros textos donde se abordan las ideas centrales de esa obra (Meillassoux, 2008 y 2016), se puede decir que el correlacionismo es una categoría que engloba a las concepciones filosóficas que sostienen la siguiente tesis: *no es posible acceder a objetos independientes de toda dimensión subjetiva*. A esta afirmación bien se le puede llamar la *tesis general correlacionista*. Cabe aclarar que con “dimensión subjetiva” se hace referencia a los “medios” por los que el sujeto, o el pensamiento en general, tiene acceso a cierto objeto o ente entendido como una realidad en sí. Así, en *Después de la finitud*, Meillassoux (2015, p. 30) menciona que las principales dimensiones subjetivas del correlacionismo son la conciencia y el lenguaje, aunque en otro texto (Meillassoux, 2008) también menciona a las categorías, la época o la cultura.

Ahora bien, aunque todos los correlacionismos sostienen la tesis general recién mencionada, no todos son exactamente iguales. Será útil tener a la vista los diversos tipos de correlacionismos mencionados por Meillassoux junto con las características que los definen para así poder plantear con más precisión la pregunta sobre su posible relación con la fenomenología husserliana. La primera distinción que hace Meillassoux (2015, pp. 37-38) es entre un “correlacionismo trascendental (y/o fenomenológico)”, de un lado, y un *correlacionismo especulativo*, del otro. Del primero no menciona nada en esta primera distinción. No obstante, al correlacionismo especulativo lo caracteriza por la hipóstasis del polo subjetivo de la correlación, esto es, por el planteamiento de la existencia de un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno”; lo existente es tal por estar correlacionado con él. Dado que Meillassoux (2015, pp. 60-61) caracteriza a las filosofías metafísicas como aquellas que postulan un ente que debe existir necesariamente, el correlacionismo especulativo es una metafísica, pues precisamente sostiene la existencia necesaria de

un ente, a saber, el “Testigo ancestral” o “Ego eterno” o cualquier otra forma de hipóstasis del polo subjetivo de la correlación.

La segunda distinción entre correlacionismos mencionada en *Después de la finitud* es entre un *correlacionismo débil* y un *correlacionismo fuerte*. El primero, de acuerdo con Meillassoux (2015, pp. 56-58), corresponde al pensamiento de Kant. Este correlacionismo niega que se pueda *conocer* lo no correlacionado, es decir, la cosa en sí, aunque admite que ella se puede *pensar*. En particular, sobre la cosa en sí se pueden sostener dos afirmaciones: 1) que ella no es contradictoria, pues para Kant la contradicción lógica es absolutamente imposible en tanto ella es condición de todo pensamiento en general, y 2) que la cosa en sí existe, pues, si no existiera, habría fenómenos sin nada que se fenomenalice, lo cual sería, a su vez, una contradicción. En lo que toca al segundo tipo de correlacionismo, al *correlacionismo fuerte*, este se califica como la posición más contemporánea, y se caracteriza por negar la posibilidad misma de *pensar* la cosa en sí. Por esta negación, este correlacionismo no admite ninguna de las dos afirmaciones sobre la cosa en sí que postula el correlacionismo débil, pues si no es posible ni siquiera pensar el en sí, mucho menos se puede afirmar de él que exista o que sea no contradictorio. Este tipo de correlacionismo es, de acuerdo con Meillassoux (2015, p. 63), el correlacionismo *strictu sensu*.

La tercera y última división entre correlacionismos es introducida por Meillassoux (2015, pp. 74-76) para distinguir entre dos tipos de correlacionismos fuertes. Por un lado está el correlacionismo fuerte que sostiene la existencia de condiciones universales de la correlación, y por el otro, se tiene a un correlacionismo fuerte que niega la existencia de tales condiciones. Esta distinción se encuentra en otros textos donde Meillassoux (2008 y 2016, p. 77) solo distingue entre dos tipos de correlacionismos que llama *trascendental* y *postmoderno*. En esos textos uno y otro correlacionismo difieren igualmente en la aceptación de la existencia de formas universales de la correlación y concuerdan así con esta última división expuesta en *Después de la finitud*; por lo tanto, es adecuado llamar a estos correlacionismos fuertes: trascendental y postmoderno, respectivamente. Es importante resaltar que esta última distinción no modifica en nada las anteriores, pues es solo una división *ab intra* del correlacionismo fuerte. De esta forma, el correlacionismo especulativo no se opone exclusivamente al correlacionismo trascendental o fenomenológico, como pudiera creerse a partir de la manera en que aquél se presentó en la primera

división mencionada anteriormente. Más bien, lo que es pertinente asumir es que el correlacionismo especulativo se opondría tanto a ambos correlacionismos fuertes como al correlacionismo débil. En efecto, se puede inferir que ni el correlacionismo fuerte ni el débil son correlacionismos especulativos, pues el correlacionismo débil, por su parte, no requiere de la existencia de un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno” para asegurar la existencia del en sí, puesto que este puede ser pensado directamente por un sujeto no hipostasiado como lo sería el ser humano. De manera similar, el correlacionismo fuerte tampoco requiere la existencia de una subjetividad metafísica, puesto que, al sostener que la cosa en sí es impensable, la existencia de un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno” por el cual todo objeto o ente tiene su existencia más bien contravendría su posición, dado que ese mismo ego hipostasiado sería un algo en sí independiente de los sujetos finitos y no hipostasiados. Así pues, los correlacionismos fuertes y el débil pueden agruparse en una categoría que bien se podría denominar simplemente correlacionismo no especulativo.

Habiendo distinguido los diversos tipos de correlacionismos mencionados por Meillassoux, hay que apuntar ahora que, en lo general, lo crucial para él es profundizar en el correlacionismo *strictu sensu*, es decir, en el correlacionismo fuerte (Meillassoux, 2015, p. 63), pues según él este es la forma más radical del correlacionismo y la más extendida en la filosofía contemporánea. Así, en *Después de la finitud*, el correlacionismo fuerte se caracteriza con mayor detalle por los siguientes seis elementos:⁶

1. La tesis correlacionista es sostenida por el correlacionismo fuerte mediante un argumento que

⁶ Los primeros cinco elementos enumerados a continuación no son presentados por Meillassoux *explícitamente* como privativos del correlacionismo fuerte, sino que parecen como más o menos comunes a los correlacionismos no especulativos. No obstante, en tanto el correlacionismo fuerte es un tipo de correlacionismo no especulativo, entonces deben aplicar también a él *a fortiori*. Por otra parte, considerando la totalidad del libro de Meillassoux, es plausible inferir que el autor tiene en mente principalmente al correlacionismo fuerte al momento de realizar esta caracterización. El sexto punto, al contrario, sí es mencionado como una característica propia del correlacionismo fuerte, aunque aparece en un lugar distinto a los puntos anteriores en *Después de la finitud*, puntualmente, en el tercer capítulo.

Meillassoux (2015, p. 29) llama *círculo correlacional*. Una manera de presentar este argumento es la siguiente: supongamos que una persona P quiere demostrar que algo x está fuera de la correlación. Pues bien, para mostrar que esto no es posible, basta con hacer notar que todo posible argumento que concluya la no correlación de x requiere que P acceda a x y, por lo tanto, es necesario siempre que x esté correlacionado con P para demostrar que x no está correlacionado, lo cual hace que todo argumento de no correlación de cualquier objeto x se autorrefute en su propio planteamiento. (Nótese de pasada que mediante este argumento el correlacionismo fuerte rechaza la posibilidad de pensar la cosa en sí kantiana o cualquier otro objeto o ente no correlacionado).

2. El círculo correlacional, al llevar a aceptar que es ingenuo pensar algo fuera de la correlación, conduce al correlacionismo fuerte a postular la primacía de la correlación por sobre las formas no correlacionadas de ser. A esta admisión Meillassoux (2015, p. 30) le llama el *paso de baile correlacional*.
3. El correlacionismo fuerte desplaza el fundamento de la objetividad científica llevándolo, de la adecuación entre la representación y el objeto, al *consenso intersubjetivo*. Este desplazamiento se presenta como necesario toda vez que se admite que nada hay por fuera de lo dado a la subjetividad y, por lo tanto, la adecuación entre representación y objeto no tiene sentido *strictu sensu*. Entonces, lo que queda para definir la objetividad de las verdades es su posibilidad de comprobación intersubjetiva universalizable.
4. El correlacionismo fuerte, al verse en la necesidad de plantear la existencia de un afuera de la subjetividad, siempre postula un *afuera claustral*, que

no es otra cosa que un afuera siempre relativo a la subjetividad. Así, en las dimensiones subjetivas que se plantean como medios de la correlación, no hay un “Gran afuera” verdaderamente independiente de la subjetividad; antes bien, lo que hay es un “afuera interior”. Por ejemplo, la conciencia se trasciende hacia un mundo que le es externo y, no obstante, ese mismo mundo solo es tal al interior de la conciencia misma.

5. El correlacionismo fuerte va *más allá de lo representacional*, es decir, no se reduce a la correlación cognoscitiva sujeto-objeto, aunque también la incorpora. De este modo, por ejemplo, si Heidegger puede criticar las correlaciones de la representación, es solo en nombre de una correlación más originaria como el *Ereignis* (Meillassoux, 2015, pp. 32-34).
6. Finalmente, una característica crucial del correlacionismo fuerte es que este sostiene lo que Meillassoux (2015, p. 68) llama *la facticidad del correlato*, esto es, la tesis según la cual tanto los objetos a los que accede la subjetividad como las leyes que los gobiernan son estrictamente contingentes, sean estas leyes naturales o incluso lógicas.

En síntesis: el correlacionismo en general se caracteriza por sostener que no es posible acceder a objetos o entes con completa independencia de toda dimensión subjetiva. Esta tesis puede ser sostenida de diferentes maneras, lo que da paso a diferentes tipos de correlacionismo. Las dos clases más generales son el correlacionismo especulativo y el no especulativo. La diferencia entre uno y otro estriba en que el primero realiza una hipóstasis del sujeto para convertirlo en un “Testigo ancestral” o un “Ego eterno” cuya correlación con los objetos es la condición de existencia de estos, mientras que el correlacionismo no especulativo no acepta esta hipóstasis. Dentro del correlacionismo no especulativo se encontraría una división entre correlacionismo débil y correlacionismo fuerte. La diferencia entre uno y otro radica en que el correlacionismo

fuerte no acepta que lo en sí, lo no correlacionado, sea cognoscible o siquiera pensable, mientras que el correlacionismo débil afirmaría esta posibilidad determinando, además, a la cosa en sí como existente y no contradictoria. A su vez, el correlacionismo fuerte se dividiría en trascendental y postmoderno, dependiendo, respectivamente, de si se acepta que existen condiciones universales de la correlación o no. Finalmente, este correlacionismo fuerte se caracteriza con más particularidad por la postulación del círculo correlacional, la aceptación del paso de baile correlacional, el desplazamiento de la objetividad hacia la posible verificación intersubjetiva, la afirmación del afuera claustral, el mantenimiento de la correlación allende lo representacional y la tesis de la facticidad del correlato.

2. El problema central del correlacionismo y su consecuencia capital

Hay que presentar ahora el problema central que Meillassoux encuentra en el correlacionismo y señalar cuál es su consecuencia más importante. Esto ayudará a entender la visión crítica que el autor tiene frente al correlacionismo y será un elemento que ayudará a entender la relación de esta posición con la fenomenología. Desde ahora se señala que el problema central del correlacionismo de hecho no se aplica a todos los subtipos, pues, de acuerdo con Meillassoux (2015, pp. 35-49), este no aplica al correlacionismo especulativo. Pero para entender esta excepción es preciso, primero, plantear la problemática. Por el momento, entonces, considérese, dicho brevemente, que el núcleo del problema consiste en el sentido inadecuado con el que el correlacionismo interpreta ciertos enunciados científicos. En un primer momento, y en la mayor parte de *Después de la finitud*, estos enunciados problemáticos son los llamados *enunciados ancestrales*. Un enunciado ancestral es aquel que se refiere a una realidad anterior al surgimiento de la vida, de la conciencia, de la subjetividad o del pensamiento. Así, “La formación de la tierra se dio hace 4.45 millones de años”, es un ejemplo de enunciado ancestral. No obstante, al final de su libro, Meillassoux (2015, pp. 179-180) revela que, en realidad, los enunciados problemáticos para el correlacionismo no son solo aquellos que se refieren a un pasado anterior a la subjetividad, sino también aquellos que remiten a un futuro posterior a ella. De esta manera, también sería problemática la interpretación correlacionista de un enunciado como “El Sol se convertirá en una estrella enana blanca

en 6 mil millones de años tras haber absorbido a la Tierra". De manera general, entonces, el problema de interpretación del correlacionismo no solo atañe a los enunciados ancestrales, sino a todo enunciado *dia-crónico*, es decir, a todo enunciado que se refiera a "acontecimientos anteriores o ulteriores a toda relación-terrestre-con-el-mundo" (Meillassoux, 2015, p. 180). Dicho de otro modo, el problema del correlacionismo es la interpretación de los enunciados científicos que se refieren a objetos o hechos anteriores o posteriores a la *existencia* de toda forma de subjetividad o de pensamiento.

Ahora bien, de acuerdo con Meillassoux (2015, pp. 35-49) la interpretación relevante y errónea de estos enunciados dia-crónicos es la siguiente. Tómese como ejemplo cualquier afirmación del tipo "El suceso x se dio cierto tiempo antes del surgimiento de toda subjetividad". Según la interpretación problemática de los correlacionismos no especulativos, esta afirmación tiene dos sentidos. El primero sería un sentido realista, propio de los científicos. Según este, el enunciado dia-crónico es significativo por su referencia al suceso x . Es decir, según esta primera dimensión del enunciado dia-crónico, el sentido de este reside en su concordancia con la *existencia efectiva* de aquello a lo que refiere y en conformidad con lo cual el enunciado es verdadero y objetivo en la medida en que predique algo adecuado a ello. El segundo sentido sería anti-realista, propio de las filosofías correlacionistas y, según ellas mismas, *el sentido más fundamental*. De acuerdo con este otro sentido, el suceso x debe ser entendido como un suceso correlacionado. En esta segunda significación, el sentido del enunciado no reside en la referencia y predicación sobre el suceso x , sino más bien en la posibilidad de una experiencia reproducible que puede llevar a un consenso intersubjetivo sobre la verdad y objetividad del enunciado. Ahora bien, el punto crucial de la problemática de esta interpretación bipartita consiste, siguiendo siempre a Meillassoux (2015, pp. 46-49), en que el segundo sentido es absolutamente incompatible con el primero, y aún más, *lo desacredita*. Esta desacreditación se da porque la significación científica y realista depende de la *realidad efectiva* del suceso x que, según el ejemplo planteado, es algo acontecido *antes* del surgimiento de toda subjetividad, y esto es equivalente a decir que dicha significación depende de que el suceso x sea algo no correlacionado, es decir, algo existente en sí completamente desligado de toda dimensión subjetiva. Sin embargo, esta forma de ser del suceso x es completamente inadmisibles para el sentido correlacional, puesto que contraviene la tesis general del correlacionismo y, siendo

este el sentido más fundamental del enunciado, debe seguirse que su primera interpretación realista debe ser rechazada rotundamente dado que tiene como condición de significación y objetividad una asunción inadmisibles. Es por esta desacreditación o rechazo al sentido realista que Meillassoux (2015, p. 48) afirma que frente a los enunciados dia-crónicos “todos los correlacionismos se revelan como idealismos extremos incapaces de resolverse a admitir que esos advenimientos de una materia sin hombre de los que nos habla la ciencia pudieron producirse efectivamente tal como la ciencia habla de ellos”. Lo central del problema del correlacionismo es, pues, que esta posición no puede admitir el sentido simple y llano con que la ciencia plantea sus enunciados dia-crónicos, a saber, como refiriéndose a una realidad independiente de toda dimensión subjetiva. Este problema, de acuerdo con Meillassoux (2008), es grave, puesto que esta manera de interpretar a los enunciados dia-crónicos equivale a desproveerlos de todo sentido, pues estos “tienen un significado realista, o no tienen ningún significado. Porque decir que algo *existió* antes de ti, solo para ti —solo a condición de que tu *existas* para ser consciente del pasado— es tanto como decir que nada *existió* antes de ti”.⁷ Por este motivo Meillassoux (2008) presenta al correlacionismo como “el oponente contemporáneo de cualquier realismo”, y esto incluye, por supuesto, a “las variedades de la fenomenología”, de entre las cuales, hay que señalarlo, no hace excepción de la variedad husserliana.

En este punto se puede regresar a la excepción mencionada al inicio de este apartado. Esta consistía en notar que el propio Meillassoux señala que para el correlacionismo especulativo la interpretación de los enunciados dia-crónicos no es un problema. En efecto, de acuerdo con la caracterización hecha anteriormente de este correlacionismo, para este es posible sostener que los objetos o hechos que son referentes de los enunciados dia-crónicos existen realmente en tanto correlatos del “Testigo ancestral” del “Ego eterno”, pues dichos objetos o hechos existen en la medida en que están correlacionados con una subjetividad hipostasiada, necesaria e infinita, que los dota de una existencia independiente de la existencia de las subjetividades cognoscentes no hipostasiadas, contingentes y finitas, como lo son los científicos que comprueban la existencia de objetos o hechos dia-crónicos. A su vez, el

⁷ Todas las traducciones son más a menos que en la bibliografía final se indique lo contrario.

problema se sostiene para todos los correlacionismos no especulativos, los fuertes y los débiles, los trascendentales y los postmodernos. Esto en calidad de que ninguno admite completamente la posibilidad del *conocimiento* de la cosa en sí, del objeto o hecho no correlacionado. En este sentido, el realismo de la cosa en sí de Kant es inoperativo para dar el sentido adecuado a los enunciados dia-crónicos, pues para él esos referentes solo son representaciones en las que se reconoce como universal y necesario únicamente lo que la subjetividad les impone; así, la formación de la Tierra y la muerte del Sol no son verdaderas realidades en sí, sino solo meras representaciones subjetivamente fundamentadas. Lo verdaderamente real en sí no es más que una X indeterminada.

Dado que será importante más adelante, vale la pena resaltar que en lo recién expuesto queda claro que el problema fundamental que Meillassoux señala en el correlacionismo tiene su sustento en su necesaria *inadmisión de la existencia de lo no correlacionado*, pues es justo esto lo que impide que sea compatible con la interpretación realista de los enunciados dia-crónicos, que es la propia de las ciencias.

Ahora bien, si la carencia de sentido de los enunciados dia-crónicos es el núcleo del problema de los correlacionismos no especulativos, Meillassoux (2015, pp. 76-84) también presenta lo que considera su consecuencia más perniciosa, a saber, una recaída en el relativismo fideísta. Esta recaída consiste en que el correlacionismo vuelve ilegítimas todas las críticas a las creencias religiosas, cualesquiera que estas sean, pero, crucialmente, a aquellas que conllevan o justifican acciones perversas. A primera vista, este problema atañe tanto al correlacionismo fuerte como al débil, pues ambos, al aceptar la incognoscibilidad de lo que es en sí o independiente del sujeto, vuelven ilegítimo el cuestionar, por ejemplo, la existencia de un dios como si este estuviera por fuera de la correlación, pues afirmar algo en ese sentido sería, al menos, un fallo en la comprensión de los límites de lo que se puede conocer. Pero visto con mayor detenimiento, se vuelve claro que esta consecuencia indeseable es algo más bien propio de los correlacionismos fuertes, pues solo ellos clausuran en general todo acceso al en sí, con lo que hacen a todas las afirmaciones sobre él sinsentidos, pero además, y esto es lo crucial, los vuelve sinsentidos *igualmente plausibles*. En efecto, en el correlacionismo fuerte es completamente ilegítimo criticar la creencia tanto en un dios trascendente a la correlación como en uno que se manifestara en la correlación. Lo primero, porque tal dios es inconcebible; lo segundo porque, al aceptar la facticidad del correlato (condición necesaria del

correlacionismo fuerte, como se vio anteriormente), nada puede asegurar que una deidad correlativa no pueda ser un correlato legítimo. De hecho, es todo lo contrario, dado que el dios de la correlación es posible y, como se puede alcanzar un consenso sobre él, eso lo acerca a ser tan objetivo como cualquier otra verdad correlacionista, incluida la verdad de los enunciados dia-crónicos. Por esto, muy en particular el correlacionismo fuerte es aliado y guardián del fideísmo relativista, cuyo peligro radica, véase bien, en que salvaguarda toda creencia religiosa, incluso aquellas que conllevan o justifican actos condenables. En oposición considérese, finalmente, que el correlacionismo débil, al permitir al menos pensar el en sí, afirmando su existencia y siendo este determinado por el principio de no contradicción, conserva una última salvaguarda racional contra el relativismo fideísta: la necesidad de la ley lógica fundamental y la certeza de la existencia de lo trascendente.

3. Condiciones fundamentales de la fenomenología husserliana

Habiendo caracterizado al correlacionismo y teniendo a la vista su tipología, así como su problemática central y su consecuencia capital, es necesario ahora establecer ciertas condiciones fundamentales de la fenomenología husserliana que, al caracterizarla mínimamente, ayudarán a abordar con mayor precisión la cuestión de si ella puede ser clasificada dentro de alguno de los tipos de correlacionismo y, si fuera el caso, si se le podrían adjudicar los problemas que les serían propios. Cabe advertir que esta sección solo presentará estas condiciones sin profundizar en ellas, pues lo importante es, por un lado, mostrar que son condiciones fundamentales para la fenomenología, y por otro, que se les tenga en consideración para responder a la pregunta que aquí se plantea. No se pretende, pues, dar una explicación completa y una justificación de estas condiciones mínimas de la fenomenología husserliana, sino solo comprenderlas y reconocerlas lo mejor posible como tales.⁸

Lo primero por establecer es que Husserl (2005, p. 117; Hua I, p. 106)⁹ caracteriza su fenomenología por la conjunción necesaria de dos métodos:

⁸ Las ideas principales que se exponen en lo que sigue están adecuada y sintéticamente presentadas en Bernet et al. (1999, pp. 58-87).

⁹ En todas las citas a la obra de Husserl se ofrece primero la referencia a la traducción y, tras un punto y coma, en donde es posible, la correspondencia en las obras completas de la colección *Husserliana* con las siglas "Hua" seguidas del número de tomo en números romanos y del número de página.

la reducción o intuición eidética y la reducción fenomenológica: “Nos elevamos a la convicción metódica de que la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales; de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental”. Para entender mejor la necesidad de estos métodos, se describirá brevemente cada uno señalando su función general en la fenomenología husserliana.

Sea primero la reducción fenomenológica. Para definir esta reducción, antes conviene establecer que, de acuerdo con Husserl (2013, p. 135; Hua III/1, p. 56), en la vida cotidiana los individuos están en lo que él denomina la actitud natural. Esta actitud se caracteriza por sostener la siguiente tesis general: “La realidad la encuentro [...] ahí delante como existente y la acepto, tal como se me da, también como existente”. Dicho esto, se puede definir ahora la reducción fenomenológica como el cambio de actitud mediante el cual se suspende la tesis general de la actitud natural. La consecuencia de esta reducción es que, en su ejecución, toda la experiencia y todo lo experimentado en ella no son ya considerados como algo existente o inexistente, sino más bien como algo simplemente dado, esto es, como fenómeno o vivencia pura. El rasgo relevante de esto dado como fenómeno es que ello se da con evidencia apodíctica, es decir, se presenta como algo que se intuye con absoluta patencia y de lo cual ya no tiene ningún sentido dudar. Al entregar esta evidencia apodíctica, la reducción fenomenológica cumple la función de habilitar a la fenomenología para que ella pueda perseguir adecuadamente su objetivo, que no es otro que el de ser una base de fundamentación absoluta. “Fundamentación absoluta” significa aquí, en concordancia, un ejercicio de esclarecimiento que se justifica en esta forma última de evidencia. Con esto, para Husserl (2019, pp. 367 y 423-424; Hua XXXV, pp. 59 y 305-307), la fenomenología se pone en el camino correcto para cumplir con la tarea definitoria de la filosofía como tal, la cual es la búsqueda de la claridad que se sostiene en la más firme de las evidencias posibles.

Para ilustrar mejor el funcionamiento de esta reducción, considérese lo siguiente. Una manera de presentar la fenomenología es como un análisis de las vivencias de la conciencia. Para ello, es necesario que el fenomenólogo realice juicios sobre dichas vivencias, e incluso es pertinente que considere juicios muy elementales, por ejemplo:

“Tengo la percepción de un zanate negro”.¹⁰ Ahora bien, lo crucial es comprender que, si el referente de este juicio le ha de servir en algo a la fenomenología, este no puede ser tomado desde la actitud natural, pues, en ella, la percepción del zanate ahí referida puede llegar a entenderse o como una parte del mundo real que existe con independencia de la subjetividad que lo experimenta, o como algo que se reduce a ello, por ejemplo, como un efecto que superviene a la interacción del sistema nervioso con el entorno. El problema con esta manera de comprender las vivencias es que ellas se vuelven tan dudosas como el mundo real y existente del que se asume que son parte, puesto que, como afirma Husserl (2013, pp. 172-176; Hua III/1, pp. 91-94), nunca se puede tener la certeza apodíctica de que se experimenta el mundo realmente como este es. Piénsese, por ejemplo, en la hipótesis del genio maligno, o la posibilidad de ser cerebros en una cubeta, o la idea de que se puede estar viviendo dentro de una simulación. Es verdad que se pueden dar razones para mostrar que esas situaciones hipotéticas no son el caso, pero el punto crucial de Husserl es que estas razones siempre dejarán lugar a una duda con sentido y, en consecuencia, no se podría decir, allende toda duda razonable, que la vivencia en la que se basa el juicio “Tengo la percepción de un zanate negro” realmente exista y sea tal como se experimenta; por lo tanto, este juicio no puede ser uno de fundamentación última puesto que siempre implicaría esta posible incorrección. Al contrario, tras llevar a cabo la reducción fenomenológica, y manteniéndose en ella, la percepción del zanate que se enuncia en ese juicio tiene como referente una vivencia apodícticamente dada, pues ahora esa percepción es tomada con independencia de la existencia o inexistencia del mundo, y en ese sentido depurado ya no cabe dudar coherentemente de su darse como mero fenómeno o vivencia pura. De este modo, mediante la reducción fenomenológica se abre el campo de la subjetividad trascendental, que, en tanto conjunto de las vivencias o fenómenos puros experimentados apodícticamente, es el campo de estudio propio de la fenomenología husserliana.

En lo que toca a la intuición o reducción eidética, lo que conviene establecer antes de definirla es que hay juicios referidos a meros hechos,

¹⁰ La ejemplificación aquí realizada del efecto de la reducción fenomenológica y de la reducción o intuición eidética en relación con ciertos juicios está basada en *Las conferencias de Londres* (Husserl, 2019, pp. 375-376; Hua XXXV, pp. 320).

esto es, a estados de cosas particulares (únicos en el tiempo y en el espacio) y contingentes (que, aunque efectivamente se dan, bien podrían no darse). Retomando el ejemplo anterior, la percepción a la que se refiere el juicio “Tengo la percepción de un zanate negro” puede ser tomada como “esta percepción que se da aquí y ahora”, es decir, como un mero hecho perceptivo. Pues bien, considerando esto, se puede decir que la reducción eidética es una reconducción de la mirada para ir de los hechos contingentes a las generalidades puras o esencias. “Esencia” quiere decir aquí, entonces, necesidad o posibilidad que determina y caracteriza un cierto tipo de hechos.¹¹ Esta reducción es importante para la fenomenología debido a que ella no pretende ser una mera colección de hechos particulares, así como la física no busca ser solo un registro de fenómenos físicos, o la economía un compendio de sucesos económicos, o la lógica un almanaque de formas válidas de razonar. Es decir, en la medida en que la fenomenología busca ser un cierto conocimiento de las vivencias de la conciencia en tanto fenómenos, deberá poder extraer de ellos enunciados que sean como sus “leyes”. Para mostrar cómo es posible esto mediante la reducción eidética, retómese una vez más el juicio “Tengo la percepción de un zanate negro”. Atendiendo a él es posible ahora disponer de su referente y variarlo *ad libitum* en la fantasía, aunque siempre dentro de los límites del tipo de fenómeno del que se trata, en este caso, dentro de los límites que permitan considerar a ese referente como una vivencia de percepción visual. Tras esta modificación, el referente del juicio, a saber, la percepción visual y contingente del zanate negro, deja de ser considerado como un hecho particular de percepción para ahora ser reenfocado como el objeto general o tipo genérico de la percepción visual cualquiera. Esto se puede ejemplificar diciendo que ahora está en consideración este nuevo juicio: “Algo es percibido como teniendo cierto color”. De manera consecuente, toda necesidad y posibilidad de este percibir genérico será una esencia de las vivencias de percepción, y estas, a su vez, podrán ser referentes de nuevos juicios sobre la conciencia, solo que ahora serán juicios de esencias o juicios eidéticos y no juicios de hechos o juicios fácticos. Por ello, al emitir un juicio como “Todo lo percibido tiene color”, se está mentando aquí una esencia de la percepción (visual) en general en tanto

¹¹ Sobre la reducción eidética o visión de esencias se puede confrontar lo dicho aquí con Husserl (2013, pp. 87-96; Hua III/1, pp. 10-18; 2005, pp. 74-98. Hua I, pp. 70-90; 2015, pp. 57-75; Hua II, pp. 53-63).

este juicio se refiere a una condición necesaria de este tipo de fenómenos; así, se ha obtenido un juicio de esencias sobre ciertas vivencias.

Comprendiendo un poco mejor las reducciones que caracterizan a la fenomenología, se puede entender ahora la necesidad de que ambas se den en conjunción. Simplificando, la cuestión es esta: por la reducción eidética, la fenomenología pretende ganar el estatus de *ciencia* en tanto describe las necesidades de su objeto de estudio, y por la reducción fenomenológica busca ser, además, *ciencia de fundamentación última*. En efecto, como se mencionó anteriormente, la reducción eidética da a la fenomenología la posibilidad de buscar determinaciones generales o “leyes” sobre la conciencia, pero, apartada de la reducción fenomenológica, esas determinaciones generales no pueden ser determinaciones últimas, pues, al estar en la actitud natural, no parece posible sostenerlas más que en evidencias que no son apodícticas. Es entonces la labor de la reducción fenomenológica abrir el campo de evidencias últimas que son las vivencias puras o los fenómenos puros en orden a posibilitar el sostener las esencias dilucidadas como auténticas condiciones últimas de sentido de todo lo experimentable.

Para concluir este apartado, se consignarán algunos corolarios de la consideración anterior que serán de utilidad para enfrentar la pregunta de si la fenomenología es algún tipo de correlacionismo.

1. Bajo la reducción fenomenológica, el conjunto de vivencias puras que conforman lo que Husserl suele llamar “*subjetividad trascendental*” no es algo que apropiadamente se pueda catalogar como algo existente en sí; más bien, la subjetividad trascendental debe ser entendida como el campo de exploración fenomenológico que determina su objeto de estudio y sirve de base evidencial apodíctica para las descripciones fenomenológicas. Así, se podría decir que calificar al sujeto trascendental como algo existente o inexistente es un error categorial, pues su función principal en la fenomenología viene dada por ser la dimensión que se inaugura tras la reducción fenomenológica, la

cual, como se vio antes, está motivada esencialmente por la preocupación de una comprensión última.¹²

2. Se debe tener en consideración que las proposiciones fenomenológicas o, como dice Husserl (2013, p. 223; Hua III/1, p. 137), “las aseveraciones que hay que registrar en el libro mayor de la fenomenología”, no se pueden obtener por *argumentaciones*, sino solo por las descripciones a las que se accede por la conjunción de la reducción fenomenológica y la reducción eidética. Claro, esto no es decir que la fenomenología rechace completamente la argumentación filosófica; lo que se afirma, más bien, es que, aunque es necesaria, no es lo crucial desde el punto de vista fenomenológico.
3. Es de la mayor importancia señalar que el ejercicio de la reducción fenomenológica no se da por un descrédito general de la posibilidad de “acceder” a un mundo en sí o a algún objeto existente con independencia del sujeto, sino más bien por la necesidad teórica de obtener una evidencia verdaderamente apodíctica, necesidad que Husserl considera esencial para la filosofía en general. Vale la pena citar por extenso algunos pasajes en los que esto se plantea claramente pues este es uno de los puntos que más confusiones suelen causar sobre la fenomenología. Así, en el epílogo a sus *Ideas*, Husserl (2013, p. 480; Hua III/1, p. 153) afirma: “Es completamente indudable que el mundo existe, que está dado como un universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Algo totalmente distinto es comprender esta indubitabilidad que sustenta la vida y la ciencia positiva, y aclarar

¹² Sobre este punto en general se puede consultar Husserl (2005, pp. 47-68; Hua I, pp. 48-65; 2019, pp. 364-377; Hua XXXV, pp. 311-320). Una presentación sintetizada se encuentra en Husserl (2009a, pp. 8-11; Hua I, pp. 9-10).

su fundamentación de derecho". De este modo, Husserl aclara que el problema no es simplemente rechazar la tesis de la actitud natural y de su correlato necesario —el mundo real y existente en sí—, sino que *lo central reside en el comprender o aclarar adecuadamente la fundamentación de derecho de lo afirmado en dicha tesis*, lo cual, hay que añadir, solo podría hacerse satisfactoriamente partiendo de una evidencia última. Por otra parte, en *Las conferencias de Londres*, Husserl (2019, p. 411; Hua XXXV, p. 338) advierte que es necesario admitir que "[t]odo conocimiento extraído de la evidencia efectiva tiene un derecho; y donde la evidencia tiene sus gradaciones y niveles, donde los procesos de consecución de fundamentación dirigidos a la verdad y al ser verdadero tienen sus modalidades de aproximación bajo la guía de una idea regulativa intuida, [...] todo esto forma parte del contenido de ese derecho". Así, considerando la afirmación de la existencia trascendente del mundo, a pesar de no ser una afirmación científica en el sentido usual del término, se puede decir que de hecho hay evidencia de tal existencia y que esta es de un grado o nivel realmente alto; por ello, todos los conocimientos que la tienen como fundamento poseen una validez correspondiente. Pero, una vez más, el asunto clave para la fenomenología no es solo tener algún tipo de evidencia, o una de muy buena calidad; se trata más bien de obtener una evidencia de último nivel o grado que permita comprender el resto de las formas de evidencia con sus objetividades y verdades correspondientes.

4. Es oportuno señalar que la reducción eidética se puede operar con independencia de la reducción fenomenológica. En efecto, siempre es posible llevar a cabo consideraciones de esencias de la conciencia sin por ello tener que referirlas a los fenómenos puros. Es por esto por lo que, para Husserl (1990,

pp. 59-68; Hua IX, pp. 277-286; 2005, p. 118; Hua I, p. 107), puede existir una ciencia paralela a la fenomenología, que él suele denominar psicología pura o psicología eidética, la cual se encargaría de determinar las condiciones esenciales de la vida de conciencia, pero entendiendo a esta como un objeto que es parte del mundo real existente. En particular, se debe notar que ninguna esencia de la conciencia es por sí sola una esencia trascendental, incluyendo la intencionalidad de la conciencia, la cual es la condición de que toda conciencia es siempre conciencia de algo. No obstante, para que esta esencia sea una esencia fenomenológica en sentido propio debe conjuntarse con la operación de la reducción fenomenológica.

4. ¿Es la fenomenología un correlacionismo?

Realizada la consideración precedente sobre la fenomenología husserliana, se está ahora en condiciones de abordar la pregunta sobre si ella puede ser considerada como algún tipo de correlacionismo. Para comenzar, es pertinente recordar que la fenomenología en general, es decir, sin distinguir su forma husserliana de entre otras, fue ya mencionada en la segunda sección como una de las posiciones en las que se da el problema central del correlacionismo. Esto sitúa, pues, a la fenomenología de Husserl dentro de los correlacionismos no especulativos. Esta categorización es consistente con una de las dos menciones explícitas que se hace de la fenomenología husserliana en *Después de la finitud*. En ella, Meillassoux (2015, p. 33) se refiere a la fenomenología de Husserl como una prolongación del correlacionismo kantiano que aún estaría presente en el pensamiento del último Heidegger. No obstante, en otro lugar, Meillassoux (2015, pp. 194-195) hace una segunda alusión a la fenomenología de Husserl al señalar que hay una “perennización husserliana del *ego* trascendental”, puesto que este no se identifica completamente con los egos empíricos a los que sobreviviría si estos se extinguieran. Así, la fenomenología sería “un retorno a la metafísica”, debido a que lo en sí, lo no correlacionado, estaría constituido por las determinaciones primordiales de dicha subjetividad perenne. En esta segunda referencia es evidente que se categoriza a la

fenomenología husserliana dentro del correlacionismo especulativo, pues el ego trascendental perenne que Meillassoux encuentra en Husserl es equivalente a un “Ego eterno” o “Testigo ancestral” por el cual todo ente adquiere su existencia. Por esta equivalencia se explica que la fenomenología sea calificada, en el mismo pasaje, como una metafísica al igual que el correlacionismo especulativo, pues ella postularía la existencia necesaria de un ente: el ego constituyente o subjetividad trascendental. De este modo, siguiendo a Meillassoux, hay dos posibles categorizaciones de la fenomenología: como correlacionismo no especulativo o como correlacionismo especulativo. Hay que recordar que ambas opciones son incompatibles, pues si la fenomenología es un correlacionismo no especulativo, entonces lleva al problema de la interpretación de los enunciados dia-crónicos y, por lo tanto, no puede ser un correlacionismo especulativo toda vez que este problema no surge para esa categorización. A su vez, si es el caso que sí es un correlacionismo especulativo, entonces no lleva al problema de la interpretación de los enunciados dia-crónicos y, por lo tanto, no puede ser un correlacionismo no especulativo, pues para esta categoría siempre emerge dicho problema, como se mostró anteriormente.

Ante esta disyuntiva se hace necesario analizar cada una de estas opciones. Dado que es la más simple de abordar, primero se analizará la categorización de la fenomenología como un correlacionismo especulativo. El punto central de esta concepción estriba en entender al ego o subjetividad trascendental como un ente eterno y necesariamente existente que, a su vez, sería el fundamento de toda existencia. Meillassoux pone como muestra de esta caracterización una cita del texto de Husserl (2019, pp. 635-636), “La Tierra no se mueve”:

Si se suprime la vida que constituye, ¿qué sentido pueden tener las masas que colisionan en el espacio, en un espacio de antemano como absolutamente homogéneo y *a priori*? Semejante supresión, ¿acaso no tiene sentido, si es que alguno, más que como un suprimir por parte de la subjetividad que constituye y en ella? El ego vive y precede a todo ente efectivo y posible [...].

A primera vista, este “vivir y preceder” del ego constituyente respecto de todo “ente efectivo y posible” pareciera darle la razón a Meillassoux, pues dicho “vivir y preceder” parece significar que el

ego es el verdadero, único y real ente existente en sí por el cual obtiene su existencia todo lo que posible o efectivamente existe. Sin embargo, como se vio en el primer corolario de la sección anterior, esta no es la significación propia que la fenomenología da al ego constituyente o subjetividad trascendental. En efecto, Meillassoux interpreta aquí a la subjetividad trascendental como un ente efectivamente existente o, como diría Husserl (2009a, p. 9), como un “pequeño cabillo del mundo”, un fragmento de existencia asegurado de alguna manera por la fenomenología. No obstante, esta es una inadecuada categorización que rompe completamente con el principio de la reducción fenomenológica en cuanto emite tanto un juicio de inexistencia del mundo (“las masas que colisionan en el espacio no son nada”, esto es, “no podrían existir en sí y por sí mismas”) como un correspondiente juicio de existencia sobre la subjetividad trascendental (“lo que verdaderamente existe es el ego eterno y lo correlacionado con él”). Aún más, a pesar de que el texto citado es un manuscrito de trabajo elaborado muy posiblemente al vuelo de la reflexión,¹³ Husserl señala este preciso asunto justo a continuación de la cita que refiere Meillassoux para aclarar el posible malentendido. Así, el texto continúa:

El tiempo constituido del mundo oculta en sí precisamente el tiempo psicológico, y lo psicológico remite a lo trascendental; no lo hace, desde luego, de una manera tal que lo psíquico en sentido objetivo se deje convertir sin más en trascendental; y no, sobre todo si se da por supuesto de una u otra manera el mundo homogéneo o, más bien, la naturaleza y dentro de ella lo psíquico en enlace psicofísico —lo cual es coherente bajo cierto punto de vista abstracto y está justificado en términos relativos—, y operando a la perfección con este presupuesto en la praxis humana natural de construir una ciencia y de utilizarla, se transmuta luego este planteamiento a lo trascendental y se hace valer contra la fenomenología las paradojas que semejante proceder genera (Husserl, 2019, p. 636; mi énfasis).

¹³ Cfr. la presentación que hace del texto Serrano de Haro (2019).

Como se vio anteriormente, la manera en que el mundo y la naturaleza dejan de ser supuestos para la fenomenología es por vía de la reducción fenomenológica y, por lo tanto, el ego constituyente al que Husserl refiere en ese pasaje debe entenderse como un campo de fenómenos reducidos, pues de otra manera advienen paradojas y problemas en los planteamientos fenomenológicos, tales como las que Meillassoux encuentra en el correlacionismo fuerte. Justo ahí está a la falla fundamental de la interpretación de Meillassoux: la omisión de la reducción fenomenológica y la correspondiente puesta en ejercicio de la actitud natural, pues solo emitiendo juicios de existencia se podría pensar que, en el pasaje referido por Meillassoux, Husserl estaría afirmando que sin la existencia de la subjetividad trascendental las masas espaciales no existirían. De igual modo, es necesario entender estrictamente la perennidad de la subjetividad trascendental frente a los egos empíricos, su “vivir y preceder a todo ente efectivo posible”, sobre la base de la reducción fenomenológica, es decir, entendiéndola como una referencia a la forma en que la experiencia o vida trascendental es la condición necesaria y omnipresente para la comprensión del fenómeno de la existencia del mundo. Así, dadas estas observaciones, se debe llegar a la forzosa conclusión de que la fenomenología husserliana no puede ser un correlacionismo especulativo, pues ella, por principio general, no puede postular ni un ego hipostasiado existente en sí ni una pseudo-realidad que no es tal sino por su correlación con dicho ego hipostasiado.

Toca indagar ahora si la fenomenología husserliana puede ser categorizada como un correlacionismo no especulativo. Aquí hay, a su vez, dos opciones mutuamente excluyentes: o bien la fenomenología husserliana es un correlacionismo no especulativo débil (quizá en tanto continuación de Kant), o bien es un correlacionismo no especulativo fuerte (en tanto transformación del correlacionismo kantiano en una nueva versión, cuya influencia estaría presente aún en la filosofía postrera de Heidegger). Ahora bien, no es demasiado difícil ver que la posición husserliana no puede catalogarse como un correlacionismo débil. Esto se debe, igual que en el caso del correlacionismo especulativo, a que este otro tipo de correlacionismo también sostiene una tesis de existencia, pues postula la realidad de lo en sí con completa independencia de la subjetividad que la experimenta. Reiterando lo dicho en el apartado anterior, el punto clave está en recordar que, si la fenomenología husserliana aceptara como un enunciado propio de su acervo teórico la existencia de una cosa en sí, aún como concepto límite, esto equivaldría

a aceptar un enunciado que contraviene la abstención de afirmaciones de existencia impuesta por la reducción fenomenológica. Para la fenomenología husserliana, entonces, es inadmisibles tomar como una afirmación válida que lo en sí existe trascendiendo a la subjetividad y, en consecuencia, tampoco podría admitir que es no contradictorio. Por lo demás, esta distancia con el idealismo crítico de Kant ya había sido señalada por el propio Husserl en diversas ocasiones y sus motivos no son ajenos a los mencionados aquí.¹⁴

Pero si la fenomenología no es un correlacionismo débil, debería ser entonces un correlacionismo fuerte. Una vez más, aquí hay una disyuntiva entre correlacionismo fuerte trascendental y correlacionismo fuerte posmoderno. Sin embargo, esta disyuntiva es fácil de resolver. Considerando que la fenomenología busca las condiciones eidéticas de la conciencia trascendentalmente reducida, esto la catalogaría, sin la menor sorpresa, como un correlacionismo fuerte del subtipo trascendental. Sin embargo, aun cuando esta es la última categorización posible de acuerdo con la taxonomía del correlacionismo que se puede extraer de los planteamientos de Meillassoux, tampoco ella es adecuada para la fenomenología, pues esta no es caracterizada adecuadamente por ninguna de las condiciones propias del correlacionismo fuerte. Debido a la importancia de esta diferenciación, vale la pena mostrarla punto por punto.

En primer lugar, se debe afirmar que el círculo correlacional no presenta adecuadamente la motivación esencial de la fenomenología para enfocar su estudio a la esfera de la subjetividad, la cual consiste, como se mencionó anteriormente, en encontrar un suelo evidencial último en el que se pudieran basar las descripciones fenomenológicas. Por su parte, el argumento del círculo correlacional solo presenta una contradicción performativa en el sustentar que existe lo no correlacionado y que, por lo demás, contrario a lo que afirma Meillassoux (2008 y 2015, p. 100), pudiera parecer no tan difícil de refutar. Considérese, solo como ejemplo de esto último, el siguiente argumento análogo al círculo correlacional: supóngase que una persona *P* quiere demostrar que algo *x* no es un signo. Para mostrar que esto no es posible, basta hacerle notar a *P* que todo posible argumento que concluya que *x* no es un signo requiere que *P* profiera un signo de *x* y, por lo tanto, es necesario

¹⁴ Un ejemplo claro de esto se encuentra en Husserl (2019, pp. 425-478; Hua VII, pp. 230-286).

siempre que x sea un signo para demostrar que x no es un signo, lo cual hace que todo argumento del no-ser-signo de x se autorrefute en su propio planteamiento. Puesto así, el argumento se puede percibir más fácilmente como sospechoso por falta de solidez, puesto que, además de que contraviene la intuición común de que hay cosas que no son signos, parece confundir el uso de x con la mención de x , apuntando a que quizá en el círculo correlacional sucede una confusión similar, por ejemplo, entre *la existencia independiente de x* y *la experiencia posible de x* . Finalmente, hay que aducir lo dicho en el segundo corolario de la sección anterior, a saber, que no hay, *strictu sensu*, argumentos que la fenomenología acepte como parte de su acervo aunque se reconozca su valor, como lo muestra el hecho de que Husserl se sirva de ellos en ocasiones, por ejemplo, en los *Prolegómenos a la lógica pura*. Con todo, como se mencionó, solo forman parte de la fenomenología las descripciones esenciales de la conciencia pura y no las argumentaciones como la del círculo correlacional.

En segundo lugar, en lo que toca al paso de baile correlacional, se debe decir que para la fenomenología no es preciso afirmar sin más que la correlación es una forma de ser más fundamental que la no correlación. De entrada, hay que aclarar que la correlación fenomenológica se puede entender en dos sentidos diferentes: sea que se comprenda como la condición esencial de la intencionalidad de la conciencia, o sea que se vislumbre como la necesidad de operar en la esfera de la conciencia trascendental descubierta por la puesta en suspenso de la tesis de la actitud natural. Teniendo esta distinción en mente, se tiene que decir que la forma de correlación que puede decirse que es más fundamental fenomenológicamente es esta última, porque la intencionalidad, en sí misma, es principalmente una estructura universal de la conciencia que no es ni la única ni la más fundamental de todas, pues al menos habría que considerar el rol elemental que Husserl le otorga a la conciencia interna del tiempo (Bernet et al., 1993, pp. 88-114). Por su parte es absolutamente necesario que se comprenda el sentido justo en que se puede entender que la subjetividad trascendental es “más fundamental” o “más originaria” que las realidades en sí independientes de la experiencia. En particular, es necesario insistir en que hay que eliminar la idea de que esta preeminencia sería relativa a la existencia o la realidad de la subjetividad trascendental por encima de la del mundo, como si se pretendiera decir con el círculo correlacional que la correlación de la subjetividad trascendental es la forma de existencia última que sostiene a todas las demás. Antes bien, retomando una vez

más lo dicho en el primer corolario del apartado anterior, habría que decir que esa “originariedad” o “fundamentalidad” es estrictamente evidencial, que nada tiene que ver con un sustrato último de existencia como tal, pues, precisamente, solo se llega a dicha forma fundamental de subjetividad suprimiendo esas tomas de posición sobre la existencia y la inexistencia. En efecto, recuérdese que, si a la fenomenología solo le interesa aquello que es *para* el sujeto, no es porque todo sea *por* el sujeto, sino porque ese “para” entrega una evidencia apodíctica que posibilita a la fenomenología ser una indagación de comprensión radical.

En tercer lugar, no es exacto decir que, para la fenomenología, la objetividad científica queda *completamente* redefinida por el posible consenso intersubjetivo. Ciertamente es que esta característica del conocimiento sería una condición necesaria de la objetividad, en particular entendiendo este posible consenso como una posibilidad eidético-trascendental de lo objetivo o real, como ocurre en la quinta meditación cartesiana (Husserl, 2005, pp. 135-203; Hua I, pp. 121-183). Pero, aun en ese caso, esa interpretación no hace de dicha característica una condición única o suficiente de la objetividad, pues para comprender fenomenológicamente esta noción se requiere igualmente, por ejemplo, de una descripción fenomenológica de la constitución de la cosa física (Bernet et al., 1999, pp. 113-140).

En cuarto lugar, hay que especificar igualmente en qué medida la fenomenología opera con la noción de un “afuera claustral”. A este respecto hay que remarcar el matiz fundamental que hay entre considerar una trascendencia del mundo para la conciencia sin más, y el de aceptar dicha trascendencia como algo dado en evidencia apodíctica con independencia de la asunción de su realidad. Aquí cabe retomar lo expuesto en el tercer y cuarto corolarios que cerraron el apartado anterior. Por una parte, se mencionó en el tercer corolario que la fenomenología no rechaza tajantemente que exista un mundo independiente ni tampoco niega que se pueda acceder a él. Lo que dice, más bien, es que es la evidencia que rinde ese acceso no es apodíctica, y que éste es el tipo de evidencia que se requiere para abordar los problemas filosóficos, incluido el mismo problema de la trascendencia del mundo. Lo crucial aquí es, entonces, que la posición adecuada que hay que tomar no consiste en la negación de la existencia independiente del mundo, pues se puede considerar que también esta concepción carece de sustento apodíctico. Lo que hay que hacer, más bien, es suspender en general el juicio de existencia del mundo, tanto en su sentido afirmativo

como negativo, y observar que a través de esta operación queda como residuo algo que sí puede fungir como evidencia última: el fenómeno o las vivencias puras. Por otra parte, hay que recordar lo señalado en el cuarto corolario del apartado anterior, en el que se afirma que la condición intencional recuperada por la fenomenología sólo forma parte de su acervo en tanto estructura trascendentalmente interpretada, pues la intencionalidad por sí misma no resuelve las posibles inconsistencias teóricas de la relación conciencia-mundo que solo se pueden dejar de lado tras la reducción fenomenológica. En efecto, para retomar la imagen que emplea Meillassoux, el mero hecho de que la conciencia “estalle” al mundo no es suficiente para decir si ese “afuera” hacia el que estalla es una realidad no correlacionada en sí o no. En todo caso, lo que hay que afirmar es que el afuera fenomenológico, en tanto reducido trascendentalmente, es metafísicamente neutral,¹⁵ pues lo que importa de él es su cualidad de evidencia apodíctica.

En quinto lugar, en lo que toca al alcance del correlacionismo más allá de la correlación sujeto-objeto, más que una característica definitoria en sentido propio, esta es una cuestión enunciada por Meillassoux para abarcar filosofías que serían críticas con dicha dicotomía pero que la remplazarían por otra correlación o más abarcante o más fundamental. Tal es el caso de la filosofía del último Heidegger. En ese sentido, lo que hay que señalar es que la fenomenología husserliana tampoco parece ser reducible al estudio de la relación sujeto-objeto, sino que más bien ella se dirige al estudio de la relación más general conciencia-mundo, y aun se podría decir, con mayor precisión, siguiendo a Husserl (2005, pp. 93-94; Hua I, p. 87), de la triple relación *ego-cogito-cogitatum*. Pero, claro está, el que el horizonte de la fenomenología de Husserl esté allende la relación sujeto-objeto no la convierte solo por ello mismo en un correlacionismo, pues, como se ha visto, el resto de las características que Meillassoux señala en esa forma de pensamiento no encajan completamente con ella.

En sexto lugar queda la característica de la facticidad del correlato. Sobre esta, se debe decir que desde la posición husserliana se admite que el mundo, e incluso en cierto sentido las leyes que lo

¹⁵ Sobre este concepto se puede consultar el artículo de Yoshimi (2015), sobre todo las primeras dos secciones. En lo que refiere a las objeciones y réplicas que Yoshimi expone en la tercera sección de su artículo, señalo que no concuerdo con ellas y espero poder analizarlas en un trabajo posterior.

gobiernan (en tanto regularidades inductivas de lo fáctico)¹⁶ son, en efecto, contingentes. Por su parte, Husserl no admite llanamente que las leyes lógicas sean meramente contingentes, sino que les da el estatus de leyes *a priori*, es decir, eidéticas (Husserl, 2013, pp. 98-99; Hua III/1, pp. 20-22). Sin embargo, al mismo tiempo, no les concede el estatus de leyes verdaderamente apodícticas, pues estas son susceptibles aún de una fundamentación fenomenológica (Husserl, 2009b, pp. 235-242; Hua XVII, pp. 184-208). Se puede decir entonces que, en general, se admite un cierto límite de aceptación de todo tipo de legalidad científica; por lo tanto, se acepta una cierta apertura a que el correlato pueda ser cualquier cosa posible. Pero inmediatamente hay que señalar un límite a estas posibilidades: las determinaciones esenciales que la fenomenología misma descubre en la conciencia pura. Este hecho es importante porque Meillassoux (2015, pp. 93-101) hará valer para su propuesta justamente el hecho opuesto, a saber, que la correlación misma puede y hasta debe ser contingente. En efecto, a partir de esta idea, Meillassoux propondrá haber encontrado un nuevo ente en sí, no correlacionado, en el seno mismo del correlacionismo fuerte: la contingencia. Pero si la correlación no es en sí misma contingente y, otra vez, no se le toma como existente o inexistente, entonces el camino que propone Meillassoux no parece poder seguirse. Así, si bien es cierto que la facticidad del correlato es quizá la característica más cercana a la fenomenología de todas las enunciadas por Meillassoux, aun así, en la medida en que no la interpreta según sus condiciones fundamentales, esta no es completamente adecuada para describirla.

De este modo, es claro que las notas características del correlacionismo fuerte no se cumplen adecuadamente en la fenomenología y, por ello, no es posible caracterizarla de esa manera. Sin embargo, quizás aún se pudiera considerar que es posible que ella no pueda dar una solución satisfactoria al problema de los enunciados dia-crónicos y que, por lo tanto, ella pertenezca a un nuevo tipo de correlacionismo no especulativo que tal vez no haya sido señalado puntualmente por Meillassoux. Frente a esta posibilidad vale la pena considerar la siguiente cita en la que Meillassoux plantea el problema de los enunciados dia-crónicos que caracteriza al correlacionismo no especulativo:

¹⁶ Sobre lo dicho al respecto de este punto, cfr. Husserl (2013, pp. 87-116; Hua III/1, pp. 10-38).

[...] ¿pero qué pasó entonces hace 4,56 miles de millones de años? ¿La acreción de la Tierra tuvo lugar sí o no? En un sentido sí, responderá [el correlacionista], puesto que los enunciados científicos que indican semejante acontecimiento son objetivos, es decir, están verificados de manera intersubjetiva. Pero en un sentido no, agregará, puesto que *el referente de tales enunciados no puede haber existido del modo en que está ingenuamente descripto*, es decir, como no-correlacionado con una conciencia (2015, p. 46: mi énfasis).

Según lo visto hasta ahora, no es difícil considerar que la primera parte de la respuesta del correlacionista puede ser aceptada, aunque con profundos matices, por la fenomenología. El matiz principal consistiría simplemente en hacer ver que ese enunciado debe ser aceptado en el orden de evidencia que le es propio y que, por lo tanto, compete a los geólogos o astrónomos determinar su verdad. Sin embargo, la segunda parte de la respuesta del correlacionista es completamente inadmisibles para la fenomenología, toda vez que ella no podría sostener el que tal hecho haya o no acontecido basándose en la imposibilidad de su existencia, pues, como es evidente, este es un juicio negativo de existencia justo del tipo que ella deja fuera por la reducción fenomenológica.

Respecto de esta respuesta de la fenomenología, hay que aclarar que no se está cayendo aquí en el proceder típicamente correlacionista, ya señalado por el propio Meillassoux (2015, pp. 41-47), que consiste en afirmar primero que los enunciados científicos son correctos “en su orden” para después mostrar que, desde otro punto de vista asumido como filosófico, no son del todo correctos. Y es que, ciertamente, lo que se está diciendo al afirmar que la fenomenología acepta la primera parte de la respuesta del correlacionista matizándola es que ella acepta el enunciado dia-crónico solo en cierto sentido, pero esto también significa que lo rechaza para el orden fenomenológico mismo. Se podría pensar, entonces, que la fenomenología guarda una posición ambigua y potencialmente inconsistente frente a los enunciados dia-crónicos, tal como lo hace el correlacionismo no especulativo al atribuir dos sentidos distintos a dichos enunciados. Sin embargo, es crucial aquí recordar que el problema con la división de los sentidos de los enunciados dia-crónicos no es la división misma, sino el hecho de que el sentido correlacionista es *incompatible y desacredita* al sentido realista. Más aún, recuérdese que

el *quid* de la problemática correlacionista radica en que el descrédito del sentido realista de las afirmaciones científicas se da precisamente porque el correlacionismo sostiene la imposibilidad de la existencia del referente real en sí que fundamenta tal forma de sentido, puesto que afirma que todo referente solo puede existir en tanto correlacionado. Si se entiende, entonces, que esta posición no puede ser sostenida por la fenomenología *de iure*, se debe concluir que ella tampoco puede ser una forma no especificada de correlacionismo no especulativo.

En definitiva, la fenomenología husserliana no es propiamente un correlacionismo no especulativo, pero tampoco es uno especulativo; así, cabe preguntarse entonces si acaso es un correlacionismo en absoluto. Según lo dicho en la primera sección, esto equivaldría a preguntarse si la fenomenología suscribe o no la tesis general del correlacionismo, la cual es, recuérdese, que no es posible acceder a objetos independientes de toda dimensión subjetiva. Pero justo aquí se llega a una cuestión fundamental sobre el significado de esta tesis para Meillassoux, ya que resulta que, en realidad, esta contiene una doble significación. Por un lado, la tesis establece que todo acceso a un objeto es un acceso desde la subjetividad. Se puede llamar a este el sentido epistemológico de la tesis, el cual también se podría decir así: “En todo conocimiento objetivo está implicado un sujeto cognoscente”. Pero, por otro lado, ella también afirma, aunque implícitamente, como se mostró al presentar el problema fundamental del correlacionismo, que no *existen* objetos independientes de la subjetividad. Este puede ser llamado el sentido ontológico de la tesis y se podría afirmar también diciendo: “No existen objetos independientes de la subjetividad que los conoce”. Estas afirmaciones son claramente diferentes la una de la otra y, no obstante, para Meillassoux, la tesis general del correlacionismo necesariamente afirma ambas cosas a la vez. Que esto es el caso se deja ver, en primer lugar, en que Meillassoux (2016, p. 76) es consciente de que la tesis general del correlacionismo es eminentemente epistemológica, es decir, se refiere primariamente al saber o, aún más en general, al pensar. Pero al mismo tiempo, por otra parte, como se mencionó en el segundo apartado, para Meillassoux *todos* los correlacionismos terminan por ser idealismos extremos, esto es, los correlacionismos indefectiblemente llegan a negar la existencia de una realidad en sí independiente a alguna forma de subjetividad. En segundo lugar, la conjunción de un sentido epistemológico y uno ontológico en la tesis general del correlacionismo también es visible en el recorrido comparativo recién realizado de la

fenomenología frente a los correlacionismos, pues siempre fue posible distinguirla de ellos precisamente por dejar fuera el compromiso ontológico (sobre la existencia o inexistencia de entes en sí) que cada uno implica. En tercer lugar, esta doble significación también se puede detectar en la meta inicial de *Después de la finitud* (Meillassoux, 2015, pp. 23-29), que consiste en rehabilitar la teoría de las cualidades primarias y secundarias, según la cual *existen* cualidades primarias del objeto en sí que, además, son perfectamente *cognoscibles*. En este sentido, para Meillassoux, el correlacionismo es la conjunción de las afirmaciones contrarias a esta concepción, esto es, ni existen dichas cualidades primarias ni son estas cognoscibles. Entendiendo, entonces, que la tesis general del correlacionismo tal como la plantea Meillassoux conjunta un significado epistemológico y uno ontológico relativo a una tesis de existencia, se puede afirmar ahora directamente que la fenomenología no puede suscribirla debido a que esta última significación rompe con una de sus condiciones fundamentales: la suspensión de las tesis de existencia por la ejecución de la reducción fenomenológica. Esto lleva a la conclusión de que la fenomenología husserliana no puede ser entendida adecuadamente como un correlacionismo en el sentido en que Meillassoux comprende esta categoría.¹⁷

5. Conclusiones

Con la conclusión anterior se da una respuesta directa a la pregunta planteada en este trabajo. Sin embargo, en la medida en que este artículo pretende ser más un esfuerzo honesto por considerar otros puntos de vista que una mera “defensa” de la fenomenología husserliana, para concluir, se consignan a continuación algunas observaciones que pueden resultar pertinentes para la continuación de este diálogo.

En primer lugar, hay que considerar que la respuesta negativa a la que se llegó debe ser ampliada en vistas de una comprensión más adecuada de la fenomenología, pues, con todo, no es completamente inexacto que ella aborda todas las problemáticas filosóficas desde una concepción en donde la relación con la subjetividad es indispensable. Se debería agregar, entonces, que es adecuado decir que la fenomenología es un correlacionismo, pero agregando que se trata de un correlacionismo

¹⁷ Esto en oposición directa a lo afirmado, por ejemplo, por Moran (2013), quien parece obviar las observaciones metodológicas de la fenomenología realizadas aquí y sus consecuencias.

sui generis. La particularidad de este correlacionismo vendría perfilada por el hecho de que solo acepta el sentido epistemológico de la tesis correlacionista, mientras que rechaza el sentido ontológico. Habría que insistir, particularmente, en que esta distinción es posible únicamente por la implementación de la reducción fenomenológica, pues ella es la herramienta clave que permite dejar fuera de acción todo supuesto ontológico. Ampliando así el concepto de “correlacionismo”, por un lado, se hace más justicia a la crítica desarrollada por Meillassoux, mientras que, por otro lado, se especifica la posición de la fenomenología husserliana frente a esta.

Segundo: en continuación con lo dicho en el punto anterior, es necesario insistir no solo en la reducción fenomenológica (y en la reducción eidética), sino también en las razones que llevan a asumirla como condición metodológica ineludible. En particular, hay que recordar la importancia que tiene para la filosofía de Husserl la idea de una filosofía como ciencia rigurosa sin perder de vista su origen existencial¹⁸ y su significación teórico-práctica. Esto debido a que es principalmente a través de dicha idea que se hace comprensible la necesidad de buscar una fuente evidencial apodíctica. De esta manera se puede integrar la conversación sobre el propósito mismo de la filosofía desde la fenomenología con otras corrientes filosóficas, lo cual no es una cuestión menor.

Finalmente, en tercer lugar, hay que señalar que la crítica de Meillassoux sirve para resaltar lo importante que es tener presentes las condiciones definitorias de la fenomenología propuestas por Husserl, así como su función dentro de la teoría fenomenológica. Esto debería mantener alerta a quienes buscamos trabajar en el marco de la fenomenología husserliana al momento de implementarlo o exponerlo, pues en ocasiones se pasa sobre estas condiciones como algo consabido o se las presenta de una manera demasiado escueta, lo que se presta a interpretaciones erróneas. Así, la propuesta del realismo especulativo, con sus señalamientos sobre el correlacionismo, pueden ser tomados como un preciso recordatorio por el esfuerzo en la nitidez y la exactitud con la que la fenomenología debe ser presentada y desarrollada.

¹⁸ Sobre este origen, cfr. Ziri6n (2016).

Bibliografía

- Antonelli, M. (2017). [Reseña de *Después de la finitud*, de Quentin Meillassoux]. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 43(1), 143-146. URL: <https://rlfcif.org.ar/index.php/RLF/article/view/39>.
- Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E. (1999). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Bitbol, M. (2020). *Maintenant la finitude. Une critique épistémologique du matérialisme spéculatif*. Flammarion.
- Ennis, J. (2011). *Continental Realism*. Zero Books.
- Escudero, J. A. (2013). La actualidad de la fenomenología husserliana. Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración. *Eidos. Revista de Filosofía del Norte*, 18, 12-45.
- Husserl, E. (1968). [Hua IX]. *Phänomenologische psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Walter Biemel (ed.). The Hague. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). [Hua II]. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). [Hua XVII]. *Formale und Transzendentale Logik*. P. Jansen (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). [Hua III/1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la Enciclopedia británica*. A. Zirió Quijano (trad.). UNAM.
- Husserl, E. (1991). [Hua I]. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). [Hua XXXV]. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. B. Goossens (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2005). *Meditaciones cartesianas*. J. Gaos y M. García Baró (trads.). FCE.
- Husserl, E. (2009a). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. A. Zirió Quijano (trad.). UNAM.
- Husserl, E. (2009b). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. L. Villoro (trad.). UNAM.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. A. Zirió Quijano (trad.). FCE.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la fenomenología*. M. García-Baró (trad.). FCE.

- Husserl, E. (2019). *Textos breves (1887-1936)*. A. Ziri6n Quijano y A. Serrano de Haro (trads.). Sígueme.
- Leavitt Pearl, J. (2018). *After Finitude and the Question of Phenomenological Givenness*. *PhaenEx. Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 12(2), 13-36. DOI: <https://doi.org/10.22329/p.v12i2.5028>.
- Meillassoux, Q. (2008). *Time without Becoming*. Speculative Heresy. URL: https://speculativeheresy.files.wordpress.com/2008/07/3729-time_without_becoming.pdf.
- Meillassoux, Q. (2015). *Despu6s de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Mart6nez (trad.). Caja Negra Editorial.
- Meillassoux, Q. (2016). Contingencia y absolutizaci6n del uno. En M. T. Ram6rez (ed.), *El nuevo realismo. La filosof6a del siglo XXI*. (pp. 68-100). Siglo XXI.
- Moran, D. (2013). 'Let's Look at It Objectively': Why Phenomenology Cannot Be Naturalized. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, 89-115.
- Ram6rez, M. T. (2016a). Contingencia absoluta y posibilidad radical. El realismo especulativo de Quentin Meillassoux. *Eikasia*, 35, 143-156.
- Ram6rez, M. T. (2016b). Pr6logo. En M. T. Ram6rez (ed.), *El nuevo realismo. La filosof6a del siglo XXI*. (pp. 7-9). Siglo XXI.
- Rizo-Patr6n de Lerner, R. (2016). La cr6tica trascendental al naturalismo. Actualidad de la aproximaci6n fenomenol6gica husserliana. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 53-77.
- Rossi, G. R. (2017). [Rese6a de *Despu6s de la finitud*, de Quentin Meillassoux]. *6ndoxa*, 40, 397-403.
- Serrano de Haro, A. (2019). Presentaci6n [a "*La Tierra no se mueve*" *Investigaciones b6sicas acerca del origen fenomenol6gico de la espacialidad de la naturaleza (1934)*]. En E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)*. (pp. 615-618). Sígueme.
- Wiltsche, H. A. (2016). Science, Realism and Correlationism: A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. *European Journal of Philosophy*, 25(3), 808-832.
- Yoshimi, J. (2015). The Metaphysical Neutrality of Husserlian Phenomenology. *Husserl Studies*, 31, 1-15.
- Zahavi, Dan. (2016). The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), 289-309. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>.

- Zirión, A. (2012). La situación actual de la fenomenología y sus tareas pendientes. En E. Sandoval (ed.), *Fenomenología y hermenéutica. Convergencias y divergencias*. (pp. 15-45). Editorial Académica Española.
- Zirión, A. (2016). Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl. En M. Crespo Sesmero, R. Rizo-Patrón y A. Zirión Quijano (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*. V. (pp. 323-340). Pontificia Universidad Católica de Perú. URL: https://www.clafen.org/AFL/V5/323-340_Zirion_AFLV.pdf.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2808>

The Connection Between the *A Priori* of Phenomenology, the Question About the Meaning of Being, and Fundamental Ontology in Heidegger's Thought

A relação entre o *a priori* da fenomenologia, a pergunta pelo sentido de ser e a ontologia fundamental no pensamento de Heidegger

Christiane Costa de Matos Fernandes
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Brasil
christianecostamf@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1384-9903>

Recibido: 03 - 05 - 2023.
Aceptado: 17 - 07 - 2023.
Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Costa de Matos Fernandes, C. (2025). A relação entre o *a priori* da fenomenologia, a pergunta pelo sentido de ser e a ontologia fundamental no pensamento de Heidegger. *Tópicos, Revista de Filosofia*, 71, 289-311. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2808>.



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

Abstract

This paper describes moments of Heidegger's research during the 1920s to elucidate what seems to be a strong relationship from which the entire architecture of *Being and Time* can be understood as a philosophical project. The relationship in question is the connection between the *a priori* of phenomenology, the question about the meaning of being, and fundamental ontology.

Keywords: phenomenology; ontology; *a priori*.

Resumo

A proposta desse trabalho é relacionar momentos do percurso investigativo de Heidegger, durante os anos 1920, a fim de descrever o que parece ser uma relação decisiva a partir da qual toda a arquitetura de *Ser e tempo* pode ser compreendida enquanto projeto filosófico, a saber: o nexó entre aquilo que o autor indica como *o verdadeiro a priori* da fenomenologia, a pergunta pelo *sentido de ser e*, finalmente, a necessidade de uma *ontologia fundamental*.

Palavras-chave: fenomenologia; ontologia; *a priori*.

Introdução¹

A filosofia, para Heidegger, ao menos durante os anos 1920, pode ser caracterizada como a investigação capaz de alcançar o solo originário em que a figura inteligível que as coisas possuem é experienciada. Nesse sentido, para o autor, a fenomenologia-hermenêutica aparece como o método adequado para essa investigação, pois retroage à estrutura pré-conceitual da vivência na tentativa de lançar luz sobre os modos em que experiências são orientadas por significados e vividas atravessadas por sentido. Contudo, na medida em que a investigação retroage à estrutura pré-conceitual da vivência, a fim de iluminar a vida que compreende a si mesma, ela insere o filósofo como aquele que, de modo imanente, interpreta o fenômeno compreensivo. Mas essa interpretação não é mais uma “visão de mundo” de um autor filósofo, pois, metodologicamente orientada, ela tem em vista recuperar a posição da filosofia científica enquanto análise descritiva dos modos de constituição do horizonte a partir do qual os fenômenos se manifestam compreensíveis.² Portanto, na medida em que a filosofia perfaz, ela mesma, parte fundamental do acesso ao fenômeno compreensivo, e esse fenômeno é investigado em sua estrutura originária e pré-conceitual, a primeira consideração a ser feita é sobre a formação dos conceitos filosóficos. É nesse sentido que Heidegger põe em tela a noção de *Indicação formal* (*formale Anzeige*). O presente trabalho tem seu início por meio da exposição dos traços elementares que configuram os indicativos formais, porém não será possível nos determos sobre o tema. O objetivo é, por meio da apresentação da Indicação formal, chegar à situação compreensiva

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) por meio do financiamento do PDPG-POSDOC.

² Como Heidegger defende, em 1919, na preleção “A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo” (GA 56/57). Nesse trabalho, as referências às obras de Martin Heidegger usam a sigla GA e o número do volume na *Gesamtausgabe*, isto é, estão de acordo com a edição das obras completas publicada pela editora Vittorio Klostermann. Nas citações diretas, será indicada a sigla GA (*Gesamtausgabe*) seguida do número do volume e indicação textual da edição alemã, e, após o sinal de ponto e vírgula, o ano e o número da página segundo a tradução consultada (em língua portuguesa ou espanhola).

(*Verstehenssituation*) enquanto conceito que indica o horizonte de manifestação dos fenômenos.

A problemática acerca da apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) é central para que Heidegger apresente o filosofar como comportamento científico, ou, de modo mais preciso, como *comportamento cognitivo para com o ente em seu ser*. Argumentamos que é essa a maneira a partir da qual a questão acerca do *sentido de ser* se apresenta como o tema de todo o comportamento filosófico. Mas, tendo em vista o que conduz Heidegger em sua análise, isto é, a investigação do solo originário da vivência e a correlata experiência em que a figura inteligível dos fenômenos se torna manifesta, é preciso reconhecer que a compreensão dos entes por meio dos quais *ser* pode ser apreendido não ocorre como um comportamento estéril e livre das determinações fáticas; sobretudo, ela não é independente do horizonte histórico que envolve as possibilidades de ser do ente humano que responde pelo ser da compreensão. Dessa maneira, para Heidegger, a investigação ontológica deve tornar transparente o sentido histórico/existencial em que a compreensão dos entes é realizada, a fim de que a experiência intencional relativa aos entes em seu ser seja tematizada, e os elementos que lhe são imanentes possam se manifestar. De outro modo: a filosofia (como comportamento que visa compreender cognitivamente os entes em seu ser), com o intuito de expor o *ser* segundo seu sentido, realiza a análise do ser humano enquanto o ente capaz de realizar, junto à facticidade de sua existência, a compreensão dos entes manifestos enquanto tais.

Se essas considerações já acenam para aquilo que, em *Ser e tempo*, na colocação da *pergunta pelo ser* (*Seinsfrage*), será caracterizado como a necessidade de uma *ontologia fundamental*, resta, porém, apresentar como essas análises estão essencialmente relacionadas ao “verdadeiro sentido do *a priori*” enquanto descoberta essencial da fenomenologia,³ de modo a esclarecer como a filosofia heideggeriana, enquanto fenomenologia transcendental, tem em vista expor as condições de possibilidade da própria ontologia. Ou seja, tem em vista, por meio da descrição da experiência intencional histórica, situada e transcendentalmente dirigida à compreensão do ente em seu ser — a partir do sentido (de apreensão) de ser (de todo e qualquer ente)— pôr em tela o *sentido*

³ Cfr. Heidegger (GA 20).

temporal do próprio ser. Projeto que define, conforme iremos argumentar, a própria arquitetura de *Ser e tempo*. É a relação entre esses “temas” da investigação de Heidegger, durante os anos 1920, que pretendemos articular e expor no presente trabalho.

I. A apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) e a análise do comportamento (*Verhalten*) intencional

No semestre de inverno de 1921/1922, na preleção *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61), partindo da problemática acerca dos temas e do modo de investigação filosófica, Heidegger entende que é preciso ter clareza do que, afinal, é a filosofia. Desse modo, o que vem à pauta é uma definição capaz de delimitar o “objeto” filosofia e, por conseguinte, os objetos filosóficos. Mas isso não é tão simples, pois o que surge a partir disso é a questão “o que é uma definição?”.

Não sem antes criticar a definição como conceitualização, isto é, a determinação dos objetos pelas estruturas conceituais (de acordo com o gênero acrescido por uma diferença específica), o autor argumenta que a definição filosófica é uma definição principial (*prinzipielle*). “Principial” nos remete a início, origem etc., ou seja, é a partir de onde algo pode conquistar sua proveniência. O que emerge do principial é o princípio (*Prinzip*), e ele é capaz de orientar o sentido daquilo que se quer apreender. Mas o que se quer apreender? O horizonte situacional em que uma determinada questão filosófica aparece e a partir de onde ela extrai seus conceitos. O pano de fundo dessas considerações iniciais é que a filosofia não é uma prática abstrata que operacionaliza “problemas filosóficos” gerais, ela acontece enquanto prática situada e histórica e, se genuinamente considerada, extrai seus questionamentos dessa mesma situação, na medida em que torna transparente o que foi legado pela tradição enquanto “história da filosofia”.

Dada a indicação do caráter principial (*prinzipiell*) da definição filosófica, e estando claro que, a partir dela, emerge o princípio (*Prinzip*) referencial da investigação, uma questão se impõe: de que maneira a definição filosófica e seu princípio precisam ser considerados, a fim de jogar luz na situação em que eles emergem e se realizam? Existe algum conteúdo determinado nessa definição e nesse princípio capaz de conduzir ao que se quer apreender? *Não*. A definição principial é

definição indicativa.⁴ O que ela indica? A função de princípio do objeto em seu ser-come (*Wiessein*). A definição filosófica, em seu caráter meramente indicativo, assinala o “ser-come” (*Wiessein*) do objeto como princípio, o que quer dizer que não é a determinação do conteúdo objetivo o que ela expressa, mas o seu aspecto formal. Porém, o vazio do conteúdo objetivo e a indicação de seu princípio formal não significam algo como uma estrutura generalíssima que “enforma” toda e qualquer “matéria” objetiva. É preciso reter a *função de princípio* do caráter “formal”, ou seja, o fato de que o “ser-come” do objeto é o ponto de partida da investigação filosófica. A função “formal” funciona como diretiva inicial, pois a consideração vazia do objeto implica em conquistar *a cada vez* o horizonte (a conjuntura) no qual esse “ser-come” emerge com algum conteúdo significativo. Mas é preciso considerar que o que está em jogo ainda não é o conteúdo objetivo, mas a situação na qual os objetos se dão à experiência. O horizonte no qual a figura inteligível que as coisas possuem é e pode ser experienciada, Heidegger o denomina o “ter” (*Haben*), ou o ter-prévio (*Vorhaben*).⁵ Desse modo, a função metodológica dos conceitos filosóficos — considerados como indicadores formais — é trazer à vista a situação em que a filosofia realiza a si mesma a partir da temporalização (repetição) de uma determinada problematidade filosófica, portanto, a partir de um “ter” em que o seu tema emerge significativamente. Mas é preciso destacar que trata-se de *uma indicação para o início*, que é o ponto de partida para que *cada análise* filosófica conquiste a transparência de sua situação. Em suma, os indicadores formais põem em tela os nexos e relações de uma determinada situação, para que a análise fenomenológica possa explicitar como as questões filosóficas puderam aparecer como tais, i.e., como se mostraram ao entendimento filosófico enquanto problema, ao mesmo tempo em que a compreensão realiza a si mesma na correlação com o ser-compreendido.

Como observa Dahlstrom (1994),⁶ o curso de 1921/22 ilumina “o que Heidegger tinha em mente quando se referiu — no ensaio sobre Jaspers —

⁴ “[...] die prinzipielle Definition ist eine anzeigende” (Heidegger, GA 61, p. 32).

⁵ Cfr. Heidegger (GA 61, p. 19; 2011, p. 27).

⁶ O artigo oferece uma interpretação acerca da relação entre o uso filosófico da linguagem e a semântica dos indicativos formais. Também sobre o tema, especificamente sobre a função dialógica dos indicativos formais a partir da indexicalidade, recepção e apropriação, cfr. Reis (2001).

à indicação formal como ‘uma etapa específica do método de explicação fenomenológica’ e ‘um metódico [...] sentido fundamental de todos os conceitos filosóficos’ (p. 781).⁷ Não podemos ignorar que a noção *formale Anzeige* surge como uma etapa da explicação fenomenológica, pois sua função metodológica parece estar baseada no sentido forte de fenômeno, tal como expresso por Husserl,⁸ ao mesmo tempo em que instrui plenamente o significado da transformação hermenêutica da fenomenologia empreendida por Heidegger. Vejamos: 1) Qual o fenômeno que os indicativos formais têm em vista? *A problematidade filosófica*; 2) O que a indicação precisa alcançar? *A situação em que esse fenômeno* —a questão filosófica— *aparece como tal (bem como seus conceitos correspondentes)*. Mas o que é ou como se oferece essa situação a ser conquistada? Tendo em vista a transformação hermenêutica da fenomenologia empreendida por Heidegger, *a situação a ser conquistada é a situação compreensiva*. O que isso implica? Que os nexos e relações que viabilizam o aparecimento dos fenômenos não é uma determinada região de ser, mas é uma “região total” (“o ter” / “Haben”) em que se realizam mutuamente a compreensão e seu correlato ser-compreendido.⁹ Vimos que a indicação formal está direcionada à problematidade filosófica, na medida em que ela *se manifesta enquanto problema filosófico*. Contudo,

⁷ Neste artigo, as traduções dos trechos referentes ao texto citado são de responsabilidade da autora.

⁸ Diz o autor: “A fenomenologia do conhecimento é a ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos como fenômenos (*Erscheinungen*), manifestações, actos da consciência em que se exibem [...] estas e aquelas objetualidades; e, por outro lado, ciência destas objetualidades enquanto a si mesmas se exibem desse modo. A palavra ‘fenômeno’ tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre *o aparecer* e *o que aparece*. Φαινόμενον significa efetivamente ‘o que aparece’ e, no entanto, utiliza-se de preferência para o próprio aparecer, para o fenômeno subjetivo (se se permite essa expressão grosseiramente psicológica, que induz a mal-entendidos)” (Husserl, 2016, pp. 32-33).

⁹ Aqui é preciso ter em vista que a fenomenologia está assentada *no acontecimento* entre as possibilidades oferecidas por seu objeto e as possibilidades compreensivas abertas nessa relação. E é nessa correlação constitutiva —oportunizada pela intencionalidade— entre o que se dá de um determinado modo e como se compreende algo, que o método se realiza a fim de abrir espaço a uma experiência radicalmente originária. Ademais, o fenômeno, enquanto “assunto” da fenomenologia, não é o mesmo que objeto enquanto generalidade conceitual, mas corresponde *ao aparecer* mesmo de *algo que aparece*.

para conquistar a situação de aparecimento desse fenômeno específico, é necessário, em última medida, conquistar a situação em que algo *pode aparecer como algo*, isto é, o próprio campo em que a compreensão e o que pode ser-compreendido se realizam. Desse modo, quando Heidegger investiga a situação em que a problematidade filosófica pode aparecer enquanto tal, ele empreende dois movimentos cruciais:

1. Aprofunda a investigação fenomenológica ao nível da situação compreensiva, tendo em vista que todo e qualquer fenômeno deve responder à situação através da qual ele pode se manifestar. Assim, o autor põe em tela a *originariedade (Ursprünglichkeit)* do fenômeno compreensivo e a correlação fundamental que o constitui: *o compreender e o ser-compreendido*.¹⁰
2. Na medida em que o que está em questão é o próprio fenômeno compreensivo, a situação da compreensão —o ter (*Haben*)— é decisiva para a investigação. Contudo, a fenomenologia está preocupada com a esfera do sentido e sua constituição, e nada tem a dizer sobre “a realidade” do mundo; ela tampouco poderia ancorar sua análise na concepção realista do espaço e do tempo. Portanto, o ter ou ter-prévio (*Vorhabe*)—que configura o nexos situacional do aparecer de todo fenômeno – não pode ser considerado como um espaço disponível ou um horizonte subsistente, como diz o autor: “Essa situação não é a margem de salvação, mas o barco em movimento [...]” (Heidegger, GA 61, p. 37; 2011, p. 45). É a partir dele ou, de modo mais preciso, *a partir da apropriação de seu aparecimento*, que o processo da gênese do horizonte em que algo aparece como algo pode

¹⁰ Não é difícil observar como essa correlação de base vai implicar a investigação do “ser do intencional” (cfr. GA 20, § 12) e o vínculo central, estabelecido em *Ser e tempo*, entre compreensão de ser/manifestação do ente em seu ser.

ser descrito e, conseqüentemente, o fenômeno compreensivo pode ser explicitado de maneira completa. É, portanto, na apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) —enquanto o ter (prévio)—, que a filosofia deve se deter.¹¹

Mas como realizar a apropriação da situação compreensiva (*Verstehenssituation*) se ela é apenas um “barco em movimento”? Para Heidegger, será *a partir da análise da execução intencional que essa situação pode conquistar sua transparência*. É nesse sentido que a análise acerca do comportamento (*Verhalten*) do ser do ente humano, enquanto ser intencional, torna-se decisiva.

Ainda no curso de inverno de 1921/1922, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: Introdução à pesquisa fenomenológica* (GA 61), o comportamento é apresentado pelo autor através da seguinte estrutura:¹² 1) Sentido de relação (*Bezugssinn*); 2) Sentido de realização (*Vollzugssin*), que indica também o *sentido de temporalização* (*Zeitigungssinn*); e 3) Sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*). Os termos são apresentados brevemente por Heidegger com as seguintes considerações: o primeiro caracteriza a estrutura referencial própria ao comportamento, pois o comportamento é sempre em relação a / para com... O segundo diz respeito ao modo de realização, isto é, à execução mesma, na medida em que ele é a mobilização de um direcionamento de sentido —enquanto realização que perfaz *em e para* uma situação, isto é, como ele se “temporaliza”, o que implica, segundo o autor, um *sentido de temporalização* (*Zeitigungssinn*)—. O terceiro é o “algo” que se reporta ao comportar-se, ou seja, diz respeito a como o ser-algo é retido e mantido em relação ao comportamento. Crowell (2001, p. 142) e Rodríguez (1997, p. 53) não interpretam essa estrutura da mesma maneira, mas ambos concordam que ela supõe a correlação *noésis-noema*.

Rodríguez considera que o comportamento (*Verhalten*) é constituído por uma tríplice estrutura. O *sentido de relação* (*Bezugssinn*) marca uma novidade frente a Husserl, pois indica um puro “referir a...” independente dos modos noéticos. O sentido de realização ou execução (*Vollzugssin*), por sua vez, é o equivalente às *noésis* e indica “as diversas modalidades

¹¹ Cfr. Heidegger (GA 61, p. 42; 2011, p. 49).

¹² Cfr. Heidegger (GA 61, pp. 52-53; 2011, pp. 60-62).

em que exercermos, em cada caso, a referência ao mundo” (1997, p. 54).¹³ Como essa realização está vinculada à atividade correspondente, ela está ligada a uma forma própria de temporalidade (*Zeitigungssinn*) que Heidegger, segundo o comentador espanhol, não elabora no presente curso. Finalmente, o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) “é a tradução do *noema* husserliano, ou seja, do objeto como estrito correlato da intenção” (1997, p. 54). Ainda de acordo com Rodríguez, o sentido de realização (*Vollzugssin*) possui um significado especial, pois, além de marcar a diferença entre a *noésis* teórica de Husserl e a realização vital do comportamento intencional (imediate e não teórica), traz consigo o conceito de *Vollzug* enquanto “um conceito que indica a forma geral da ação de viver” (Rodríguez, 1997, p. 55).

Crowell, por sua vez, considera que a estrutura do comportamento (*Verhalten*) é composta por quatro aspectos. O sentido de relação (*Bezugssinn*) é o modo como alguém está orientado para o objeto, portanto, equivale ao caráter ou à qualidade do ato noético de Husserl. O sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) é a forma como o objeto é “tomado” em tal orientação, portanto, corresponde ao conteúdo do ato noemático de Husserl. O sentido de execução (*Vollzugssinn*) diz respeito ao ato *como realizado*. Essa execução ou realização, segundo Crowell, “sugere o aspecto noético da distinção de Husserl entre pensamento autêntico e inautêntico, por exemplo, a distinção entre meramente ‘pensar’ um ato de combinação categorial, como a conjunção, e realmente realizar a síntese indicada” (2001, p. 142). E o sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*), finalmente, é o correlato noemático de *Vollzugssinn*, isto é, a maneira pela qual o objeto é trazido ou não à plenitude de evidência.

A diferença entre as interpretações de Crowell e Rodríguez é sutil, mas não é de pouca importância. Se, aparentemente, ela diz respeito apenas à especificidade sobre o sentido de relação (*Bezugssinn*) e sobre o sentido de temporalização (*Zeitigungssinn*), a análise de Crowell parece contemplar algo fundamental, a saber, o vínculo entre a estrutura do comportamento e a posição constituidora da filosofia científica. Não estamos negando que a análise acerca da estrutura do comportamento será estendida à facticidade, e inclusive estamos de acordo que a execução (*Vollzugssinn*) expressa *in concreto* a intencionalidade enquanto tal; nosso argumento é que a interpretação de Crowell parece justificar o

¹³ Neste artigo, as traduções dos trechos referentes ao texto citado são de responsabilidade da autora.

vínculo entre a pergunta filosófica pelo sentido de ser, a intencionalidade fenomenológica e a vida em sua realização fática. Nesse sentido, é oportuno considerar que, na obra de Heidegger indicada, a apresentação do comportamento e de seu caráter relacional está após a apresentação dos indicativos formais e ainda não diz respeito à facticidade mesma, mas se encontra em meio à autointerpretação do comportamento filosófico e seu correlato objetivo: “o comportamento cognitivo para com o ente enquanto ser” (Heidegger, GA 61, p. 58; 2011, p. 67).

Como afirma Crowell, os distintos momentos do comportamento, tal como apresentados, oferecem a Heidegger a estrutura para analisar o *filosofar como comportamento científico* e a referência ao ente enquanto princípio. Ou seja, o que foi conquistado através da indicação formal deve agora ser aplicado em relação ao “objeto da filosofia”, ao mesmo tempo em que contempla o caráter relacional e a estrutura do comportamento filosófico em relação ao seu tema. De maneira explícita: a *definição principal* da filosofia se apresenta como comportamento cognitivo. Tendo em vista que a filosofia é uma atitude radical (científica e constituidora), ela tem em vista a apreensão do objeto em seu sentido mais originário. Seu *princípio* é, por conseguinte, o *comportamento cognitivo para com o ente*. Porém, como princípio, o ente não pode ser considerado em relação a outro ente, mas deve ser tomado em si mesmo enquanto tal: enquanto ser-ente. Mas como esse “ser” relativo ao ente pode ser apreendido? A partir de seu sentido, isto é, enquanto pergunta pelo *sentido de ser* do ente.¹⁴

Aqui, o caráter essencialmente reflexivo do comportamento cognitivo filosófico deve ser reconhecido; para Heidegger é bem explícito que tematizar o ser não é nem postular uma entidade metafisicamente suprema ou inefável, tampouco identificar uma região universal ou “superior” (uma espécie de “predicado real” das entidades), mas proceder transcendentalmente, fenomenologicamente, “com referência ao modo em que ‘ser’ é compreensível: o *sentido de ser*” (GA 61:58) (Crowell, 2001, p. 143).

¹⁴ Cfr. Heidegger (GA 61, pp. 53-61; 2011, pp. 62-70).

É possível observar que o que foi dito a partir da indicação formal se mantém, pois nenhum conteúdo de coisa (*Was*) foi atribuído ao caráter principal (*prinzipiell*) da definição filosófica e ao seu princípio (*Prinzip*). Atribuir à filosofia o comportamento referencial não contradiz a carência de conteúdo de sua definição, pois ele acena à *referência a...* segundo um modo de orientação (cognitivo), e com isso é preservada a função meramente indicativa de sua definição. Mas, novamente, o que ela indica? A função de princípio do objeto em seu ser-come (*Wiessein*). É justamente o que está em jogo quando se toma o *ente como ser-ente* enquanto sentido de conteúdo, pois, a despeito da tradução “conteúdo”, o que está em questão é a retenção (*gehalten*) do modo originário como algo apresenta a si mesmo enquanto tal; modo que nada diz sobre o quê (*Was*) a coisa é, mas fundamentalmente *como* (*Wie*) ela é: como ser-ente.

Se o ser-ente —ou o sentido de ser do ente—, é o princípio da definição da filosofia, ele deve indicar para-que e como é princípio: para o comportamento filosófico. Mas “o verdadeiro ter um comportamento *qua* comportamento é um *como* de sua execução (*Vollzug*). O decisivo, portanto, é o *ser da execução* (temporalização, o histórico)” (Heidegger, GA 61, p. 60; 2011, p. 69). Esse é o momento decisivo do argumento. Se a análise do comportamento não fosse feita em meio à autointerpretação da filosofia, e, conseqüentemente, o princípio da filosofia não se mostrasse como o sentido de ser do ente, o filosofar poderia ser interpretado como mais um comportamento entre outros. Contudo, em função das análises precedentes, Heidegger pode dizer que o comportamento filosófico é, por princípio, o que está apto a questionar o *ser* da execução. Desse modo, o *Vollzug* da filosofia, *enquanto filosofar*, é a apropriação concreta da situação compreensiva —“o ter” (*Haben*) do comportamento—, na medida em que investiga o *ser da execução do comportamento que compreende*. Dito de outro modo: afirmar que o sentido objetivo (*Gehaltssinn*) correlato ao comportamento (*Bezugssinn*) filosófico é o ente enquanto ser-ente, e, ainda, que isso implica a referência à compreensão de ser, conduz a um tipo específico de realização ou execução (*Vollzugssinn*) do comportamento filosófico: a apropriação concreta da situação compreensiva em que o ser do ente humano, por meio de seus comportamentos, está dirigido aos entes e, por isso, de maneira explícita ou não, está voltado à manifestação dos entes em seu ser. Nas palavras de Heidegger: “Na compreensão da definição principal da filosofia o que está em questão é o sentido do ser do próprio compreender. Há de

se apropriar concretamente do comportamento compreensivo” (GA 61, p. 77; 2011, p. 86).

Mas como apropriar-se do comportamento compreensivo e da situação compreensiva fática do ente humano pode ser eficaz à investigação filosófica? Como o ato de tornar transparente o *ser da execução* relativo ao comportamento que compreende os entes pode, em relação ao comportamento filosófico, iluminar seu correlato objetivo: o sentido de ser dos entes? A análise do ser do ente humano que, junto à facticidade de sua existência, pode a cada vez realizar (*Vollzugssinn*) a compreensão dirigida aos entes, faz com que o correlato da execução compreensiva —a temporalização (*Zeitigungssinn*)— seja tematizado e torne ele mesmo transparente em seu sentido. Desse modo, na medida em que a compreensão dos entes é conduzida à transparência de sua temporalização (*Zeitigungssinn*), isto é, ao sentido histórico/existencial em que o ser da compreensão emerge, a experiência intencional relativa aos entes em seu ser ganha a possibilidade de evidência. É essa possibilidade de evidência —como reconhecimento da síntese entre o ser da compreensão e o aparecimento dos entes, compreendidos em seu ser— que pode trazer ao comportamento cognoscitivo filosófico a plenitude do sentido de ser.¹⁵

¹⁵ Estamos explicitamente utilizando termos caros à fenomenologia de Husserl, tais como evidência, síntese e plenitude. Não há como negar a referência à *Sexta Investigação Lógica*, mas não vamos nos deter na análise do texto husserliano. *Justificamos*: é sempre tentador recorrer ao texto de Husserl a fim de iluminar conceitos heideggerianos, porém, esse movimento é repleto de problemas em um trabalho não comparativo. Destacamos dois problemas que nos parecem centrais. Em primeiro lugar, o texto husserliano é complexo, repleto de nuances e especificidades, de modo que trazer a letra do texto ocasionaria uma necessária apresentação de suas teses e argumentos, o esclarecimento de seus conceitos e a exposição de alguns debates empreendidos entre seus intérpretes. Desse modo, se recuperássemos o texto husserliano em nossa argumentação, desviaríamos da exposição do pensamento de Heidegger, que é o autor ao qual este trabalho se dedica. Em segundo lugar, como sabemos, a maneira como Heidegger entende a fenomenologia é diversa de como Husserl a concebe e, mesmo que nossa interpretação considere que os autores possuam através dela um propósito similar, a saber, a descrição da maneira pela qual a intencionalidade humana está no coração da constituição de sentido, uma concepção fenomenológica não pode ser reduzida à outra. Ou seja, o pensamento de Heidegger não pode ser considerado apenas como um desdobramento limite da fenomenologia de Husserl, bem como o pensamento de Husserl não pode ser considerado como

Para Heidegger, o questionamento acerca do *sentido de ser* é como a filosofia pode proceder transcendentemente com referência ao modo em que “ser” é compreensível. Mas a compreensão dos entes por meio dos quais o *ser* pode ser apreendido não ocorre como um comportamento estéril e livre das determinações fáticas; sobretudo, ela não é independente do horizonte histórico que envolve as possibilidades de ser do ente humano que responde pelo ser da compreensão. A investigação ontológica deve, portanto, tornar transparente o sentido da temporalização (*Zeitigungssinn*), isto é, o sentido histórico/existencial em que a compreensão dos entes é realizada, para que a experiência intencional relativa aos entes em seu ser seja tematizada e os elementos que lhe são imanentes possam se manifestar evidentes. De outro modo: a filosofia (como comportamento que visa compreender cognitivamente o sentido dos entes em seu ser), com o intuito de trazer à evidência o *ser* segundo seu sentido, realiza a análise do ser do ente capaz de realizar, junto à facticidade de sua existência, a compreensão dos entes e, dessa maneira, o comportamento filosófico descreve simultaneamente o processo de gênese do campo espaço/temporal em que os entes se manifestam e podem ser apreendidos em seu ser.

Mas se é verdade que a filosofia encontra a vida fática, não podemos, por outro lado, confundir os modos em que esses comportamentos se expressam. É preciso considerar, a cada vez, que, para a filosofia, existe uma significativa transparência de seu comportamento, seu método e seu objeto. De maneira mais precisa: a análise do ser do ente humano —capaz de realizar (*Vollzugssinn*) o comportamento compreensivo em

uma fenomenologia que foi incapaz de ultrapassar o paradigma da consciência do sujeito moderno. As coisas são mais complexas do que isso, e os respectivos autores são infinitamente maiores que os espantalhos criados pela história da filosofia. Portanto, levar o debate substantivamente ao texto de Husserl, a fim de iluminar conceitos de Heidegger, ocasionaria ou um falso esclarecimento ou exaustivas reconsiderações sobre o quê e de que maneira cada conceito pode ser entendido em cada caso e em cada autor. Assim, pressupomos que os conceitos utilizados neste trabalho e que são caros à fenomenologia de Husserl —como evidência, síntese e plenitude— sejam compreendidos à luz do pensamento de Heidegger. Isso quer dizer: pressupomos que o leitor tenha em vista, ao mesmo tempo, que o uso dos conceitos citados possui a devida vinculação com a tradição fenomenológica, mas que eles são oferecidos no interior de um pensamento específico, portanto, devem alçar seu pleno sentido no interior da fenomenologia hermenêutica heideggeriana.

relação aos entes (*Bezugssinn*) e, por isso, capaz de trazer à mostra os entes em seu ser (*Gehaltssinn*)— é o que liga o comportamento cognitivo filosófico ao comportamento performativo da vida. Mas o primeiro é realizado com transparência de seu tema (o sentido de ser), e o segundo sem essa transparência, porém com o privilégio de constituir a situação (*Zeitigungssinn*), isto é, o sentido do horizonte histórico/existencial em que a síntese entre o ser da compreensão e o aparecimento dos entes pode se realizar.

II. O *a priori* fenomenológico para Heidegger: o sentido temporal do próprio ser

Toda a exposição precedente acena ao significado da ontologia fundamental —enquanto necessária análise prévia em face da questão do ser (*Seinsfrage*)— e, ainda, sua relação com a pré-compreensão de ser do *Dasein* fático, apresentados pelo autor, cinco anos depois, em *Ser e tempo*. Porém, é preciso questionar: se a análise precedente está fundada em uma questão que envolve o comportamento filosófico e, por conseguinte, o método através do qual esse comportamento é pensado, então, como essa exposição está relacionada com o método fenomenológico?

Essa questão, entendemos, pode ser iluminada pela correspondência da filosofia heideggeriana ao modelo transcendental de evidência teórica (*evidenz-theoretisch*), como indica Crowell (2001, p. 168) ao estender a distinção feita por Mohanty.¹⁶ Esse modelo prescinde de justificativas

¹⁶ Cfr. Mohanty (1985, pp. 213-222). Para demarcar a especificidade do caráter transcendental da fenomenologia de Husserl, Mohanty estabelece uma distinção entre dois modelos de filosofia transcendental: *prinzipien-theoretische* e *evidenz-theoretisch*. O primeiro tem em vista caracterizar o modelo kantiano (e neokantiano), sobretudo pelo seu projeto de justificação e organização da experiência possível através das categorias *a priori* que são deduzidas transcendentalmente. O segundo tem em vista o modelo husserliano. Ele é caracterizado como um exercício reflexivo/descritivo através do qual se pretende lançar luz nos tipos de relações e estruturas de sentido nas quais, desde o início, estamos imersos em nossas experiências. Essas relações e estruturas não são deduzidas, mas tematizadas e trazidas à condição de fenômeno para que possam ser evidenciadas segundo sua necessidade e apriorismo. Desse modo, as condições *a priori* da experiência aparecem por força da descrição que acompanha os modos de realização intencional, o que quer dizer que elas são conquistadas na imanência da própria experiência intencional.

externas à própria experiência no que diz respeito à investigação de suas *condições de possibilidade*, ou seja, nada além do que aparece à experiência — que na fenomenologia é sempre experiência intencional — pode ser requisitado para justificar sua possibilidade. As condições de possibilidade da experiência possível devem ser tematizadas e trazidas à evidência a partir da própria descrição que acompanha o experienciado e suas respectivas modalidades de aparição. Essa decisão metodológica não é arbitrária: ela tem em vista o fato de que na filosofia transcendental de modelo kantiano, as condições *a priori*, na medida em que não são provenientes da experiência, precisam ser conquistadas por uma dedução regressiva e, desse modo, à filosofia transcendental só é autorizado defender a legitimidade de aplicação dessas condições apriorísticas na experiência. O problema dessa dedução regressiva, portanto, *não* diz respeito a uma suposta “petição de princípio”, como se as condições *a priori* fossem extraídas da experiência a fim de justificar todas as experiências possíveis; esse não é o caso porque as determinações acerca do *a priori* são deduções transcendentais. Porém, tendo em vista seu caráter de universalidade e necessidade, elas precisariam se mostrar mais do que as legítimas portadoras das condições de possibilidade da experiência possível; elas deveriam *aparecer* como evidentes na própria experiência. É nesse sentido que, para a fenomenologia — como filosofia transcendental — essas condições devem ser tematizadas a partir da própria experiência. Consequentemente, somos levados a perguntar: a fenomenologia não recairia na “petição de princípio” que a filosofia kantiana evitou? Não. A noção de experiência na fenomenologia é modificada e sofre uma decisiva ampliação, de maneira que ela é pensada a partir da própria correlação intencional. Isso implica que nada na fenomenologia aponta para a experiência como produto de uma relação entre fatos (constituídos/naturais) e conceitos (constituidores/consciência), pois, desde o início, a fenomenologia está envolvida com a *experiência enquanto correlação recíproca* entre sentidos de apreensão e modos de dação (ou doação). Assim, as condições *a priori* da experiência aparecem por força da descrição que acompanha essa correlação recíproca através da tematização reflexiva dos modos em que essa mesma experiência intencional se desdobra. De maneira mais precisa, *as condições de possibilidade da experiência intencional aparecem por meio da descrição que a tematiza e põe em relevo as estruturas imanentes à correlação mesma, a fim de evidenciar as possibilidades de seu acontecimento*. Portanto, os elementos apriorísticos da experiência intencional não

são como produtos do raciocínio indutivo —em que poder-se-ia haver uma petição de princípio— porque não dizem respeito às experiências de fatos e efetividades. Para a fenomenologia, fazer com que as condições de possibilidade da experiência apareçam como evidentes à própria experiência quer dizer: a partir da própria tematização da intencionalidade, acompanhar descritivamente as respectivas modalidades de aparição do que é experienciado, fazendo com que se mostre as estruturas sem as quais nada poderia aparecer à experiência compreensiva. Pensar essa questão a partir da filosofia heideggeriana é ter em vista que se o verdadeiro diz respeito ao “caráter de ser do ente enquanto descerrado” (ou seja, *ser* é a modalidade fundamental pela qual os entes podem se manifestar)¹⁷, e figura como o assunto mesmo da filosofia, então, é necessário investigar as condições através das quais a correlação entre o *sentido de apreensão do ente em seu ser* e a *mostração do ente como tal* é possível, isto é, investigar as condições de possibilidade da própria ontologia, enquanto experiência intencional transcendentemente dirigida à compreensão do ente em seu ser, a partir do sentido (de apreensão) de ser (de todo e qualquer ente).

Essas considerações nos conduzem ao “verdadeiro sentido do *a priori*” enquanto a terceira descoberta essencial da fenomenologia, como Heidegger a apresenta, em 1925, no texto *Prolegômenos para uma história acerca do conceito de tempo* (GA 20). Nele, o autor diz que esse assunto será tratado de modo breve e alega três motivos: 1) porque o *a priori* fenomenológico ainda não está claro; 2) porque a questão acerca do sentido do *a priori* está muito emaranhada com questões tradicionais; e 3) porque esclarecer o sentido do *a priori* pressupõe compreender o *tempo*.

Apesar dessas restrições, o que é possível depreender de essencial na exposição heideggeriana sobre o tema é, em primeiro lugar, o fato de que, segundo o autor, Husserl empreendeu um movimento decisivo ao liberar o *a priori* dos limites subjetivos nos quais Kant os confinou. Segundo Heidegger, a ideação (ato de ideação), enquanto parte da intuição categorial¹⁸, mostrou que os significados não-sensíveis configuram e constituem a visibilidade do real; porém, como dados oferecidos à intuição, eles não são subjetivos. Mas eles também excedem

¹⁷ Cfr. Heidegger (GA 19, p. 187; 2012a, p. 212; GA 20, p. 71; 2006, p. 77).

¹⁸ Cfr. Heidegger (GA 20, p. 87; 2006, p. 90).

a experiência particular, portanto, não estão como que radicados na realidade efetiva. Nesse sentido, se, por ocasião da análise acerca da intuição categorial, Heidegger argumentou que a experiência intuitiva que recobre uma significação e deixa ver o ente enquanto tal implica na intuição de *ser*¹⁹, então, *ser* é o que por princípio configura a visibilidade do real. Para Heidegger, isso implica que o *a priori* é um *título de ser* (cfr. Heidegger, GA 20, p. 101; 2006, p. 101). Mas o que isso significa?

Para compreender essa afirmação é preciso ver a natureza “temporal” do *a priori*, sua referência epistemológica ao *prius* e ao *proteron*, ao “prévio” e ao “antes”. Para Heidegger, o *a priori* é o mais anterior (*das Frühere*), ele implica em uma sequência de tempo na qual o prévio é o “anterior” e o mais original por ser anterior (Critchley, 2016, p. 64).

Essa determinação precisa ser bem definida: não está sendo dito que o originário ou o anterior dizem respeito à sequência do que é conhecido ou à ordem de criação; não podemos perder de vista que o *a priori*, enquanto *título de ser*, nada tem de subjetivo ou imanente à consciência, tampouco acena para um realismo objetivo. Portanto, “originário” no contexto do *a priori* fenomenológico, nada tem a ver com sequência causal ou ordem das razões, mas com *prioridade de ser*. Isso quer dizer que, enquanto *título de ser*, o *a priori* para Heidegger mapeia a constituição ontológica do ente, porque *ser* possui prioridade ontológica sobre os entes particulares. Mas, estabelecida essa prioridade, toda a questão do verdadeiro *a priori* será a elaboração do *sentido temporal do próprio ser*, pois, enquanto o mais originário, ele deve responder pela esfera de doação (*Gegebenheit*) última de possibilidade de manifestação dos entes.

Esse momento da exposição é privilegiado; nele é possível observar o motivo pelo qual Heidegger estabelece a “interpretação do tempo como o horizonte possível de todo entendimento do ser em geral” (Heidegger, GA 2, p. 1; 2012b, p. 31), determinação que é apresentada na primeira página como meta provisória de *Ser e tempo*. Vimos que, para Heidegger, o questionamento acerca do *sentido de ser* é como a filosofia fenomenológica pode proceder transcendentemente com

¹⁹ Cfr. Heidegger (GA 20, p. 84; 2006, p. 88). Sobre o assunto, é fundamental a interpretação de Taminiaux (1989, p. 56).

referência ao modo em que “ser” é compreensível. Mas a compreensão dos entes por meio dos quais *ser* pode ser apreendido não ocorre como um comportamento estéril e livre das determinações fáticas, sobretudo não é independente do horizonte histórico/existencial que envolve as possibilidades de ser do ente humano que responde pelo ser da compreensão. A investigação ontológica deve, portanto, tornar transparente o sentido da temporalização (*Zeitigungssinn*). Se a experiência intencional dirigida à compreensão do ente em seu ser exige, para sua realização, a temporalização, então, o tempo aparece como a condição através da qual a correlação entre o sentido de apreensão do ente em seu ser e a *mostração do ente como tal* é possível. Consequentemente, o *a priori* da experiência intencional relativo ao comportamento cognitivo filosófico será o tempo, pois ele figura como condição de possibilidade da ontologia enquanto experiência transcendentalmente dirigida ao sentido de ser em geral. O que Heidegger, em 1925 (GA 20), elabora considerando que o verdadeiro *a priori* é o sentido temporal do próprio ser.

III. A arquitetura do projeto de *Ser e tempo*

Toda essa exposição pode, finalmente, lançar luz sobre o próprio projeto de *Ser e tempo* como exposto no §5 da obra. A questão para o autor será a interpretação mesma do tempo e de que maneira ele está envolvido com o sentido de ser do ente humano que responde, em sua existência, pelo ser da intencionalidade. Ou seja, como o tempo (*Zeit*) pode ser interpretado a partir da temporalidade (*Zeitlichkeit*) ekstática do *Dasein* enquanto o sentido da temporalização (*Zeitigungssinn*) pela qual se autoconstitui seu ser-intencional.

Os parágrafos 5 ao 8 de *Ser e tempo* compõem o segundo capítulo da introdução cujo título é: *A dupla tarefa na elaboração da questão-do-ser. O método da investigação e seu plano*. O título indica que os assuntos expostos nesses parágrafos devem ser compreendidos a partir do que está em jogo para a investigação filosófica, ou seja, para o comportamento cognitivo que interroga o sentido de ser.

O §5 abre o segundo capítulo da introdução e ilumina a maneira pela qual o autor pretende elaborar a investigação proposta. Em primeiro lugar, Heidegger reconhece que uma vez fixado o ente a quem se faz a pergunta (§2) é preciso, então, apresentar e justificar o correto modo de acesso a ele, bem como o que está em jogo na interpretação desse ente. Pergunta o autor: “Mas como deve ser o acesso a esse ente,

o *Dasein*, e como deve ser por assim dizer visado na interpretação do entendimento?" (Heidegger, GA 2, p. 15; 2012b, p. 69).

A partir dessa questão é apresentado o modo como de início o *Dasein* compreende a si mesmo. Ele tem a tendência de entender seu próprio ser a partir do mundo, isto é, como um ente subsistente do "interior do mundo" e como um ente entre outros. Mas, adverte o autor: "É no próprio *Dasein* e assim em seu próprio entendimento-de-ser (*Seinverständnis*) que reside o que mostraremos como a reverberação ontológica da compreensão de mundo (*Weltverständnis*) sobre a interpretação do *Dasein*" (Heidegger, GA 2, p. 16; 2012b, p. 71).

Heidegger identifica que a interpretação filosófica do ser-existência do *Dasein* atravessa dificuldades peculiares, mas elas devem ser superadas pelo modo como o próprio fenômeno conduz a investigação. Nesse sentido, o acesso e o modo de interpretação devem ser orientados pelo próprio fenômeno, eles "devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. Devem certamente mostrar esse ente como ele é *de pronto e no mais das vezes* em sua mediana *cotidianidade*" (Heidegger, GA 2, p. 17; 2012b, p. 73). A análise acerca do ser do *Dasein* inicia sua interpretação a partir da *cotidianidade* desse ente, pois é o modo como inicialmente ele se manifesta, porém, diz o autor: 1) a partir da *cotidianidade* devem ser expostas estruturas essenciais que persistem em cada modo de ser do *Dasein*, isto é, não interessa à investigação elementos que não estão envolvidos naquilo que integraliza o ser-existência desse ente; 2) o que é buscado por meio da descrição dessas estruturas que constituem o ser-existência do *Dasein* é a tematização — *provisória* — do ser desse ente. O destaque ao caráter provisório da investigação, que corresponde à analítica, se justifica tendo em vista que ela oferece o ser-ente idêntico do *Dasein* — que no interior da obra corresponde à totalidade assinalada do ente e que será caracterizada pela noção de cuidado (*Sorge*) —, mas o que a ontologia fundamental tem em vista é a apreensão do sentido do ser desse ente, que será exposto como temporalidade (*Zeitlichkeit*). É preciso considerar que, para Heidegger, o verdadeiro, *enquanto caráter do ser do ente*, indica que o descerramento não é apenas a apreensão da unidade entitativa (o ente idêntico), mas implica na apreensão daquilo que possibilita que o ente apareça como tal (seu sentido de ser). Contudo, a manifestação do caráter de ser do ente é experimentado *enquanto apreensão*, ou seja, diz respeito à compreensão de ser e não à identidade apreendida da coisa, o que em *Ser e tempo* é sinônimo de *sentido*, pois sentido é "aquilo em que

a entendibilidade de algo se mantém” (Heidegger, GA 2, p. 151; 2012b, p. 429). Tendo em vista que o *Dasein* ainda é um ente, mesmo que ôntico e ontologicamente privilegiado, é essa concepção de descerramento que parece estar em jogo no caráter provisório da analítica; através dela pode-se anunciar a totalidade fenomênica do *Dasein* como *Sorge* e, consecutivamente, a *Zeitlichkeit* enquanto o sentido de ser do *Dasein*.

Mas, de acordo com os primeiros parágrafos de *Ser e tempo*, o *Dasein* não é um ente marcado por propriedades e possui precedência ontológica frente aos outros entes, de tal modo que, por sua existência, ele é condição de possibilidade de todas as outras ontologias. Portanto, o sentido de ser do *Dasein* está sendo interrogado enquanto fundamento do sentido de ser dos entes em geral. E, na medida em que a intencionalidade não é algo suplementar a esse ente, mas é a estrutura pela qual desdobra sua existência, o sentido de ser do *Dasein* responde, simultaneamente, pela autoconstituição de seu ser intencional. Em suma, a analítica existenciária torna o ente *Dasein* manifesto e evidencia sua unidade fenomênica como cuidado (*Sorge*), mas, para a devida elaboração da pergunta pelo sentido de ser em geral, é necessário descrever o sentido de ser desse ente (que nós mesmos somos), pois ele responde pela compreensão e apreensão de algo assim como “ser”. Segundo Heidegger, o sentido pelo qual podemos apreender o ser do *Dasein* é a temporalidade.

Não podemos confundir, porém, o sentido de ser do *Dasein* com o sentido de ser em geral. Não podemos perder de vista o que está sendo feito em *Ser e tempo*: a tentativa de reelaborar a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) redimensionando a questão pelo seu sentido (*Sinn von Sein*). E, segundo o autor, o sentido de apreensão em que o *Dasein* em geral entende e interpreta ser é o tempo (*Zeit*), mas “para entendê-lo faz-se necessária uma explicitação originária do tempo como horizonte do entendimento do ser a partir da temporalidade como ser do *Dasein* que-entende-ser” (Heidegger, GA 2, p. 17; 2012b, p. 75). Heidegger indica, portanto, que o sentido do ser em geral só se deixa apreender através do tempo (*Zeit*), mas se “sentido” é compreensão de sentido, então “ser” está vinculado ao horizonte compreensivo fundado na temporalidade do *Dasein*. E, como vimos anteriormente, Heidegger pretende com essa demonstração elucidar o que ele denominou de verdadeiro *a priori*: o sentido temporal do próprio ser.

Digno de atenção é o fato de que a relação constitutiva indicada acima entre a compreensão de ser (*Seinverständnis*) e o sentido ontológico da compreensão de mundo (*Weltverständnis*) só poderá conquistar sua

plena justificação a partir da explicitação originária *do tempo (Zeit) como horizonte da compreensão do ser*, pois “mundo” é exatamente aquilo que responde pelo horizonte de manifestabilidade dos entes em que é possível compreender “ser”. Dito de outro modo: se a originariedade do tempo (*Zeit*) é pensada a partir da temporalidade, pois esta última determina a condição do entendimento de ser, ao passo que “mundo” responde pelos nexos e relações que perfazem o campo de manifestabilidade dos entes, então, a correlação entre compreensão de ser e o sentido ontológico de mundo só poderá ser integralizada se Heidegger descrever a realização temporal dos nexos e relações que constituem o “mundo” a partir da temporalidade do *Dasein*. É preciso considerar, contudo, que no caso da impossibilidade de tal descrição —o que parece ser o ponto crítico de *Ser e tempo*— a única inferência justificada é que a *Zeitlichkeit* talvez não seja o modo de realização temporal mais originário.

Podemos afirmar, portanto, que o crucial no projeto de *Ser e tempo* é, pela temporalidade (*Zeitlichkeit*) —enquanto o sentido de ser do ente constituidor, o *Dasein*—, trazer à condição de fenômeno o que é expresso com o conceito “tempo” (*Zeit*) em sua determinação mais originária, pois somente dessa maneira, para Heidegger, o verdadeiro *a priori* fenomenológico, o sentido temporal do próprio ser, pode vir à compreensão filosófica.

Bibliografia

- Critchley, S. (2016). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. M. Sá Schuback (trad.). Editora Mauad.
- Crowell, G. S. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Dahlstrom, O. D. (1994). Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*, 47(4), 775-795.
- Heidegger, M. (1977). [GA 2]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 2. Sein und Zeit*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). [GA 19]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 19. Platon: Sophistes*. I. Schüssler (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). [GA 20]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. P. Jaeger (ed.). Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1994b). [GA 61]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns (eds.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). [GA 56/57]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. B. Heimbüchel (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunza (trad.) Alianza.
- Heidegger, M. (2011). *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. E. P. Giachini (trad.). Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2012a). *Platão: O sofista*. M. A. Casanova (trad.). Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2012b). *Ser e Tempo*. F. Castilho (trad.). Editora Unicamp- Editora Vozes.
- Husserl, E. (2016). *A ideia da fenomenologia*. A. Morão (trad.). Edições 70.
- Mohanty, J. N. (1985). *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Martinus Nijhoff.
- Reis, R. R. (2001). Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. *Veritas*, 46(4), 607- 620.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos.
- Taminiaux, J. (1989). *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Jérôme Millon.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2816>

From the “Right to Have Rights” to Biopolitics: Critical Perspectives on the Nation-State and Nationalism in the Work of Hannah Arendt

Del “derecho a tener derechos” a la biopolítica: perspectivas críticas sobre el Estado nación y el nacionalismo en la obra de Hannah Arendt

Óscar Gracia Landaeta

Universidad Privada Boliviana

Bolivia

oscargracia@upb.edu

<https://orcid.org/0000-0003-0945-2022>

Andrés Laguna-Tapia

Universidad Privada Boliviana

Bolivia

andreslaguna@upb.edu

<https://orcid.org/0000-0002-9327-868X>

Recibido: 04 - 05 - 2023.

Aceptado: 25 - 08 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Gracia Landaeta, Ó y Laguna-Tapia, A. (2025). Del “derecho a tener derechos” a la biopolítica: perspectivas críticas sobre el Estado nación y el nacionalismo en la obra de Hannah Arendt. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 313-343. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2816>.



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

Abstract

This paper explores the connections between *The Origins of Totalitarianism* and *The Human Condition* regarding the concepts of nation, nation state and nationalism. In doing so, it expands on Hannah Arendt's best-known ideas on these topics from perspectives specific to her reflection on the *vita activa*. To this end, both the reconstruction of Arendt's critical stance towards capitalism and the concept of biopolitics (not explicitly mentioned by Arendt in her work) allow us to reread *The Human Condition* from a perspective centered on Arendt's thematization of "the national". Such an analysis aims not only at broadening the possibilities of Arendt's reflection on the nation and nationalism, but also at renewing the philosophical ideas on these contemporary phenomena.

Keywords: nationalism; nation-state; biopolitics; capitalism; xenophobia.

Resumen

Este artículo rastrea las conexiones entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* con respecto a los conceptos de "nación", "Estado nación" y "nacionalismo". Con ello, se amplían las ideas más conocidas de Hannah Arendt sobre estos temas a partir de perspectivas propias de su reflexión sobre la *vita activa*. Con tal propósito, tanto la reconstrucción de la postura crítica arendtiana frente al capitalismo como el concepto de "biopolítica" (no mencionado explícitamente por Arendt en su trabajo) permiten releer *La condición humana* desde un enfoque centrado en la tematización hecha por Arendt de "lo nacional". Dicho análisis apunta no solamente a ampliar las posibilidades de la reflexión de Arendt sobre la nación y el nacionalismo, sino también a renovar las perspectivas filosóficas sobre estos fenómenos contemporáneos.

Palabras clave: nacionalismo; Estado nación; biopolítica; capitalismo; xenofobia.

Introducción¹

El presente artículo explora ciertas conexiones existentes entre las ideas planteadas por Hannah Arendt en torno al Estado nación y al nacionalismo en *Los orígenes del totalitarismo* y la tematización, menos central pero aún importante, hecha de estas mismas nociones en *La condición humana*. El propósito fundamental de dicho ejercicio es doble. Por un lado, complementar las importantes y ya conocidas visiones de Arendt sobre estos temas con una relectura de ellos dentro del horizonte categorial de su estudio sobre la vida activa y las sociedades de masas contemporáneas. Por otra parte, revitalizar la consideración filosófica de fenómenos tan actuales como la nación y los nacionalismos a partir de la introducción de un enfoque con dimensiones hermenéuticas y fenomenológicas como es el desarrollado por la pensadora alemana en *La condición humana*.

Con miras al cumplimiento de este objetivo, algunas aclaraciones de procedimiento deben ser realizadas en primera instancia. Tal como se halla planteada en *Los orígenes del totalitarismo*, la consideración arendtiana del nacionalismo divide este fenómeno en dos tipos históricos bien marcados: el “nacionalismo tribal” y el “nacionalismo del Estado nación completamente desarrollado” (1962, p. 229).² Para Arendt, estas dos formas tienen “poco en común”, toda vez que el nacionalismo occidental (el segundo tipo) habría sido el producto de la conjunción de dos factores que en Europa del Este (espacio de los nacionalismos del primer tipo) habían permanecido separados: la nacionalidad y el Estado (p. 229). Así, el nacionalismo tribal, desconectado del proceso de acumulación histórica propio de la estatalidad, habría dado lugar a una forma de conciencia ideológica especialmente radical (p. 229).

Dentro de este horizonte de ideas, la presente investigación se centrará únicamente en los puntos de la reflexión arendtiana sobre el nacionalismo occidental. Por una parte, porque dicha consideración, al girar en torno a la forma “completamente desarrollada” del Estado nación, permite un mejor diálogo con el análisis de las sociedades de

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Gracia Landaeta (2021).

² A menos que la bibliografía final refleje lo contrario, las traducciones de los textos en inglés son nuestras.

masas que la autora desarrollará casi una década más tarde. Por otro lado, porque son precisamente tales formas menos radicales y más rutinarias de nacionalismo las que pueden permitir comprender más profundamente las características que estos fenómenos sociales han llegado a adquirir en los tiempos actuales.³

Entendiendo que Arendt sitúa al sionismo en la orilla del “pensamiento tribal” (2007, p. 437), la serie de trabajos que dedica a este tema específico durante los años cuarenta (en los que el nacionalismo y el Estado nación son temas centrales) yace al margen de esta investigación. Por supuesto, esto no quiere decir que las ideas allí planteadas carezcan de un importante valor y definan, de hecho, otra de las facetas del pensamiento arendtiano sobre la nación, el Estado nación y el nacionalismo (cfr. Beiner, 2000).

Con el propósito de exponer estructuradamente los distintos puntos centrales del análisis propuesto, el siguiente texto se dividirá en tres secciones. En la primera se reconstruye el marco de ideas desarrollado por la autora alemana en relación con estos temas en *Los orígenes del totalitarismo*. En la segunda se explicitan las líneas de conexión que permiten afirmar una continuidad temática respecto de la “nación” entre el estudio sobre el totalitarismo y las reflexiones sobre la *vita activa*. Finalmente, la tercera sección presenta una consideración de *La condición humana* desde la perspectiva de los conceptos de “Estado nación” y “nacionalismo”. En el apartado final de conclusiones se ponderan

³ En torno a esta última idea, es importante considerar la posición cambiante y algo ambigua de Arendt en torno a la continuidad histórica del Estado nación en el siglo XX. Si bien en *Los orígenes del totalitarismo* la autora es muy clara al hablar de un “declive del Estado nación” (especialmente en relación con los efectos del imperialismo y con la aparición de las masas de “apátridas”), en uno de sus últimos artículos sobre estas cuestiones, publicado en 1963, Arendt parece mantener una posición diferente, como puede derivarse de las siguientes palabras: “El experimento imperialista posó una amenaza muy seria sobre los fundamentos del Estado nación, en particular cuando se extendió a la ideología nacionalista, pervirtiéndola en una crecientemente bestial conciencia de la raza. Pero las instituciones legales y políticas del Estado nación emergieron victoriosas en última instancia” (2010, p. 193). Por supuesto, la pensadora no considera que el Estado nación como institución haya salido indemne de aquel episodio histórico, pero en la parte tardía de su obra parece complejizarse su percepción acerca de la persistencia del modelo estatal-nacional durante el siglo XX y en lo posterior a las dos guerras mundiales.

algunas de las principales posibilidades que se abren como resultado del ejercicio de reflexión aquí propuesto.

1. *Homeless, stateless, rightless*: la condición apátrida en un mundo de Estados nación

En su prefacio de 1983 a la segunda edición francesa de *La condición humana*, Paul Ricoeur ponderó la centralidad que el creciente interés por la historia judía tuvo en el cambio de dirección que las reflexiones de Hannah Arendt tomaron en los años treinta. Dicha variación, escribe Ricoeur, habría ido “desde la filosofía hacia la política” (1991, p. 45). Debe recordarse que la autora alemana inició su vida intelectual con una tesis doctoral que, concluida en 1928, analizaba la idea del “amor” en la obra de san Agustín desde una perspectiva básicamente fenomenológica.⁴ Dicha obra fue inmediatamente seguida por una investigación biográfica sobre la vida de la escritora judío-alemana Rahel Varnhagen y, de modo más notable, por un conjunto de artículos breves y coyunturales sobre la llamada “cuestión judía”.

Puede que este cambio de orientación se haya debido a la influencia que sobre ella tuvo la amistad con Kurt Blumenfeld, la conocida figura del judaísmo post-asimilatorio (Prinz, 2001, p. 70), o al contexto histórico más general que, con el ascenso del nacionalsocialismo en Alemania, impuso un “*shock* de realidad” a la vida de toda una generación de intelectuales.⁵ De cualquier forma, lo cierto es que los llamados “escritos judíos” de Arendt ofrecerán la primera fuente para reconstruir su crítica al principio estatal-nacional occidental.

Es importante, en este sentido, resaltar que la autora de *Los orígenes del totalitarismo* (OT) se referirá constantemente al pueblo judío como la *minorité par excellence*.⁶ Por ello, la experiencia histórica de este colectivo constituye, en su pensamiento, la cifra en la que se anuncian las condiciones y avatares que marcarían el destino de crecientes grupos minoritarios y apátridas después de la Primera Guerra Mundial. Para la pensadora alemana, este último fenómeno es el que puso en primer

⁴ Este trabajo se tituló *Der Liebesbegriff bei Augustin* y ha sido traducido al español como *El concepto de amor en San Agustín* (Arendt, 2001).

⁵ Cfr. Kohn (2005, p. xi).

⁶ La primera vez que Arendt usa esta noción para referirse al colectivo judío es en Arendt (2007, p. 259).

plano de modo más notorio las deficiencias estructurales propias de la ingeniería del Estado nación europeo.

Es cierto que, como algunos críticos han advertido, Arendt parece tener, al menos en primera instancia, una valoración positiva de lo que podría llamarse la dimensión estatal-republicana del Estado nacional moderno. Ron Feldman, por ejemplo, escribe que, para la autora, hasta antes de la perversión general de sus instituciones en el siglo XX, “el Estado nación [había] proporcionado una verdadera forma política de organización humana” (2007, p. lxvii).⁷ Este primer “entusiasmo”, sin embargo, debe tratar de conciliarse con la visión fuertemente crítica que la pensadora sostendrá respecto de otras de las dimensiones del modelo estatal-nacional, especialmente aquellas referidas al modo tradicional de relación que dicho sistema establece con las minorías.

Desde la perspectiva de la experiencia judía, el llamado “*affaire Dreyfus*” le ofrecerá a Arendt un punto de apoyo fundamental para analizar la situación institucional del Estado nación a fines del siglo XIX. Al pensar a Francia (en una posición conceptual opuesta a la judía) como la *nation par excellence*, la autora tendrá la oportunidad de diagnosticar la fidelidad del modelo republicano occidental a sus ideales fundacionales casi un siglo después de la Revolución francesa. Esto permitirá, además, proyectar algunas de las tendencias más decisivas que ya germinalmente amenazaban a los grupos minoritarios al interior de los Estados nación.

La importancia profunda que Arendt confiere al “caso Dreyfus” está relacionada con dos elementos que, anunciándose en forma primaria en dicha circunstancia, configurarían de modo profundo el siglo XX: el odio a los judíos y la desconfianza general frente las instituciones republicanas (Arendt, 1962, p. 92). En la conjunción de estos dos factores puede leerse una tendencia (que ira creciendo con las décadas) hacia la instrumentalización de la institucionalidad estatal en favor de ciertas mentalidades y sentimientos sociales especialmente “nacionalistas”.

El juicio por la falsa acusación de espionaje en contra del oficial Alfred Dreyfus dividió a Francia en dos bandos durante los años finales

⁷ Por otra parte, Margaret Canovan entiende que Arendt habría ponderado cierta visión del Estado nación como una “institución esencialmente humanista, una estructura civilizada proveedora de un orden legal y garantizadora de derechos” (1992, p. 31). Esta opinión, sin embargo, a pesar de tener algo de verdad parece simplificar la compleja actitud adoptada por Arendt respecto del Estado nación.

del siglo XIX y los primeros del siglo XX. Uno de estos lados en disputa estuvo definido por el profundo odio al colectivo judío y por su correlato: un nacionalismo radicalizado. El otro bando, por su parte, aglomeró a distintos grupos de interés: proletarios, anticlericales y sectores variados de izquierda. Sin embargo, lo trascendental para Arendt (1962, pp. 112-113) fue que, en ambos casos, no haya existido una postura enraizada en la defensa de los valores legales y republicanos, sino más bien una posición sostenida en perspectivas sectoriales y exclusivistas que pugnaban por condicionar el aparato jurídico-político del Estado en favor de su propia visión.

El contrapunto a esta tendencia social será, en el retrato de la pensadora alemana, el comportamiento ciudadano y la convicción republicana que definió la acción y el discurso del político francés George Clemenceau. Según Arendt, la “grandeza” de este personaje estribaba en que su posición no impugnaba la comisión de una injusticia particular, sino que estaba “basada en ideas tan ‘abstractas’ como la justicia, la libertad y la virtud cívica” (1962, p. 110). Estos valores, apuntará la autora, habrían sido “los conceptos que habían formado el elemento básico del patriotismo jacobino de antaño” (p. 110). Por ello, la fortaleza moral de Clemenceau parecería expresar una remanencia última del espíritu republicano de la Revolución francesa, un espíritu que terminaría de fenecer cuando, según la lectura arendtiana, se registre en el siglo XX una ruptura del precario equilibrio hasta entonces existente entre el “Estado” y la “nación”.

En este punto es necesario entender que, para Arendt, existe una contradicción estructural entre los dos elementos esenciales de la ingeniería del Estado nación. Tal problematicidad, inherente al modelo mismo, habría sido visible ya desde el momento histórico de su génesis:

El conflicto secreto entre el Estado y la nación salió a la luz en el momento mismo del nacimiento del Estado nación, cuando la Revolución francesa combinó la declaración de los derechos del hombre con la demanda por la soberanía nacional. Los mismos derechos esenciales eran simultáneamente expresados como la herencia inalienable de todos los seres humanos y como la herencia específica de específicas naciones, la misma nación era a la vez declarada como sujeta a leyes y soberana, esto es, ligada a ninguna ley universal y

reconociendo nada superior a sí misma (Arendt, 1962, p. 230).

El sentido original de la “soberanía nacional”, de acuerdo con la autora, habría tenido un tinte primordialmente republicano e institucional, hallándose referido a la libertad y la autodeterminación con las que el pueblo ejercía su propio gobierno (Arendt, 1962, p. 231). Sin embargo, esta primera acepción se vería posteriormente rodeada de un “aura de arbitrariedad ilegal” en la medida en que, históricamente, la idea de “soberanía” se vio indisolublemente ligada a la defensa de los “intereses nacionales” (p. 231). Tal antagonismo interno terminó por salir a la luz de un modo brutal una vez que el proceso de expansión imperialista, por un lado, y la profunda crisis derivada de la Primera Guerra Mundial, por otro, impulsaron la “perversión” final de las instituciones estatal-nacionales.⁸

En la visión de Arendt, el problema esencial era que la misma *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, con un claro perfil jurídico humanista y universal, tuvo que hacer sostener la soberanía sobre el cuerpo material de un pueblo o nación singular, algo que, necesariamente, consagraba un sentido particularista y excluyente. Dentro del nuevo orden secular de derecho, esto puso un núcleo de problematicidad que a la larga resultaría insoslayable. “En otras palabras, el hombre apenas había aparecido como un ser completamente emancipado y aislado que llevaba su dignidad consigo mismo sin referencia a ningún orden superior, cuando desapareció de nuevo como miembro del pueblo” (Arendt, 1962, p. 291).

En la lectura histórica de la pensadora alemana, durante el siglo XIX, el sentimiento nacional se habría convertido en el “sólido cemento” (Arendt, 2005, p. 258) a través del cual un Estado fuerte y centralizado podía cohesionar a una población atomizada y repleta de tendencias centrífugas debido al crecimiento y al influjo de la nueva economía capitalista. Esto, sin embargo, degeneraría rápidamente cuando, a

⁸ Sobre el rol del imperialismo en la degeneración de los principios legales del Estado nación, cfr. Arendt (1962, pp. 123 y ss.), así como el iluminador ensayo de Karuna Mantena (2010). Para una visión de la forma en que las crisis derivadas de la Primera Guerra Mundial causaron, según la lectura arendtiana, la debacle del Estado nación como institución jurídica y política, cfr. especialmente el capítulo nueve de *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 1962, pp. 267 y ss.).

partir de las ambiciones imperialistas decimonónicas, el equilibrio entre el elemento estatal (con su proyecto republicano y humanista) y el elemento nacional (con su carácter particularista) del Estado nación se vea roto. “En el nombre de la voluntad popular, el Estado fue forzado a reconocer solo a los ‘nacionales’ como ciudadanos, a conceder derechos civiles y políticos plenos solo a aquellos que pertenecían a la comunidad nacional” (Arendt, 1962, p. 230). De tal manera, este proceso en el que se obra la transformación del Estado de instrumento de la ley en instrumento de la nación es el que Arendt, tomando una noción de J. T. Delos, llama la “conquista del Estado por la nación” (p. 230).⁹

De acuerdo con la pensadora, el “resultado práctico” de este último desbalance al interior de la arquitectura estatal-nacional fue que, “de ahí en adelante, los derechos humanos fueron protegidos y reforzados solo como derechos nacionales” (1962, pp. 230-231). Tal constatación es, por otro lado, el punto de inicio para una de las reflexiones más conocidas de *OT*, aquella que se establece en torno a lo que la autora llama “el derecho a tener derechos”.

Arendt entenderá, en el marco de sus análisis acerca del imperialismo, que la Declaración de los Derechos del Hombre que siguió a la Revolución francesa “fue un punto de inflexión en la historia”, pues, “significaba nada menos que, de allí en adelante, el Hombre —y no los mandamientos de Dios o las costumbres de la historia— sería la fuente de la Ley” (1962, p. 290). Esta primera valoración entusiasta, sin embargo, será contrapesada inmediatamente por la interpretación que la autora hace del despliegue histórico de este proceso. En una sociedad como la moderna, marcada por la “secularización” y la “emancipación humana”, se intentaba que los hombres no precisasen de otro sustento para sus derechos que el de su propia humanidad (Arendt, 1962, p. 291). Ahora bien, dado que la declaración de estos derechos estuvo interconectada históricamente con la afirmación de la soberanía popular, la protección de estos se vio asegurada por la pertenencia a una comunidad política nacional-estatal.

⁹ Esta temática específica y su desarrollo en la teoría arendtiana ha sido importantemente analizada por varios autores. Algunos textos que pueden ser mencionados en ese sentido son Beiner (2000), el artículo “Nacionalismo y antisemitismo: Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación” de Miriam Jerade Dana (2015) y Sánchez Madrid (2013).

En última instancia, el afianzamiento de la humanidad de cada persona se halló sujeta al reconocimiento de un conjunto de derechos que debían ser asegurados por cada Estado nacional. Sin embargo, las contradicciones ya señaladas en la estructura de este modelo institucional y político pronto revelaron sus peligrosas potencialidades. Dadas las condiciones de la articulación entre derechos, nacionalidad y Estado, el individuo que perdía su nacionalidad perdía, en los hechos, la garantía institucional de sus derechos. Esto permitió, según Arendt, que los gobiernos totalitarios pudieran utilizar la desnacionalización como un poderoso instrumento de deshumanización (1962, p. 269).

Las prácticas totalitarias, sin embargo, son solo la expresión más extrema de una realidad que ya años antes se había convertido (al menos parcialmente) en la experiencia regular de los grupos que la pensadora denomina apátridas (*stateless*) y que surgieron como producto de los conflictos y migraciones masivas del periodo de entreguerras (1962, p. 267). En lo que podría llamarse su fenomenología de los derechos humanos, la autora alemana describirá la experiencia de estos colectivos en los siguientes términos:¹⁰

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y por sobre todo como la privación de un lugar en el mundo que haga las opiniones significativas y las acciones efectivas [...]. Esta condición extrema y no otra es la situación de las personas desprovistas de derechos humanos. Están privadas, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que quieran, sino del derecho a la opinión. Privilegios en algunos casos, injusticias en la mayoría, bendiciones o condenas, les son otorgadas de modo accidental y sin ninguna relación con lo que hacen, hayan hecho o podrían hacer (1962, p. 296).

El análisis de Arendt pone en primer plano un fenómeno decisivo. No es la posibilidad material de hallarse libre de coacciones físicas o de censuras sobre el pensamiento (los derechos civiles a la libertad de movimiento o de opinión) lo que verdaderamente apremia a quien ha

¹⁰ A este respecto, tres de los trabajos que de modo más específico se han ocupado de ponderar la reflexión arendtiana acerca de los “derechos humanos” son Benhabib (2004), Birmingham (2006) y S. Parekh (2008).

perdido su nacionalidad y, con ello, el sustento institucional (estatal) de sus derechos. Es, más bien, el hecho de que, por hallarse excluido de una comunidad política que lo reconozca como miembro y lo consagre en su dignidad de “igual”, las actuaciones y opiniones de dicho individuo resulten privadas de un espacio de valoración humana y, por ello mismo, devengan superfluas, irrelevantes.

A esta condición esencial que permite que todos los otros derechos posean un rasgo verdaderamente (esto es, políticamente) “humano” es a la que Arendt llama, propiamente, el “derecho a tener derechos”:

Nos hicimos conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco donde uno es juzgado por sus propias acciones y opiniones) y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido sus derechos a causa de la nueva situación política global y no podían recuperarlos (1962, pp. 296-297).

Esta reflexión ubica la esencia del derecho humano, no en un concepto abstracto de “humanidad” que pertenecería a la “naturaleza” de cada hombre, sino en el carácter fáctico de la interconexión que cada individuo tiene con su comunidad política adquiriendo así un ámbito concreto de reconocimiento de su humanidad. Como Sánchez Muñoz expresa: “Frente a una concepción iusnaturalista de los derechos humanos, para Arendt, no hay derechos si no hay comunidad política o, en otras palabras, los derechos no tienen como fuente la naturaleza humana, sino la pertenencia a una comunidad” (2007, p. 229, n. 28).

Esto permite a la autora alemana otorgar un sentido ontológico a la pertenencia política a una comunidad. Solo en la medida en que el individuo se halla reconocido como tal en un espacio político —y, por ende, sus actos y palabras adquieren una realidad pública esencial— puede este constituirse en una persona humana y en un sujeto de derecho. “Aparecer en público significa, pues, adquirir realidad para los demás. La pluralidad de individuos que nos perciben de manera distinta es necesaria para la constitución del sujeto” (Sánchez Muñoz, 2007, p. 230).

Las personas carentes de una salvaguarda estatal-nacional de sus derechos se ven desprovistos, en la realidad fáctica, de esta condición humana que se rectifica en la pertenencia política a una comunidad.

La experiencia radical de tales individuos que, a causa de su atípica situación legal, resultan superfluos en el mundo público del espacio colectivo que habitan ha sido retratada por Arendt al hablar de la figura del “refugiado”. En un breve texto (previo a sus lecturas sobre el totalitarismo), la pensadora judía-alemana advierte, desde su propia experiencia, que los refugiados han perdido su “hogar” (lo cual significa haber perdido “la familiaridad de la vida cotidiana”), su “ocupación” (es decir, la “confianza” de su “utilidad en el mundo”) y su “lengua” (esto es, la “naturalidad” de sus gestos y sentimientos) (Arendt, 2007, p. 264).

Esta intensa situación de desarraigo (*rootlessness*) y carencia de familiaridad (*homelessness*) que caracterizará la experiencia cotidiana de importantes conjuntos de personas a lo largo del siglo XX fue, sin embargo, solo la primera de las dimensiones de la radical desolación que se impuso sobre ciertos colectivos históricos. Sobre la base de dicha desazón vital se emplazó todavía el desamparo legal derivado de la falta de un respaldo estatal-nacional propio (*statelessness*) y, consecuentemente, la sensación de que aquellos beneficios o bienes a los que se accedía no tenían, en ningún caso, el carácter de un derecho (*rightlessness*).

Así, la lectura primordialmente crítica que Arendt realiza del proceso histórico del Estado nación en *OT* le permite advertir que, aunque haya sido en el marco de esta institución política que se dio lugar a los Derechos del Hombre, las falencias estructurales de dicha institución condenaron tal proyecto al fracaso. El “nacionalismo”, en tal sentido, mienta para la autora alemana un fenómeno de desbalance derivado de una hipertrofia del carácter particularista de la dimensión “nacional” del Estado nación y un consecuente retroceso del rasgo universalista y republicano de su dimensión “estatal”. Por ello, en la medida en que históricamente se creó una salvaguarda secular del derecho humano fundada en la “humanidad” de cada hombre, se abrió también la posibilidad de un nuevo tipo de exclusión que suponía, para ciertos individuos y grupos, una marginación fáctica de la idea misma de “humanidad”.

2. La “degeneración” del ciudadano en burgués y la génesis de la sociedad de masas: hacia una línea común de análisis sobre la nación entre *OT* y *CH*

En su libro de 1995, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Giorgio Agamben ponderará el modo en que Arendt había estudiado, en *La condición humana* (*CH*) (1958), la centralidad que la “vida biológica” (2006, p. 12) fue adquiriendo en el horizonte político moderno. Sin embargo, inmediatamente después de tal valoración, Agamben lamenta una aparente “falta de conexión” entre las reflexiones arendtianas sobre la *vita activa* y aquellas que habían girado en torno al fenómeno totalitario (2006, p. 13).

Afortunadamente, a lo largo del tiempo las reflexiones de un conjunto significativo de autores y autoras han permitido poner en duda esta visión de Agamben. Ya en 1983, Paul Ricoeur había advertido la intrínseca conexión entre *OT* y *CH* al señalar que, si el primero de estos textos constituye un diagnóstico de los ideales más terribles del siglo XX, el segundo supone una forma de repensar aquello que en la condición humana pone freno a la posible realización de tales sueños (1991, p. 43). Poco después, en 1992, Margaret Canovan notaba también no solo la íntima relación entre los dos trabajos, sino igualmente el hecho de que “toda la agenda del pensamiento político de Arendt fue establecida por [dichas] reflexiones sobre las catástrofes políticas [del siglo XX]” (1992, p. 7). Más recientemente, Simona Forti (2001) y Fina Birulés (2007) han identificado de igual manera la continuidad entre el estudio primero del totalitarismo y el conjunto posterior de la reflexión arendtiana.

Existe, de esta forma, una suerte de acuerdo general al interpretar el modo en que el análisis histórico de las experiencias políticas extremas del siglo XX da forma al proyecto intelectual en el que Arendt se embarca después de la publicación de *OT*. Tal continuidad, por lo demás, será también registrada a través de la identificación de conexiones conceptuales concretas entre *OT* y *CH*. Dos autores resaltan en este específico sentido: Anabella Di Pego y André Duarte. Desde diferentes enfoques, sus trabajos permiten entender las líneas teóricas puntuales que vinculan los dos textos de Arendt y, de tal modo, abren la posibilidad de considerar los temas específicos que interesan a la presente investigación desde una doble perspectiva.

En primera instancia, Di Pego (2015, p. 15) se propone realizar una lectura “filosófica” de *OT* y una interpretación “histórica” de *CH*. Con este motivo, la autora parte de la constatación de que la reflexión arendtiana sobre el totalitarismo “hunde sus raíces en un examen crítico de la modernidad, que también se encuentra a la base de las sociedades de masas democráticas que se consolidaron luego de la posguerra hacia mediados del siglo XX” (2015, p. 119). Sobre el suelo de esta consideración, la pensadora entiende que, si para Arendt “el ascenso de lo social” es un factor elemental en el despliegue moderno de las sociedades laborales tal como se hallan descritas en *CH*, una noción de “lo social” se encuentra ya importantemente desarrollada en *OT*. Tal concepto inicial en el estudio sobre el totalitarismo estaría referido al surgimiento del espacio colectivo moderno como ámbito social definido por una “homogeneidad tendiente a la asimilación” (Di Pego, 2010, p. 65). Por supuesto, esta perspectiva se halla importantemente ligada a las tendencias propias de la “nación” como escenario característico de la vida colectiva moderna.

André Duarte, por su parte, también ha encontrado puentes de conexión importantes entre ciertas ideas de ambas reflexiones. El pensador brasileño propondrá concretamente la noción de “biopolítica” como un concepto que, aunque no explicitado pero sí asumido en el horizonte teórico arendtiano, permite esclarecer “una importante e insospechada correlación entre las principales manifestaciones de la violencia en la política contemporánea” (2004, p. 98). En tal sentido, el autor indica que:

Muchos de los elementos históricos que cristalizarán en la forma totalitaria de dominación continúan presentes y activos en nuestro tiempo, tales como el racismo, el chovinismo, la apatía política, el imperialismo económico y político, el uso continuado del engaño y la violencia como forma de gobierno, la proliferación de exilados, refugiados políticos y económicos [y] la multiplicación exponencial de seres humanos considerados superfluos, es decir, desprovistos de ciudadanía y de ocupación económica (Duarte, 2004, p. 99).

Así, advirtiendo las conexiones entre el capitalismo y lo que para Arendt es la centralización de la dimensión biológica de la vida

humana a partir de la entronización de la “labor” como principal actividad colectiva, el autor entrevé una sintonía básica entre *OT* y *CH*. Es justamente en el entrecruzamiento del poder político-estatal y la vida biológica que se anunciaría la pervivencia contemporánea de ciertos rasgos propios de los regímenes totalitarios. La “biopolítica”, en tal sentido, es “el elemento común a la violencia extraordinaria del desastre totalitario, por una parte, y a la violencia ordinaria de nuestras democracias de masa y de mercado, por otra” (Duarte, 2004, p. 98). Dentro de tal perspectiva, claro está, cabría considerar la xenofobia propia de los imaginarios nacionalistas como una de las muestras más notables de la violencia sistémica actual.

Estas dos reflexiones permiten reconsiderar diferentes aspectos del trabajo arendtiano que expresan también una continuidad potencial con respecto al tema de la nación, el Estado nación y el nacionalismo. Evidentemente, dicha línea de análisis no ha sido explícitamente remarcada por Arendt, pero ello no implica que sea inviable rastrearla y encontrar así la posibilidad de pensar el complejo tema de la “nación” dentro del complejo y rico horizonte teórico de *CH*.

Tomando dicha consigna como objetivo, debe notarse, en primer lugar que, como adecuadamente pondera Di Pego, existe ya un concepto germinal de “lo social” en el trabajo arendtiano sobre el totalitarismo y este permite proyectar las líneas teóricas de lo que posteriormente será la morfología de la sociedad laboral de masas para la autora. Tal primera noción, por su parte, abre la posibilidad de rastrear la lectura arendtiana del crecimiento y efectos del sistema y la mentalidad capitalista sobre la estructura social y política europea. Por ello, previsto desde una perspectiva histórica en *OT*, este será un proceso cuyo desarrollo completo sea leído en clave filosófica por la pensadora alemana en *CH*.

La idea fundamental que, en la reflexión de Arendt, permite rastrear el avance de dicho despliegue es la de la llamada “transformación del ciudadano en burgués”. Ya en un artículo de 1946 la autora escribía que “la historia general de Europa, desde la Revolución francesa hasta inicios de la primera guerra mundial, podría ser descrita [...] como la lenta pero constante transformación del *citoyen* de la Revolución en el *bourgeois* del periodo de preguerra” (2007, p. 315). Con esta idea, que será recurrente en *OT*, Arendt expresa la degradación del ideal humano propio de la Revolución francesa y su conversión en la figura concreta del burgués del siglo XIX, esto es, del individuo que no podía relacionarse con lo

colectivo sino a partir del filtro de su propio interés (Arendt, 1962, pp. 144 y 255).

De tal modo, para Arendt (1962, p. 29), el siglo XIX, que “había empezado con la Revolución francesa”, sería testigo de este proceso de declinación ciudadana que alcanzó su nadir en el *affaire Dreyfus*. Como se ha revisado más arriba, este último suceso histórico constituye para Arendt un momento sintomático decisivo en la historia de la desinstitucionalización del Estado nación, una historia que, con el impulso final del imperialismo, terminaría en la subordinación del aparato estatal a los intereses económicos nacionales.

La autora alemana afirma que esta “conquista del Estado por la nación” fue importantemente facilitada por el derrumbe de la monarquía absoluta y el posterior desarrollo de la estructura social de clases (1962, p. 230). Hablamos, en este sentido, de un proceso alimentado por el contexto explícito de la conformación final de la morfología social capitalista moderna. Según Arendt, el monarca absoluto, en su pretensión de ser el representante de los intereses de la nación como un todo, se había constituido en la prueba visible de la existencia de tal interés común:

Con la abolición del rey y la soberanía del pueblo, este interés común estaba en constante peligro de ser reemplazado por un conflicto permanente entre los intereses de clase [...]. El único vínculo restante entre los ciudadanos de un Estado nación sin un monarca que simbolizara su comunidad esencial parecía ser el nacional, es decir, el origen común. Así que, en un siglo en el que cada clase [...] se hallaba dominada por un interés sectorial, el interés de la nación como un todo estaba supuestamente garantizado en el origen común, que sentimentalmente se expresaba en el nacionalismo (1962, p. 230).

Se hace claro aquí el entrecruzamiento que, para la pensadora alemana, existe entre el capitalismo y el nacionalismo. De hecho, el concepto de la “conquista del Estado por la nación”, que Arendt toma de Delos, se halla fuertemente marcado por dicho sentido. Esto se hace

palpable cuando se comparan las visiones que ambos autores sostienen del imperialismo.¹¹

En su libro *Le problème de civilisation. La nation*, de 1944, Joseph-Thomas Delos desarrolla un estudio histórico extenso acerca de los orígenes del nacionalismo y de las amenazas que su fortaleza moderna supone para el marco civilizatorio. En el marco de sus reflexiones, el autor francés entiende que, si los nacionalismos de las potencias han conducido regularmente al imperialismo, “es porque, confundiendo a la nación y el Estado, han conjugado sus dinamismos” (1944, I, p. 133). Estos “dinamismos” son considerados por Delos en términos bastante ideales, como tendencias hacia la apertura expansiva o hacia la conservación restrictiva:

La nación es, en efecto, una agrupación cerrada, que defiende sus caracteres étnicos y los toma como asiento de la vida social. La sociedad política, al contrario, es una sociedad abierta; ella mira a lo universal y tiende a procurar al hombre en su lazo más completo [...]. El Estado nación opera la conjunción de la tendencia particularista de la una y de la tendencia a la extensión universal del otro [...]. Así, la autoridad y las fuerzas del Estado son puestas al servicio del particularismo; y la apropiación particularista sigue la extensión del Estado (1944, II, pp. 186-187).

En este sentido, al autor francés comprende que es en la articulación patológica de dos principios (el nacional y el estatal) con propensiones antagónicas que se suscita la tendencia del nacionalismo a degenerar en imperialismo. Como se puede notar, no existe ningún tipo de referencia en la comprensión formalista de Delos al rol que la dinámica económica jugaría en esta articulación o, al menos, en alguno de los dos principios valorados.

¹¹ De hecho, en su reseña de 1946 al libro de Delos, Arendt desarrollará una crítica explícita sobre este punto en los siguientes términos: “Los brillantes análisis de Delos sobre el desarrollo del nacionalismo en totalitarismo pasan por alto su conexión, igualmente íntima, con el imperialismo —que solo es mencionado en una nota a pie de página—. Y ni el racismo del nacionalismo moderno ni la locura de poder del Estado contemporáneo pueden explicarse sin un entendimiento adecuado de la estructura del imperialismo” (2005, p. 260).

Tal situación es enteramente distinta en Arendt. Para la autora alemana, el fenómeno epocal que gatilla los distintos imperialismos es “la emancipación política de la burguesía” (Arendt, 1962, p. 123). Tal “activación” política de una clase que regularmente había preconizado su desinterés por el ámbito político se habría debido a la toma de conciencia de este grupo con respecto a la “incapacidad” del Estado para promover un crecimiento económico en un nuevo escenario internacional. Así, la pensadora escribirá que “solo cuando el Estado nación probó ser inadecuado para constituirse en un marco para el mayor crecimiento de la economía capitalista, la pelea latente entre el Estado y la sociedad se convirtió en una abierta lucha por el poder” (Arendt, 1962, p. 123).

Arendt (1962, p. 126) percibirá que, con el slogan de “la expansión por la expansión”, la burguesía intentó y parcialmente consiguió persuadir a varios gobiernos nacionales de entrar en el ámbito de la política mundial. En este sentido, las nuevas circunstancias de la economía global habrían tenido un efecto importante sobre las estructuras institucionales nacionales y la burguesía fue capaz de presentar sus intereses de clase como “intereses nacionales” (1962, p. 136). Tal habría sido la forma en que la estructura territorialmente limitada del Estado nación se vio, a través de las dinámicas del ritmo económico moderno, distorsionada en sus aspectos políticos centrales; en tal sentido, el propio imaginario nacionalista empezó a adquirir tintes anómalos y peligrosos.

Lo que resulta claro más allá de los diferentes aspectos puntuales es que los conceptos de “nación”, “Estado nación” y “nacionalismo” en la interpretación arendtiana del totalitarismo se encuentran profundamente entretejidos con la lectura histórica del desarrollo moderno del capitalismo. En tal sentido, entendiendo que las diferentes categorías de *CH* permitirán a la autora realizar una inspección filosófica de las sociedades de masa modernas y que la base de estas son los procesos laborales socializados de índole capitalista, es posible identificar aquí una línea común para repensar el tema de la nación desde *CH*.

La médula común existente entre ambos libros respecto de su perspectiva crítica sobre el capitalismo no se muestra en ninguna otra parte tan claramente como en el apartado “Ideología y terror”, añadido como capítulo final en la segunda edición de *OT*, publicada en 1958. Debe recordarse que, para aquel momento, Arendt ya poseía toda la estructura categorial que define las reflexiones de *CH*. En este sentido, la propia autora dirá que las adiciones intentaban complementar el documento original con “ciertas perspectivas de una naturaleza más

general y teórica” que, si bien se habían desarrollado posteriormente a *OT*, ella reconocía como “surgidas directamente de [aquel primer] análisis de los elementos de la dominación total” (1962, p. xi).

Una de las claves del capítulo añadido por Arendt a esta segunda edición estará en el concepto de “soledad”. Para la pensadora alemana, la soledad (*loneliness*) es la experiencia y la atmósfera misma de una vida bajo la dominación totalitaria. En este sentido, es esencialmente distinta del aislamiento (*isolation*) que caracteriza la vida privada (desconectada o imposibilitada de un espacio público) y de la solitud (*solitude*) que define una de las condiciones centrales para el ejercicio del pensamiento (Arendt, 1962, pp. 474-476). En la soledad, tanto el amparo de la vida privada como la posibilidad del pensamiento se esfuman quebradas por el terror y la ideología. Es por ello que, en tal situación, la persona pierde la “fe en sí misma como compañera de sus pensamientos”, además de la “confianza elemental en el mundo”, con lo cual tanto la regularidad de su vida mental como de su experiencia cotidiana se disuelve (Arendt, 1962, p. 477). Ahora bien, sobre la ampliación de la soledad como experiencia colectiva en la Modernidad, la autora escribirá que:

Esto puede ocurrir en un mundo cuyos valores son dictados por la labor (*labor*), es decir, donde todas las actividades humanas han sido transformadas en actividades laborales. Bajo tales condiciones, solo el puro esfuerzo de la labor (que es el esfuerzo por mantenerse vivo) se mantiene y la relación con el mundo como un artificio humano se rompe (Arendt, 1962, p. 475).

En este sentido, tanto el concepto de “soledad” como los de “masa” y “labor” constituyen parte del acervo de nociones que, relacionadas con la comprensión teórica del capitalismo construida por Arendt, ofrecen un suelo común a *OT* y *CH*. Como se ha visto, esta perspectiva acerca del sistema económico moderno y su influencia en la historia moderna se halla también fuertemente entretejida con las ideas de nación, Estado nación y nacionalismo tal como estas se desarrollan en el pensamiento arendtiano. Es sobre la base de este análisis de consonancias que el siguiente subtítulo del trabajo intentará repensar visión arendtiana de la nación dentro del horizonte de sentido propuesto en *CH*.

3. Biopolítica, normalización y xenofobia: el *animal laborans* nacional en *La condición humana*

Debe notarse, antes de ingresar en la consideración de los temas puntuales a tratar en esta sección, el cambio de horizonte teórico que, en el pensamiento de Arendt, diferencia el estudio sobre el totalitarismo de las reflexiones sobre la *vita activa*. Así, Bhikhu Parekh (1981) y Seyla Benhabib (2003) han manifestado enfáticamente que la forma de abordaje de los fenómenos en *CH* responde a una aplicación de la fenomenología al estudio de la política. El primero de estos autores es el que de modo más puntual ha resaltado este aspecto mencionando, además, la vena hermenéutica del enfoque arendtiano:

Para Arendt [...] la filosofía es una investigación hermenéutica enfocada en determinar el significado de las actividades, instituciones, formas de vida humanas, etc. [...]. [El] filósofo investiga, no la naturaleza humana, sino las experiencias humanas. Su investigación ontológica está orientada fenomenológicamente. Consiste en identificar capacidades humanas básicas, así como características fundamentales del mundo, explorando su interacción en las experiencias humanas básicas y articulando las estructuras de estas experiencias (1981, pp. 66-69).

Sobre la base de estos presupuestos teóricos, claramente distintos del “análisis en términos de historia”¹² que se había practicado en *OT*, Arendt identificará tres tipos de actividades centrales para la *vita activa* (esencialmente distinta de la *vita contemplativa*) del hombre. Cada una de ellas sostendría, por lo demás, dimensiones de sentido diferentes dentro de la experiencia humana individual y colectiva. Así, la actividad de la “labor” correspondería a la condición humana de la vida (biológica) y resaltaría el carácter del hombre en tanto *animal laborans*. Por otro lado, la actividad del “trabajo” dependería de la condición humana de la mundanidad y expresaría la faceta del hombre en tanto *homo faber*.

¹² Sobre esta idea, cfr. la respuesta de Arendt a la crítica escrita por Eric Voegelin sobre *OT* (Arendt, 2000, p. 157).

Finalmente, la actividad de la “acción” se halla ligada a la condición de la pluralidad y pone en primer plano el perfil del hombre relacionado con la actuación política.

Una de las formas más interesantes para entender el modo en que estas categorías permiten pensar sentidos distintos de la experiencia activa de los hombres ha sido propuesta por Ricoeur, quien se enfocará en los “rasgos temporales” de las tres actividades mencionadas. Así, en relación con la labor, el autor francés escribirá que “la ausencia de duración es [...] característica del nivel del *animal laborans*” (1991, p. 55). Ello sería de tal modo porque “el carácter consumible de los productos de la labor es lo que constituye su naturaleza perecedera [...]. Consumir es agotar. La labor, en consecuencia, subraya y refuerza el carácter devorador de la vida misma” (p. 56).

Por otra parte, a partir también de un análisis del carácter de sus productos, la actividad del trabajo tendría como rasgo fundamental la “duración”. “Esta capacidad [de durar], caracteriza la esencia del artificio humano, es decir, de los objetos destinados al uso más que al consumo” (Ricoeur, 1991, p. 56). Así, a partir de su productividad, el trabajo llegaría a conformar un “conjunto de objetos durables que resisten la erosión del tiempo” (p. 56) y que definen la base material del mundo humano, permitiéndole emplazarse como una instancia opuesta al eterno movimiento de lo natural.

Finalmente, Ricoeur entenderá que el perfil temporal de la acción (que se da siempre en el *espacio-entre* humano) es la “fragilidad” (1991, p. 60). Resulta evidente que, al menos por sí mismas, las palabras y las actuaciones humanas no sobreviven al momento de su enunciación o ejecución. Por ello, estas acciones solo pueden “permanecer” en la medida en que un espacio político (que tiene como condición de posibilidad la materialidad del mundo) se institucionalice y de tal modo ofrezca un espacio de memoria a la vida de cada uno de sus miembros.

En la visión de Arendt, esta triple división de las actividades humanas tenía como correlato, al menos en el periodo premoderno, una división clara de los “espacios” de la vida colectiva. De acuerdo con la autora, los ámbitos históricos de tipo “privado” (cuyo ejemplo arendtiano más usual sería el *oikos* griego) habían sido el lugar propio de la labor y la reproducción de la vida biológica, mientras que los espacios “públicos” (como la *polis*) eran el escenario de la acción política. El trabajo, por otra parte, pensado a partir del modelo también griego de la

poiesis, resultaría una actividad intermedia, desarrollada en aislamiento pero proyectada hacia la escena pública (1998, p. 38).

La Modernidad, dentro de este horizonte de comprensión, habría supuesto un quiebre del “equilibrio” que, durante siglos, había caracterizado el desarrollo estructural de las actividades humanas en Occidente. La fórmula teórica con la que Arendt cifra este proceso será la del “crecimiento natural de lo innatural” (Arendt, 1998, p. 47). Tal noción expresa, desde un enfoque fenomenológico, la interpretación hecha por la autora del desarrollo del capitalismo, que con la ampliación sistemática de la actividad laboral empezará a definir progresivamente el contenido y la forma de todo el espacio colectivo. La pensadora denominará propiamente “sociedad” a la forma de colectividad moderna que surge de este proceso:

La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 1998, p. 38).

En este sentido, Arendt escribe que la sociedad es ese “reino curiosamente híbrido donde el interés privado asume un significado público” (1998, p. 35). Lo fundamental dentro de esta reconfiguración de la morfología tradicional de la organización colectiva que trae aparejada el periodo moderno es la centralidad incuestionable que la labor (y, con ella, la vida biológica) comenzará a tener como eje de toda actividad política posible. Este entrecruzamiento profundo entre vida y política permite establecer un vínculo teórico con el concepto de “biopolítica”, que, como se veía más arriba, algunos autores ya han considerado dentro del horizonte de la reflexión arendtiana.

De hecho, el ya citado André Duarte es uno de los pensadores que de modo más puntual ha considerado este esquema teórico y su relación con el pensamiento de Arendt. Para esto, el autor considera, primeramente, las implicaciones teóricas del citado “crecimiento natural de lo innatural” y señala que en dicha fórmula se hallan implicadas:

[...] la ampliación histórica del ámbito de las así llamadas necesidades vitales o naturales humanas, como laborar, reproducirse y consumir, hasta el punto de que la vida misma [...] se vio por primera vez glorificada y convertida en bien y asunto político supremo; la elevación de la actividad de la labor al estatuto de principal actividad humana; la reducción del hombre a la figura del *animal laborans*, un ser vivo que, antes que todo, labora y consume; la exigencia de una continua producción de bienes de consumo inmediato y en abundancia [...]; y, por fin, la transformación de la política en una instancia de gestión y promoción administrativa de la felicidad y de los intereses vitales del *animal laborans* (Duarte, 2004, p. 100).

Es precisamente en su identificación del giro sistemático de la actividad política hacia un sistema de gestión y administración masiva de la vida biológica que puede intentar comprenderse el perfil biopolítico de, al menos, cierta faceta del pensamiento arendtiano. Este intento de diálogo, por lo demás, no carece de precedentes importantes. Laura Bazzicalupo, por ejemplo, en su libro *Biopolítica. Un mapa conceptual*, había ya valorado el hecho de que Arendt, sin adoptar el término “biopolítica”, identifique tempranamente “la profundidad del giro moderno hacia el cuidado del bíos y los efectos de despolitización y de extensión del dominio económico” (2010, p. 122). A esta temprana constatación se suman las ya revisadas perspectivas de Duarte (2004) y Di Pego (2010 y 2015), además de los importantes artículos de Braun (2007) y Blencowe (2010), que comparan la perspectiva biopolítica que puede derivarse del trabajo arendtiano con las ideas de Michel Foucault sobre este tema.¹³

¹³ Ahora bien, en este punto es importante aclarar que cualquier intento de pensar el trabajo de Arendt dentro del registro “biopolítico” (y, en especial, en sintonía con las ideas de Foucault) debe proceder con extrema precaución. Si bien el pensador francés emplea la categoría para hacer referencia a una forma efectiva de gobierno, el sentido que la articulación entre vida biológica y política puede tener en Arendt es puramente negativo. Esto quiere decir que la dinámica administrativa surgida del entrecruzamiento entre vida y Estado solo puede ser calificada, para la autora, como algo apolítico o, aun más, antipolítico. De todas maneras, la presente investigación considera que el concepto de “biopolítica”

En cualquier caso, la forma explícita en que estas cuestiones aparecen desarrolladas en *CH* en relación con la cuestión aquí considerada es sutil pero identificable. En primera instancia, Arendt (1998, p. 28) es concreta al señalar que la emergencia moderna de la “sociedad” (y la transformación radical de las esferas pública y privada que esta produce) se da mano a mano con la consolidación de la estructura política del Estado nación. En este sentido, es bajo dicho *plafond* institucional que se produce la ampliación gigantesca de la actividad laboral que provocó que los principios anteriormente circunscritos a la esfera doméstica empiecen a definir crecientemente el tono y forma de la gestión pública.

Para Arendt (1998, p. 30), los ámbitos domésticos premodernos se definían por el hecho de que en ellos “los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias” y, en general, habría sido la necesidad como tal la que constituía el principio que regía las actividades familiares privadas:

En nuestra comprensión [moderna], la línea divisoria [entre lo público y lo privado] está enteramente difuminada, porque vemos al conjunto de los pueblos y de comunidades políticas bajo la imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos deben ser gestionados por una gigantesca administración doméstica de alcance nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo ya no es la ciencia política sino la “economía nacional” [...], lo cual indica un tipo de gestión doméstica colectiva. El conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia super-humana es lo que llamamos “sociedad” y su forma política de organización se denomina “nación” (Arendt, 1998, pp. 28-29).

La nación y el Estado nación se convierten, de este modo, en dos términos con los que, en *CH*, se hace referencia de forma unívoca al carácter de una organización social gigante centrada en la administración y reproducción de la vida colectiva. Para Arendt, la

resulta útil para arrojar una luz diferente sobre algunas de las nociones del trabajo arendtiano (especialmente las relativas a la nación y al Estado nación) que regularmente han permanecido en segundo plano en las interpretaciones convencionales de *La condición humana*.

sujeción acostumbrada a un mando central, la normalización funcional de cada persona y la primacía del “proceso” sobre las “partes” son los elementos fundamentales de la lógica “nacional” en la que se registra la ampliación política de la experiencia doméstica premoderna. Será en esta tendencia hacia un tipo peculiar de homogeneización rutinaria donde se registre la “familiaridad” típica de la cotidianidad social de la nación. En este sentido, Arendt (1998, p. 29) escribirá que “no es de gran importancia que una nación esté formada por iguales o desiguales, ya que la sociedad siempre exige que sus miembros se comporten como si lo fueran de una enorme familia, con una sola opinión e interés”.

Es importante preguntarse también en este punto qué tipo de efecto tiene tal sistema sobre la experiencia individual de sus miembros. En líneas generales, puede decirse que, desde la perspectiva de Arendt, cuando la rítmica procesual del binomio labor-consumo se convierte en el eje desde el cual cada sujeto se relaciona con el ámbito público al que pertenece, se crea una comprensión sobre la política reducida a la pura eficiencia administrativa. Cuando esto sucede, los individuos solo pueden vincularse con la institucionalidad estatal al interior del mismo impulso que condiciona la temporalidad biológica de su vida, es decir, a partir de un profundo ensimismamiento que, en su imagen, solo puede recordar la forma en que la pensadora imaginaba, en *OT*, la transformación del *citoyen* en *bourgeois*.

En cualquier caso, como ya se ha mencionado en el anterior subtítulo, en *CH* existe un nuevo horizonte categorial dentro del cual las ideas sobre el totalitarismo son reformuladas. Concretamente, el concepto ya citado de “soledad” puede brindarnos aquí luces que permitan aclarar el sentido autorreferencial de la experiencia individual al interior de las sociedades laborales de masas. De acuerdo con Arendt, la soledad encuentra también un lugar central en las sociedades de masas, pues la homogeneidad de estas no es debida a la concertación entre individuos, sino a la fuerza unificadora de la necesidad y sus procesos laborales.

Tal unificación se deriva, en su aspecto biológico fundamental, “de la unicidad de la especie humana” (Arendt, 1998, p. 46), que condiciona a todos con igual fuerza pero a cada uno en particular de manera incomunicable. En este sentido, el ámbito nacional-laboral define un marco de integración “sincrónica” basado en la fusión de múltiples “soledades” atómicas. Como Margaret Canovan escribe interpretando esta intuición arendtiana, “la labor encierra a cada individuo en su propia experiencia privada de la vida material a la vez que convierte

la masa de individuos en ‘un hombre socializado’, una especie que se comporta como uno” (1992, p. 93).

Es este desenvolvimiento social naturalizado de reproducción de la vida colectiva el que permite el despliegue (tanto para el individuo aislado como para el Estado nación en su tarea administrativa) de una “lógica” de pertenencia que se convierte en la fuerza motora detrás de la identidad y el sentimiento nacional. Así lo advierte Duarte, quien, en su referido artículo sobre el contenido biopolítico del pensamiento arendtiano, expresa lo siguiente en torno al modelo estatal-nacional:

[A] pesar de las fundamentales diferencias políticas existentes entre los Estados Unidos de Roosevelt, la Alemania nazi de Hitler, la Unión Soviética de Stalin, y la Italia fascista de Mussolini, todos ellos se [han] definido y comprendido como Estados de trabajadores dedicados a fortalecer los intereses nacionales y vitales de sus ciudadanos definidos como *animal laborans* [...] (Duarte, 2004, p. 101).

De tal forma, los aparatos estatales refuerzan su carácter “nacional” a partir de las tareas de regulación ejecutadas sobre la vida de una sociedad que se halla circunscrita a un territorio determinado. Esta misma tendencia, por otra parte, caracteriza también las formas sociales de autocomprensión identitaria. Así, Arendt menciona explícitamente, al hablar del proceso de “alienación del mundo”, que su profundización se alcanzó cuando la sociedad pasó a ocupar modernamente el lugar que la familia había tenido siempre como sujeto del proceso de reproducción de la vida biológica:

La pertenencia a una clase social reemplazó a la protección previamente ofrecida por la familia, y la solidaridad social se convirtió en el muy eficaz sustituto de la anterior y natural solidaridad que regía a la unidad familiar. Más aún, la sociedad en conjunto, el “sujeto colectivo” del proceso de la vida, en modo alguno siguió siendo una entidad intangible [sino que] se identificó con una tangible —aunque colectivamente poseída— parte de propiedad: el territorio del Estado nación (1998, p. 256)

El sentido de la solidaridad grupal se habría extendido, en esta lectura, desde el espacio familiar y pasando por la unidad de clase, hasta llegar a la referencia “comunitaria” nacional. Todo ello supone, como fuerza matriz, al crecimiento de la rítmica laboral y la ampliación de su sincronía al conjunto del cuerpo social. Será también sobre la base de esta misma tendencia integradora que surja, por otro lado, un imaginario propiamente “nacionalista” centrado en la figura “biopolítica” de la familia. Arendt explicará este hecho escribiendo que, dado que la sociedad pasa a ser el sustituto de la familia, “se da por supuesto que la ‘sangre y el suelo’ rigen las relaciones entre sus miembros” y, en ese mismo sentido, “la homogeneidad de la población y su enraizamiento en el suelo de un determinado territorio se convirtieron en los requisitos del Estado nación” (1998, p. 256).

En estos términos, se puede constatar que tanto el concepto de “nacionalismo” como los de “Estado nación” y “nación” se hallan igualmente repensados desde un marco de categorías diferente pero ligado al de *OT*. La importancia de esto es fundamental, toda vez que permite considerar ciertos fenómenos y nociones teóricas que gozan de indudable actualidad (y que habían sido planteados en *OT* a partir de una lupa “histórica”) desde la perspectiva del horizonte de sentido hermenéutico-fenomenológico que define el enfoque de *CH*.

Conclusiones

La distinción entre un nacionalismo “tribal” y un nacionalismo “del Estado nación completamente desarrollado” sostenida por Arendt en *OT* resuena importantemente a una división (ciertamente binaria y algo esquemática) planteada por un intelectual judío contemporáneo y, de hecho, cercano a la autora: Hans Kohn (1946). Sin embargo, la reflexión de la pensadora alemana carece del tono “maniqueísta” en virtud del cual Kohn, en su estudio, termina valorando de un modo fuertemente “positivo” cierta forma histórica de nacionalismo (el occidental) y de manera claramente “negativa” otra (que se podría llamar tribal). Para la autora de *OT*, ambos tipos de nacionalismo, no obstante sus importantes diferencias, resultan altamente problemáticos para el despliegue de una actividad política centrada en la pluralidad y la convivencia democrática.

Por razones ya expuestas en la introducción, en el presente trabajo se han intentado desarrollar las múltiples posibilidades teóricas implícitas en la crítica arendtiana al primer tipo de nacionalismo. Esto ha permitido extender la validez potencial de ciertas ideas de la autora, expresadas en

el estudio sobre el totalitarismo, al análisis de las actuales sociedades democráticas de masas y, con ello, al ámbito de la hermenéutica-fenomenológica desplegada en las reflexiones sobre la *vita activa*.

En tal sentido, se ha intentado identificar en el artículo líneas de conexión teórica que permitan acercar el sentido de los conceptos de “nación”, “Estado nación” y “nacionalismo” que, no sin una importante diferencia de grado, se hallan desarrollados tanto en *OT* como en *CH*. La forma en la que esto se ha logrado es poniendo en primer plano la continuidad de la lectura crítica desarrollada por Arendt en torno al surgimiento y la expansión del capitalismo. Esta perspectiva comprende buena parte de la producción de la autora y, sin lugar a dudas, el periodo tanto de los años cuarenta como de los cincuenta, espacios de tiempo en el que las reflexiones de *OT* y *CH* son desarrolladas.

Valorando de esta forma las reflexiones sobre el totalitarismo desde la perspectiva del Estado nación, dos nociones han cobrado especial importancia para esta investigación: la de la “transformación del ciudadano en burgués” y la de “la conquista del Estado por la nación”. A partir de ambas claves se puede rastrear la interpretación hecha por Arendt acerca de los efectos que el nuevo sistema económico tuvo sobre la mentalidad social de una época, además de la despolitización consecuente que permitió instrumentalizar las instituciones republicanas en favor del cumplimiento de los intereses nacionales. El nacionalismo, en tal circunstancia, se plantea como la fuerza sentimental integradora que contrapesa las tendencias centrífugas propias de una economía de marcado individualista y competitiva.

Ahora bien, a pesar de que el método de *OT* haya sido definido por la propia Arendt como un “análisis en términos de historia”, es indudable que también este trabajo posee un sello fenomenológico en lo que podría llamarse su “metodología”. Tal sello está relacionado con el deseo de adentrarse en el sentido de la experiencia de las masas que vivieron bajo el signo de la dominación totalitaria. En tal sentido, el concepto de “soledad” resulta central para esta dimensión del trabajo arendtiano, no solo como una de las bases de su comprensión del totalitarismo sino también como punto clave de la argumentación principal de *CH*. Como se ha visto, un momento decisivo de articulación entre estos dos trabajos se da en el nuevo capítulo añadido a la segunda edición de *OT* en 1958, donde Arendt relaciona directamente las nociones de “soledad” y “labor” con el marco categorial de su (para entonces ya desarrollado) estudio sobre la *vita activa*.

En *CH*, será justamente el concepto de “soledad” el que permita abrir una comprensión de las formas de sociabilidad propias de las sociedades laborales en las que toda otra dimensión colectiva diferente de la economía parece haber retrocedido. En esta línea de lectura, sería la “mismidad” (*sameness*) aquello que, como condición nacida de la convergencia sincrónica de las individualidades corporales en la reproducción de la vida colectiva, define más propiamente la base material de las identidades nacionales modernas. En tal circuito, el Estado deja de estar, como en *OT*, “frente” a la nación para pasar a transformarse en el regulador doméstico, el asegurador soberano y el catalizador económico de la labor socializada. En tal medida, el Estado nación se constituye en una unidad administrativa de base biopolítica en la que la “familiaridad” propia de “lo nacional” se halla anclada en la rutina económica. Esta confortable familiaridad, por su parte, concibe la otredad como un elemento de tensión sobre las regularidades de la vida social cotidiana y, en tal sentido, parece dar lugar al surgimiento de imaginarios nacionalistas que reproducen, también de modo rutinario, una xenofobia básica en el seno de las cotidianidades modernas.

En todo caso, este es un tema que amerita un desarrollo más extenso en reflexiones posteriores, pero ya la posibilidad de trasladar un enfoque fenomenológico a la comprensión de la experiencia individual y colectiva de “lo nacional” como hecho anclado en el ritmo económico rutinario resulta relevante. Esto supone una ampliación tanto de las importantes pero ya recorridas ideas propuestas por Arendt en torno al Estado nación en su estudio sobre el fenómeno totalitario como de las posibilidades generales de entender ciertos fenómenos nacionalistas contemporáneos desde un lente fenomenológico.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* I. A. Gimeno Cuspinera (trad.). Pre-Textos.
- Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2000). *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. A. Serrano de Haro (trad.). Encuentro Ediciones.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. A. Serrano de Haro (trad.). Caparrós Editores.

- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2010). Estado nacional y democracia (1963). J. A. Zamora (trad.). *Arbor. Ciencia, Pensamiento, Cultura*. 186(742), 191-194. URL: <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/770>.
- Bazzicalupo, L. (2010). *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Editorial Melusina.
- Beiner, R. (2000). Arendt and Nationalism. En D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hanna Arendt*. (pp. 44-62). Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press.
- Birmingham, P. (2006). *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Blencowe, C. (2010). Foucault's and Arendt's 'Insider View' of Biopolitics: A Critique of Agamben. *History of the Human Sciences*, 23(5), 113-130. DOI: <https://doi.org/10.1177/0952695110375762>.
- Braun, K. (2007). Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault. *Time & Society*, 16(1), 5-23.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge University Press.
- Delos, J.-T. (1944). *Le problème de civilisation. La nation*. Éditions de l'Arbre.
- Di Pego, A. (2010). Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt. En M. de la P. Echeverría y P. Vestfrid (eds.), *Tridecaedro. Jóvenes investigadores en ciencias sociales de la UNLP*. (pp. 62-74). EDULP. URL: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/90835>.
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Duarte, A. (2004). Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente. *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 13, 97-105. URL: <http://hdl.handle.net/10550/46104>.
- Feldman, R. (2007). Introduction. The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt. (1906-1975). En H. Arendt, *The Jewish Writings*. (pp. xli-lxxvi). Schocken.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Cátedra.
- Gracia Landaeta, Ó. (2021). *Nación, Modernidad y sociedad de masas: una relectura del nacionalismo contemporáneo a partir de Arendt*. [Tesis

- doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile]. Repositorio de la Pontificia Universidad Católica de Chile. DOI: <https://doi.org/10.7764/tesisUC/FIL/63671>.
- Jerade Dana, M. (2015). Nacionalismo y antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 15(225), 341-368. URL: <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-mexicana-ciencias-politicas-sociales-92-articulo-nacionalismo-antisemitismo-hannah-arendt-sobre-S0185191815300295>.
- Kohn, H. (1946). *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. Macmillan.
- Kohn, J. (2005). Introduction. En H. Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954*. (pp. ix-xxxi). Shocken.
- Mantena, K. (2010). Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism. En S. Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. (pp. 83-112). Cambridge University Press.
- Parekh, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Macmillan.
- Parekh, S. (2008). *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. Routledge.
- Prinz, A. (2001). *La filosofía como profesión o amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. M. Ibarra de Diego (trad.). Herder.
- Ricoeur, P. (1991). Préface à *Condition de l'homme modern*. (1983). En P. Ricoeur, *Lectures. 1. Autour du politique*. Éditions du Seuil.
- Sánchez Madrid, N. (2013). Crisis del Estado-nación y dialéctica de los derechos humanos en Hannah Arendt. El totalitarismo como colapso de las formas políticas. *Isegoría*, 49, 481- 507. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.07>.
- Sánchez Muñoz, C. (2007). Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad. *Intersticios*, 10(22-23), 221-237.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2825>

Is Szabolcsi's Logic a Fuzzy Logic?

¿Es la lógica de Szabolcsi una lógica difusa?

J.-Martín Castro-Manzano

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
México

josemartin.castro@upaep.mx

<https://orcid.org/0000-0003-2227-921X>

Recibido: 12 - 05 - 2023.

Aceptado: 04 - 10 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Castro-Manzano, J.-M. (2025). ¿Es la lógica de Szabolcsi una lógica difusa? *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 345-362. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2825>.



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

Abstract

In this paper we ask ourselves whether Szabolcsi's numerical term logic is a fuzzy logic. Our answer is in the affirmative. In order to justify such a claim, we first expound some preliminaries that help us understand why the inclusion of fuzzy quantifiers is a sufficient condition for fuzziness. Then we present Szabolcsi's logic, which includes said quantifiers.

Keywords: term logic; numerical logic; fuzzy logic.

Resumen

En este artículo nos preguntamos si la lógica de términos numérica de Szabolcsi es una lógica difusa. Nuestra respuesta es afirmativa. Para justificar semejante tesis, primero exponemos unos preliminares para entender por qué la inclusión de cuantificadores difusos es una condición suficiente para considerar a una lógica como lógica difusa. Posteriormente presentamos la lógica de Szabolcsi, la cual incluye tales cuantificadores.

Palabras clave: lógica de términos; lógica numérica; lógica difusa.

1. Introduction¹

When it comes to logic, being fuzzy is analogous. On the one hand, the main goal of fuzzy logic is to model vague information, typically by using imprecise predicates (e.g. "Jan is *young*," "Kurt is *bald*," "the water is *cold*," etc.); but on the other, in doing so, it encompasses a variety of semantics (e.g. Łukasiewicz semantics, Gödel semantics, t-norm semantics, etc.) and tools (e.g. fuzzy set theory, fuzzy arithmetic, fuzzy clustering, etc.) that might go beyond the emphasis on predicates. Hence, claiming that some logic or some system is fuzzy depends on various, analogous reasons, one of these being the inclusion of fuzzy or non-crisp quantifiers (e.g. "most," "many," "few," etc.). Granted this proposition, in this short contribution we ask ourselves whether Szabolcsi's logic (Szabolcsi & Englebretsen, 2008)—a term logic *à la* Sommers (1982)—is a fuzzy logic. Our answer is in the affirmative, and our argument goes as follows:

1. A logic is a fuzzy logic if it includes fuzzy quantifiers.
 2. Szabolcsi's logic includes fuzzy quantifiers.
- ∴ Szabolcsi's logic is a fuzzy logic.

In order to support the first premise, I expound some preliminaries that help us understand why the inclusion of fuzzy or non-crisp quantifiers is, in this analogous context, a sufficient condition for fuzzyness (§ 2). Then, in order to unpack the meaning of the second premise, I present Szabolcsi's logic in broad terms (§ 3).

If the previous argument is sound, it would offer a good reason to pay more attention to Szabolcsi's logic, which would be a fuzzy term logic. One of a kind.

¹ This paper draws on ideas and excerpts from Castro-Manzano (2019, 2021 & 2022).

2. Preliminaries

Fuzzy syllogistics is the arrangement of syllogistics (see Appendix A) with fuzzy devices, something that can be done in several ways. One of these ways consists in extending the set of traditional quantifiers (i.e. “all” and “some”) as to include a variety of fuzzy quantifiers, such as absolute quantifiers (e.g. “around,” “more than,” etc.), proportional quantifiers (e.g. “most,” “almost all,” “few,” etc.), quantifiers of exception (e.g. “all but,” “at most,” etc.), comparative quantifiers (e.g. “ n more than,” etc.), proportional comparative quantifiers (e.g. “there are double... than...,” etc.), and similarity quantifiers (e.g. “ a and b are similar”, etc.) (Pereira-Fariña et al., 2014).

Given this general premise, we can pinpoint different proposals that have included some subset of said quantifiers. The proposal by Dubois & Prade (1988) and Dubois et al. (1993) for example, makes use of fuzzy quantifiers with exact boundaries (e.g. “between 30% and 50%”), exact values (e.g. “100%”), and imprecise boundaries (e.g. “most”). Zadeh’s program defines two types of linguistic quantifiers, absolute (e.g. “almost n ,” etc.) and proportional (e.g. “more than half,” etc.), and assigns them fuzzy numbers (Zadeh, 1985). Peterson’s project requires the extension of intermediate quantifiers such as “most,” “many,” and “few” (Peterson, 1979). Thompson’s system is similar to Peterson’s, but also includes statistical quantifiers (Thompson, 1982 & 1986). And, finally, Murphree’s system tweaks Sommers’ term logic (Sommers, 1982) in order to model numerical statements (Murphree, 1998).

There are many more systems and proposals, of course—(Pereira-Fariña et al., 2014) provides an excellent overview—but, in the interest of time, that does it for our current purposes. Something we can learn from these preliminaries is that the inclusion of fuzzy quantifiers is a sufficient condition for granting a logic the status of being fuzzy. Indeed, if these systems and proposals can be considered *bona fide* fuzzy logics, and they are regarded as so in virtue of including non-crisp quantifiers, then, surely, for any given logic it suffices to include non-crisp quantifiers to be regarded as a fuzzy logic.

Our next step consists in showing how Szabolcsi’s logic includes this sort of quantifiers.

3. Szabolcsi's logic

Szabolcsi's logic (also known as NTL, for Numerical Term Logic) is a conservative extension of Sommers and Englebretsen's logic (see Appendix B) that tries to capture numeracy by representing and performing inference with numerical quantifiers (Szabolcsi & Englebretsen, 2008). In order to display this logic, we will show its syntax and its deductive base.

3.1. Syntax

Since NTL is a conservative extension of TFL, in NTL a basic statement has the following form:

$$\pm_n S \pm P$$

where \pm is shorthand for the $+$ and $-$ functors, $n \in R^+$, and S and P are term-schemes. With these components we can represent different sorts of fuzzy quantifiers: traditional, generalized, exact, comparative, fractional, and subjective.

3.1.1. Traditional quantifiers

Following the previous order, let us begin with the representation of traditional quantifiers, which look as follows:

All S is $P \equiv$ At most 0 S are not $P \equiv$ At least all but 0 S are
 $P := -_0 S \pm P$

No S is $P \equiv$ At most 0 S are $S \equiv$ At least all but 0 S are not
 $P := -_0 S - P$

Some S is $P \equiv$ More than 0 S are $P \equiv$ Fewer than all but 0
 S are not $P := +_0 S \pm P$

Some S is not $P \equiv$ More than 0 S are not $P \equiv$ Fewer than
 all but 0 S are $P := +_0 S - P$

Notice that besides the canonical form of a statement (the leftmost), there are a couple of additional representations. So, for instance, when we say, “All logicians are rational,” that is equivalent (\equiv) to “At most 0 logicians are not rational” and “At least all but 0 logicians are rational.”

3.1.2. Generalized quantifiers

Something similar happens with the generalization of these statements for $n > 0$, as follows:

At most n S are not P \equiv At least all but n S are P := $-_n S+P$

At most n S are P \equiv At least all but n S are not P := $-_n S-P$

More than n S are P \equiv Fewer than all but n S are not P
:= $+_n S+P$

More than n S are not P \equiv Fewer than all but n S are P
:= $+_n S-P$

As with traditional quantifiers, the first expressions are called simple representations, whereas the second expressions are known as exceptive representations. For example, “At most 5 logicians are rational” is equivalent to “At least all but 5 logicians are not rational.”

3.1.3. Exact quantifiers

These last representations are important because they help us depict exact quantifiers as follows:

Exactly n S are P := $+(+_{n-1}S+P)+(-_nS+P)$

Exactly n S are not P := $+(+_{n-1}S-P)+(+_nS+P)$

So, for example, to represent the claim that there are exactly two logicians that are rational we would write $+(+_1L+R)+(-_2L+R)$, that is to say, more than one logician is rational and at most 2 logicians are rational.

3.1.4. Comparative quantifiers

Now, given this account of exact quantifiers, comparative quantifiers require some additional tweaks:

More S than M are P := $+(+_{n-1}S+P)+(-_nS-P)+((+_{m-1}M+P)+(-_mM-P))_{m>n}$

Fewer S than M are P := $+(+_{n-1}S+P)+(-_nS-P)+((+_{m-1}M+P)+(-_mM-P))_{m<n}$

3.1.5. Fractional quantifiers

Fractional quantifiers can also be formalized as follows:

At most n/m of S are (not) P := $-_{n/m}S\pm P$

More than n/m of S are (not) P := $+_{n/m}S\pm P$

At least n/m of all S are (not) P := $+_{n/m-1}S\pm P$

Fewer than n/m of all S are (not) P := $-_{n/m-1}S\pm P$

3.1.6. Subjective quantifiers

And finally, with some other tweaks, we can model subjective quantifiers as follows:

Many S are (not) P := $+_qS\pm P$

Many more than n S are (not) P := $+_{n+q}S\pm P$

Many fewer than n S are (not) P := $-_{n+q^*}S\pm P$

Most S are (not) P := $+(-_mS\pm P)+(m<ts/2)$

Few S are (not) P := $+(-_fS\pm P)+(f<ts/2)$

Enough S are (not) P := $+_{e^*}S\pm P$

More than enough S are (not) P := $+_eS\pm P$

Exactly enough S are P := $+(+_{e^*}S+P)+(-_eS-P)$

Exactly enough S are not P := $+(+_{e^*}S-P)+(-_eS+P)$

Too many S are (not) P := $+_vS\pm P$

Almost n S are P := $+(+_{n-a} S+P)+(-_{n-a} S-P)$

Almost n S are not P := $+(+_{n-a} S-P)+(-_{n-a} S+P)$

Just over n S are P := $+(+_{n+w} S+P)+(-_{n+w} S-P)$

Just over n S are not P := $+(+_{n+w} S-P)+(-_{n+w} S+P)$

And that does it for representation. What we can gather, then, is that NTL does include fuzzy quantifiers from the standpoint of syntax; however, that is not a sufficient condition for NTL to be regarded as a fuzzy logic, let alone a logic. In order for NTL to be considered as a *bona fide* logic, we need a notion of validity. And Szabolcsi provided it.

3.2. Validity

Again, since NTL is a conservative extension of TFL, we say an inference is valid (in NTL) iff:

1. The algebraic sum of the premises is equal to the conclusion;
2. the number of particular conclusions (*viz.*, zero or one) is equal to the number of particular premises; and
3. the sum of the numerical values of the premises are equal to or greater than the numerical quantifier of the conclusion (this is called quantifier addition, QA).

Put like this, inference in NTL seems too simple to be sound or even interesting; but that would be a hasty claim. In order to further explain the deductive power of this system, we need to deploy some logically previous concepts (namely, quantifier transformation, guaranteed reference, and term distribution), and some examples.

3.2.1. Quantifier transformation

In NTL, terms represent sets, and so any numerically quantified statement makes an assertion with respect to the size of the set. Take for

example the statement $-_{10}S+P$. If we let $|S|$ stand for the cardinality of S , the sentence $-_{10}S+P$ is equivalent to $+_{|S|-10^*}S+P$, so that the following hold:

$$+_{n}S\pm P \equiv -_{|S|-n^*}S\pm P$$

$$+_{n^*}S\pm P \equiv -_{|S|-n}S\pm P$$

$$-_{n}S\pm P \equiv +_{|S|-n^*}S\pm P$$

$$-_{n^*}S\pm P \equiv +_{|S|-n}S\pm P$$

The expressions to the left are called numerically simple, while the expressions to the right are called numerically exceptive. The process by which we convert a numerically simple expression into a numerically exceptive expression is called quantifier transformation (*QT*).

In order to accomplish such a transformation, Szabolcsi proposes the next steps: change the quantifier, i.e. substitute the initial + (resp. -) for - (resp. +); change the numerical interpretation from simplicity to exceptivity (or viceversa); and add 1 to a quantity that is affixed with an * (the star, *, represents an exclusive lower limit: for instance, in $+_{n^*}S+P$, $n^*=n-1$). So, for example, the following statements are equivalent in virtue of quantifier transformation: "All but 15 logicians are democrats" (i.e. $-_{15}L+D$) is the same as "At least $|L|-15$ logicians are democrats (i.e. $+_{|L|-15^*}L+D$).

3.2.2. Guaranteed reference

Given any statement in NTL, the guaranteed reference (or gr-value) of such statement with respect to a subset of its terms is the value obtained by reducing it to its standard form. For example, say we have the statement "At least 3 logicians are not republicans," namely, $+_{3}L-R$, then its reduction to standard form would be $+_{4^*}L-R$, and hence its gr-value would be 4 with respect to the set R .

3.2.3. Term distribution

When the domain of a term T has a gr-value $|T|-n$ with respect to some subset T , then T is said to be distributed within the domain; otherwise, T is undistributed within such domain. In general, a term is distributed in a domain if and only if the domain has a gr-value to at least all but some excepted number of members of the set that the term

represents. For example, in the statement “All logicians are rational,” the term “logicians” is distributed whereas the term “rational” is not, for the statement $-L+R$ can be reduced to its standard form $+_{|L|-0}L+R$, whose domain has a gr-value with respect to the subset that results from the intersection of L and R, where this value contains a variable representing the total number of members of the set it represents, but there is no such number for the term R.

With these provisions, quantifier addition (QA) can be reformulated as follows: if a term T occurs distributed in a statement, wherein its domain D has a gr-value of $|T|-n$ with respect to a subset T, and T occurs undistributed in another statement, wherein its domain D' has a gr-value of m with respect to a subset T and $m>n$, then we can infer a new statement that is exactly like the second, except that T has been replaced by the first statement minus its distributed T, and wherein the domain D' has a gr-value that is equal to $m-n$ with respect to some subset; otherwise, the inference is not valid.

3.3. Examples

Longum iter est per praecepta, so let us show some examples to get a sense of the power of NTL. Here are some examples regarding the different sorts of quantifiers NTL is able to model (tables 1-8).

Statement	NTL	
1. All M are P	$-_0M+P$	P
2. All S are M	$-_0S+M$	P
∴ All S are P	$-_0S+P$	QA 1,2

Table 1. A valid NTL inference using traditional quantifiers

Statement	NTL	
1. All but 7 M are P	$-_7M+P$	P
2. At least 30 S are M	$+_{30}S+M$	P
∴ At least 23 S are P	$+_{23}S+P$	QA 1,2

Table 2. A valid NTL inference using generalized quantifiers

Statement	NTL	
1. All but 10 M are P	$-_{10}M+P$	<i>P</i>
2. All but 5 S are M.	$-_5S+M$	<i>P</i>
∴ All but 15 S are P	$-_{15}S+P$	QA 1,2

Table 3. Another valid NTL inference using generalized quantifiers

Statement	NTL	
1. At least all but 3 A have more than 18 C	$-_3A+(+H+_{18}C)$	<i>P</i>
2. At most 8 F are not A	$-_8F+A$	<i>P</i>
3. Exactly 6 C are not L	$+(+_6C-L)+(-_6C+L)$	<i>P</i>
∴ At least all but 11 F have more than 12 L	$+_{11}F+(+H+_{12}L)$	
4.	$-_{11}F+(+H+_{18}C)$	QA 1,2
5.	$-_6C+L$	<i>Simp</i> 3
6.	$+_{11}F+(+H+_{12}L)$	QA 4,5

Table 4. A valid NTL inference using exact quantifiers

Statement	NTL	
1. There are more S in P than in B	$ SP > SB $	<i>P</i>
2. There are fewer P who S than P who C	$ SP < CP $	<i>P</i>
3. 2 million in B are also S	$ BS = SB = 2000000$	<i>P</i>
4. There are 10 million in P	$ P = 10000000$	<i>P</i>
∴ Fewer than 8 million in S is also C	$-_{8000000} P+C$	
5.	$ CP > SB $	From 1,2
6.	$ CP > 2000000$	From 3
7.	$+_{2000000} C+P$	QA 4,5
8.	$+_{2000000} P+C$	Com 7
9.	$+_{ P -2000000} P+C$	QT 8
10.	$-_{10000000-2000000} P+C$	Substitution 4,9
11.	$-_{8000000} P+C$	From 10

Table 5. A valid NTL inference using comparative quantifiers

Statement	NTL	
1. More than 73% of P are D	$+_{ P-73/100 } P+D$	<i>P</i>
2. Everyone who is D is also S	$-_0 D+S$	<i>P</i>
∴ Fewer than 27% P are not S	$+_{ 27/100 } P+S$	
3.	$+_{ P-73/100 } P+D$	QT 1
4.	$+_{ 27/100 } P+D$	From 3
5.	$+_{ 27/100 } P+S$	QA 2,4

Table 6. A valid NTL inference using fractional quantifiers

Statement	NTL	
1. Most P are M	$-_m P+M$	P
2. All M are S	$-_q M+S$	P
\therefore Most P are S	$-_m P+S$	$QA\ 1,2$

Table 7. A valid NTL inference using subjective quantifiers

Statement	NTL	
1. Many T are L to all S	$-_q T+(+L-S)$	P
2. Most A are S	$-_m A+S$	P
\therefore Most A are L to many T	$-_m A+(+L+_q T)$	
3.	$-_m A+(+_q T+L)$	$QA\ 1,2$
4.	$-_m A+(+L+_q T)$	$Com\ 3$

Table 8. Another valid NTL inference using subjective quantifiers

4. Final remarks

In this short contribution, we asked ourselves whether Szabolcsi's numerical term logic was a fuzzy logic. Our argument rested, broadly, on the assumption that the inclusion of fuzzy quantifiers is a sufficient condition for fuzzyness, and so we presented Szabolcsi's logic, which includes said quantifiers. The job is done. However, at this point, someone might wonder why bother doing such a job, why asking whether Szabolcsi's logic is a fuzzy logic, and the answer is rather simple: we asked the previous question because symbols matter, and dates are symbolic. About twenty years ago, shortly after finishing his work, Lorne Szabolcsi (1974-2002) passed away. Had he still been with us, who knows what wonderful directions his logic would have taken, specially within the context of revival of term logics (Sommers, 1982; Englebretsen, 1996; Wang, 1997; Correia, 2017; Simons, 2020).

This short contribution pays homage to Szabolcsi's logic. We hope this helps attract more attention to his work. It surely deserves it.

Appendix A

Syllogistics is a term logic that has its origins in Aristotle's *Prior Analytics* and deals with inference between categorical statements. A categorical statement is a statement composed of two terms, a quantity, and a quality. The subject and the predicate of a statement are called terms: the term-schema S denotes the subject term of the statement and the term-schema P denotes the predicate. The quantity may be either universal (*All*) or particular (*Some*) and the quality may be either affirmative (*is*) or negative (*is not*). These categorical statements have a type denoted by a label—either a (universal affirmative, SaP), e (universal negative, SeP), i (particular affirmative, SiP), or o (particular negative, SoP)—that allows us to determine a mood, that is, a sequence of three categorical statements ordered in such a way that two statements are premises (major and minor) and the last one is a conclusion. A categorical syllogism, then, is a mood with three terms, one of which appears in both premises but not in the conclusion. This particular term, usually denoted with the term-schema M, works as a link between the remaining terms and is known as the middle term. According to the position of this middle term, four figures can be set up in order to encode the valid syllogistic moods. For the sake of brevity—but without loss of generality—we have omitted the syllogisms that require existential import (table A1).

Figure 1	Figure 2	Figure 3	Figure 4
aaa	eae	iai	aee
eae	aee	a ii	iai
a ii	eio	oao	eio
eio	aoo	eio	

Table A1. Valid syllogistic moods

Appendix B

Term Functor Logic (TFL) is a plus-minus term logic in which a categorical statement is a statement of the form $\pm S \pm P$ where \pm is shorthand

for the + and - functors, and S and P are term-schemes. Given this language, TFL offers a basic sense of validity as follows (Englebretsen, 1996, p. 167): a syllogism is valid iff i) the algebraic sum of the premises is equal to the conclusion, and ii) the number of particular conclusions (*viz.*, zero or one) is equal to the number of particular premises (this rule is also known as the *dictum de omni et nullo* or *DON*). And so, with this logic, we can model assertoric inferences like the one shown in table A2.

Statement	TFL	
1. All M are P	-M+P	P
2. All S are M	-S+M	P
∴ All S are P	-S+P	DON 1,2

Table A2. A valid TFL inference

That does it for syllogistic inference, but TFL includes more rules, such as:

1. Premise (*P*): Any premise or tautology can be entered as a line in proof. (Tautologies that repeat the corresponding conditional of the inference are excluded. The corresponding conditional of an inference is simply a conditional sentence whose antecedent is the conjunction of the premises and whose consequent is the conclusion.)
2. Double Negation (*DN*): Pairs of unary minuses can be added or deleted from a formula (i.e. $--X = X$).
3. External Negation (*EN*): An external unary minus can be distributed into or out of any phrase:
 $-(\pm X \pm Y) = \mp X \mp Y$.
4. Internal Negation (*IN*): A negative qualifier can be distributed into or out of any predicate-term: $\pm X - (\pm Y) = \pm X + (\pm Y)$.

5. Commutation (*Com*): The binary plus is symmetric (i.e. $+X+Y = +Y+X$).
6. Association (*Assoc*): The binary plus is associative: $+X+(+Y+Z) = +(X+Y)+Z$.
7. Contraposition (*Contrap*): The subject- and predicate-terms of a universal affirmation can be negated and can exchange places: $-X+Y = -(-Y)+(-X)$.
8. Predicate Distribution (*PD*): A universal subject can be distributed into or out of a conjunctive predicate: $-X+(+Y+Z) = +(-X+Y)+(-X+Z)$; and a particular subject can be distributed into or out of a disjunctive predicate: $+X+(-(-Y)-(-Z)) = --(-X+Y)-(-X+Z)$.
9. Iteration (*It*): The conjunction of any term with itself is equivalent to that term (i.e. $+X+X = X$).
10. *Dictum de omni et nullo* (*DON*): If a term, T, occurs universally quantified in a formula and either T occurs not universally quantified or its logical contrary occurs universally quantified in another formula, deduce a new formula that is exactly like the latter except that T has been replaced at least once by the first formula minus its universally quantified T.
11. Simplification (*Simp*): Either conjunct can be deduced from a conjunctive formula. From a particularly quantified formula with a conjunctive subject-term, deduce either the statement form of the subject-term or a new statement just like the original but without one of the conjuncts of the subject-term; i.e., from $+(+X+Y)\pm Z$ deduce any of the following: $+X+Y$, $+X\pm Z$, or $+Y\pm Z$. From a universally quantified formula with a conjunctive predicate-term, deduce a new statement just like the original

but without one of the conjuncts of the predicate-term; i.e., from $\neg X \pm (+Y+Z)$ deduce either $\neg X \pm Y$ or $\neg X \pm Z$.

12. Addition (*Add*): Any two previous formulae in a sequence can be conjoined to yield a new formula, and from any pair of previous formulae that are both universal affirmations and share a common subject-term a new formula can be derived that is a universal affirmation, has the subject-term of the previous formulae, and has the conjunction of the predicate-terms of the previous formulae as its predicate-term; i.e., from $\neg X+Y$ and $\neg X+Z$ deduce $\neg X+(+Y+Z)$.

References

- Castro-Manzano, J.-M. (2019). An Intermediate Term Functor Logic. *Argumentos. Revista de Filosofía*, 22, 17-31. DOI: <https://doi.org/10.36517/Argumentos.22.2>.
- Castro-Manzano, J.-M. (2021). Traditional Logic and Computational Thinking. *Philosophies*, 6, 12. DOI: <https://doi.org/10.3390/philosophies6010012>.
- Castro-Manzano, J.-M. (2022). On Mixing Term Logics. In B. Liao, R. Markovich, & Y. N. Wáng (eds.), *Logics for New-Generation AI. Second International Workshop. 10-12 June 2021, Zhuhai*. (pp. 6-23). College Publications. URL: <https://www.collegepublications.co.uk/LNGAI/?00002>.
- Correia, M. (2017). La lógica aristotélica y sus perspectivas. *Pensamiento*, 73(275), 5-19.
- Englebretsen, G. (1996). *Something to Reckon with: The Logic of Terms*. University of Ottawa Press.
- Dubois, D., Godo, L., de Mántaras, R. L., & Prade, H. (1993). Qualitative Reasoning with Imprecise Probabilities. *Journal of Intelligent Information Systems*, 2, 319-363. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00961659>.
- Dubois, D. & Prade, H. (1988). On Fuzzy Syllogisms. *Computational Intelligence*, 4(2), 171-179.

- Murphree, W. A. (1998). Numerical Term Logic. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 39, 346-362.
- Pereira-Fariña, M., Vidal, J. C., Díaz-Hermida, F., & Bugarín, A. (2014). A Fuzzy Syllogistic Reasoning Schema for Generalized Quantifiers. *Fuzzy Sets and Systems*, 234, 79-96.
- Peterson, P. L. (1979). On the Logic of “Few”, “Many”, and “Most”. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 20, 155-179.
- Simons, P. (2020). Term Logic. *Axioms*, 9(1), 18. DOI: <https://doi.org/10.3390/axioms9010018>.
- Sommers, F. (1982). *The Logic of Natural Language*. Oxford University Press.
- Szabolcsi, L. & Englebretsen, G. (2008). *Numerical Term Logic*. Edwin Mellen Press.
- Thompson, B. (1982). Syllogisms Using “Few”, “Many”, and “Most.” *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23, pp. 75-84.
- Thompson, B. (1986). Syllogisms with Statistical Quantifiers.” *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 27, 93-103.
- Wang, P. (1997). Return to Term Logic. In P. Flach and A. Kakas (eds.), *Proceedings of the IJCAI'97 Workshop on Abduction and Induction in AI*. (pp. 1-9). International Joint Conferences on Artificial Intelligence Organization. URL: https://www.researchgate.net/publication/2257541_Return_to_Term_Logic.
- Zadeh, L. A. (1985). Syllogistic Reasoning in Fuzzy Logic and its Application to Usuality and Reasoning with Dispositions. *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics*, 15(6), 754-763. DOI: <https://doi.org/10.1109/TSMC.1985.6313459>.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2848>

The Scope of Presentist Objections to Longtermism

El alcance de las objeciones presentistas al largoplacismo

Dayrón Terán

Universidad de Santiago de Compostela
España

teranpintosdayron@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7928-6472>

Recibido: 08 - 06 - 2023.

Aceptado: 28 - 10 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Terán, D. (2025). El alcance de las objeciones presentistas al largoplacismo *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 363-383. DOI <http://doi.org/10.21555/top.v710.2848>.



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

Abstract

Most of the individuals that will ever exist in history will probably do so in the distant future. If our decisions can influence the wellbeing of these individuals, it seems plausible to claim that there are reasons to be morally concerned about the long-term future. The view that supports this claim is known as *longtermism*. However, if—as *deontic presentism* holds—the interests of these individuals matter less, or do not matter at all, it could be argued that it is irrelevant how many people could exist in the future, since we would have reasons to prioritize those who live in the present. This paper examines the extent to which presentism raises an objection to longtermism.

Keywords: distant future; future beings; moral consideration; relevance; temporal distance.

Resumen

La mayor parte del total de individuos existentes en el conjunto de la historia probablemente existirá en el futuro distante. Si nuestras decisiones son capaces de influir en el bienestar de estos individuos, se puede argumentar que habría razones para preocuparnos por el largo plazo. La perspectiva que aboga por esto último es conocida como *largoplacismo*. No obstante, si, como sostiene el *presentismo deóntico*, los intereses de quienes no existen en el presente cuentan menos, o no cuentan en absoluto, se podría argumentar que es irrelevante cuántos individuos existan en el futuro, ya que tendríamos, en cualquier caso, razones para priorizar a quienes viven en el presente. Este artículo examina en qué medida el presentismo supone una objeción para el largoplacismo.

Palabras clave: futuro lejano; seres futuros; consideración moral; relevancia; distancia temporal.

1. Introducción: largoplacismo y presentismo¹

De acuerdo con el largoplacismo en su forma estándar, tendríamos razones para preocuparnos especialmente por el futuro lejano (Beckstead, 2013; Sotala y Gloor, 2017; Vinding, 2020; Greaves y MacAskill, 2021; Anthis y Paez, 2021; Baumann, 2022; MacAskill, 2022; Horta, 2022).² Esta afirmación se basa en tres ideas fundamentales: la primera es que no habría motivo para que alguien sea moralmente excluido en función únicamente de cuándo existe. La segunda es que nuestras acciones pueden influir no solo en el presente, sino también en el futuro. Y la tercera es que el número de individuos sintientes que existirán en el futuro será muy superior al de aquellos que existen en el presente (de hecho, es probable que sea mayor al de todos los que han existido hasta este momento) (Moorhouse, 2021).³ Sin embargo, ciertos enfoques podrían objetar al largoplacismo que parte de una concepción errónea acerca de la importancia moral de los individuos futuros. De este modo, aunque la mayor parte de todo el bienestar positivo y negativo existente a lo largo de la historia se concentrase en el futuro, las razones que tendríamos para preocuparnos por él podrían verse cuestionadas.

Las posiciones que realizan este cuestionamiento pueden dividirse en dos tipos: aquellas que no consideran los intereses de los seres futuros y aquellas que lo hacen de forma parcial. Según las primeras, los individuos futuros no satisfacen los criterios considerados relevantes para ser tenidos en cuenta en la actualidad, por lo que no sería requerido adoptar ninguna clase de restricción con respecto a ellos. Dentro de las del segundo tipo podemos distinguir, a su vez, dos clases de enfoques. Por una parte, se puede sostener que los individuos cuentan cada vez menos a medida que se alejan temporalmente del presente. Por otra, se puede defender que los individuos futuros cuentan menos que los

¹ Para la realización de este artículo he contado con el apoyo de la Axencia Galega de Innovación.

² Habría también una forma fuerte de largoplacismo, según la cual los efectos a largo plazo son la parte más relevante de nuestros actos (Greaves y MacAskill, 2021, p. 2).

³ Esto sucedería tanto en el caso de los seres humanos, o sus descendientes, como en el de otros individuos sintientes, como los animales no humanos (Ética Animal, 2020; Anthis y Paez, 2021; Horta, 2022; O'Brien, 2022).

presentes, pero no de forma decreciente. Así, habría una razón para primar a las generaciones presentes por sobre las que vivirán dentro de cien años, pero no habría motivos para considerar en mayor medida a estas últimas frente a las que vivirán, por ejemplo, dentro de mil años. En otras palabras, todos los individuos futuros tendrían la misma importancia, y esta sería menor que la de aquellos que existen en el presente. Esta perspectiva puede tomar a su vez una forma *débil* o una *lexicográfica*. De acuerdo con la primera, los seres futuros contarían menos que los presentes a nivel individual. Sin embargo, dado que el peso agregado de sus intereses podría ser mayor, podría ser aceptable considerar en mayor medida a colectivos de individuos futuros frente a otros de individuos presentes (Beckstead, 2013, pp. 63 y 88). Esto, no obstante, podría ser rechazado si se acepta una variante lexicográfica, según la cual un individuo presente contaría siempre más que cualquier número de individuos futuros.

Todas estas posiciones pueden ser agrupadas bajo el rótulo de *presentistas* (Arrhenius, 2000, p. 123; Arrhenius et al., 2017; Beckstead, 2013, p. 75). En el ámbito de la filosofía moral, el término *presentismo* puede hacer referencia tanto a una perspectiva axiológica como a una deóntica. De acuerdo con la primera, se considera que solo los individuos presentes aportan valor a un escenario, o que lo hacen en mayor medida. En otras palabras, el bienestar positivo o negativo de los individuos presentes sería el único que podría hacer que un escenario fuera mejor o peor, o el que contaría en mayor medida para ello. De acuerdo con el segundo, que es del que tratará este artículo, únicamente habría que tener en cuenta en nuestras decisiones a los individuos presentes, o habría que hacerlo en mayor grado.

Así, en función de la clase de prioridad dada a los individuos presentes, podemos realizar la siguiente taxonomía de formas de presentismo:⁴

Presentismo fuerte: los seres futuros no cuentan en absoluto.

⁴ Esta taxonomía es muy similar a la planteada por Arrhenius (2000, pp. 114-138) para las axiologías presentistas.

Presentismo débil: los seres futuros cuentan menos. No obstante, suficientes seres futuros podrían contar tanto o más que los presentes.

Presentismo lexicográfico: los seres futuros cuentan. Sin embargo, los seres presentes tienen prioridad absoluta sobre ellos, independientemente de su número.

Presentismo decreciente: los seres futuros cuentan cada vez menos a medida que se alejan del presente.⁵

Este artículo analiza algunas de las justificaciones posibles para las diferentes formas de presentismo deóntico y examina en qué medida se puede considerar que estas suponen una objeción al largoplacismo. Así, el apartado 2 aborda la cuestión de si los seres futuros pueden ser considerados a pesar de su no existencia presente. El apartado 3 se centra en las formas decrecientes de presentismo y analiza las implicaciones que tendría la relevancia de la distancia temporal para la consideración de los seres futuros y para el largoplacismo en general. El apartado 4 examina dos fundamentos posibles para una preocupación menor no decreciente por los individuos futuros, mostrando que ambos criterios no solo no establecen una demarcación clara entre seres presentes y futuros, sino que además son compatibles con priorizar en muchos casos a colectivos de individuos futuros. Finalmente, se presentarán las conclusiones de todo lo señalado anteriormente.

2. ¿Pueden ser moralmente considerables los seres futuros?

Un problema que puede surgir a la hora de incluir en nuestras consideraciones a individuos futuros radica en su no existencia presente (Golding, 1972, p. 89; Ekeli, 2005, pp. 443-444; MacKenzie, 2016, p. 29; Vrousalis, 2016, p. 62). Debido a esto, se podría argumentar que al no pensar en las consecuencias a largo plazo de nuestros actos no se estaría en realidad desconsiderando a nadie, puesto que, aunque los individuos

⁵ Esta variante debería ser denominada más bien como *presentismo de la importancia decreciente*, ya que no es el carácter presentista del enfoque lo que decrece con el tiempo, sino la importancia dada a los individuos. Si bien este parece un nombre más preciso, fue descartado aquí en aras de una mayor economía lingüística.

futuros llegarán a existir en algún momento, no existen aún y, por tanto, no habría nadie que fuera desconsiderado. De este modo, se podría afirmar que, si bien debemos tener en cuenta a todos los individuos existentes, estos son únicamente los presentes. Esta es una forma de argumentar que toma como base un tipo distinto de presentismo:

Presentismo ontológico: solo el presente es real, y no hay, por tanto, individuos futuros.

Si existir es un requisito necesario para ser moralmente considerado, y los seres futuros no lo satisfacen, entonces no haría falta tenerlos en cuenta. Cabe señalar aquí que, si bien el presentismo ontológico es la visión acerca del tiempo más próxima a nuestro sentido común (Putnam, 1967), lo cierto es que ha sido cuestionado fuertemente tras el desarrollo de la física relativista.⁶ En cualquier caso, no es necesario negar el presentismo ontológico para rechazar el deóntico. La razón de esto es que, independientemente de que los seres futuros no existan (en el presente), llegarán a existir y serán susceptibles de verse afectados por las decisiones que tomemos en la actualidad. Y tiene sentido considerar que es esto último lo realmente relevante. Nuestros actos pueden incidir sobre alguien que aún no ha comenzado a existir del mismo modo en que pueden incidir sobre alguien ya existente. Únicamente ocurre que, en el primer caso, los efectos tienen lugar en un momento posterior.

Un argumento que apoya esta idea es el conocido como *argumento de la relevancia* (Horta, 2010; Ética Animal, 2020). Según este, siempre que debemos tomar decisiones, parece sensato basarnos en criterios que sean relevantes para aquello acerca de lo que estamos decidiendo. Por ejemplo, si estamos en una librería escogiendo entre dos libros, los criterios que parece sensato tener en cuenta son del tipo: ¿qué libro tenemos más ganas de leer?, ¿cuál nos va a aportar mayor placer?, ¿puede alguien prestarnos alguno de los dos?, y otros por el estilo. Sería, en principio, totalmente irrelevante decidir en función de cuál de los dos contiene más veces el número dos en el código de barras, o cuál se halla más cerca del techo de la librería. Así, si en lugar de esta elección sobre

⁶ Otras posiciones metafísicas acerca del tiempo, como el *eternismo*, pueden afirmar que pasado, presente y futuro son igualmente reales. Sobre el debate eternismo/presentismo en filosofía del tiempo, puede consultarse Rietdijk (1966), Putnam (1967), (2008), Stein (1991), Dorato (2008 y 2021), Penrose (2019), Savitt (2006 y 2021), Emery et al. (2020), Dieks (2006) y Hawley (2020).

dos libros, lo que debemos decidir es a qué individuos tener en cuenta, también deberíamos atender a criterios relevantes para la decisión que estamos tomando. Tiene sentido pensar que el criterio relevante en este caso es el de quiénes pueden ser afectados positiva o negativamente por nuestras acciones. Esto se debe a que parece muy plausible sostener que una decisión que no afecte a nadie de ninguna manera no es una decisión de importancia moral.⁷ La cuestión será entonces qué es lo que determina que una entidad pueda ser afectada positiva o negativamente. Si bien hay distintas concepciones acerca de en qué consiste el bienestar (y el malestar), parece muy plausible sostener que, sea cual sea la naturaleza de este, el ser una entidad de la que es posible predicarlo es una condición necesaria para poder ser afectado positiva o negativamente. En función de esto, podemos considerar que todas aquellas entidades capaces de tener estados de bienestar positivo y negativo deberían ser tenidas en cuenta. Así, puesto que podemos atribuir de forma plausible estos estados a quienes existirán en el futuro (si bien no en el presente), podemos concluir que estos deberían ser considerados.

Ante esto, se podría objetar que, si bien los seres futuros poseerán la capacidad de ser afectados, existe cierta imposibilidad a la hora de tomarlos en cuenta en nuestras decisiones. Esta se derivaría del hecho de que nuestras elecciones sobre el futuro son también elecciones sobre la identidad de los individuos. Dada la enorme dependencia que la identidad genética tiene con respecto al momento concreto de la fecundación, ocurre que cada futuro posible que consideremos estará compuesto por diferentes miembros (Kavka, 1982; Parfit, 2004). Esto puede resultar problemático a la hora de sostener que podemos perjudicar o beneficiar a las generaciones futuras, por lo que su consideración podría verse como una preocupación fútil. Esto es lo que se conoce en la literatura como *problema de la no identidad* (Parfit, 2004,

⁷ Esto no equivale a decir que una decisión que no es ni mejor ni peor para nadie no tiene importancia moral. Imaginemos que tenemos que decidir entre dos escenarios, cada uno de los cuales contiene a una población cuyos miembros son distintos a los de la otra. En este caso, parece que podríamos basarnos en factores como el nivel de bienestar, el bienestar total, o aspectos distributivos para considerar que un escenario es preferible al otro. Sin embargo, si se niega la comparabilidad entre existencia y no existencia (Broome, 1999), dado que cada uno de los individuos existiría únicamente en uno de los escenarios, se podría argumentar que ninguna decisión sería mejor o peor para nadie en concreto.

p. 628).⁸ Y si bien este supone un gran reto en ética de poblaciones, es relevante notar que no es un problema relativo a la consideración moral en sí de los seres futuros, sino a las comparaciones entre escenarios en los que un individuo existe y otros en los que no. Si garantizásemos la identidad de un mismo individuo en distintos escenarios futuros, resultaría intuitivo pensar que deberíamos preocuparnos por como nuestras acciones podrían afectarlo, independientemente de que no existiera en el presente.

Dicho esto, e incluso si, como parece, tiene perfecto sentido sostener que deberíamos considerar a los individuos futuros, se podría argumentar que tendríamos razones para tenerlos en cuenta en un menor grado. Si la fuerza de nuestras obligaciones morales fuera sensible a la distancia temporal, se podría argumentar que tendríamos una responsabilidad cada vez menor hacia los seres futuros a medida que se alejan en el tiempo, independientemente de que su capacidad para ser afectados se mantuviera inalterada. No obstante, como veremos a continuación, las implicaciones que un enfoque sensible a la distancia temporal tiene para la consideración del largo plazo no son las que de entrada podríamos pensar.

3. Distancia temporal y consideración decreciente de los individuos

Si bien parece muy plausible sostener que los seres futuros son moralmente considerables, esto es compatible con defender al mismo tiempo que, cuanto más lejos se hallen en el porvenir, menor debería ser nuestra preocupación (Golding, 1972, p. 98). Esto es lo que se conoce como *tesis de la responsabilidad decreciente* (Pontara, 1996, p. 59). Una forma de poner en práctica lo prescrito por esta tesis es mediante la aplicación de lo que comúnmente se denomina *tasa de descuento al futuro*. De acuerdo con esta idea, la relevancia moral de los eventos que ocurrirán en el futuro decrece en función de una determinada ratio (Cowen y Parfit, 1992, p. 144; Parfit, 2004, p. 810; Pontara, 1996, p. 60).

Existen diferentes formas de entender este decrecimiento, ya que hay distintos factores a los que se podría apelar para justificar alguna clase de descuento al futuro. La incertidumbre con respecto al largo

⁸ Sobre este problema, cfr. Hanser (1990 y 2009), Parfit (2017), Boonin (2008), Woollard (2012), Algander (2013), McMahan (2013) y Corvino (2019).

plazo o el optimismo acerca de la situación de quienes lo habitarán son algunos ejemplos. Sin embargo, el tipo de descuento propio del presentismo deóntico sería el que se aplica a la importancia moral de los individuos en función de la mera distancia temporal, y no porque esta pudiera coincidir con factores como los anteriores. Así, una cuestión fundamental es la de si, en efecto, de la atribución de relevancia a la distancia temporal se derivaría una preocupación cada vez menor por las generaciones futuras. En otras palabras, ¿implica la relevancia de la distancia temporal una importancia decreciente de los individuos?

En ocasiones se ha cuestionado la relevancia de la distancia temporal apelando a una analogía con la irrelevancia de la distancia espacial. Así, se ha argumentado que si consideramos arbitrario aplicar tasas de descuento a la distancia espacial, entonces también deberíamos considerar arbitrario hacerlo en función del tiempo (Parfit, 2004, p. 821; MacAskill, 2022, p. 10). Sin embargo, si bien se suele asumir mayoritariamente que la distancia espacial no es *per se* relevante (Singer, 1972; Unger, 1996; Parfit, 2004; Ignieski, 2001; Orsi, 2008), y parece muy plausible considerar que el comportamiento de estos factores en lo relativo a la consideración moral es análogo, lo cierto es que en ocasiones se ha defendido que la distancia espacial sí sería importante (Kamm, 2000 y 2007),⁹ al menos con respecto a nuestros deberes de ayuda a los demás. Y este matiz podría ser importante, puesto que en muchas ocasiones se utilizan ejemplos basados en daños proyectados hacia el futuro para mostrar que, si el momento en que se producen es irrelevante para condenar el actuar de quien los causa, entonces la distancia temporal no jugaría papel alguno. Imaginemos, por ejemplo, que alguien diseña un potente artefacto explosivo capaz de ser programado para estallar dentro de doscientos años. ¿Si este explosivo mata a varias personas en el futuro, es acaso relevante que estos individuos no existan en el presente, o que el explosivo pudiera estallar en un momento anterior o posterior, matando por tanto a individuos más próximos o distantes en el tiempo? Responder afirmativamente parece muy poco intuitivo. Esto puede ser indicativo de que lo que importa a la hora de examinar acciones como

⁹ Kamm (2007, p. 387) considera que la relevancia de la distancia está relacionada, en última instancia, con la existencia de prerrogativas sobre la permisibilidad de primar el entorno próximo del agente. Por esta razón, su enfoque no condena la neutralidad a la distancia ni valora como incorrecto que alguien actúe sin tener en cuenta la proximidad.

esta son factores tales como los efectos que nuestras decisiones pueden tener en la vida de otros individuos o la intención o el carácter de quien actúa. Sin embargo, el momento en que alguien comienza a existir, el que su identidad esté fijada cuando se ejecutó la acción, o cuándo tiene lugar el daño, parecen ser factores del todo irrelevantes. No obstante, se podría argumentar que de esto no tendría por qué seguirse que la distancia temporal sea irrelevante a la hora de decidir a quienes damos ayuda. Esto se debe a que podría considerarse que existe una distinción entre obligaciones positivas y negativas, y que la relevancia de la distancia temporal aplicaría solo a las primeras. La apelación a esta distinción es común en el debate acerca de la relevancia de la distancia espacial, e incluso cuando se considera que esta es relevante *per se*, se suele defender que los deberes negativos serían neutrales a ella. Así, tendríamos la misma obligación de no dañar por acción a otros independientemente de su distancia espacial con respecto a nosotros (Kamm, 2000, p. 674 y 2007, p. 346; Ignieski, 2001, p. 605). De este modo, la apelación a una analogía entre distancia espacial y temporal no solo podría emplearse para afirmar la relevancia de la distancia temporal, sino que además no tendría por qué implicar la permisibilidad de daños proyectados hacia el futuro.

Dicho esto ¿se sigue de la relevancia de la distancia espacial una menor preocupación por quienes están más lejos? Frances Kamm (2007, p. 372) argumentó que lo primero no implicaría lo segundo. Esto se debería a que, en muchos casos, la distancia relevante podría no ser la que nos separa de otro individuo, sino la que media con respecto a una amenaza para dicho individuo o con respecto a los medios para ayudarlo. Kamm presenta diversos ejemplos para ilustrar esto y concluye que, en muchas ocasiones, considerar que la distancia espacial es relevante nos daría razones, precisamente, para preocuparnos más por quien está más lejos, por ejemplo, si las únicas herramientas para ayudarlo se hayan más cerca de nosotros que las únicas herramientas para ayudar a alguien que está más cerca.

Por esta razón, incluso si se considera que la distancia espacial es relevante, podría no ser apropiado apelar a la analogía para promover una mayor preocupación por los individuos presentes. Si la distancia temporal fuera relevante de forma análoga a como lo sería la espacial, entonces también podríamos tener razones para priorizar a individuos temporalmente más distantes cuando hubiera una mayor cercanía

temporal con los medios de ayuda o con los peligros que los amenazan. Consideremos los siguientes casos:

Dos medios para ayudar: debemos escoger entre dos vías de acción. Por una parte, podemos invertir fondos en promover el desarrollo de una medicina que estaría disponible en diez años y que sería capaz de curar una cierta enfermedad infantil. Por otra parte, podemos optar por promover el desarrollo de una segunda medicina, la cual estaría disponible en treinta años y sería capaz de curar otra enfermedad distinta que afectará a muchos niños y niñas ya existentes cuando estos tengan entre treinta y cuarenta años. Imaginemos que ambas medicinas curarían enfermedades de gravedad semejante, y que afectarían a un número similar de individuos.

Dos amenazas: debemos escoger entre dos vías de acción. Por una parte, podemos destinar fondos al desarrollo de un tratamiento que evita la aparición de una enfermedad que podría ser padecida dentro de unos treinta años por las personas que han estado expuestas a un cierto tipo de residuo contaminante. Por otra parte, podemos invertir los fondos en el desarrollo de infraestructuras para la gestión de otro tipo de residuos que se generarán en cierta zona en quince años. De no ser debidamente gestionados, estos residuos también comenzarán a causar enfermedades muy serias una vez transcurrido ese plazo, aunque solo a niñas y niños pequeños, por lo que ningún individuo ya existente está en riesgo de padecerlas.

En el primer caso, pasando por alto aspectos como la diferencia en el interés en vivir que puede haber entre ambos grupos de individuos,¹⁰ si se considera relevante la distancia temporal, podría pensarse que existe una razón para optar por el desarrollo de la primera medicina, ya que, aunque estos individuos existirán en el futuro y, por tanto, se

¹⁰ Sobre esto, cfr. McMahan (2002).

hallan temporalmente más lejos de nosotros, los medios para ayudarlos se ubican más próximos. En el segundo caso, y también excluyendo consideraciones relativas al interés en vivir, aunque el segundo riesgo no afecta a nadie que exista en la actualidad, implica una amenaza más próxima que el primero, el cual sí afectaría a individuos ya existentes. De este modo, se observa que al dar importancia a la distancia temporal se puede dar mayor peso a la situación de quienes se hallan temporalmente menos cerca.¹¹

Todo esto muestra que, si se acepta la relevancia de la distancia temporal y se la considera análoga a la espacial, de eso no se sigue que debamos dar en todos los casos una menor importancia a quienes existirán en un futuro más distante. Además, podría darse el caso de que tuviéramos una considerable proximidad temporal con amenazas y medios de ayuda para individuos muy lejanos en el tiempo. Esto se debe a que existen en la actualidad vías de acción que podrían implicar estados de cosas altamente persistentes en el tiempo (Greaves y MacAskill, 2021, p. 10). Los riesgos relacionados con el cambio climático o un desarrollo negligente en inteligencia artificial podrían tener esta propiedad. Con respecto a tales riesgos, es posible que estemos en una posición especialmente influyente para determinar la forma que tomará el futuro durante un lapso muy significativo. Si esto fuera efectivamente así, entonces las razones basadas en la distancia temporal podrían reflejar una preocupación no menor por quienes existirán en el largo plazo, puesto que algunos de los medios de ayuda o amenazas relativos a ellos podrían hallarse más próximos que otros medios de ayuda o amenazas relativos a individuos mucho más cercanos temporalmente.

Así, parece que, en caso de haber una razón basada en la consideración moral para rechazar el largoplacismo, esta debería fundamentarse en algo distinto a la mera distancia temporal. Además, si lo que denominamos presentismo decreciente únicamente puede basarse en la relevancia de la distancia temporal, y esta incluye también medios de ayuda o amenazas, entonces tampoco sería propiamente una forma de presentismo, sino otra clase de enfoque. Esto podría negarse rechazando

¹¹ De forma análoga a como ocurriría con la distancia espacial (Kamm, 2007, p. 345), quienes defiendan que la distancia temporal es relevante difícilmente considerarán que esto sea lo único que importa, por lo que el hecho de que esta diera una razón en un sentido no implica que no pudiera haber otras razones en sentido contrario, incluso más fuertes.

que la proximidad con medios de ayuda o amenazas sea relevante. Si únicamente contara la cercanía con respecto a los individuos, entonces la importancia moral de estos sí podría ser decreciente con el tiempo, siempre y cuando fuera definida de forma relativa al marco de referencia espaciotemporal del agente.¹²

4. Confrontación y determinación moral

Otra forma de defender que los individuos presentes tienen un mayor peso moral que los futuros es considerando que, si bien estos últimos cuentan, y no de forma decreciente con el tiempo, lo hacen siempre en menor medida que los primeros. Por las razones antes expuestas, parece que una justificación para esto no debería provenir de la distancia temporal. Por tanto, ¿hay otros fundamentos plausibles en los que un enfoque de este tipo se pueda basar?

Una opción podría ser apelar a posiciones que dan un peso especial al hecho de hallarnos frente a frente con quienes están en una situación de necesidad (Levinas, 1984, p. 192; Temkin, 2022, p. 77). Así, dado que nunca estaremos en una situación de este tipo con respecto a individuos futuros (en el presente), se podría argumentar que siempre que podamos ayudar a alguien que tenemos delante, esto tendría mayor peso. Larry Temkin (2022, pp. 67-68) plantea una variación del célebre experimento mental de Peter Singer (1972, p. 231) en el que mientras caminamos junto a un estanque de agua vemos a un niño que se ahoga y al que podríamos salvar sin que esto suponga ningún riesgo para nosotros. Singer pretende derivar de las fuertes intuiciones que tenemos a favor de salvar a este niño razones análogas para ayudar a quienes se hallan en lugares distantes. En la variante de Temkin, en el momento en que vemos al niño y nos disponemos a rescatarlo, nos percatamos de que, si lo hacemos, un valioso reloj que tenemos en la muñeca, y cuyo mecanismo de seguridad no podemos desactivar, se estropeará. Descartamos rápidamente ese pensamiento, puesto que es claro que la vida del niño es mucho más valiosa que el reloj, por lo que no dudamos en meternos al agua. Sin embargo, un último pensamiento se nos viene a la mente: podríamos dejar al niño a su suerte, notificar su situación a urgencias e irnos al trabajo. Más tarde durante esa semana, podríamos

¹² Si se pretende aplicar de forma absoluta para todos los agentes en todos los marcos de referencia, surgen problemas derivados de la estructura relativista del espacio-tiempo.

ir a una tienda a vender el reloj y donar el dinero a una ONG, la cual podría emplearlo para salvar a tres niños (Temkin, 2022, pp. 67-68).¹³ ¿Deberíamos hacer esto último? Según Temkin (2022, p. 69), habría algo mal en nuestro carácter si fuéramos capaces de actuar de este modo. Si bien parece que tendríamos una razón relativa a consecuencias para hacerlo, ya que podríamos salvar un mayor número de vidas, podría argumentarse que habría razones, relativas a la virtud y al deber, mucho más fuertes para salvar al niño, aunque esto pudiera considerarse, en términos de consecuencias, peor.¹⁴ El motivo de esto sería que el hecho de vernos confrontados con esa terrible situación generaría una obligación especial de ayudar a ese niño, la cual tendría prioridad sobre las obligaciones generales de ayuda (Temkin, 2022, pp. 76-77).

Es, sin embargo, discutible que un enfoque de este tipo pueda servir de apoyo al presentismo, puesto que, cuando exista una situación de emergencia delante de nosotros, esto tendría mayor urgencia no solo con respecto a situaciones de ayuda a seres futuros, sino también con respecto a otros individuos presentes que se hallaran menos próximos. Por tanto, no sería el hecho de no existir en el presente lo que daría un menor peso a alguien, sino el de no estar delante. Así, cuando no existiera una situación de emergencia con la que estuviéramos confrontados, esta posición sería compatible con dar igual peso a todos los individuos, independientemente de su ubicación temporal.

De este modo, más que aceptar la *parcialidad temporal*, este enfoque asumiría un tipo especial de razones *relativas al agente* (Temkin, 2022, p. 76). Muchas posiciones proponen este tipo de razones con respecto a aquellos individuos con quienes tenemos relaciones especiales. Así, si bien muchas de las razones para actuar serían de tipo *neutral al agente*, esto es, requeridas para todos los individuos independientemente de qué vínculos tienen con el resto, otras serían dependientes del tipo de relación existente entre los agentes morales (Temkin, 2022, p. 76). De este

¹³ Temkin llamó “Sudden Epiphany” a este experimento mental. He intentado limitar la exposición de este al problema que plantea. Además, lo he expresado como si fuéramos nosotros quienes nos halláramos en esa situación de prestar ayuda (en el experimento mental de Temkin, es un individuo llamado Mark).

¹⁴ En función de determinadas consideraciones axiológicas, también podría discutirse que salvar al niño fuera realmente peor en términos de consecuencias.

modo, el que aquellos con quienes tenemos ciertos vínculos especiales se vieran en una situación de necesidad podría generar en nosotros razones para ayudar más fuertes que las que tendríamos en situaciones de tipo general. Y podría argumentarse que el que algo ocurra delante nuestro generaría este mismo tipo de razones relativas al agente, aun si no mantenemos ningún tipo de vínculo especial previo con quien nos necesita (Temkin, 2022, p. 76).

Por otra parte, desde posiciones de este tipo, incluso en situaciones de confrontación, se podría llegar a considerar que se debe dar más peso a la suma de intereses de los individuos futuros. Esto puede ocurrir si no se otorga prioridad lexicográfica a aquellos individuos necesitados de ayuda que tengamos delante. Como se ha apuntado en varias ocasiones, resulta poco plausible no tomar en cuenta las consecuencias al evaluar lo que es correcto hacer (Rawls, 1999, p. 26; Parfit, 2004, p. 64; Temkin, 2012, p. 3). Por ello, podría ser problemático sostener que, en caso de confrontación, rescatar a quien tenemos delante tendría prioridad absoluta sobre salvar a cualquier número de individuos con quienes no estemos confrontados en ese lugar o momento.¹⁵ De este modo, las posiciones que defienden la relevancia de la confrontación podrían dar mayor peso a ciertos escenarios a largo plazo en los que las consecuencias fueran muy significativas, incluso si consideran que, en términos individuales, tenemos mayores obligaciones hacia quienes están delante de nosotros e incluso si, ante la mayor parte de decisiones, es a estos a quienes se da prioridad.

Se podría argumentar también que no sería la confrontación en sí la que daría razones para primar a los individuos que tenemos delante, sino que, al igual que ocurre con la distancia espacial y temporal, este es otro factor que únicamente tiende a coincidir con aquello que importa. Violetta Igneski (2001, p. 606) ha sostenido que, cuando consideramos que la cercanía es relevante, esto se debe a que comúnmente aquellos eventos que ocurren delante de nosotros suelen tener lo que llama una mayor *determinación moral*. Esto significa que, en estos casos, suele haber una acción muy concreta que acaba con el peligro para un individuo

¹⁵ El propio Temkin (2022, pp. 78-79) afirma lo siguiente: “I do not want to exaggerate the importance of such personal interactions for morality. They only represent a part of the large, complex, messy, pluralistic story that is morality. However, it is, I believe, a significant part of that story in terms of its impact on the nature and scope of our moral rights, responsibilities, and permissions”.

concreto al que ayudamos. Así, cuando vemos al niño en el estanque, no nos cabe duda de lo que debemos hacer para poner fin a una situación terrible. No dudamos cómo ni a quién debemos ayudar (Igneski, 2001, p. 611). No es necesario escoger entre varias acciones diferentes. Es como si existiera un único acto posible que llevar a cabo. En cambio, cuando podemos prestar algún tipo de ayuda a distancia (espacial o temporal), normalmente existen diferentes elecciones alternativas entre las que decidir o diferentes individuos a quienes sería posible ayudar. Por otra parte, mientras en muchos casos la distancia espacial no hace ninguna diferencia con respecto a la determinación (Igneski, 2001, p. 614), en el caso de los individuos futuros, parece que nuestras decisiones están claramente menos determinadas moralmente, ya que no podemos saber quiénes serán estos individuos (Holtug, 2001, p. 367).

Sin embargo, aun considerando que la determinación moral jugara un papel importante, esto no daría una razón para primar a los seres presentes sobre los futuros en decisiones que no estuvieran perfectamente determinadas, por lo que este enfoque podría ser neutral a la ubicación temporal en todos esos casos. Además, no es preciso aceptar que la determinación suponga una razón para priorizar en todos los casos a individuos presentes. Y es que, al igual que ocurre con la confrontación, apelar a la determinación moral puede exigir algún tipo de criterio para dirimir cuándo el peso de las consecuencias puede compensar la indeterminación. Dado que la desconexión con el valor parece ser un problema que evitar para todas las teorías normativas, es poco probable que se considere que la perfecta determinación moral de una situación otorga prioridad lexicográfica a los individuos que se ven envueltos en ella. De hecho, Igneski (2001, p. 611) sostiene que la determinación no genera, *per se*, obligaciones morales, sino que lo que hace es más bien reflejar la estructura de estas. Y podría argumentarse que esta estructura contiene algún tipo de umbral, a partir del cual las consecuencias adquirirían un peso mayor que la determinación.

Es posible que existan otros criterios a los que apelar para dar un menor peso a los individuos futuros sin llegar a excluirlos. Aquí se han considerado dos, que pueden resultar ciertamente intuitivos, y en contra de los cuales este artículo no argumenta. Únicamente se muestra que, en la medida en que estos no tomen una forma lexicográfica, el peso agregado de los intereses de los individuos futuros podría ser relevante. Además, en todas aquellas decisiones donde no haya una confrontación o una situación de emergencia totalmente determinada, estas posiciones

serían compatibles con considerar en igual medida a individuos presentes y futuros, por lo que no parece que puedan servir de base a enfoques presentistas.

Conclusiones

A simple vista, podría parecer que otorgar una menor importancia a los individuos futuros es incompatible con el largoplacismo. Sin embargo, la aceptación de este último no exige asumir un principio de neutralidad temporal, sino que sería compatible con ciertas formas de presentismo. Dado que el número de individuos futuros será, presumiblemente, inmenso, incluso una consideración significativamente menor en términos individuales podría ser compensada por el gran peso agregado de sus intereses (Beckstead, 2013). Esto, no obstante, no significa que tengamos una razón para considerar en menor medida a los individuos futuros por el mero hecho de no existir en el presente. Si bien este artículo no se ha centrado en defender la neutralidad temporal, se puede considerar que hay buenas razones para aceptarla.

Este artículo también ha mostrado que la posición que denominamos presentismo decreciente, cuando se basa en una cierta forma de entender la relevancia de la distancia temporal, no solo no implica una menor consideración de los individuos futuros, sino que en muchos casos puede incluso dar más peso a sus intereses. Por ello, así entendida, esta posición no sería propiamente presentista. Además, este enfoque puede asumir la neutralidad temporal con respecto a las obligaciones negativas, por lo que no implicaría una menor preocupación por evitar dañar a los seres futuros. Nuevamente, nada de ello implica que tengamos que considerar relevante la distancia temporal *per se*.

De este modo, las únicas formas de presentismo que realmente serían incompatibles con el largoplacismo serían el presentismo fuerte y el lexicográfico, aunque este último, al menos teóricamente, permitiría dar importancia al futuro, siempre y cuando esto no entrara en conflicto con fines relativos a individuos presentes. Estas dos variantes de presentismo son, sin embargo, las más problemáticas. Por una parte, parece que los seres futuros satisfacen perfectamente el criterio relevante para ser moralmente considerados, lo cual sería una razón para rechazar el presentismo fuerte. Por otra parte, se podría considerar que la variante lexicográfica podría implicar una brecha muy significativa entre lo valioso y lo correcto en muchos casos.

Así, de todo lo dicho podemos concluir que, al margen de los distintos problemas que se pueden señalar en el presentismo,¹⁶ el alcance de las objeciones que este plantea al largoplacismo es mucho más reducido de lo que en principio se podría pensar.

Referencias

- Algander, P. (2013). *Harm, Benefit and Non-Identity*. [Tesis doctoral, Universidad de Uppsala]. DiVA. URL: <https://urn.kb.se/resolve?urn=urn%3Anbn%3Ase%3Auu%3Adiva-206059>.
- Anthis, J. R., y Paez, E. (2021). Moral Circle Expansion: A Promising Strategy to Impact the Far Future. *Futures*, 130, 102756. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.futures.2021.102756>.
- Arrhenius, G. (2000). *Future Generations: A Challenge for Moral Theory*. [Tesis doctoral, Universidad de Uppsala]. DiVA. URL: <https://urn.kb.se/resolve?urn=urn%3Anbn%3Ase%3Auu%3Adiva-787>.
- Arrhenius, G., Ryberg, J. y Tännsjö, T. (2017). The Repugnant Conclusion. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/repugnant-conclusion/>.
- Baumann, T. (2022). *Avoiding the Worst: How to Prevent a Moral Catastrophe*. Center on Reducing Suffering.
- Beckstead, N. (2013). *On the Overwhelming Importance of Shaping the Far Future*. [Tesis doctoral, Universidad Rutgers]. RUcore: Rutgers University Community Repository. DOI: <https://doi.org/doi:10.7282/T35M649T>.
- Boonin, D. (2008). How to Solve the Non-Identity Problem. *Public Affairs Quarterly*, 22(2), 129-159.
- Broome, J. (1999). *Ethics Out of Economics*. Cambridge University Press.
- Corvino, F. (2019). The Non-Identity Objection to Intergenerational Harm: A Critical Re-Examination. *International Journal of Applied Philosophy*, 32(2), 165-185.
- Cowen, T. y Parfit, D. (1992). Against the Social Discount Rate. *Philosophy, Politics, and Society*, 6, 144-161.
- Dieks, D. (2006). *The Ontology of Spacetime. I*. Elsevier.

¹⁶ Cfr. Arrhenius (2000, pp. 114-138) para un análisis de las distintas objeciones que se pueden plantear al presentismo en axiología de poblaciones.

- Dorato, M. (2008). Putnam on Time and Special Relativity: A Long Journey from Ontology to Ethics. *European Journal of Analytic Philosophy*, 4(2), 51-70.
- Dorato, M. (2021). The Affective and Practical Consequences of Presentism and Eternalism. *Argumenta*, 17, 1-19.
- Ekeli, K. S. (2005). Giving a Voice to Posterity: Deliberative Democracy and Representation of Future People. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 18, 429-450.
- Emery, E., Markosian, N. y Sullivan, M. (2020). Time. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/time/>.
- Ética Animal. (2020). *Introducción al Sufrimiento de los Animales Salvajes*. Ética Animal. URL: https://www.animal-ethics.org/wp-content/uploads/Introduccion_sufrimiento-animales-salvajes.pdf.
- Golding, M. P. (1972). Obligations to Future Generations. *The Monist*, 56(1), 85-99.
- Greaves, H. y MacAskill, W. (2021). The Case for Strong Longtermism. *Global Priorities Institute*. [Working paper 5]. URL: <https://globalprioritiesinstitute.org/hilary-greaves-william-macaskill-the-case-for-strong-longtermism-2/>.
- Hawley, K. (2020). Temporal Parts. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/temporal-parts/#TimeTempPart>.
- Hanser, M. (1990). Harming Future People. *Philosophy & Public Affairs*, 19(1), 47-70.
- Hanser, M. (2009). Harming and Procreating. En M. A. Roberts y D. T. Wasserman (eds.), *Harming Future People: Ethics, Genetics, and the Non-Identity Problem*. (pp. 179-199). Springer.
- Holtug, N. (2001). On the Value of Coming into Existence. *The Journal of Ethics*, 5(4), 361-384.
- Horta, O. (2010). El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 10, 55-84.
- Horta, O. (2022). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Plaza y Valdés.
- Igneski, V. (2001). Distance, Determinacy and the Duty to Aid: A Reply to Kamm. *Law and Philosophy*, 20, 605-616.
- Kamm, F. M. (2000). Does Distance Matter Morally to the Duty to Rescue? *Law and Philosophy*, 19(6), 655-681.
- Kamm, F. M. (2007). *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harms*. Oxford University Press.
- Kavka, G. S. (1982). The Paradox of Future Individuals. *Philosophy & Public Affairs*, 11(2), 93-112.
- Levinas, E. (1984). Ethics and Infinity. *CrossCurrents*, 34(2), 191-203.

- MacAskill, W. (2022). *What We Owe the Future*. Basic Books.
- MacKenzie, M. K. (2016). Institutional Design and Sources of Short-Termism. En I. González-Ricoy y A. Gosseries (eds.), *Institutions for Future Generations*. (pp. 24-45). Oxford University Press.
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press.
- McMahan, J. (2013). Causing People to Exist and Saving People's Lives. *Journal of Ethics*, 17(1/2), 5-35.
- Moorhouse, F. (2021, 27 de enero). Longtermism: An Introduction. *Effective Altruism*. URL: <https://www.effectivealtruism.org/articles/longtermism>.
- O'Brien, G. (2021). Directed Panspermia, Wild Animal Suffering, and the Ethics of World-Creation. *Journal of Applied Philosophy*, 39, 87-102.
- Orsi, F. (2008). Obligation of Nearness. *Journal of Value Inquiry*, 42(1), 1-21.
- Parfit, D. (2017). Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles. *Philosophy and Public Affairs*, 45(2), 118-157.
- Parfit, D. (2004). *Razones y personas*. M. Rodríguez González (trad.). Antonio Machado Libros.
- Penrose, R. (2019). *La nueva mente del emperador*. J. García Sanz (trad.). DeBolsillo.
- Pontara, G. (1996). *Ética y generaciones futuras*. Ariel.
- Putnam, H. (1967). Time and Physical Geometry. *The Journal of Philosophy*, 64(8), 240-247.
- Putnam, H. (2008). Reply to Mauro Dorato. *European Journal of Analytic Philosophy*, 4(2), 71-73.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice. Revised Edition*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rietdijk, C. W. (1966). A Rigorous Proof of Determinism Derived from the Special Theory of Relativity. *Philosophy of Science, University of Chicago Press*, 33(4), 341-344.
- Savitt, S. (2006). Presentism and Eternalism in Perspective. En D. Dieks (ed.), *The Ontology of Space Time. I*. (pp. 111-127). Elsevier.
- Savitt, S. (2021). Being and Becoming in Modern Physics. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/spacetime-become/>.
- Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), 229-243.
- Sotala, K. y Gloor, L. (2017). Superintelligence as a Cause or Cure for Risks of Astronomical Suffering. *Informatica*, 41, 389-400.
- Stein, H. (1991). On Relativity Theory and Openness of the Future. *Philosophy of Science*, 58, 147-167.

- Temkin, L. S. (2012). *Rethinking the Good, Moral Ideals, and the Nature of Practical Reasoning*. Oxford University Press.
- Temkin, L. S. (2022). *Being Good in a World of Need*. Oxford University Press.
- Unger, P. (1996). *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*. Oxford University Press.
- Vinding, M. (2020). *Suffering-Focused Ethics: Defense and Implications*. *Ratio Ethica*.
- Vrousalis, N. (2016). Intergenerational Justice. En I. González-Rico y A. Gosseries (eds.), *Institutions for Future Generations*. (pp. 49-64). Oxford University Press.
- Woollard, F. (2012). Have We Solved the Non-Identity Problem? *Ethical Theory and Moral Practice*, 15(5), 677-690.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2687>

Happiness as a Configuration of the Human Body in Julien Offray de la Mettrie

La felicidad como configuración del cuerpo humano en Julien Offray de La Mettrie

Cristiam Fernando Cajicá Zambrano
Universidad Industrial de Santander
Colombia
cristiam2208179@correo.uis.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-8683-9485>

Jennifer Johanna Peñuela Pinzón
Universidad Industrial de Santander
Colombia
jennifer.9611@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2870-597X>

Milton Fernando Dionicio Lozano
Universidad Industrial de Santander
Colombia
mfdioloz@uis.edu.co
<https://orcid.org/0000-0001-6031-8588>

Recibido: 08 - 11 - 2022.

Aceptado: 15 - 03 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Cajicá Zambrano, C. F., Peñuela Pinzón, J. J. y Dionicio Lozano, M. F. (2025). La felicidad como configuración del cuerpo humano en Julien Offray de La Mettrie. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 385-405. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2687>.



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

Abstract

This paper traces the concept of happiness in the work of Julien Offray de La Mettrie *Anti-Seneca or Discourse on Happiness* (2010). Before exploring the term happiness, it is essential to answer the question: what does the French philosopher understand by being human? To fulfill this purpose, in the first chapter, the idea of the human body, understood as an organic machine, will be analyzed. In the second chapter, we will investigate the physical damage or diseases that can affect the machine or human body. In the third part, we will explore the concept of happiness, understood as carnal pleasure, voluptuousness and organic or arterial happiness. In the fourth chapter, the different ways to achieve a happy life will be examined. As a conclusion, it can be affirmed that happiness is, according to La Mettrie, the result of the organization or composition of the human body; therefore, the individual, when acting according to his nature, must be exempt from recrimination or ethical judgments.

Keywords: La Mettrie; man as a machine; nerve fluids; bodily pleasure; voluptuousness.

Resumen

Este artículo rastrea el concepto de “felicidad” en la obra *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* de Julien Offray de La Mettrie (2010). Antes de explorar el término “felicidad”, es indispensable responder la pregunta: ¿qué entiende La Mettrie por “ser humano”? Para ello, en la primera sección se analiza la idea de “cuerpo humano”, entendido como máquina orgánica. En la segunda sección discutimos los daños físicos o enfermedades que pueden afectar la máquina o cuerpo humano. En la tercera parte exploramos la concepción de “felicidad” entendida como placer carnal, voluptuosidad y felicidad orgánica o arterial. En la cuarta sección examinamos los diferentes caminos para alcanzar la vida feliz. Concluimos que la felicidad, para La Mettrie, es el resultado de la organización o composición del cuerpo humano; por lo tanto, el individuo, al actuar según su naturaleza, debe quedar exento de recriminación o juicios éticos.

Palabras claves: La Mettrie; hombre máquina; líquidos nerviosos; placer carnal; voluptuosidad.

Introducción¹

Al incursionar en la obra de Julien Offray de La Mettrie, es importante mencionar el documento publicado por Lucilio Anneo Séneca, en el año 58 d. C., titulado *Sobre la felicidad* (1943). En este escrito, Séneca entiende la felicidad como el estado de tranquilidad que disfruta el alma que es dueña de sí, es decir, el alma que es causa de sus pensamientos, acciones y sentimientos, porque hace uso de la facultad racional, la cual permite contemplar y cuestionar la realidad antes de aceptarla de manera acrítica. No obstante, Séneca aclara que, para alcanzar aquel estado de imperturbabilidad, donde el alma se declara en libertad, es indispensable tomar consciencia de las pasiones y deseos, los cuales dominan el alma y nublan la razón y la toma de decisiones. De modo que —siguiendo en este punto a Epicuro— Séneca explica qué es lo necesario y natural, lo no necesario y natural y lo no necesario ni natural. Esto con la finalidad de controlar los deseos y pasiones que impiden la libertad y tranquilidad del alma.

Además de esta referencia al texto de Séneca, es adecuado hacer un breve recuento histórico de la gestación de las ideas fundamentales de La Mettrie con respecto al concepto de “felicidad”. En el año 1748, bajo el amparo de Federico II el Grande, rey de Prusia, el médico y filósofo francés Julien Offray de La Mettrie publica la obra *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* (2010), documento, como su nombre lo indica, antisenequista, ya que, según afirma La Mettrie (2010), la concepción de “vida buena” de Séneca se fundamenta en la eliminación del cuerpo y del deseo, pues Séneca exhorta a controlar los deseos cuando estos involucran la salud del alma. En contra de esta concepción filosófica, La Mettrie propone un nuevo concepto de “felicidad”, según el cual el placer y la destrucción del alma son la meta del individuo. La Mettrie expresa, así, su rechazo hacia la concepción de alma como motor del individuo: “Toda alma, ellos hacen abstracción de su cuerpo; todo cuerpo, nosotros haremos abstracción de nuestra alma” (La Mettrie, 2010, pp. 28-29).

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Peñuela Pinzón (2022).

Ahora bien, para llegar a esta definición de “felicidad”, La Mettrie tuvo que redefinir el concepto de “ser humano”, esto es, encontrar una definición de “hombre” en la que este fuese entendido no como un compuesto de cuerpo-alma, sino como una materia orgánica carente de hálito vital. Así, en 1745, después de haber estado enfermo en campaña militar (donde ejercía como médico) y reflexionar acerca de la influencia del cuerpo sobre los pensamientos, redactó el *Tratado del alma* (1983). Este libro explica médicamente de dónde proceden y cómo funcionan los pensamientos, los sentimientos, las sensaciones, la voluntad y la imaginación. Por otro lado, en 1747 escribió *El hombre máquina* (1962). En esta obra compara al individuo con una máquina orgánica capaz de responder a estímulos y no a motivaciones. La Mettrie describe qué factores afectan positiva o negativamente el comportamiento y la psique del individuo. En palabras de La Mettrie: “Los diversos estados del alma son, pues, siempre correlativos a los del cuerpo” (La Mettrie, 1962, p. 44). La publicación del *Tratado del alma* y *El hombre máquina* trajeron como consecuencia el destierro de La Mettrie de Francia y de Países Bajos, pues estas obras representaban un fuerte conflicto con el contexto histórico-religioso del siglo XVIII europeo. Afortunadamente para La Mettrie, el rey Federico el Grande lo acogió en su corte, nombrándolo lector y abriéndole las puertas de la Academia de las Ciencias de Berlín gracias a las recomendaciones de Louis Maupertuis. Con la ayuda brindada por el monarca, La Mettrie publicó en 1748 el *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* (2010), al que nos hemos referido.

Después de este breve *excursus* histórico, es necesario exponer el objetivo fundamental del presente artículo. Nuestro propósito principal es rastrear el concepto de “felicidad” en la obra *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* de Julien Offray de La Mettrie (2010). Antes de explorar el término “felicidad”, es indispensable responder la pregunta: ¿qué entiende La Mettrie por “ser humano”? Para cumplir con este propósito, en la primera sección se analizará la idea de “cuerpo humano”, entendido como máquina orgánica. En la segunda sección investigaremos los daños físicos o enfermedades que pueden afectar la máquina o cuerpo humano. En la tercera parte exploraremos la concepción de “felicidad” entendida como placer carnal, voluptuosidad y felicidad orgánica o arterial. En la cuarta sección se examinarán los diferentes caminos para alcanzar la vida feliz, según La Mettrie. Afirmamos que la felicidad es, según La Mettrie, el resultado de la organización o composición del cuerpo

humano; por lo tanto, el individuo, al actuar según su naturaleza, debe estar exento de recriminación o juicios éticos.

1. El cuerpo humano entendido como máquina orgánica

Desde el siglo XVI, la ciencia, interesada por descubrir aquello que impulsa el movimiento del cuerpo, hace incisiones en animales, para conocer la conexión entre las partes del organismo que dan lugar al desplazamiento. “La anatomía, la medicina y la fisiología aportan un extraordinario conocimiento del cuerpo humano, de sus distintos órganos y partes, hasta lograr explicar todos los procesos fisiológicos que tienen lugar en el hombre” (La Mettrie, 1983, p. 20). Algunos filósofos, como Descartes (2011), maravillados por este proyecto llevado a cabo por la ciencia, deciden dirigir este estudio fisiológico al análisis del movimiento psíquico (alma), idea que se puede rastrear en la quinta parte del *Tratado del hombre* (titulada: “La estructura del cerebro en esta máquina y cómo desde allí se distribuye en los espíritus para producir movimientos y sensaciones”). A partir de estas ideas se puede contemplar cómo el movimiento interior del hombre se fundamenta en los estímulos, que son percibidos a través de los sentidos externos. Descartes, por temor a las represalias religiosas, conserva el vínculo entre alma, dios y libertad, pero, relaciona el cuerpo y su forma de funcionar con el proceso realizado por la máquina (cfr. Luna, 2011, p. 57).

Ahora bien, La Mettrie, enemigo de afirmar que el cuerpo, el alma y sus respectivas funciones son dos sustancias distintas, describe al individuo en *El hombre máquina* (1962) y en el *Tratado del alma* (1983) como una máquina orgánica compleja, carente de alma, cuyo movimiento se deriva de la sincronía entre el motor y sus partes, elemento que permite recibir y transformar la energía en una acción. Para que esto ocurra, se precisa de cables y resortes que transporten e impulsen la energía de un lugar a otro. Así, en el individuo, el motor es contrastado con el cerebro, los cables con los nervios y las arterias, las venas y los resortes con los sentidos internos (imaginación, memoria, instinto, inclinaciones, apetitos y pasiones). A partir de esto, La Mettrie señala: “El cuerpo humano es una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos: viva imagen del movimiento perpetuo” (1962, p. 39).

Unos años más adelante, al igual que La Mettrie, filósofos como el barón de Holbach en *Sistema de la Naturaleza* (1982) y Cabanis en *Relaciones de lo físico y lo moral del hombre* (1826) definen al individuo como máquina orgánica compleja, pues, como se lee en el *Tratado del*

alma de La Mettrie, cada parte del organismo humano se entrelazan para dar lugar al movimiento.

En efecto, los nervios ubicados en los órganos internos (vísceras) y órganos externos (sentidos) comunican al cerebro mediante la modificación de los espíritus animales (fluido imperceptible que corre en el interior de los nervios), las necesidades biológicas del cuerpo, las sensaciones agradables y desagradables y los acontecimientos del exterior. Esta información que se transmite mediante los espíritus animales viaja hasta el cerebro, específicamente hasta el sensorio común o principio del nervio afectado. Allí, en el sensorio común, la información es recibida por los sentidos internos. Una vez ahí, la imaginación, la memoria, las pasiones, el instinto, las inclinaciones y los apetitos interpretan la información, la ordenan y la comparan con otros estímulos anteriormente experimentados y guardados en el cerebro. Finalmente, es almacenada hasta que llega otro dato con el que es comparada. Una vez realizado esto, el cerebro envía una respuesta idónea ante las circunstancias a los órganos internos y externos, así como a los músculos y líquidos nerviosos (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre).

Varios son los ejemplos de movimiento mecánico que efectúa el organismo humano y que demuestran que, ciertamente, el hombre es una máquina orgánica compleja. Cuando el individuo vive una situación que los órganos externos (sentidos) y el instinto interpretan como peligrosa para la sobrevivencia, el cerebro prepara al cuerpo para la defensa. Los mecanismos de protección que toma el cerebro pueden variar según la acción vivenciada, el recuerdo de anteriores experiencias y el placer o displacer que determinada acción originó en el organismo.

Si la reacción es correr, porque la pasión que genera la circunstancia es temor, y los datos guardados en la memoria de las anteriores vivencias afirman que la huida es la correcta ejecución cuando se está delante de determinado peligro, el hígado libera bilis y las arterias se contraen, haciendo lento el paso del flujo sanguíneo. Estos efectos en el organismo humano tienen la intención de impulsar al hombre al movimiento, en este caso, al escape. Por otro lado, cuando la respuesta no es huir, sino atacar, las arterias en el individuo se dilatan, permitiendo un aumento de la presión sanguínea. De modo que el sujeto, de manera valiente, enfrentará la batalla. En el *Tratado del alma*, La Mettrie afirma: “Los nervios, que contienen las arterias, a modo de hilillos, en la cólera y en la alegría parecen excitarla la circulación de la sangre, animando el resorte

de las arterias, mientras que en el temor y el pesar, pasión que parece diminutiva del temor (al menos por cuanto a los efectos), las arterias contraídas y ocluidas tienen dificultad para hacer fluir su sangre” (La Mettrie, 1983, p. 125).

En presencia de un objeto que resulta agradable a los sentidos, la pasión que brota es alegría. El corazón y las arterias reciben orden de dilatarse para permitir el flujo sanguíneo y, con ello, impulsar al sujeto hacia el objeto de deseo, con la finalidad de consumirlo. Enseguida, el sentido interno —la memoria, concretamente— guarda el recuerdo esperando retornar imaginativamente o carnalmente al objeto cuántas veces le plazca.

Si la voluntad que se desprende de la idea trazada en el cerebro, se complace en contemplar y conservar esta idea, como cuando piensa en una mujer hermosa, en cierto éxito, etc., se produce lo que se llama *alegría, voluptuosidad, placer* [...]. Ante una alegría muy grande, se produce una gran dilatación del corazón: el pulso aumenta, el corazón palpita hasta hacer oír algunas veces sus palpitations, y en ocasiones se produce también una transpiración tal, que a menudo se llega al desfallecimiento e incluso a la muerte súbita (La Mettrie, 1983, p. 124).

Cuando el estómago da la orden al cerebro de ingerir prontamente alimento para cumplir con la función natural de preservación, y por alguna razón no se lleva a cabo el requerimiento solicitado por este órgano, en el sujeto se suscita la pasión de la cólera. En consecuencia, el hígado segrega bilis amarilla, las arterias se estrechan y el corazón aumenta el ritmo cardíaco. Esto ocurre con el objetivo de llevar al ser humano a la búsqueda de alimento que le garantice la existencia (cfr. Cordero, 2001, pp. 283-284). De suerte que si el hombre, impulsado por su conservación, se dispone a emprender acciones que son consideradas criminales e inmorales, como robar o asesinar a otro para recibir alimento, la naturaleza lo respalda, pues la decisión tomada no es arbitraria, sino acorde a los sentidos internos: al instinto, a las inclinaciones y a los apetitos; es decir, acorde a la organización de su máquina.

Hay mil movimientos en el cuerpo, de los que el alma no es ni la causa condicional. La misma causa que

hace huir o acercarse a un cuerpo ante la presencia de ciertos objetos, o cuando oye algún ruido, vela a su vez incesantemente, sin que lo sepa para la conservación de su ser. Pero este mismo cuerpo, como esos pájaros de gran tamaño que recorren los aires, tiene el sentimiento que corresponde a su instinto. Concluyamos pues, que cada animal tiene su propio sentimiento y su manera de expresarlo, y que ésta siempre coincide con el sentido más predominante, con un instinto, con una mecánica que puede omitir toda inteligencia, pero no engañarle (La Mettrie, 1983, p. 130).

Como permiten observar los análisis realizados por La Mettrie en *El hombre máquina* y el *Tratado del alma*, cada parte del cuerpo humano tiene una función que es efectuada correctamente, y está conectada con otras partes del cuerpo humano, de tal forma que la consonancia entre estas partes da lugar al movimiento o a la acción. No obstante, La Mettrie observa que existen cuerpos cuyas partes no cumplen con su función específica, debido a determinados daños en su naturaleza, lo que impide una perfecta sintonía con los otros componentes del cuerpo y, con ello, el movimiento. A estos cuerpos cuyas partes sufren daños en su naturaleza, que les dificultan realizar plenamente sus funciones y coordinar con otras partes, La Mettrie les da el nombre de “máquinas orgánicas imperfectas” o “hijastras de la naturaleza” (La Mettrie, 1962, p. 100). Como máquinas imperfectas o hijastras de la naturaleza, el filósofo francés explica que, por causa de su deficiencia, deben permitir que otras máquinas mejor organizadas o mejor compuestas les orienten acerca del modo como deben actuar, pues su sistema fisiológico presenta fallas que hace irrealizable la acción. En *El hombre máquina*, escribe La Mettrie: “Pero, excusando los defectos de conformación del espíritu y del cuerpo, no ha de admirar menos sus bellezas y sus virtudes. Aquellos a quienes la Naturaleza hubiere favorecido le parecerán más dignos de ser contemplados que aquellos a los que hubiere tratado como madrastra” (La Mettrie, 1962, p. 101).

2. Análisis de los daños físicos o enfermedades que pueden afectar la imposibilidad de un movimiento o acción

Con el fin de comprender el concepto de “felicidad” propuesto por La Mettrie, es de vital importancia profundizar en las enfermedades

cerebrales, las lesiones de los nervios y los trastornos de los órganos, responsables de la producción de los líquidos nerviosos, así como en las afecciones en las venas o arterias. Estas son las clases de daños físicos o enfermedades que pueden afectar la máquina o cuerpo humano, impidiéndole actuar o moverse por sí mismo. En *La moral universal o Los deberes del hombre fundados en su naturaleza* (1835), el importante pensador para la discusión de la época, Holbach, mantiene una tesis similar a la de La Mettrie: “P. ¿Puede el hombre padecer error o equivocación en sus juicios?” R. Puede, y así se verifica muchísimas veces, ya porque sus órganos están desarreglados y no en el debido orden, ya porque no ha hecho experiencias bastantes, o porque éstas son falsas o insignificantes; todo lo cual le conduce al error” (Holbach, 1835, pp. 21-22).

El cerebro es el motor de la máquina, encargado de recibir, analizar, comparar, organizar y almacenar la información proveniente de los nervios distribuidos en los sentidos y órganos, igualmente, de enviar a estos una respectiva respuesta acerca del modo correcto de actuar respecto a un estímulo. Por tal motivo, cualquier enfermedad que lo ataque obstaculiza la capacidad de movimiento del sujeto; debido a que el cerebro tergiversa el estímulo y envía a los nervios, a las venas y a las arterias una respuesta incorrecta. En otras palabras, el movimiento o la acción se ve impedida cuando no hay coordinación entre quien envía el estímulo (nervios) y quien lo recibe (cerebro). Al respecto, es interesante mirar lo que afirma D’ Holbach: “La experiencia nos demuestra que el hombre cesa de sentir en las partes de su cuerpo cuya comunicación con el cerebro se encuentra interceptada y siente imperfectamente, o no siente en absoluto, tan pronto como este órgano es perturbado o afectado con exceso” (Holbach, 1835, p. 49).

Un ejemplo de lo dicho anteriormente lo ofrece el sujeto que después de padecer una enfermedad cerebral, que afecta la capacidad de este de comprender las diferentes señales emitidas por los sentidos, es incapaz de construir ideas, examinarlas y retenerlas, así como de hablar con fluidez o tener sentimientos acordes a las experiencias, pues, como se ha dicho, quien recibe los datos no está en condiciones óptimas de generar una respuesta idónea a los estímulos. Al respecto, afirma La Mettrie en el *Tratado del alma*: “Muchas experiencias nos han dado a conocer que efectivamente es en el cerebro, donde el alma es afectada por las sensaciones propias del animal, pues cuando esta parte recibe una herida considerable, el animal deja de tener sentimientos, discernimiento y conocimiento” (La Mettrie, 1983, p. 103).

Los nervios son algunos de los cables de la máquina que tienen la tarea de informar al cerebro, a través de la modificación de los espíritus animales, acerca de los acontecimientos internos y externos que influyen en los estados anímicos o necesidades biológicas de toda la máquina. Del mismo modo, los nervios tienen la función de recibir y cumplir las órdenes que envía el cerebro una vez haya captado y analizado las sensaciones.

Las enfermedades modifican las órdenes que el cerebro envía, o son las causantes de que la información que este manda a los nervios sea tergiversada y no pueda cumplir enteramente con lo ordenado. Las enfermedades de la visión son un ejemplo de lo dicho. La miopía hace que una persona, aunque posea un cerebro en buen estado, capaz de captar y analizar estímulos, sea incapaz de percibir con claridad un objeto ubicado a cierta distancia. Así, se contemplan individuos que, al caminar por las calles, por error saludan a personas que le son desconocidas, pero que el cerebro cree conocer, pues en su sistema están almacenados ciertos rasgos que le son similares a alguien que le es conocido. Con respecto a este punto, sostiene Holbach:

P. ¿Pueden engañarnos los sentidos? R. Engañarnos siempre que está en desorden nuestra máquina o cuando nuestros órganos no llenan fielmente las funciones a que están destinados: lo que proviene o de algún defecto natural en ellos, o de alguna alteración permanente o pasajera que les ha sobrevenido. P. Explicadme con algún ejemplo. R. Un hombre que tiene debilitada o cansada la vista no hará con este sentido más que experiencias sospechosas y falsas; el que está embriagado, no ve los objetos como verdaderamente son, no se halla capaz de juzgar mientras en tal estado permanece: el que está perturbado por pasiones violentas, no puede discurrir rectamente acerca de las cosas, ni conocer la verdad: y así de otros muchos casos análogos (Holbach, 1835, p. 22).

Un ejemplo para mostrar cuánto alteran las fallas de la máquina al actuar del ser humano se ve expresado en el caso de quienes, a causa de la miopía, creen ver a lo lejos la escena de un animal siendo pateado por un sujeto. Posibles reacciones que el cerebro impone en un caso de este tipo son correr y socorrer al animal o cubrir sus ojos ante tal acto.

Sin embargo, las dos reacciones no son exactas. El cerebro no posee, debido a la enfermedad visual, un dato preciso para poder actuar frente a tal hecho, por lo que su interpretación no es conforme con lo visto o experimentado.

Además, se afirma que de las sensaciones placenteras o displacenteras emergen distintas pasiones correspondientes a esos estímulos. Las pasiones correspondientes al placer son: felicidad, tranquilidad y valentía. Y las concernientes al displacer son: ira, temor, cobardía e infelicidad. Cuando esas pasiones brotan, el cerebro da la orden a distintos órganos de segregar sustancias nerviosas: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema. A cada pasión le corresponde una sustancia específica que viaja por algunos cables como las arterias y venas a cierta velocidad, con cierta densidad y una presión específica. A partir de esto, La Mettrie afirma: "Así, es evidente que las pasiones no deben confundirse con las demás facultades evocadoras, tales como la memoria y la imaginación, de las que se distinguen por la impresión agradable o desagradable de las sensaciones del alma" (1983, p. 123).

No obstante, algunos acontecimientos, como la obstrucción de las venas y arterias, o alguna afección en los órganos que producen los líquidos nerviosos y que son los responsables de las pasiones, impiden los sentimientos en los sujetos o hacen que estos sean defectuosos, es decir, no acordes a los estímulos percibidos por los nervios. Este punto es tratado también por Spector (2016, pp. 283-285), por ejemplo. Aunque la señal que emiten los nervios al cerebro, respecto a una sensación, sea placentera, al haber algún problema en los canales (venas o arterias) o en los órganos que liberan las sustancias encargadas de las pasiones, estas serán erróneas, es decir, displacenteras. Así se lee en *El hombre máquina*: "¿Qué hacía falta para que la intrepidez de Cayo Julio, de Séneca, de Petronio se cambiara en pusilanimidad o en cobardía? Una obstrucción en el bazo, en el hígado, una obstrucción en la vena porta. ¿Por qué? Porque la imaginación se cierra junto con las vísceras y de allí nacen todos esos singulares fenómenos de la afección histérica e hipocondríaca" (La Mettrie, 1962, p. 37).

Las causas por las que las máquinas orgánicas o cuerpos humanos presentan daños que les impiden actuar o ejecutar los movimientos adecuadamente siguiendo el estímulo nervioso captado son, por ejemplo, la herencia genética, la edad avanzada, el cambio climático y una alimentación deficiente. A continuación, se procederá a explicar cada uno de los factores mencionados.

La Mettrie explica que los padres pueden padecer graves enfermedades que dan lugar a vicios y, a través de los genes, posiblemente se los hereden a los hijos. De tal forma que aquella herencia genética impide a los descendientes actuar libremente, pues están sujetos a factores sanguíneos imposibles de erradicar y que condicionan su conducta o forma de vivir. Un ejemplo que aporta La Mettrie (1962, p. 38) es el de una mujer que durante el embarazo quedó sujeta a un vicio, el cual transmitió a sus descendientes.

Ahora bien, la edad avanzada debilita el cuerpo, le arrebató la sensibilidad y funcionalidad de sus partes. Por este motivo, en *El hombre máquina* se afirma que en la vejez no se es apto para dar ni recibir placer a causa de que los nervios han perdido su sensibilidad o su capacidad de captar sensaciones. El único placer que se puede encontrar se halla en aquello que no exige esfuerzo físico, esto es, en la meditación (cfr. La Mettrie, 1962, p. 39).

Otro factor responsable de la alteración o modificación de los jugos o sustancias nerviosas, y con ello de los estados anímicos, es el drástico cambio climático al que un cuerpo se ve expuesto. Es decir, el paso de un clima cálido a uno frío o viceversa. El ejemplo aportado por La Mettrie se remonta a la experiencia que vivió el duque de Guisa con el rey Enrique III de Inglaterra. El duque comenta que el monarca, antes de estar expuesto al frío, era un hombre cálido o amable; pero, después de mudarse a un clima frío, su estado de ánimo y actuar se tornaron hostiles, violentos o impacientes: “Hace veinte años —dijo— que conozco al rey; es de natural bondadoso y hasta débil, pero he observado que una nadería lo impacienta y lo enfurece cuando hace frío” (La Mettrie, 1962, p. 43).

La defectuosa alimentación, de igual forma, trastorna el estado anímico; los alimentos altos en colesterol tapan las arterias y venas, por lo cual los líquidos encuentran impedimentos para movilizarse. Es así que la presión arterial presenta cambios y, al mismo tiempo, estas acciones afectan el equilibrio emocional. Asimismo, la carne cruda altera la paz del sujeto, creando en él sentimientos de ira. Con respecto a este punto, sostiene La Mettrie: “Tal pueblo tiene el espíritu pesado y estúpido, tal otro lo tiene vivo, ligero, penetrante. ¿De dónde proviene esto sino en parte de los alimentos que toma y de la simiente de sus padres y de ese caos de diversos elementos que nadan en la inmensidad del aire? El espíritu tiene, como el cuerpo, sus enfermedades epidémicas y su escorbuto” (1962, p. 43).

3. Felicidad entendida como placer carnal, voluptuosidad y felicidad orgánica o arterial

Después de redactar los textos científicos *Tratado del alma* y *El hombre máquina*, donde La Mettrie cuestiona el concepto de “ser humano” y defiende, en su lugar, una definición naturalista y moderna de lo que significa el término “hombre”, publica *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*. En este libro intenta incorporar una moral y una ética acordes a su filosofía mecanicista, la cual llamará “moral natural”. Esta moral tiene como objetivo respaldar la idea de que todas las personas actúan conforme a las necesidades y estructuras de sus cuerpos ya maquinizados. Por este motivo, los sujetos no son responsables de las implicaciones sociales de su actuar (cfr. Thompson, 2014, p. 244). A partir de estas acciones, la ética es definida desde el gusto por los placeres. Estos son los que otorgan un sentido de realización a cada ser vivo. Los placeres son los que mueven a los seres vivientes. Lo que quiere decir que estos libros tratan de responder a la pregunta filosófica: ¿en qué consiste una vida feliz o bien vivida? A partir de estas ideas, Gras Balaguer afirma:

El Anti-Séneca y el Sistema de Epicuro, [...] pretenden ser sistemas de moral práctica para el Hombre máquina, el cual, recíprocamente, sólo puede ser concebido en el seno de las costumbres que favorece una ética hedonista. La moral que se defiende es la llamada moral natural o una interpretación de ésta fundada asimismo en una concepción de la naturaleza que deriva determinismo intrínseco a la filosofía que le sirve de soporte. Ésta, por lo tanto, se corresponde con la invocada ley natural, la cual es la misma para unos y otros (Gras Balaguer, 1983, p. 33).

La felicidad, expresa La Mettrie en *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*, es una pasión que tiene su origen en la percepción de estímulos agradables que hacen al sujeto amar la vida o aferrarse a ella. Sostiene además que la felicidad puede manifestarse de varias maneras, que dependen de la intensidad y prolongación de las sensaciones placenteras. Al referirse al placer, La Mettrie piensa en aquellos cuerpos cuyas partes poseen un buen funcionamiento.

Por otro lado, la voluptuosidad es algo que experimentan aquellos que tienen un cuerpo sano para percibir los estímulos agradables y una imaginación intensa que, según La Mettrie, permite obtener el objeto de deseo, incrementarlo o crear nuevas fantasías a través del examen de aquel placer. De ahí que La Mettrie (2015) manifieste que la voluptuosidad es el arte de engañarse a sí mismo, pues se deleita con imágenes creadas por su propia mente.

Por último, la felicidad es algo que experimentan aquellas personas que presentan una alteración en los líquidos nerviosos. Es decir, los órganos internos encargados de producir la sustancia nerviosa concerniente al gozo, los cables por donde las sustancias se transportan, o los nervios, sufren una lesión que los llevan a segregar en exceso aquella sustancia correspondiente a la alegría, pese a que la sensación experimentada no procede de un estímulo agradable y por ende no debe haber segregación de aquel líquido, pero el daño presentado hace que se libere aquel jugo nervioso y dé como resultado el sentimiento o pasión denominada “felicidad”. Por esto, en *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad* se afirma: “¡Feliz aquél que lleva la felicidad en sus venas! Lleva todo consigo y casi no tiene necesidad de nada. Para un hombre tan bien organizado, jamás un día entero será triste y neblinoso; todos se alzarán claros y serenos” (La Mettrie, 2010, p. 35).

La Mettrie argumenta que, a diferencia de la máquina que experimenta placer y de la que se complace en la voluptuosidad, la máquinas que experimentan la felicidad son llamadas “venturosas” porque, incluso cuando las sensaciones experimentadas por las personas son desagradables, la alteración en los líquidos nerviosos les hace desconocer la realidad y sentir que toda situación es dichosa o feliz, en razón de que el líquido segregado concierne erróneamente a una sensación agradable.

¡Pero qué asombrosa variedad de dicha hay por todas partes! Recuerda la de los espíritus y la de los rostros: así como no hay dos semejantes, no hay dos hombres que sean igualmente felices y por los mismos medios. ¿De dónde viene esto? Es el organismo el que por sí solo da razón de todo, pues gracias a él, gracias a todas sus variaciones —sin entrar en ningún detalle anatómico que sería aquí superficial y desubicado— se concibe por qué tal nación siente mejor el placer, ama

más la voluptuosidad, y es en general más feliz o está más dispuesta serlo y más dispuesta a reír, que otra. Esta misma variedad de estructura y de circulación de la sangre, de la linfa y de los espíritus es la causa de la diferente aptitud para la felicidad, que se advierte no solamente entre los diferentes pueblos, como se acaba de mencionar, sino también entre los diferentes individuos de una misma nación, de un mismo clima, de una misma provincia, de una misma ciudad (La Mettrie, 2010, p. 125).

La diferencia entre el placer y la voluptuosidad, dos de las manifestaciones de la felicidad, radica en la estimulación del sentido interno de la imaginación. Cuando este sentido no tiene la capacidad de ser estimulado, el gozo se manifiesta en forma de placer, ya que el cerebro, al no poder retener las impresiones agradables que los sentidos dejan en él luego de entrar en contacto con los objetos, siente la necesidad de consumir los objetos totalmente hasta agotar los sentidos. Por esta razón, se dice que la felicidad es intensa pero fugaz: intensa porque el objeto es consumido completamente, pero fugaz debido a que los sentidos son saturados con facilidad. El voluptuoso, cuyo sentido interno puede ser estimulado, retiene las impresiones agradables que los objetos dejan en el cerebro, regocijándose con el recuerdo de los estímulos agradables, sin consumir absolutamente el objeto y agotar los sentidos. Las impresiones agradables que quedan impregnadas en el cerebro permiten al voluptuoso fantasear con la idea de consumir enteramente el objeto de deseo. El deseo aumenta con la curiosidad que se despierta en el hombre de tener aquella experiencia de devorar el objeto de su deseo. Por esta razón, se dice que el gozo experimentado no es intenso, al no ser consumido el deseo, pero sí es duradero, al tener la oportunidad de deleitarse con el recuerdo de lo amado mediante fantasías que en él se despiertan.

El gusto por el placer ha sido dado a todos los animales como un atributo principal; aman el placer en sí mismo sin llevar más lejos sus ideas. Sólo el hombre, este ser razonable, puede elevarse hasta la voluptuosidad; porque, ¿qué más hermoso y más extraordinario atributo de la razón? El hombre se distingue en el universo por su inteligencia. Una elección delicada, un

gusto depurado, un refinamiento de sus sensaciones, multiplicándolas de alguna manera mediante la reflexión, ha hecho de él el más perfecto, es decir, el más feliz de los seres (La Mettrie, 2015, p. 35).

4. Los diferentes caminos para alcanzar la vida feliz o buena

Teniendo en cuenta que la felicidad tiene distintas manifestaciones y que los cuerpos humanos están configurados de diferentes maneras, el camino hacia la vida feliz varía según esta constitución u organización corporal. En el presente apartado se explicará, primero, el sendero que sigue el hombre cuyo sentido de vida radica en el placer sensorial y voluptuosidad o placer espiritual. Segundo, se aclarará qué cosas aportan a la alegría de un hombre la organización de cuya máquina o cuerpo tiene defectos e impide que goce de aquel placer voluptuoso.

Las máquinas carnales o que consumen el deseo hasta complacer plenamente los sentidos, o, en su defecto, agotarlos, así como las máquinas voluptuosas que en lugar de consumir completamente el objeto acuden a los recuerdos o impresiones que este deja en la mente y que pueden ser deleitados por medio de la fantasía, encuentran en la literatura, cuya función es estimular la imaginación, un impulso hacia su plenitud. La Mettrie (2015) explica en *La voluptuosidad* que las novelas deben, mediante las narraciones, exagerar la realidad y las sensaciones, con el objetivo de desarrollar la imaginación, y, de este modo, incitar el consumo de nuevos placeres y nuevas experiencias. Así lo expone La Mettrie: “Pero, más poeta que Fontenelle, sé tan filósofo como él, derrite el hielo de sus ideas sin que pierdan nada de su precisión. Anima, en fin, da vida a los objetos, incluso a los más fantásticos: la imaginación voluptuosa espera su triunfo de tí” (2015, p. 10).

Para La Mettrie, la felicidad se deriva de la alteración de las sustancias nerviosas. En otros términos, el hecho de que la felicidad esté sujeta a la expulsión de determinados líquidos se fundamenta en el caso de una persona cuyo cuerpo segrega mayor líquido concerniente al gozo. Se trata de disfrutar la vida, teniendo presente que los infortunios que giren a su alrededor no deben afectar su estado anímico: la estructura del cuerpo está hecha para sentir felicidad, para segregar la sustancia de la felicidad. A partir de lo anterior, La Mettrie afirma que “[q]uien, dormido o despierto, sólo encuentra y recoge rosas sin espinas, recibió

el mayor presente de los Cielos: la *felicidad orgánica*, de la que hemos hablado ya" (2010, p. 131).

En cambio, dice La Mettrie (1962), quienes secretan mayor líquido nervioso relativo a la infelicidad, aun cuando su vida es venturosa, están rodeados de sensaciones desagradables; tal defecto en sus líquidos les acarrea un estado de ánimo melancólico, lúgubre. Pese a esto, La Mettrie dice que existen algunos remedios que ayudan a que los líquidos y los estados anímicos se equilibren. Estos remedios son: opio, vino, café, baños en agua fría o agua caliente, y alimentos livianos y saludables para el vientre. ¿Cómo actúan estos posibles remedios en el organismo? El opio y el vino funcionan como calmantes. Durante un ataque de ira, el sujeto presenta un aumento considerable en la circulación de la sangre. Para recuperar la calma, es fundamental recuperar el ritmo natural de aquel líquido. Para esto, se consumen sustancias como opio y vino, que tienen la función de dormir el cuerpo y con ello dominar los estados anímicos. El café se recomienda a individuos de estado anímico pasivo o melancólico. En ellos, la velocidad con la que deben viajar las sustancias responsables de estos estados —bilis negra, flema y sangre— es tardía. De suerte que la cafeína aumenta la velocidad, la energía y alegría, porque actúa como estimulante.

Otro incitante para el cuerpo y que acelera la velocidad de los fluidos nerviosos son los baños en agua caliente. Estos baños son tomados por sujetos temerosos que necesitan un impulso para actuar. Por otro lado, los baños en agua fría, de igual manera que el opio y el vino, se recomiendan para calmar la circulación de la sangre y el sentimiento de ira. La Mettrie argumenta que no todos los fluidos de las máquinas reaccionan correctamente a los baños de agua caliente o fría. Unas máquinas están adaptadas a una u otra temperatura; un cambio en ella afecta a los líquidos y, por ende, a sus estados anímicos. Así, lo que para unos cuerpos es recomendable, para otros es perjudicial. Párrafos arriba se dio el ejemplo del rey Enrique III de Inglaterra, que experimentó cómo su humor mudaba: pasó de ser alegre a ser airado al entrar en contacto con el clima frío. Por este motivo, el filósofo dice que estos remedios son inciertos. Además, están limitados por el tiempo; pasado el efecto, el probable equilibrio que se adquiere con estos remedios desaparece y retorna el desnivel natural de los fluidos de las máquinas y sus respectivos humores.

Los alimentos sostienen lo que la fiebre excita. Sin ellos el alma languidece, se enciende en furor y muere abatida. Es una bujía cuya luz se reanima en el momento de extinguirse. Pero alimentad el cuerpo, verted en sus canales jugos vigorosos, licores fuertes; entonces el alma, generosa como éstos, se arma de un altivo coraje y el soldado a quien el agua hace huir, vuelto feroz, corre alegremente hacia la muerte al son de los tambores. De este modo el agua caliente agita la sangre que el agua fría hubiera calmado (La Mettrie, 1962, pp. 39-40).

Finalmente, el hambre, la indigestión o la deficiente alimentación modifican la segregación de los jugos nerviosos. Durante las horas en que no se alimenta al cuerpo, el hígado segrega en exceso bilis; ello hace que brote la pasión melancólica. El consumo de carne cruda genera un temperamento airado, ya que la sangre hace violentos a los seres humanos. El colesterol tapa las arterias y venas; al suceder esto, la sangre viaja con menor velocidad y presión, por lo que surgen los sentimientos de pesar y temor, contrarios a los de alegría, que son las pasiones que brotan en el organismo cuando la sangre posee libertad de movimiento. Dicho esto, La Mettrie sugiere alimentar el cuerpo moderadamente y con alimentos altamente nutritivos para que los humores encuentren momentáneamente el equilibrio del que naturalmente carecen. “¡A qué excesos puede conducirnos el hambre cruel! No hay ya respeto por las entrañas a las cuales se debe o se ha dado la vida; se las desgarran a dentelladas, se celebran con ellas horribles festines, y en los arrebatos de ese furor el más débil resulta siempre la presa del más fuerte” (La Mettrie, 1962, p. 41).

En definitiva, los hombres son máquinas orgánicas reguladas por el cerebro, los órganos internos y externos, los líquidos nerviosos, los músculos y los huesos. La armonía y la discordia entre estas partes modifican el actuar, el sentir, el pensar y el desear. De ahí que La Mettrie (2010) invite a la filosofía a cuestionar los conceptos de “vicio” y “virtud” que están vinculados con la expresión “vida feliz”. Estos conceptos han sido tergiversados por la religión y han sido identificados equivocadamente con el bien y el mal. El Estado y la religión, junto con la filosofía antigua, aceptan este error sin considerar que la felicidad de cada ser está sometida a factores biológicos, científicamente comprobados. Además, sostiene La Mettrie, no procede, de ningún modo, del examen

que la recta razón realiza de los deseos, como Séneca afirma en *Sobre la felicidad*. Para La Mettrie, los conceptos de “bien” y “mal” deben ser eliminados si se comprende la verdadera naturaleza del hombre. Así, los seres humanos no pueden ser catalogados como virtuosos o buenos ni viciosos o malos.

Ahora bien, en el texto *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*, La Mettrie declara que la creación de los términos “bien” y “mal” al interior de la filosofía clásica y del cristianismo tiene la finalidad de destruir la naturaleza biológica de los seres vivos para someter al pueblo a la tiranía y los intereses de la clase dominante. De modo que, eliminando aquellas ideas, los castigos propinados por la espada de un rey, así como los remordimientos que suscita la religión, quedan suprimidos, pues “[e]l remordimiento no es sino una reminiscencia penosa, un antiguo hábito de sentir que vuelve a surgir. Es, si se quiere, una huella que se renueva, y por consiguiente un viejo prejuicio que la voluptuosidad y las pasiones no adormecen tanto como para que casi siempre, tarde o temprano, no vuelva a despertarse. Así, el hombre lleva dentro de sí el mayor enemigo” (La Mettrie, 2010, p. 65).

5. Conclusión

La Mettrie afirmó que la vida buena y la felicidad para el ser humano, concebido como materia orgánica o máquina, consisten en proporcionar al cuerpo sensaciones placenteras, aun cuando satisfacer estos placeres implique realizar acciones consideradas pecaminosas por la sociedad y la moral, así como criminales por la ley. Según La Mettrie, la naturaleza es la que guía al individuo hacia un camino donde predominan los estímulos agradables: “Si la naturaleza determina nuestros actos, no somos libres, en absoluto, de contravenir una norma moral relativa, aun cuando la sociedad pueda, y deba, en su defensa, sancionarnos con toda su fuerza. Pero no tiene sentido privar al delincuente de su inclinación natural al reposo interior, introduciendo en él remordimientos por la conculcación de una supuesta norma ‘natural’” (Cordero, 2002, p. 225).

Es por ello que, pensando en una filosofía más simpática con el sujeto, en la que la superstición y las leyes tiránicas no opriman física, pasional y racionalmente al ciudadano, La Mettrie exhorta a conocer la naturaleza del hombre desde el campo médico y la ciencia natural, desde una perspectiva materialista y sensorial. A partir de estas ideas, La Mettrie sostiene: “Comprendo todo lo que exige el interés de la sociedad. Pero sería de desear, sin duda, que entre los jueces sólo hubiera médicos

excelentes. Únicamente éstos podrían distinguir al criminal inocente del culpable” (La Mettrie, 1962, p. 68).

Asimismo, La Mettrie señala que al expresar aquellos pensamientos no tiene intención de romper la tranquilidad del gobierno, sino buscar la verdad sin temor a ser acallado. Además, exhorta a otros filósofos de su época a que manifiesten de igual forma sus pensamientos de forma libre y valiente: “Vosotros, filósofos, secundadme: atreveos a decir la verdad y que la infancia deje de ser la edad eterna del hombre. No tengamos miedo del odio de los hombres, tengamos miedo de merecerlo. He aquí nuestra virtud; lo que es útil a la sociedad la constituye, el resto es su fantasma” (La Mettrie, 1983, p. 64).

Bibliografía

- Cabanis, P. J. J. (1826). *Relaciones de lo físico y moral del hombre*. [Sin traductor]. Imprenta de J. Smith.
- Cordero, M. (2002). ¿No hay nada realmente justo? filosofía y política en el “Discurso préliminaire” del materialista La Mettrie. *Éndoxa*, 16, 221-234. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.16.2002.5057>.
- Cordero, M. (2001). Influencias modernas en el *traité de l'âme* De J. O. de La Mettrie. *Contextos*, 37-40, 263-282.
- De La Mettrie, J. O. (1962). *El hombre máquina*. A. Capelletti (trad.). EUDEBA.
- De La Mettrie, J. O. (1983). *Tratado del alma*. M. Gras Balaguer (trad.). Editora Nacional.
- De La Mettrie, J. O. (2010). *Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad*. D. Tatián (trad.). El cuenco de plata.
- De La Mettrie, J. O. (2015). *La voluptuosidad*. E. del Amo (trad.). Laetoli.
- Descartes, R. (2011). *Tratado del hombre*. A. Gómez Rabal (trad.). Gredos.
- Gras Balaguer, M. (1983). Introducción. En J. O. de La Mettrie, *Tratado del alma*. (pp. 8-42). Editora Nacional.
- Holbach, P. H. T. (1835). *La moral universal o Los deberes del hombre fundados en su naturaleza*. M. Diaz Moreno (trad.). Imprenta de los señores García y compañía.
- Holbach, P. H. T. (1982). *Sistema de la naturaleza*. N. Bacín (trad.). Editora Nacional.
- Luna Fabritius, A. (2011). El hombre máquina cartesiano. ¿Hacia una ciencia del hombre perfecto? *Istor: Revista de Historia Internacional*, 11(44), 57-66.

- Peñuela Pinzón, J. J. (2022). *Análisis filosófico a la novela El retrato de Dorian Gray desde el concepto senequista y lamettriano de felicidad o vida vivible*. [Tesis de licenciatura, Universidad Industrial de Santander]. Repositorio de la Universidad Industrial de Santander. URL: <https://noesis.uis.edu.co/handle/20.500.14071/10165>.
- Séneca, L. (1943). *Sobre la felicidad*. J. Marías (trad.). Alianza.
- Spector, C. (2016). *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*. Éditions du Seuil.
- Thompson, A. (2014). French Eighteenth-Century Materialists and Natural Law. *History of European Ideas*, 42(2), 243-255. DOI: <https://doi.org/10.1080/01916599.2014.950477>.

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2827>

The Abandonment of the Ontological Conception of Truth and the Redefinition of the Notion of “Image” in Plato’s *Sophist*

El abandono de la concepción ontológica de la
verdad y la redefinición de la noción de “imagen”
en el *Sofista* de Platón

Diego Tabakian
Universidad del Salvador
El Salvador
diegotabakian@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7507-6398>

Recibido: 15 - 05 - 2023.

Aceptado: 30 - 07 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Tabakian, T. (2025). El abandono de la concepción ontológica de la verdad y la redefinición de la noción de “imagen” en el *Sofista* de Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 407-440. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2827>.



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

Abstract

In the middle dialogues, Plato introduces the notion of “participation” to explain the ontological-causal dependence of sensible things on the Forms and employs the metaphor of imitation to exemplify the ontological difference between them: sensible entities, as imitations or images, constitute a combination of being and non-being, while the Forms-models constitute full being. In the *Sophist*, the metaphor of the image is problematized along with the reconceptualization of participation and of the eidetic realm’s structure. This paper shows that Parmenides’s famous parricide leads not only to an alternative conception of non-being (the Different), but also to the abandonment of the ontological conception of truth and to the reformulation of the notion of image.

Keywords: truth; image; Plato; ontology.

Resumen

En los diálogos medios, Platón introduce la noción de “participación” para explicar la dependencia ontológico-causal de las cosas sensibles respecto de las Formas y emplea la metáfora de la imitación para ejemplificar la diferencia ontológica entre dichas entidades: las entidades sensibles, en cuanto imitaciones o imágenes, constituyen una combinación de ser y no ser, mientras que las Formas-modelos constituyen el ser pleno. En el *Sofista*, la metáfora de la imagen es problematizada junto con la reconceptualización de la participación y de la estructura del ámbito eidético. Este artículo muestra que el célebre parricidio de Parménides no conduce únicamente a una concepción alternativa del no ser (lo Diferente), sino también al abandono de la concepción ontológica de la verdad y a la reformulación de la noción de imagen.

Palabras clave: verdad; imagen; Platón; ontología.

Introducción¹

En los diálogos medios, Platón introduce la noción de “participación” para explicar la dependencia ontológico-causal de las cosas sensibles respecto de las Formas y emplea la metáfora de la imitación para ejemplificar la diferencia ontológica entre dichas entidades: las cosas sensibles no alcanzan a instanciar plenamente las propiedades de los modelos que imitan (las Formas). Las entidades sensibles, en cuanto imitaciones o imágenes, constituyen una combinación de ser y no ser, mientras que las Formas-modelos constituyen el ser pleno. Sobre esta base, podemos afirmar que de la ontología de la *República* se desprende una concepción ontológica de la verdad: las cosas sensibles, en cuanto imágenes y copias, se encuentran alejadas del ser pleno y de la verdad de las Formas.

En el *Sofista*, la metáfora de la imagen es abordada y problematizada junto con la reconceptualización de la participación y de la estructura del ámbito eidético. En esta línea, nos proponemos mostrar que el célebre parricidio de Parménides no conduce únicamente a una concepción alternativa del no ser (lo Diferente), sino también al abandono de la concepción ontológica de la verdad y a la reformulación de la noción de “imagen”. Intentaré mostrar que, tanto en *Sofista* como en *República*, Platón presupone la distinción entre la verdad (sea ontológica o predicativa) y sus condiciones ontológicas de posibilidad (el ámbito inteligible). En esta línea, en el diálogo de vejez, la conceptualización de la verdad predicativa y el abandono de la concepción ontológica presuponen un cambio en los fundamentos ontológicos de la verdad, a saber, la reestructuración del ámbito inteligible y el alcance de la participación.

La lectura que propongo se enmarca en el debate interpretativo sobre si puede rastrearse una concepción ontológica de la verdad en el pensamiento platónico, posición planteada fuertemente por Heidegger.²

¹ Este artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación USAL “Dimensiones teórica, práctica y ontológica de la Verdad en Platón y Aristóteles” (Nro. 80020230100006US). Por lo demás, este artículo recupera ideas y pasajes de Tabakian (2022).

² Para el filósofo alemán, Platón realiza un giro en la determinación de la esencia de la verdad en la alegoría de la caverna: el sentido originario de verdad

A diferencia del filósofo alemán y de algunos de sus seguidores y críticos,³ no considero que en la *República* se produzca la mutación de una concepción ontológica de la verdad a una conceptualización predicativa, ni que tenga lugar la presencia simultánea de ambas concepciones; el cambio conceptual fundamental sobre la verdad tiene lugar recién a la altura del *Sofista*.

Por otra parte, este trabajo toma posición en la polémica sobre la presencia de la teoría de las Formas en el *Sofista*,⁴ dado que allí Platón no explicita qué entiende por “Formas” ni tampoco alude a la relación entre estas y las entidades sensibles. Por nuestra parte, reconocemos que la teoría de las Formas no juega ningún papel explícito en el

como desocultamiento del ente muta a la verdad predicativa o por adecuación. La alegoría se funda en el proceso implícito del predominio de la Idea sobre la verdad: el Bien otorga la desocultación de lo que se muestra y, a la vez, la percepción de lo desoculto. La contemplación del Bien implica corrección o justeza en el mirar y en el enunciar lo que es más ente.

³ Tanto Barnes (1990) como Hestir (2004) rechazan la interpretación etimológica de Heidegger: “ser verdadero” no es equivalente a “desoculto”. Por su parte, Szaif (1998) sostiene que el filósofo identifica erróneamente ἀλήθεια con “ser conocido” o “cognoscible”, es decir, equipara desocultamiento con aquello que posibilita el conocimiento: Platón no tiende a identificar la verdad con aseveraciones y juicios, sino con el ser de los objetos reales a los cuales estos se dirigen. Peperzak (1997) desestima la tesis heideggeriana que reduce la verdad a “corrección” o “adecuación” y afirma la primacía del desocultamiento como sentido de verdad. Por su parte, González (2008) afirma que no hay evidencia que permita argumentar la transmutación de la verdad en la *República*, destacando que ambas concepciones se encuentran presentes en el diálogo. En una línea similar, cfr. Hyland (2004) y Margolis (2005).

⁴ G. Ryle (1939) y Ackrill (1965) sostuvieron que en el *Sofista* las Ideas platónicas no deben concebirse como entidades inteligibles realmente existentes, sino como conceptos y categorías del lenguaje. En esta línea, cfr. Peck (1952, p. 39), Xenakis (1957, p. 30) y Griswold (1977, p. 559). Cornford (2007), Lacey (1959) concuerda en que las Formas son concebidas del mismo modo que en los diálogos medios: como entidades arquetípicas suprasensibles. Fronterotta (2001, p. 336) destaca que la definición del sofista se da sobre el trasfondo de la ontología parmenídea, y que la solución al problema del discurso falso se da en el plano ontológico. Por su parte, Seligman (1974, pp. 66-67) ha argumentado que las formas de ser, mismidad y diferencia son tanto conceptos como entidades metafísicas. Ketchum (1978, p. 59) sostiene que la teoría de las Formas se encuentra presente en el diálogo pero que no es presupuesta en los argumentos expuestos por el Extranjero.

diálogo, pero ello no impide concebir a las Formas primariamente en un sentido ontológico y secundariamente en uno lógico-lingüístico. La teoría de las combinaciones mutuas de los cinco géneros supremos es compatible con la ontología platónica de los diálogos medios: las combinaciones ontológicas en el ámbito inteligible dan cuenta, no solo de las combinaciones en el ámbito sensible, sino también de la multi-participación de las entidades sensibles en las Formas.

En la primera sección (I) procuramos reconstruir sintéticamente la conceptualización de las cosas sensibles en tanto copias o imágenes en el marco de la concepción ontológica de la verdad de la *República*. En las secciones siguientes abordamos la nueva concepción de las imágenes desarrollada en *Sofista* (II) en estrecha vinculación con el abandono de la concepción ontológica de la verdad en favor de la conceptualización predicativa (III). Finalmente mostramos cómo la nueva concepción de la imagen —desarrollada a propósito del discurso en el marco de una nueva ontología (IV)— se aplica también a las cosas sensibles (V).

I. Las cosas sensibles en tanto imágenes y la concepción ontológica de la verdad en *República*

Al introducir la distinción entre los ámbitos inteligible y sensible, Platón sostiene que las Formas constituyen las causas ($\alpha\iota\tau\alpha\iota$) o los modelos ($\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) de las cosas sensibles:⁵ en tanto copias o imitaciones, las entidades sensibles participan de las Formas,⁶ adquiriendo de este modo su propiedad característica. La diferencia ontológica entre entidades sensibles e inteligibles se manifiesta en la deficiencia que las copias mantienen frente a sus modelos: en el *Fedón* (74d5-7, 74d-c, 75b1-2 y 75b87-8), Platón afirma que las cosas individuales se aproximan a los modelos ideales que aspiran a realizar aunque nunca

⁵ Cfr. *Rep.* (476a-d, 484c-500c y 597a1-5), *Phdr.* (250a6-b5 y 250e1-251a7), *Phd.* (100b1-101c7, 102a10-b2 y 102e), *Smp.* (211b2-5).

⁶ De acuerdo con Fronterotta (2001, pp. 150-151), podemos distinguir en el *corpus* dos versiones de la participación estrechamente ligadas al vocabulario empleado para describir la relación causal Formas-particulares sensibles: de acuerdo con la versión fuerte o concreta, las cosas sensibles poseen o reciben la Forma porque esta se encuentra presente en ellas. En su versión débil o metafórica, la participación consiste en que las cosas sensibles se asemejan a la Forma, es decir, las entidades sensibles consisten en copias o imágenes del modelo original eidético.

alcanzan a imitarlos perfectamente. La Forma —en tanto paradigma— constituye la entidad perfecta que las entidades sensibles imitan, sin verse alterada su naturaleza y su identidad en virtud de la participación. En esta línea, la inestabilidad de las cosas sensibles se explica en que su identidad no permanece inalterable al admitir la copresencia de la propiedad contraria a la Forma en la que participa.

En lo que sigue, procuraremos mostrar que la caracterización de las cosas sensibles como imágenes o copias se desarrolla en el marco de una concepción ontológica de la verdad implícitamente presente en los libros centrales de la *República*, más específicamente, en los desarrollos conceptuales en torno a la distinción onto-epistemológica de los objetos correspondientes a la opinión y al conocimiento. La tesis básica de esta concepción es que ser y verdad se identifican: el ser pleno de las Formas implica su verdad, mientras que las imágenes o imitaciones —en virtud de su ser deficiente—, carecen de verdad. En otras palabras, la verdad es concebida aquí como la propiedad que implica la perfecta identidad y estabilidad de la esencia de las Formas: en virtud de esta propiedad es que conocemos las entidades inteligibles. Por otro lado, esta concepción presupone la distinción entre verdad y las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad, identificada con el Bien. No puedo extenderme demasiado sobre la concepción ontológica de la verdad aquí, pero expondré sus lineamientos conceptuales básicos con la finalidad de mostrar cómo, en su pensamiento de vejez, Platón se aparta de ella.

En el argumento de la copresencia de opuestos del libro V se correlaciona la distinción ontológica entre Formas y cosas sensibles con los grados de conocimiento: en contraposición al conocimiento —que tiene por objeto lo que es (476e7-477a5)—, la opinión refiere a lo que es y no es (477a6-b9 y 477e8-478b4). ¿Cómo caracterizar al objeto de conocimiento (las Formas) en tanto “lo que es” y cómo concebir al objeto de opinión (las entidades sensibles) en tanto “lo que es y no es”? La respuesta a estos interrogantes requiere dilucidar el sentido del verbo “ser” en estos pasajes, ya que este puede tener un valor

existencial,⁷ veritativo,⁸ o predicativo.⁹ De acuerdo con González (1996, pp. 260-261), en el verbo ser tiene lugar la coexistencia de los sentidos predicativo y existencial, es decir, que el valor existencial no significa una mera existencia indeterminada, sino la existencia determinada por una esencia, de allí que “lo que es” combine existencia y predicación. En esta línea, la diferencia entre “lo que es” y “lo que es y no es” no constituye la contraposición entre “existente” e “inexistente”, sino entre diferentes modalidades de existencia (lo que es F absolutamente, y lo que es simultáneamente F y no F). En otras palabras, “lo que es” refiere a lo que realmente tiene una esencia, mientras que “lo que no es” se identifica con lo que no posee plenamente una característica por admitir también su propiedad opuesta. Ya Vlastos (1965) señalaba que no tiene sentido hablar de “grados de existencia”, pero sí de grados en que una cosa es o posee una propiedad determinada. Los objetos de conocimiento son aquellos en los que la esencia se da en su más perfecta identidad, mientras que en los objetos de opinión dicha propiedad se da junto con

⁷ Cfr. White (1976, pp. 105 y ss.), Stokes (1992, pp. 103-132), Cross y Woosley (1994, pp. 145-148), Fronterotta (2007, pp. 115-160). Si el verbo “ser” tiene un significado existencial: “lo que es” y “lo que no es” deben interpretarse como “existente” e “inexistente”, mientras que “lo que es y no es” debe entenderse como un objeto intermedio que existe a medias. Esta interpretación atribuye a Platón una concepción de “grados de existencia” de acuerdo con criterios tales como identidad, inmutabilidad, eternidad, etc. En esta línea, las Formas existen plenamente porque escapan al devenir, mientras que las cosas sensibles existen en menor grado por estar sujetas al cambio y a la corrupción. Correlativamente, a cada nivel ontológico le corresponden diferentes “grados de cognoscibilidad”: lo que es en sentido absoluto (las Formas) constituye el objeto de conocimiento en sentido pleno y lo que es y no es consistiría en el objeto de mera opinión.

⁸ Cfr. Fine (1978, pp. 122-129; 1990, pp. 87-91), Baltzly (1997) y, en alguna medida, Kahn (1973 y 1981). Para la interpretación veritativa, en este argumento “ser” se identifica con “verdadero” y “no ser” con “falso”, es decir, “lo que es” y “lo que no es” no refieren a los objetos de conocimiento y opinión sino a las proposiciones que son los contenidos posibles del conocimiento (proposiciones verdaderas) y de opinión (proposiciones verdaderas o falsas).

⁹ De acuerdo con la interpretación predicativa del verbo “ser” en *Rep.* V, este constituye la cópula de un predicado determinado: de este modo, la contraposición entre “lo que es” y “lo que no es” implica dos modalidades de existencia: lo que es absolutamente una propiedad y lo que simultáneamente posee una propiedad y su opuesta; cfr. Vlastos (1998, pp. 219-223; 1965, pp. 5-19), Annas (1981, cap. 8, n. 7) y Ferrari (2000).

su contrario. Mientras que el objeto de conocimiento se identifica con el ser puro o pleno (las Formas), el objeto de la opinión —ubicado entre el ser y el no ser— se identifica con la infinita multiplicidad de cosas sensibles que aparecen a la vez teniendo una propiedad y su contraria (478e7-479b10 y 479c6-d1).

La diferencia ontológica entre Formas y cosas sensibles constituye el fundamento ontológico de la diferencia epistemológica entre *epistémé* y *dóxa*: mientras que el conocimiento es infalible porque implica la estabilidad, identidad, unicidad y determinación de las Formas, la opinión es inestable y relativa porque las cosas sensibles son entidades susceptibles de recibir predicados opuestos; son inestables, múltiples e indeterminadas. Ahora bien, es importante destacar que las cosas sensibles *son* porque existen y tienen una cualidad derivativamente, y *no son* en el sentido de que admiten su cualidad opuesta. El *no ser* que constituye a las entidades sensibles no es absoluto sino relativo a la cualidad que detentan. En este sentido, aquí se encuentra de forma incipiente el sentido de ser como alteridad que Platón luego desarrollará en el *Sofista*.

En el símil del Sol, Platón sostiene nuevamente que la diferencia ontológica entre objetos constituye el fundamento de la diferencia cognoscitiva entre cosas sensibles y Formas: se conoce aquello que es verdadero y real, mientras que se opina sobre lo que deviene (508d4-9), es decir, sobre aquello que no permanece idéntico en su ser. A la luz de *Rep. V*, podemos afirmar que la verdad de las Formas se vincula esencialmente con su modo de ser (son plenamente la propiedad inteligible), mientras que la copresencia de opuestos de las cosas sensibles constituye el fundamento de su falta de estabilidad e identidad. Pero aquí Platón plantea una novedad: las entidades inteligibles son conocidas únicamente en virtud de un principio superior (508e1-509a5), es decir, que la verdad y el ser pleno de las Formas tiene por causa el Bien.¹⁰ Las cosas sensibles, por el contrario, constituyen una mezcla de ser y no ser en la medida en que no se vinculan con el Bien. En efecto, las entidades inteligibles se identifican con aquellos objetos iluminados por el Sol, mientras que las cosas sensibles se identifican con lo que

¹⁰ Mientras que para Santas (1999, p. 255) el Bien es la causa formal de los atributos ideales que tienen todas las Ideas, para Pappas (2013, pp. 167-168) consiste en una suerte de causa teleológica a la que aspiran todas las entidades inteligibles.

permanece en las sombras. En otras palabras, el fundamento ontológico de la verdad y del ser es el Bien (509b6-10): en la medida en que las cosas sensibles no participan de esta Forma, carecen de consistencia ontológica y constituyen el objeto de opinión. Las entidades sensibles, sin embargo, existen y poseen su cualidad característica por participar de las Formas, de allí que posean la identidad y estabilidad necesarias para ser, por lo menos, objeto de opinión.

En el símil de la línea dividida, Platón vuelve a vincular el estatus onto-gnoseológico de los objetos de conocimiento con su verdad pero desde un punto de vista mimético: “¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida en cuanto a su verdad o no verdad de modo que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?” (510a8-10). Las entidades sensibles son copias o imágenes de los modelos inteligibles (las Formas), de allí que carezcan de la estabilidad e identidad ontológicas necesarias para constituirse en objeto de conocimiento y, por lo tanto, se reducen a objeto de opinión. En efecto, el nivel de claridad de cada grado cognoscitivo de la línea se correlaciona con el grado en que sus objetos *participan* de la verdad (511d6-e4). La verdad no es concebida aquí como una propiedad de enunciados sobre la realidad, sino como el atributo esencial o el modo de ser propio de los objetos, en virtud del cual tenemos opinión o conocimiento. En otras palabras, el grado de verdad del objeto se identifica aquí con el grado de realidad o plenitud de su esencia: ser en el caso de las Formas y mezcla de ser y no ser en el caso de las entidades sensibles. Ahora bien, si, como argumenta Kahn (1981, p. 113), el valor predicativo del verbo “ser” no es independiente de su valor verídico, el valor de verdad del enunciado se encuentra fuertemente vinculado con el modo en que la entidad referida posee una determinada propiedad. En este sentido, la predicación F de una Forma es siempre verdadera (porque es plenamente dicha propiedad), mientras que de un particular sensible (que es F y no F) siempre se puede afirmar simultáneamente que la predicación F es tanto verdadera como falsa.

En suma, en el símil de la línea se simbolizan grados de conocimiento en directa correspondencia con los grados de verdad de sus objetos:¹¹ la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ tiene por objeto el devenir, mientras que la inteligencia refiere a la

¹¹ La correlación entre grados de ser y grados de verdad es afirmada también en el contexto de la alegoría de la caverna (cfr. 515c1-2, 515d1-7, 517a8-d2 y 516b4-c2). El ascenso por la caverna implica un tránsito de un estado

esencia (534a). Para Platón, las Formas, en tanto modelos, constituyen el ser pleno, la instancia absoluta de una cualidad; de allí que sean consideradas entidades verdaderas, eternas, inmutables, etc. Por el contrario, las cosas sensibles son y no son, es decir, poseen cualidades opuestas, por lo que no pueden considerarse verdaderas, pues son corruptibles, mutables y relativas. Puesto que lo verdadero en sentido estricto se identifica con lo que es realmente (las Formas inteligibles), podemos afirmar que ser y verdad constituyen dos caras de la misma moneda.¹²

En el contexto de la crítica a la poesía tradicional (*Rep.* X, 597a-e), Platón contrapone la Forma (en tanto esencia creada por Dios¹³) con los artefactos (copias en primer grado producidas por los artesanos) y con las imitaciones (copias en segundo grado realizadas por los imitadores): las realidades inteligibles constituyen lo real, mientras que sus copias son meras apariencias.¹⁴ De allí se sigue que las entidades sensibles se

cognoscitivo a otro en directa correspondencia con el nivel de realidad y de verdad de los objetos de los ámbitos sensible e inteligible.

¹² En palabras de Vallejo Campos (2018, p. 192): “la verdad de una entidad se encuentra determinada por la perfección e identidad de su esencia, la cual determina la claridad o estabilidad de cada grado del conocimiento”.

¹³ Cfr. 599a7, 599d3, 600e5 y 601b9 sobre el imitador y 598b8, 599a7 y 605c3 sobre su objeto. En *Rep.*, Platón emplea indistintamente términos emparentados con μίμησις, φάντασμα y εἶδωλα para referirse a las imitaciones o copias producidas por los artistas imitativos (pintores y poetas), enfatizando su naturaleza eminentemente falsa y sugestiva. En este y otros contextos, εἶδωλον tiende a ser sinónimo de φάντασμα en la medida en que también denota engaño e ilusión; cfr. *Lysis* (219d3), *Gorg.* (432d2 y e4), *Fed.* (66c3), *Rep.* (586b8, c4, 597c9 y d6), *Teet.* (150b1, c2 y e6), *Pol.* (303c2) y *Tim.* (71a5). Como veremos en la sección siguiente, recién en *Sofista* Platón distingue terminológica y conceptualmente las diferentes clases de imágenes. Sin embargo, vale aclarar que nunca mantiene un uso fijo y consistente de los términos “imitativos”; cfr. las siguientes cuatro notas.

¹⁴ Ambuel (2007, pp. 70-82) realiza un rastreo de las apariciones de los términos εἶδωλον, φάντασμα y εἰκόν en varios diálogos platónicos, especialmente *Rep.*, y concluye que la distinción conceptual de estas nociones es suprimida por Platón o, más precisamente, que en el transcurso del *Sofista* la figura es reducida a simulacro: toda imagen, en la medida en que se asemeja pero no es el original que imita, es (semejante) y no es (es diferente) del modelo. El término más abarcativo, εἶδωλον, en la medida que implica copia deficiente o mero reflejo, se opone a un modelo genuino como la verdad a la falsedad. En

encuentren a dos grados y las imitaciones artísticas a tres grados de la verdad.

En *Rep. X*, el imitador es definido como un “artesano de imágenes” y, correlativamente, el producto de su arte mimético es denominado εἶδωλον (“imagen”) o φάντασμα (“apariencia”):¹⁵ puesto que imita la apariencia de lo fabricado por el artesano, el estatus ontológico de su objeto corresponde al nivel de realidad más bajo de la línea (εἰκόνες). A diferencia del producto del artesano —que trata de reproducir lo más fielmente posible la realidad o el verdadero ser—, el imitador produce la mera apariencia de la realidad verdadera (la Forma). Nuevamente, aquí Platón asocia la verdad con el grado de plenitud y estabilidad de la esencia correspondiente a cada objeto y afirma explícitamente que la degradación ontológica correspondiente a los objetos artísticos y al discurso poético se debe a su estatus imitativo: la imagen es “algo semejante a lo real, que no es real” (597a5), es decir, es semejante a lo verdadero pero no es verdadero.

En esta línea, Platón afirma que los poetas producen apariencias de la virtud que se encuentran alejadas tres veces de lo que es (599a1-3), es decir, que carecen de un vínculo real con el ser de las cosas, razón por la cual sus composiciones se realizan desde el desconocimiento de la verdad (600e5-6). Si los poetas tuvieran auténtico conocimiento, no se dedicarían a producir simulacros sino objetos reales (599b4 y 602b2): de allí que su verdadero arte consiste en producir imágenes verosímiles que, en virtud de suscitar emociones, engañan y corrompen el alma de los oyentes (605a5-6 y 605b3-8), consolidando un régimen injusto que tiende

este sentido, arguye el autor, εἶδωλον y φάντασμα son intercambiables en el vocabulario platónico. En la sección final, argumento contra la interpretación de Ambuel.

¹⁵ Para algunos especialistas, con el término ἔτερον Platón pretendió expresar más que mera diferencia u otredad, quizás “incompatible con” (Lorenz y Mittelstrass, 1966, p. 142), “en contraste con” (Moravcsik, 1962, p. 69) o “contrario a” (Cornford, 2007). Por su parte, Frede (1992, p. 420) sostiene que con ἔτερον Platón se refiere al conjunto de enunciados falsos que pueden formularse respecto del sujeto de enunciación. Los enunciados falsos afirman algo diferente de todas aquellas cosas que son respecto del sujeto del enunciado, mientras que los verdaderos afirman, respecto del sujeto, cualquiera de las cosas que son, es decir, que le corresponden. Acordamos con Hestir (2003, p. 5) en que ἔτερον significa meramente “otro” o “diferente” y que no hay evidencias textuales que apoyen estas teorías incompatibilistas.

a producir conductas inmorales de acuerdo con esa falsa concepción de la virtud (605b-c). El poder y la seducción de la poesía estriba en que embellece las imágenes que produce, haciendo que el alma tome por verdaderas meras apariencias distorsionadas de la virtud.

En suma, la concepción ontológica de la verdad emerge de la ontología platónica, en la cual se identifica ser y verdad (lo que es plenamente F es verdaderamente F) y se equipara la apariencia o imitación con la falsedad (lo que es y no es constituye una copia devaluada de lo verdadero).

II. Las imágenes/imitaciones en tanto mezcla de ser y no ser en *Sofista*

La crítica al discurso poético en *República* y al discurso sofístico en *Sofista* guardan un estrecho paralelismo: en tanto imágenes o representaciones inadecuadas, estos discursos tergiversan la realidad. Sin embargo, la obra de vejez avanza sobre el estatus ontológico y mimético del lenguaje en general en estrecha vinculación con la conceptualización de la verdad predicativa y del parricidio de Parménides.

Tras definir al sofista como mago ilusionista, el Extranjero caracteriza su arte como la producción de imitaciones (μιμήματα) de los verdaderos objetos (233c10-235b6). Por medio del arte de la imitación (μίμησις), el sofista engaña a los jóvenes incautos que toman la imagen sonora (εἶδωλα λεγόμενα) como si fuera el objeto real (en virtud de su semejanza). Ahora bien, dentro del género amplio de los εἰκόνες (“imágenes” o “copias”),¹⁶ podemos distinguir dos especies, producto de dos técnicas imitativas opuestas: la técnica figurativa (τέχνη εἰκαστική), que da origen a las εἶδωλα (“figuras” o “semejanzas”),¹⁷ y la técnica

¹⁶ Cfr. Marcos (1995, pp. 193-198).

¹⁷ Tal es la polémica entre los especialistas por la función de las imágenes en el pensamiento platónico: si bien Platón critica la poesía tradicional por el uso de metáforas, él mismo las emplea para dar cuenta de cuestiones que, por su dificultad, escapan a la argumentación propia del entendimiento discursivo. González (2017, p. 64) sostiene que las imágenes, en particular las bellas, poseen una ambigüedad constitutiva: la belleza, en tanto trascendencia inmanente, puede producir atracción hacia la imagen (los amantes de los espectáculos y los poetas) o una búsqueda trascendente hacia el modelo que la imagen imita (el filósofo). La percepción de la imagen, en el segundo caso, capta algo que trasciende la imagen misma pero no alcanza a captar racionalmente toda la realidad. Para la posición opuesta, cfr. Van Riel (2017, pp. 118-119, n. 29). Por

simulativa (τὲχνη φανταστική), propia de los sofistas, que produce φαντάσματα (“apariencias” o “simulacros”).¹⁸ A diferencia de la figura —imitación que se asemeja al modelo original en virtud de reproducir fielmente las proporciones del objeto imitado—, las apariencias consisten en imitaciones que no tienen por finalidad asemejarse al modelo, sino hacerse pasar por este (235c8-236d3). El productor de simulacros deja de lado la verdad y las proporciones reales del objeto para conferir rasgos más bellos que el modelo original, introduciendo de este modo elementos engañosos y sugestivos en las imágenes que produce. Las apariencias o simulacros constituyen ilusiones que aparentan ser lo que no son, es decir, pretenden ser reales.¹⁹ En otras palabras, el discurso sofisticado *simula* reflejar o asemejarse a la realidad pero, en verdad, dice algo distinto de lo que es, dice falsedades.

Sin embargo, el Extranjero advierte que el sofista podría objetar la caracterización previa argumentando que no hay algo así como imágenes y falsedades:

En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues asemejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar

nuestra parte, consideramos que hasta que se produzca el conocimiento de las Formas, no hay modo de acceder a ellas si no es por medio de imágenes, ya sea habladas o escritas (Sol, línea, caverna y otras imágenes en los diálogos dan sustento a esta posición). Si el lenguaje se originó para nosotros en virtud de la combinación mutua de las Formas, entonces constituye el único medio legítimo de alcanzarlas, ya sea mediante la formulación de hipótesis, aplicando el método de divisiones o dialéctico, o contando mitos.

¹⁸ Bonderson (1976) sostiene que las imágenes, los enunciados, las creencias, el pensamiento y la percepción sensible son “verdaderos” y “falsos” en distintos sentidos.

¹⁹ El nombre —en tanto imagen (εἰκόν)— no debe ser el duplicado exacto de su objeto para asemejarse y remitir a este (432a5-d9): la imagen presupone alguna(s) desemejanza(s) con la cosa que imita, puesto que, si fuera el duplicado exacto, entonces desaparecería la distinción ente copia (nombre) y original (lo nombrado) y habría dos objetos idénticos. Si un dios creara un duplicado vivo de Crátilo, afirma Sócrates, habría dos individuos idénticos.

falsedades, y pronunciar eso sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil (236d9-237a).

¿Por qué es contradictorio afirmar la existencia de imágenes (algo que es pero aparenta ser lo que no es) y la posibilidad de la falsedad (decir algo, aunque no la verdad)? El Extranjero señala que ambas afirmaciones violan la ontología parmenídea (237a8-9): lo que no es, no es *absolutamente* y es imposible de investigar (no puede ni pensarse ni decirse). Puesto que la falsedad implica la existencia del no ser (decir o pensar lo que no es), quien afirme su posibilidad sostiene también —contradiciéndose a sí mismo— que lo que no es es. En otras palabras, la contradicción radica en atribuirle ser al no ser absoluto, es decir, en combinarlos.

Las imágenes en general y las imágenes habladas en particular, en tanto *loci* de la falsedad y del no ser, presentan las mismas dificultades que aquellas nociones: su conflictivo estatus ontológico consiste en una combinación ilegítima de ser y no ser (240b12-240c5 y 240d6-241b3). En efecto, en tanto imágenes, semejanzas o representaciones, son algo existente; pero, en tanto imitaciones, difieren del modelo que imitan, es decir, no son lo que aparentan ser. Ante la acusación de producir simulacros engañosos (*φαντάσματα*), el sofista contraatacaría señalando que es imposible producir algo que es (una imagen) y no es (lo que aparenta ser): nuestra acusación presupone la contradicción de combinar ser y no ser. En otras palabras, valiéndose del *dictum* parmenídeo, el sofista niega que exista algo así como las apariencias, y, en consecuencia, que el arte sofístico consiste en producir ilusiones engañosas. Por lo tanto, si la definición del sofista como mago ilusionista ha de mantenerse en pie, el Extranjero y Teeteto deben dar cuenta de la posibilidad de las imágenes y de la falsedad, “poniendo a prueba el argumento paterno” (237a8-b3 y 241d5-7), es decir, refutando la concepción parmenídea del no ser,²⁰ para lo cual deben demostrar que

²⁰ Van Riel (2017, pp. 118-119) afirma que, para Platón, las imágenes nos permiten decir algo de los dioses pero que, simultáneamente, nos impiden acceder a un conocimiento directo de la divinidad. No podemos hablar de los dioses prescindiendo de símiles o alegorías; sin embargo, las imágenes representan la divinidad y, a la vez, producen una distancia infranqueable entre nosotros y ella. La misma conclusión podríamos extrapolar al ámbito inteligible, en la medida en que las Formas son caracterizadas como divinas. Puesto que

el no ser, de algún modo, existe, y que es lícita la combinación de ser y no ser (241d5-7).

III. Parricidio y abandono de la verdad ontológica en *Sofista*

En esta sección mostraremos que el parricidio del *Sofista* implica simultáneamente la dilucidación de un sentido alternativo de no ser (la Diferencia) —sobre el que se fundamenta el discurso falso— y el abandono de la identificación entre ser y verdad, es decir, de la concepción ontológica de la verdad.

Tras fracasar en su intento por refutar el no ser parmenídeo (237b7-239c3), el Extranjero y Teeteto convienen en establecer un nuevo punto de partida de la discusión que gira en torno a la noción de “imagen” (239b-242a).²¹ Luego de que Teeteto presenta algunos ejemplos particulares de imágenes (239d6), el Extranjero le hace la pregunta socrática: ¿qué tienen en común la multiplicidad de imágenes particulares que has nombrado? (240a5). Lo que nombramos con un nombre en común (“imagen”) comparte también una misma esencia. La definición que formula Teeteto será el puntapié inicial para la refutación de Parménides:

1. Una imagen (εἶδωλον) es algo que ha sido producido como semejante de lo verdadero pero diferente (240a7-8), es decir, la imagen es simultáneamente semejante y diferente de lo verdadero.
2. En tanto semejanza y en tanto diferente de lo verdadero, la imagen no es verdadera (240a9-b2). A continuación los interlocutores asumen

las imágenes son producidas desde una perspectiva humana, no constituyen un producto de la técnica imitativa sino de la simulativa. El autor sostiene que incluso si pudiésemos producir figuras y no apariencias, tampoco podríamos franquear la distancia y acceder a la revelación de la verdadera naturaleza divina. De acuerdo con su interpretación, todas las imágenes —no solo las divinas— se caracterizan por la limitación de la perspectiva humana —que no puede representar proporcionalmente la divinidad desde su perspectiva—.

²¹ Es preciso aclarar que, tal como señala Fronterrota (2013), el estatus ontológico del objeto de discurso sí determina la modalidad veritativa del enunciado; cfr. notas siguientes.

dos supuestos cruciales para la continuidad de la discusión:

- a. Por un lado, el Extranjero sostiene que lo verdadero es lo que es realmente, es decir, que verdad y ser se identifican: ser es ser verdadero (240b3). Aquí Platón implica fuertemente que aquello que es verdaderamente, existe.
 - b. Por otro lado, presupone que la negación implica contrariedad: si la imagen no es verdadera, entonces es lo contrario de lo verdadero (240b5). Así como ser y no ser, verdadero y no verdadero constituyen contrarios.
3. La conclusión a la que arriba el Extranjero a partir de los supuestos anteriores es irreprochable: si Teeteto sostiene que lo que se parece (la imagen en tanto semejanza) es algo que no es verdadero, entonces debería afirmar también que no es; sin embargo, afirma que existe (240b7-8).
 4. La contradicción es inmediatamente percibida por el joven: ¿cómo es que existe lo que no es? (240b9). En otras palabras, si lo contrario de lo verdadero no existe, ¿cómo puede existir la semejanza?
 5. De acuerdo con los supuestos asumidos, la semejanza debería quedar relegada al ámbito de lo que no es y, sin embargo, unas líneas después se afirma lo contrario: la imagen no es de un modo verdadero; no obstante, existe *en tanto imagen* (240b10-11).
 6. Ante esta afirmación, el Extranjero le pregunta a Teeteto si la imagen no debería ser parte de lo que no es, ante lo que el joven responde que el no ser

se encuentra entrelazado con lo que es mediante una combinación (συμπλοκή) insólita (240b12-c2). En otras palabras, la imagen (en tanto semejante y diferente de lo verdadero) se encuentra combinada con lo que es (con lo real). El sofista “de muchas cabezas” ha forzado a los interlocutores a admitir que lo que no es, en cierto modo, es (240c3-5).

7. Ante la pregunta por la existencia del no ser en tanto objeto de pensamiento (240d-e), Teeteto responde que no es cierto que el no ser no exista: por el contrario, es necesario que exista de algún modo si alguien piensa algo falso respecto de algo (240e1-4).

La objeción que el Extranjero plantea a Teeteto (3), lo obliga a abandonar la concepción ontológica de la verdad —la identidad entre ser y verdad (2b)— porque lo conduce a una contradicción patente (4); sin embargo, dicha objeción descansa sobre uno de los valores posibles del verbo “ser” (el sentido existencial). Cuando Platón afirma que lo verdadero es lo que realmente es, podía haber optado por implicar el sentido predicativo del verbo ser, identificando la verdad, no con la existencia real, sino con un determinado modo de existencia. En otras palabras, aquí Teeteto podía haber permanecido fiel a la concepción ontológica de la verdad esbozada en *República* para evitar caer en la contradicción que supone la existencia del no ser (absoluto), pero opta por seguir el planteamiento del Extranjero que identifica “ser” con “existencia” sin más.

En este punto se produce un cambio importante en la perspectiva de análisis del pensamiento (o discurso) falso:²² la falsedad no radica

²² ¿Por qué Platón sostiene que hay lenguaje en virtud de la combinación de Formas y luego emplea ejemplos que involucran individuos para dar cuenta de los enunciados verdaderos y falsos? Para Cornford (2007), no habría incompatibilidad alguna porque todos los enunciados, incluso aquellos que versan sobre cosas individuales, deben contener al menos una Forma. Bluck objeta la lectura de Cornford sobre la base de que el término συμπλοκή en 259e5-6 alude a una pluralidad de Formas. Ross (1951, p. 116) concuerda con Cornford y también Frede (1992) y Moravcsik (1960), quienes sostienen que el sujeto del juicio (Teeteto) instancia una Forma (la Forma de un “ente existente”).

en pensar el no ser absoluto, lo cual sería imposible y estaría sujeto a paradojas irresolubles; por el contrario, el pensamiento falso consiste en pensar algo que no es respecto de lo que es. Este cambio de perspectiva queda sellado cuando el Extranjero dice que el discurso falso consiste en decir de lo que es, que no es y de lo que no, que es (240e10-241a1). El abandono de la premisa 2a implica que la verdad no es concebida como una propiedad de lo que es, sino de los discursos y pensamientos que tienen por objeto lo que es.

Resumiendo la argumentación platónica, podemos decir que la negación no implica contrariedad, sino diferencia (257b3-4 y 257b9-c3): el “no ser” es un ser otro que lo negado, tan real como aquel (258a9-b3 y 258b8-c4). El “no ser” mentado en el pensamiento y expresado en el discurso falso no alude a un no ser absoluto, sino a un “no ser” relativo, es decir, un ser diferente al negado. De acuerdo con la concepción predicativa de la verdad, el discurso falso expresa lo que no es en el sentido de que enuncia cosas diferentes²³ de las que son (263b7-12), es decir, representa inadecuadamente la realidad. El discurso falso consiste en una imagen distorsionada de la realidad que muestra como efectivas relaciones discursivas que no tienen contrapartida en el plano ontológico. La imagen falsa constituye una combinación de ser y no ser (240b12-240c5 y 240d6-241b3): es (porque es una imagen existente), pero no es (porque su contenido refiere a algo diferente de lo efectivamente real). En esta línea, la imagen no constituye un no ser absoluto sino un no ser relativo: lo representado en la imagen *no es* en relación con el plano ontológico (240e10-241a1).

Ackrill (1965, p. 205) y Moravcsik (1960, p. 120) sostienen que la combinación o mezcla de Formas no se encuentra necesariamente en todo enunciado, sino que el discurso presupone el entramado de relaciones entre las Formas. Para Bluck (1957, pp. 182-183), las relaciones entre las Formas constituyen un prerrequisito para la verdad de los enunciados que involucran entidades individuales.

²³ Fonterotta (2013, p. 217) destaca que el análisis de la verdad y la falsedad no se limita a evaluar las relaciones entre sujeto y predicado en el lenguaje, debido a que este presupone el nivel en el que estas relaciones se establecen (inteligible o sensible). El primer caso involucra verdades o falsedades necesarias y *a priori* pero que carecen de vinculación con el ámbito sensible; en el segundo, se trata de enunciados que plantean la relación entre entidades sensibles y Formas, pero deja la determinación del valor de verdad a la verificación empírica y contingente establecida por un juicio basado en la percepción sensible.

Habiendo identificado el no ser con lo diferente, Platón procede a demostrar que el discurso no se limita a expresar la verdad (lo que es tal cual es) (261c8-9), es decir, que tiene la posibilidad de enunciar algo que no es (una imagen falsa) porque se comunica con la Forma de la Diferencia (260c1-2): puesto que el lenguaje consiste en una combinación de términos (261d-262e), puede producir tanto un enlace que reproduzca las combinaciones efectivas en la realidad (discurso verdadero) o puede formular una composición diferente, es decir, que no coincida con el plano ontológico (discurso falso) (263d1-4). En otras palabras, la función predicativa del lenguaje posibilita la atribución de algo que no es (un predicado) a lo que es (el sujeto de enunciación), es decir, introduce el no ser en el discurso y, por ende, la falsedad. En el ejemplo “Teeteto, con el que ahora estoy hablando, vuela”, Platón muestra que es posible hablar significativamente acerca de algo que es (Teeteto) pero atribuyéndole algo que no es (el volar). En esta línea, podemos afirmar que es intrínseca a la naturaleza del lenguaje su vinculación con la Forma de la Diferencia:²⁴ en tanto imagen (εἰδωλον), el discurso puede asemejarse a la realidad o no; en el primer caso constituye una representación fidedigna de lo real, mientras que en el segundo consiste en una simulación, algo diferente de lo que es.

IV. El lenguaje en tanto imagen en el *Sofista*

A diferencia del planteo de *República* —donde Platón concibe la verdad y la falsedad como propiedades de entidades que determinan el grado de conocimiento que les corresponde—, en *Sofista* conceptualiza los valores veritativos como cualidades de enunciados que refieren a la realidad. El giro en la determinación conceptual de la verdad presupone cambios profundos en los fundamentos ontológicos de la teoría de las

²⁴ Esta afirmación parece contradecir la caracterización de las Ideas como ingeneradas (o eternas) o, en el mejor de los casos, anula estas características. Sobre esta cuestión, Vallejo Campos (2018, p. 299) sostiene que se trata de una consecuencia argumentativa que extiende al primer nivel ontológico el análisis de la mimesis basada en el modelo productor artesanal. En otras palabras, así como el pintor copia la cosa sensible producida por el artesano, este copia la idea producida por Dios. Esta estrategia argumentativa del libro X tiene por finalidad devaluar el producto de la imitación; por ello, fuera de este contexto, no se encuentra en los diálogos platónicos ninguna afirmación que contradiga el carácter eterno de las Ideas.

Formas y, por ende, en la concepción platónica de la imagen. En los diálogos medios, la imagen es empleada como metáfora de la noción de “participación”, pero en *Sofista* la metáfora misma es abordada y problematizada. La metáfora de la imagen es especialmente conveniente para Platón porque implica una dependencia ontológica entre copia y modelo: las cosas sensibles no alcanzan a ser tan reales o tan perfectas como las Formas en las que participan, y dependen de su existencia para asemejarse.

Antes de adentrarnos a analizar cómo se aplica la concepción de la imagen del *Sofista* a las cosas sensibles, es importante advertir que la noción de “imagen” en el pensamiento platónico constituye en sí misma un amplio campo de disputas interpretativas que exceden los límites de esta presentación,²⁵ por lo que procuraremos ceñirnos a la relación entre imagen y verdad.

En la *República*, las cosas sensibles eran concebidas como imágenes o copias: su deficiencia imitativa era explicada en términos de copresencia de opuestos (mezcla de ser y no ser). En *Sofista*, el lenguaje mismo es concebido como imagen y, especialmente el discurso falso, como combinación de ser y no ser (comunicación con el ser y con lo diferente). Detengámonos a reflexionar en cómo se aplica la metáfora de la imagen en el discurso y luego en las cosas sensibles: así como un retrato puede calificarse como verdadero en virtud de asemejarse adecuadamente a lo retratado, las cosas sensibles son verdaderas por imitar las Formas; el discurso, por su parte, es verdadero por representar correctamente su objeto. Por tanto, las imágenes verbales falsas constituyen distorsiones: al igual que los malos retratos, no representan correctamente su objeto.

Sin embargo, la metáfora se torna oscura cuando indagamos el modo específico en que la pintura y el discurso constituyen representaciones, en particular de lo que no es.²⁶ En el caso de la pintura, se trata de una “falsedad pictórica”: la imitación no alcanza a representar fielmente

²⁵ Como señala Marcos (1995, p. 107, n. 12), εἶδωλον, εἰκῶν y φάντασμα se emplean en los juicios reprobatorios al arte y a la sofística, ubicando la imagen o la copia en un plano inferior al modelo que imitan. No obstante, las apariencias o simulacros ameritan una crítica mayor: son capaces de engaño, es decir, de hacerse pasar como reales y auténticos.

²⁶ Branwood (1976) registra que el *locus* con mayores apariciones del término εἰκῶν es el *Crátilo*, obra dedicada al tratamiento del lenguaje como *mimesis* de la realidad. Puesto que allí casi no aparecen εἶδωλον o φάντασμα,

su objeto al distorsionar sus proporciones reales. En esta línea, las representaciones visuales admiten grados de adecuación o corrección: hay retratos mejores que otros y, por ende, retratos más verdaderos que otros. Por el contrario, el discurso no admite grados de verdad: si dice lo que es el caso, es verdadero, y si enuncia lo que no es el caso, es falso. Esta diferencia importante tiene por fundamento el diverso modo en que las pinturas y los discursos refieren a lo que no es: mientras que el primero representa algo inadecuadamente, el segundo dice algo de algo incorrectamente. En otras palabras, cuando el discurso dice lo que no es, dice algo diferente de lo real, mientras que las imágenes —a pesar de que no representan lo que es tal como es— lo representan con cierto grado de semejanza. En el discurso falso se produce un divorcio total entre la representación y lo representado, mientras que en el caso de las pinturas no ocurre lo mismo: siempre que el retrato guarde una mínima semejanza con lo retratado, refiere a su objeto.

Para ilustrar esta diferencia, es conveniente comparar lo que sucede en diferentes casos de representaciones visuales y verbales. Supongamos que hay dos retratos de Teeteto: en el primero, el joven aparece pelado, narigón y orejudo, mientras que en el otro se lo representa más alto y más delgado. Claramente la segunda pintura es más verdadera que la primera porque lo representa más adecuadamente, es decir, se aproxima más al modelo original. Sin embargo, ambas representaciones son sobre Teeteto en la medida en que este constituye el sujeto de imitación: si la primera pintura no se pareciera en nada al individuo retratado, entonces no podríamos comparar ambas pinturas e, incluso, tampoco podríamos afirmar que el primer retrato versa sobre Teeteto.

El caso del discurso es diferente: tal como señala el Extranjero, tanto los enunciados “Teeteto está sentado” como “Teeteto vuela” tienen como sujeto a su interlocutor (si uno de ellos no fuese sobre Teeteto, sería sobre alguien diferente). A diferencia de las imágenes visuales, las representaciones verbales no se componen únicamente de un sujeto de representación, sino también de un predicado. En otras palabras, el enunciado no es solo sobre Teeteto, sino que dice algo de él. La verdad o falsedad del discurso se funda en la correcta o incorrecta atribución del predicado al sujeto, mientras que el valor de verdad de la imagen visual se basa únicamente en el sujeto representado. Estamos en

εἰκόων adopta un sentido amplio de “imagen” que abarca tanto “copia” como “simulacro”.

presencia de dos diferentes clases de imágenes, cuya modalidad de representación comporta diferencias en el modo en que se establece su valor de verdad: en el caso de las representaciones visuales, se trata de una verdad “pictórica” (que se define por semejanza), mientras que en las representaciones verbales tiene lugar una “verdad predicativa” (que se define por correspondencia).

En suma, el discurso falso —en tanto mezcla de ser y no ser—, no se ajusta al modelo pictórico de la imagen, mientras que las entidades sensibles en *República* son concebidas bajo este modelo: se asemejan a lo que representan (porque tienen su cualidad característica en virtud de la participación en la Forma correspondiente) pero imperfectamente (admiten la propiedad contraria).

No obstante, a pesar de las diferencias, es importante marcar las similitudes: tanto las pinturas como el discurso —independientemente de su valor de verdad— consisten en semejanzas que no son lo imitado, en el sentido de que no son idénticas a las cosas que tienen por objeto. En efecto, si las representaciones fueran idénticas a sus objetos, entonces se produciría una duplicación de la realidad, tal como sostenía Sócrates en el *Crátilo*.²⁷ En esta línea, algunos especialistas han señalado que el lenguaje en sí mismo —no solo el discurso falso— consiste en una imagen (mezcla de ser y no ser), es decir, todo discurso se caracteriza por su comunicación con el no ser (Marcos, 1995 y Amuel, 2007). Aunque esta observación es correcta, consideramos que es ambigua y conlleva

²⁷ Las combinaciones posibles ejemplificadas: el movimiento *no es* lo mismo (256a3-6), pero *es* igual a sí mismo porque participa de lo mismo (256a7-8); el movimiento *no es* lo diferente (256c4-7), pero *es* diferente porque participa de lo diferente (256c7-8); el movimiento *no es* el ser (256d5-9), pero *es* porque participa del ser (256d8-9). Mientras que los enunciados negativos dan cuenta de la diferencia, es decir, la no identidad entre el movimiento y el resto de los géneros mayores, los enunciados positivos dan cuenta que la atribución de un predicado determinado al movimiento se funda en su participación en otros géneros mayores. El sentido de alteridad mentado no es equivalente al sentido implicado en la afirmación “movimiento *no es* reposo” (255e11-15), puesto que allí el Extranjero afirmaba la inmezclabilidad y la contrariedad entre los géneros en cuestión. En efecto, si movimiento y reposo participaran el uno del otro, se suprimirían entre sí al obligar a su contrario a adoptar una naturaleza contraria (255a10-b1). Esta limitación no tendría lugar solo en el ámbito inteligible, sino también en el sensible, puesto que son las cosas sensibles las que participan de movimiento y reposo, no estos géneros entre sí.

un problema interpretativo: si en la esencia del discurso se encuentra su mezcla con el no ser, entonces no se diferenciaría en nada del discurso falso y, en consecuencia, se borraría la diferencia entre figuras y simulacros trazada por el propio Platón, eliminando de este modo la posibilidad de establecer un criterio demarcatorio entre enunciados verdaderos y falsos, es decir, todo discurso sería falso en virtud de su estatus ontológico.²⁸

Ahora bien, si Platón traza la distinción entre dos técnicas imitativas y dos clases de imágenes, ello sugiere que el valor de verdad del discurso no se deriva de su estatus ontológico peculiar (mezcla de ser y no ser), sino del modo específico en que este representa su objeto. Abordemos a continuación ambas cuestiones: (i) el problema del estatus ontológico del discurso en tanto imagen y (ii) su “ser representacional”, es decir, el valor de verdad que le corresponde en tanto imagen o representación.

(i) Tanto las representaciones visuales como las discursivas se caracterizan por remitir a realidades distintas de sí mismas: en el caso del discurso, este posee significación; refiere a un objeto diferente en el plano extra-discursivo. Las imágenes *son* en tanto participan del ser (en tanto son algo), pero *no son* en tanto se diferencian ontológicamente de aquello que representan. La comunicación con el no ser —lejos de implicar una falsedad intrínseca— constituye la condición de posibilidad que tiene cualquier cosa de existir; es decir, en virtud de participar de lo Diferente, cada cosa se distingue del resto (255e3-8, 256a10-b4 y 256d5-e3) y puede participar de otras Formas. En el caso del discurso, para que este sea significativo (para que pueda representar y, por ende, ser discurso), debe ser diferente de aquello que tiene por objeto. Del mismo modo, en el caso de las imágenes visuales, es necesario que participen del no ser (la forma de lo Diferente) para diferenciarse de aquello que representan.

(ii) La dimensión significativa del lenguaje comporta que este pueda representar lo que es tal como es o como no es. Si el discurso dice lo que es tal como es (reflejo fiel) y no oculta las diferencias entre representación y objeto representado, entonces se trata de un εἶδωλον (“figura”). Si, por el contrario, el discurso dice lo que es como no es

²⁸ En el pensamiento platónico, el concepto de μίμησις es empleado para explicar tanto la imitación artística como la relación entre las cosas sensibles y las Formas, puesto que en ambos ámbitos se plantea el problema de los diferentes grados de ser. Cfr. Tate (1928 y 1932), Verdenius (1949) y Philip (1961).

(representación inadecuada) y oculta la diferencia entre copia y modelo, entonces estamos en presencia de un φάντασμα (“simulacro”). La comunidad del discurso falso —en tanto expresión de falsedad— con el no ser (la Forma de lo diferente) no se encuentra en su estatus ontológico sino en su estatus representacional: el enunciado falso no refiere a nada efectivamente real, sino a algo diferente.

La metáfora de la imagen es útil para ilustrar las diferencias entre discurso verdadero y discurso falso: si el primero mantiene la semejanza mínima requerida para reconocer la relación de imitación entre copia y modelo, el segundo carece de cualquier parecido con aquello que pretende representar. En esta línea, la comunicación del discurso falso con el no ser es doble: en tanto discurso, consiste en una imitación; en tanto discurso falso, falla en representar su objeto. Por el contrario, el discurso verdadero —en tanto representación— se comunica con el ser, es decir, con aquello que efectivamente se presenta como el discurso afirma. La diferencia entre enunciados verdaderos y falsos no se encuentra en su estatus ontológico —ambos son imágenes o imitaciones—, sino en su “contenido representacional”. Del mismo modo, las imágenes visuales verdaderas se diferencian de las falsas en que las primeras representan su objeto con fidelidad y no engañan al observador sobre la realidad de lo representado.

V. Las cosas sensibles en tanto imágenes de acuerdo con la conceptualización del *Sofista*

Como señalamos previamente, en la *República* las entidades sensibles eran concebidas como imágenes o imitaciones de las Formas en la medida en que su participación conllevaba la deficiencia ontológica de admitir caracteres opuestos. De la indeterminación ontológica de las entidades sensibles se sigue una conclusión inadvertida e indeseada: puesto que los enunciados sobre lo sensible pueden ser tanto verdaderos como falsos, se encuentran veritativamente indeterminados. En cambio, en *Sofista*, el valor veritativo del discurso no se correlaciona con el estatus ontológico de su objeto: aunque consistan en imágenes (mezcla de ser y no ser), las entidades sensibles pueden ser objeto de discurso verdadero.²⁹

²⁹ Cordero (en Platón, 1982, p. 383, n. 139) destaca que en este nuevo punto de partida ya no se trata de pronunciar lo que no es (237b7-8), sino de enunciar algo sobre lo que no es (239b7-10). El autor señala que esta afirmación

Lo que define el valor veritativo del discurso no es el modo de ser de su objeto sino la correspondencia lenguaje-realidad. En esta línea, en *Sofista*, Platón rehabilita el estatus de la imagen en el plano cognitivo: las figuras —en tanto guardan semejanza con lo representado— conciernen al conocimiento, mientras que las apariencias o simulacros quedan relegados al ámbito de la opinión. Esta revalorización de las imágenes compete también a las entidades sensibles: nuestro discurso-pensamiento puede tener como objeto tanto el plano sensible (las cosas sensibles) como el inteligible (las Formas). En efecto, en el *Sofista*, Platón ilustra el discurso verdadero/falso a partir de enunciados que involucran individuos (263a2 y 8)³⁰ y luego —en su definición de la dialéctica (253b-c)— sostiene que esta consiste en la ciencia que permite distinguir las combinaciones posibles entre las Formas —formulando enunciados sobre el movimiento y sus vínculos con otras Formas (255e8-257a11)—.³¹ Así como el individuo común puede conocer y hablar con verdad sobre el ámbito sensible, el dialéctico puede realizar juicios y enunciados verdaderos sobre las Formas.³²

implica que la discusión girará en torno a un tipo de no ser que tiene por lo menos la realidad necesaria para ser objeto de discurso y juicio. Platón replantea la cuestión que suscitó las aporías anteriores: ya no se trata de la posibilidad de “pensar lo que no es” sino de “pensar que lo que no es, es” (1982, p. 389, n. 152).

³⁰ Como bien señala Cordero (en Platón, 1982, p. 426, n. 212), la conceptualización del no ser parmenídeo, de acuerdo con la interpretación platónica, implica una determinada concepción de su opuesto, es decir, del ser (250e5-8). Si el ser parmenídeo constituye un absoluto homogéneo, entonces el no ser consiste en una nada absoluta. La estrategia platónica consistirá en mantener la oposición, es decir, en afirmar que el no ser es lo otro, lo diferente, del ser, pero relativizará ambas nociones.

³¹ Para Cordero (2016, pp. 107-108), este pasaje tiene implicancias cruciales para la filosofía platónica: la nueva concepción del ser reconceptualiza el estatus de las Formas, la realidad real de las entidades sensibles, e implica, por lo tanto, la desaparición de la “separación” entre aquellas. Para la ontología anterior, la imagen estaba condenada al devenir (primer Platón) o al no ser (Parménides). La nueva conceptualización del ser (y del no ser) viene a confirmar la concepción de las cosas sensibles como imágenes-copias de un modelo reconociendo su genuina realidad.

³² Fronterotta (2013, pp. 212-213) adopta la terminología kantiana de juicios analíticos/sintéticos y distingue las modalidades veritativas de los enunciados sobre las Formas y sobre las entidades sensibles, es decir, cómo

Es importante señalar que esta revalorización de la imagen presupone un cambio profundo en la ontología platónica: en la *República*, Platón distingue la verdad de su fundamento ontológico: mientras que la verdad-ser-esencia se identifica con lo causado (las Formas), lo que está más allá del ser y la esencia corresponde a su causa (la Forma del Bien). Allí Platón sostiene que el Bien es la causa del ser, la verdad, la determinación esencial, la unidad, la eternidad y la inmutabilidad de las Formas, mientras que las cosas sensibles permanecen disociadas del principio supremo, razón por la cual son y no son, es decir, no constituyen genuinas ni verdaderas instancias de propiedades inteligibles, son múltiples, corruptibles y mutables.

Podría argumentarse que las entidades sensibles sí participan del fundamento ontológico de modo indirecto, es decir, mediante la participación de las Formas. Sin embargo, en el *Parménides*, Platón critica la teoría de las Formas porque conduce a la separación absoluta entre las entidades sensibles e inteligibles. De acuerdo con Parménides, esta conclusión negativa de la teoría se deriva de concebir a las Formas como unidades “en sí y por sí” (133a-d), es decir, como unidades aisladas. Podemos conjeturar que, en última instancia, si las Formas carecen de relaciones y no pueden vincularse entre sí ni con las cosas sensibles ni con su fundamento ontológico, se torna imposible la comunicación indirecta de las cosas sensibles con el principio supremo del ámbito eidético. Esta misma dificultad es retomada en el *Sofista* mediante la tesis separatista (259e): nada se comunica o mezcla con nada (de lo que se sigue la aniquilación del discurso y el pensamiento). En el *Parménides*, Platón brinda un indicio de posible solución: se debe demostrar que las Formas se comunican entre sí (129d-e), tarea que es llevada a cabo por el Extranjero.

En el *Sofista* la distinción entre verdad y fundamento ontológico de la verdad es reformulada: lo fundamentado es la verdad predicativa y su fundamento es la estructura del ámbito inteligible conformado por los cinco géneros mayores que participan entre sí. En efecto, que

se vinculan sujeto y predicado en cada caso. En el primer caso, se trataría de enunciados analíticos *a priori* inaplicables al ámbito sensible e incapaces de producir conocimiento y verdad acerca de lo sensible; en el segundo caso, implicaría enunciados analíticos *a posteriori* cuyo criterio de verdad debe confirmarse en cada caso sobre la base de la experiencia sensible, por lo que no son capaces de conformar conocimiento y verdad universal y necesario.

“el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las Formas” (259e5-6) implica que la significatividad del lenguaje tiene por fundamento ontológico la Forma de la Diferencia, la existencia de los cinco géneros mayores y sus combinaciones posibles. La verdad predicativa presupone que el discurso —en tanto imagen que se compone de combinaciones de términos— refiere a algo diferente de sí mismo, esto es, a las combinaciones a nivel ontológico (sensible o inteligible); en contraste con estas combinaciones ónticas se determina el valor de verdad del discurso. En suma, en el *Sofista*, Platón desontologiza el concepto de “verdad” al rechazar la identificación entre ser y verdad y, correlativamente, fundamenta la verdad predicativa en un ámbito inteligible que se encuentra estructurado de un modo diferente: ya no es la Forma del Bien el fundamento-cause de las Formas, sino los géneros mayores y las combinaciones que estas mantienen entre sí. Esta innovación en el plano ontológico implica la comunicación entre el fundamento ontológico de las Formas y las cosas sensibles: mientras que la Forma del Bien se encontraba desvinculada del ámbito sensible (de allí su oscuridad epistémica y su falta de estabilidad e identidad ontológica), aquí las cosas sensibles participan —al igual que las Formas— de los cinco géneros supremos. Mientras que, en los diálogos medios, la comunicación de las cosas sensibles con el ámbito inteligible se limitaba a las Formas, en la conceptualización del *Sofista*, el ámbito sensible se encuentra atravesado y constituido por el mismo fundamento ontológico que el del plano inteligible. En efecto, es sumamente plausible sostener que las cosas sensibles no participan únicamente de Formas específicas (como la Justicia, la Belleza, etc.), sino también de los cinco géneros supremos en la medida en que existen, en que son diferentes entre sí, que son iguales a sí mismas y que están sujetas al movimiento y el reposo. En este sentido, la ontología del *Sofista* constituye una modificación sustancial de la teoría de las Formas tal como es formulada en los diálogos medios. La participación en los géneros mayores constituye el fundamento ontológico de que las cosas sensibles posean sus cualidades correspondientes y que pueden erigirse como objetos de discurso y de pensamiento. La participación de las cosas sensibles en el no ser (lo Diferente), lejos de determinar su intrínseca falsedad ontológica, constituye la condición ontológica necesaria de su existencia: las entidades sensibles —en tanto realidades genuinamente existentes— se distinguen entre sí y se diferencian de las Formas en las que participan en virtud de la Forma de lo Diferente. En este sentido,

la participación de las cosas sensibles en el no ser también es doble: en tanto entidades existentes y en tanto diferentes de las Formas en las que participan.

Los enunciados que Platón formula sobre individuos sensibles son significativos porque reproducen una combinación ontológica (sensible) posibilitada por la estructura del ámbito eidético. Siguiendo a Bluck (1957), consideramos que la predicación presupone una combinación anterior a nivel ontológico que la dota de sentido. En otras palabras, puesto que en la realidad algunas combinaciones son posibles mientras que otras son imposibles, el entramado de combinaciones compatibles e incompatibles determina qué enunciados predicativos tienen sentido y, por ende, verdad o falsedad. Los enunciados que refieren al plano sensible pueden referir a entidades individuales (“Teeteto está sentado”) pero siempre, en última instancia, remiten a una estructura de relaciones que involucran Formas universales. En esta línea, los cinco géneros supremos (en particular, ser, mismidad y diferencia) consisten en Formas que atraviesan y constituyen el ser de todas las entidades, ya sean individuos en el plano sensible o Formas en el plano inteligible. Puesto que todas las entidades son atravesadas por lo Diferente, se encuentran insertas en una estructura de relaciones previas: “ser” es siempre “ser diferente de” y “ser en relación con”. Aunque los enunciados sobre individuos particulares no refieran inmediatamente a una Forma universal, presuponen una pluralidad de relaciones que constituyen y hacen posible el objeto de discurso-pensamiento.

De acuerdo con la ontología platónica de los diálogos medios, las entidades individuales del plano sensible se constituyen en virtud de la participación en múltiples Formas. Los individuos consisten meramente en instanciaciones imperfectas de las Formas inteligibles. La novedad del *Sofista* consiste en ampliar la relación de participación: en el plano inteligible, las Formas participan entre sí; es decir, algunas se mezclan, mientras que otras no mantienen comunicación alguna. Tanto los individuos como las Formas participan de la Forma de lo diferente porque la relación misma de participación es posible únicamente en virtud de la comunicación con la diferencia.

Los enunciados que involucran individuos no presuponen las Formas únicamente porque consisten en instancias particularizadas de aquellas; en ese caso, presupondrían Formas aisladas sin comunicación alguna. De acuerdo con la ontología del *Sofista*, los enunciados sobre individuos presuponen también relaciones entre las Formas: de este

modo, el enunciado lícitamente construido “Teeteto está sentado” presupone y refleja la relación existente entre las Formas “hombre” y “reposo”. Puesto que estas Formas se relacionan contingentemente, la verdad del enunciado es también contingente. En el caso del enunciado lícitamente construido “Teeteto vuela”, se establece una relación entre Formas que nunca se combinan, por lo cual es siempre falso.³³ En suma, la participación de las entidades sensibles y de las Formas inteligibles en los cinco géneros mayores debe entenderse como la participación en una estructura inteligible en las que ciertas combinaciones ontológicas son posibles y otras imposibles.

VI. Conclusiones

En la primera parte, reconstruimos el marco ontológico en el cual Platón conceptualiza las nociones de “imagen” y “verdad”: las cosas sensibles —en tanto copias o imitaciones— se encuentran indeterminadas en su ser y en su verdad, razón por la cual no pueden constituirse en objeto de *epistémē*. La diferencia onto-gnoseológica entre entidades sensibles e inteligibles es planteada por Platón a raíz de su modo de existencia: mientras que las Formas son esencias reales, verdaderas y estables (ser pleno), las cosas sensibles son meras copias inestables que no alcanzan a imitar plenamente la naturaleza de su modelo, puesto que constituyen una mezcla de ser y no ser. En este marco, la verdad es concebida por Platón como una propiedad de los objetos que determina su modo de conocimiento.

En la segunda parte, realizamos un sucinto recorrido por la conceptualización de la noción de “imagen” en el *Sofista* y las dificultades que pretende resolver: la distinción entre εἶδωλον y φάντασμα suscita la pregunta por el estatus conflictivo del discurso falso (y de la imagen) en tanto mezcla de ser y no ser. Para resolver estas dificultades se examina la posibilidad de la combinación de ser y no ser, es decir, se arriba al descubrimiento del no ser que es (la Forma de la Diferencia).

³³ En *Sofista*, a partir de 236a, Platón emplea εἶδωλον como sinónimo de εἰκόν (la clase más abarcativa y genérica de imágenes), en la medida que refiere a la representación o al efecto de un objeto que es imitado o reflejado en un medio diferente. Los ejemplos y la caracterización de la noción de “imagen” en 239d4 y 240a5-7 aluden a “semejanzas” de las cosas (reflejos en el agua y espejos, dibujos, etc.), que concuerdan parcialmente con los objetos que integran la εἰκασία en *Rep.* 510a y con los ejemplos de imágenes de *Rep.* VII.

En la tercera sección, comprobamos que dicho interrogante puede extenderse incluso al discurso en general en tanto εἰκών, puesto que es (una imagen) y no es (aquello que representa). La posibilidad de que ser y no ser se combinen presupone que no se trata del no ser absoluto parmenídeo sino de un sentido diferente, esto es, el no ser como alteridad. En esta línea, todo discurso refiere a algo distinto de sí mismo y el discurso falso, en particular, alude a algo diferente de lo que efectivamente es. La combinación con el no ser no implica que el discurso no sea nada en absoluto o que carezca de realidad, puesto que en el parricidio se ha establecido que ser y verdad no se identifican y que la negación no implica contrariedad sino diferencia. En otras palabras, la imagen falsa no es verdadera (no representa nada real) y, no obstante, existe (en tanto imagen): el estatus representacional del discurso no se correlaciona con su estatus ontológico, es decir, la realidad de la imagen se encuentra disociada de su valor de verdad.

En suma, al abandonar la concepción ontológica de la verdad y al disociar el estatus mimético de los objetos con un ser devaluado, Platón revalorizó el estatus de la imagen en el plano cognitivo. Esta revalorización de las imágenes se produce en el marco de una nueva ontología, en la que se introduce el no ser como Diferencia y se abandona la concepción ontológica de la verdad en favor de la verdad predicativa.

En la cuarta sección, mostramos que el fundamento ontológico de la verdad predicativa es la estructura combinatoria del plano eidético: hay discurso significativo pasible de ser evaluado veritativamente porque hay combinaciones en el plano de lo real. Destacamos que todas las representaciones (ya sean visuales o verbales) presuponen su comunicación con el no ser para distinguirse de aquello que representan. En la última sección, aplicamos la conceptualización de la imagen del *Sofista* a las cosas sensibles y argumentamos que, así como el discurso consiste en una mezcla de ser y no ser, las imágenes, lejos de ser meras ilusiones o simulacros, son lo que son por participar tanto del Ser como de lo Diferente. Por otro lado, señalamos que las cosas sensibles —en tanto objeto de discurso— constituyen parte del entramado de entidades que participan de los cinco géneros mayores. En otras palabras, en su ontología madura, Platón incluye tanto el plano inteligible como el sensible en la participación del fundamento ontológico del ser y de la verdad: las cosas sensibles se constituyen como objeto de discurso en tanto participan de los cinco géneros supremos. En esta línea, el filósofo

rehabilita el estatus onto-gnoseológico de las imágenes erigiendo a las cosas sensibles como objeto de discurso y de conocimiento verdadero.

Bibliografía

- Ackrill, J. L. (1965). Sumploke eidon. En R. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. (pp. 199-206). Routledge & Kegan Paul-Humanities Press.
- Ambuel, D. (2007). *Image and Paradigm in Plato's Sophist*. Parmenides Publishing.
- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press.
- Barnes, J. (1990). Heidegger spéléologue. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 173-195.
- Baltzly, D. (1997). Knowledge and Belief in *Republic V*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79(3), 239-279.
- Bluck, R. S. (1957). False Statement in the *Sophist*. *Journal of Hellenic Studies*, 77(2), (1957), pp. 181-186.
- Bonderson, W. (1972). Plato's *Sophist*: Falsehood and Images. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 6(2), 1-6.
- Branwood, L. (1976). *A Word Index to Plato*. W. S. Maney & Son
- Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Biblos.
- Cornford, F. M. (2007). *La teoría platónica del conocimiento*. N. L. Cordero y M. D. del C. Ligatto (trads.). Paidós.
- Cross, A. y Woosley, A. (1994). *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. Macmillan.
- Fine, G. (1978). Knowledge and Belief in *Republic V*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60(2), 121-139.
- Fine, G. (1990). Knowledge and Belief in *Republic V*. En S. Everson (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Thought: Epistemology*. (pp. 85-115). Cambridge University Press.
- Ferrari, F. (2000). Teoria delle idee e ontologia. En Platón, *La Repubblica*. Vol. IV. Libro V. (pp. 393-419). M. Vegetti (ed.). Bibliopolis.
- Frede, M. (1992). Plato's *Sophist* on False Statements. En R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. (pp. 397-424). Cambridge University Press.
- Fronterotta, F. (2001). *Methexis. La teoría platónica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Scuola Normale Superiore.

- Fronterotta, F. (2007). Einai, ousia e on nei libri centrali della *Repubblica*. En F. L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*. (pp. 115-160). Academia Verlag.
- Fronterotta, F. (2013). Theaetetus sits – Theaetetus flies. Ontology, predication and truth in Plato's *Sophist* (263a-d). En B. Bossi y T. M. Robinson (eds.), *Plato's "Sophist" Revisited*. (pp. 205-224). De Gruyter.
- González, F. J. (1996). Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic V*. *Phronesis*, 41(3), 245-75.
- González, F. J. (2008). Plato's Question of Truth (versus Heidegger's Doctrines). *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 23(1), 83-119.
- González, F. J. (2017). The Power and Ambivalence of Beautiful Images in Plato and the Poets. En R. G. Edmonds y P. Destrée (eds.), *Plato and the Power of Images*. (pp. 47-65). Brill.
- Griswold, C. L. (1977). Logic and Metaphysics in Plato's *Sophist*. *Giornale di Metafisica*, 32, 555-570.
- Hestir, B. (2003). A Conception of Truth in the *Sophist*. *Journal of the History of Philosophy*, 41(1), 1-24.
- Hestir, B. (2004). Plato on the Split Personality of Ontological Aletheia. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37(2), 109-150.
- Hyland, D. (2004). *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*. SUNY Press.
- Kahn, C. (1973). *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Reidel.
- Kahn, C. (1981). Some Philosophical Uses of "to be" in Plato. *Phronesis*, 26(2), 105-134.
- Ketchum, R. J. (1978). Participation and Predication in *Sophist* 251-260. *Phronesis*, 23(1), 42-62.
- Lacey, A. R. (1959). Plato's *Sophist* and the Forms. *Classical Quarterly*, 9(1), 43-52.
- Lorenz, K. y Mittelstrass, J. (1966). Theaitetos Fliegt: Zur Theorie wahrer unter falscher Sätze bei Platon. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48(1-3), 113-152.
- Marcos, G. E. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Fundec.
- Margolis, J. (2005). Heidegger on Truth and Being. En C. Partenie y T. Rock (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. (pp. 121-139). Northwestern University Press.
- Moravcsik, J. M. E. (1960). Συμγτλοκη Ειδων and the Genesis of Λογος. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42(2), 117-129.

- Moravcsik, J. M. E. (1962). Being and Meaning in the *Sophist*. *Acta Philosophica Fennica XIV*, (1962), pp. 23-78.
- Pappas, N. (2013). *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*. Routledge.
- Peck, A. L. (1952). Plato and the *mégista géne* of the *Sophist*: A Reinterpretation. *Classical Quarterly*, 2(1-2), 32-56.
- Pelletier, F. J. (1975). Incompatibility in Plato's *Sophist*. *Dialogue*, 14(1), 143-146.
- Peperzak, A. (1997). Did Heidegger Understand Plato's Idea of Truth? *En Platonic Transformations: with and after Hegel, Heidegger, and Levinas* (pp. 57-111). Rowman & Littlefield.
- Philip, J. A. (1961). Mimesis in the *Sophist*. *TAPA*, 92, 453-468.
- Platón. (1982). *Sofista*. N. Cordero (trad.). Gredos.
- Platón. (1986). *República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- Platón. (2003). *Platonis Rempublicam*. S. R. Slings (ed.). Oxford University Press.
- Platón. (2004). *Banquete*. V. Juliá (trad.). Losada.
- Platón. (2007). *Sofista*. F. Fronterotta (trad.). BUR
- Platón. (2009). *Fedón*. A. Vigo (trad.). Colihue.
- Platón. (2022). *Fedro*. M. A. Fierro (trad.). Colihue.
- Ryle, G. (1939). Plato's *Parmenides*. *Mind*, 48, 129-151.
- Santas, G. (1999). The Form of the Good in Plato's *Republic*. En G. Fine (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. (pp. 247-274). Oxford University Press.
- Seligman, P. (1974). *An Introduction to Plato's Sophist*. Martinus Nijhoff.
- Stokes, M. C. (1992). Plato and the Sightlovers of the *Republic*. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 25(4), 103-132.
- Szaif, J. (1998). *Platons Begriff der Wahrheit*. Verlag Karl Alber.
- Tabakian, D. (2022). La concepción platónica de la verdad ontológica en la *República* a la luz de la verdad predicativa del *Sofista*. *Universitas Philosophica*, 39(79), 15-46. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph.39-79.cpvo>.
- Tate, J. (1928). Imitation in Plato's *Republic*. *Classical Quarterly*, 22(1), 16-23.
- Tate, J. (1933). Plato and Imitation. *Classical Quarterly*, 26(3-4), 161-169.
- Vallejo Campos, A. (2018). *A donde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*. Trotta.
- Van Riel, G. (2017). Perspectivism in Plato's Views of the Gods. En R. G. Edmonds y P. Destrée (eds.), *Plato and the Power of Images*. (pp. 107-120). Brill.

- Vegetti, M. (1999). *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Laterza.
- Verdenius, W. J. (1949). *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to Us*. Brill.
- Vlastos, G. (1965). Degrees of Reality in Plato. En R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*. (pp. 1-19). Routledge & Kegan.
- Vlastos, G. (1998). Degrees of Reality in Plato. En N. Smith (ed.), *Plato's Critical Assessments. II*. (pp. 219-234). Routledge.
- White, N. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Hackett Publishing Company.
- White, N. (1992). Plato's Metaphysical Epistemology. En R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. (pp. 277-310). Cambridge University Press.
- Xenakis, J. (1957). Plato on Statement and Truth-Value. *Mind*, 66, 165-172.

Filosofía en el espacio público

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2806>

Environmental Libertarianism? Property, Utopia, and Environmental Politics in Libertarian Theories

¿Un libertarismo medioambientalista? Propiedad, utopía y política medioambiental en las teorías libertarias

Felipe Schwember
Universidad del Desarrollo
Chile
felipe.schwember@udd.cl
<https://orcid.org/0000-0002-7004-0839>

Daniel Loewe
Universidad Adolfo Ibáñez
Chile
daniel.loewe@uai.cl
<https://orcid.org/0000-0003-2230-8893>

Recibido: 30 - 04 - 2023.

Aceptado: 17 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 23 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Schwember, F. y Loewe, D. (2025). ¿Un libertarismo medioambientalista? Propiedad, utopía y política medioambiental en las teorías libertarias. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 443-478. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2806>.



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

Abstract

This paper explores the ways in which libertarian natural rights theories have confronted the environmental challenges brought about by property acquisition. It has three aims: first, to challenge some supposed libertarians on the issues of nature and technology; second, to explore the environmental potential of the Locke/Nozick stipulation; third, to point out some of the difficulties to which the stipulation leads when it is applied to solving environmental problems. We claim that the stipulation leads to two outcomes, depending on how it is interpreted. The first provides the possibility of effectively developing a strong environmental libertarianism, but only at the cost of imposing severe restrictions on acquisitions; the second avoids these restrictions, but at the cost of renouncing to any meaningful environmental policy. The paper concludes with some reflections on the relation between the theory of property and environmentalism.

Keywords: Nozick; environmentalism; libertarianism; ecologism; property rights.

Resumen

Este artículo examina los modos en que el iusnaturalismo libertario ha afrontado los desafíos medioambientales que suscita la adquisición de la propiedad. Se persiguen tres propósitos: primero, discutir algunos de los supuestos libertarios acerca de la naturaleza y la tecnología; segundo, explorar el potencial medioambientalista de la estipulación de Locke/Nozick; tercero, indicar algunas de las dificultades a que conduce dicha estipulación cuando se la aplica a la resolución de problemas medioambientales. Sostengo que la estipulación conduce a dos resultados, según como se la interprete. El primero ofrece la posibilidad de desarrollar efectivamente un libertarismo medioambiental robusto, pero solo al precio de imponer severas restricciones a las adquisiciones; el segundo evita tales restricciones, al precio de renunciar a una política medioambiental significativa. Concluyo con algunas reflexiones acerca de la relación entre teoría de la propiedad y medioambientalismo.

Palabras clave: Nozick; medioambientalismo; libertarismo; ecologismo; propiedad.

1. Introducción¹

El libertarianismo es una filosofía política decididamente antropocéntrica y “gris”: sus categorías analíticas y sus métodos justificatorios son tributarios del iusnaturalismo moderno y, consecuentemente, presuponen siempre la preeminencia de la persona (humana) y la consideración de los animales y, en último término, de la naturaleza en su conjunto, como recursos susceptibles de propiedad y explotación.

Sin embargo, este incorregible antropocentrismo no impide —en un giro que recuerda los intrínquilis de la filosofía de la historia de Hegel— que las consideraciones medioambientales se abran paso por entre los intersticios de las teorías libertarias. Esta irrupción puede tener incluso un carácter disruptivo. Como bien observa Zwolinski (2014), una vez que se tienen en cuenta todas las implicaciones del respeto de los derechos de propiedad, queda claro que “el problema real con el libertarianismo no es que no sea lo suficientemente sensible a las consideraciones ambientales, sino que es *demasiado sensible con mucho*” (p. 9) a ellas.² Esta sensibilidad —que es la causa de la disrupción de la que hablamos— no se explica en virtud de razones ecocéntricas o de la atribución de algún tipo de valor intrínseco a la naturaleza, sino, únicamente, por lo que podríamos denominar la *dialéctica de los derechos naturales* libertarios. En términos simples, tal dialéctica puede resumirse de la siguiente forma: la exigencia de que los derechos naturales sean simultáneamente posibles no es compatible con la exigencia adicional de que no estén sujeto a cálculos de utilidad. O, dicho de otro modo, tal dialéctica consiste en que el ejercicio del derecho de uno entra inevitablemente en conflicto con el derecho de otro, y las tentativas de resolver este conflicto por medio de una ponderación de derechos parece irremediablemente reñida con el deontologismo de la teoría iusnaturalista libertaria. Esa dialéctica se desataría inexorablemente con ocasión del uso de la naturaleza o de los recursos naturales, por ejemplo, a causa de la emisión de elementos contaminantes: la polución que alguien arroja a la atmósfera irrita los

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt n° 1241862.

² A menos que se indique lo contrario, las traducciones son de nuestra autoría.

pulmones de otros, que ven dañado así el derecho sobre su propio cuerpo.

En el presente trabajo queremos retomar las reflexiones de Zwolinski (2014) para referirnos, no al problema de las externalidades y a las dificultades que, con ocasión de la polución, suscita el ejercicio de la libertad individual en general, sino, más precisamente, a los desafíos que los factores medioambientales plantean a la justificación libertaria de la *adquisición de la propiedad* en particular.³ Tales desafíos tienen que ver con el problema de la escasez, la sustentabilidad y los límites que pueden imponerse a las adquisiciones por razones medioambientales. Dicho de otro modo, lo que queremos abordar aquí es el problema de cómo las razones ecológicas o medioambientales revierten sobre la justificación de la propiedad en las teorías libertarias. Como veremos a lo largo de este trabajo, se reproduce a este respecto una dialéctica análoga a la descrita por Zwolinski (2014) a propósito de la polución: parece que, en ciertos casos, la apropiación de unos empeora indefectiblemente la posición de otros. Esto parece ser claro en el caso de la apropiación de los bienes no renovables, y, por ello, si se toma en cuenta la crisis ecológica en curso, puede plantearse legítimamente la duda de si se ha alcanzado el punto crítico de que tal empeoramiento tiene lugar también para el caso de los bienes renovables.

Normalmente, las teorías libertarias han intentado resolver la dificultad que la escasez relativa de bienes plantea a los intentos de justificación de la propiedad de dos modos. Primero, por medio de lo que en la literatura especializada se denomina la *estipulación de Locke*; segundo, por medio de la combinación de dos asunciones que han sido calificadas de “utópicas” y a las que podemos denominar, siguiendo esa

³ Para al problema de la polución en el libertarianismo cfr., por ejemplo, Anderson y Leal (1993), Adler (2009), Dawson (2011) o Torpman (2021). Este último advierte en su artículo: “On that note, I have in this paper neglected the lives of future people, as well as the question regarding the joint responsibilities we might have regarding climate change. I have also disregarded the various risks that are associated with climate change, as well as the libertarian proviso for appropriations of the natural resources (e.g. coal, oil, and gas) that are used in our emitting activities. If this was taken into consideration, then we would presumably find separate reasons for libertarians to take climate change seriously” (p. 146). En este trabajo pretendemos explorar precisamente el último de los aspectos que Torpman ha decidido dejar desatendido: “the libertarian proviso for appropriations” (p. 146).

calificación, como la *utopía de la inagotabilidad de la naturaleza* y la *utopía de la inevitable solución tecnológica*, respectivamente. En lo que sigue —y luego de repasar someramente los principios más generales de las teorías libertarias de la justicia— nos detendremos en estas dos asunciones.

Comenzaremos por la segunda de ellas, por las asunciones que permiten a ciertas versiones del libertarianismo y del anarcocapitalismo prescindir de la estipulación de Locke. Como veremos, esas asunciones, que operan como premisas no explícitas (o no totalmente explícitas) de la argumentación, permiten sortear las dificultades que los factores medioambientales plantean a la justificación de la propiedad. Cabe preguntarse, empero, si dichas asunciones carecen de justificación y son, en consecuencia, realmente utópicas, en el sentido de suponer un orden de cosas imposible. Si ese fuera el caso, tales asunciones tendrían como resultado, en último término, la neutralización del potencial medioambiental del libertarianismo o, si se prefiere, su disolución en las asunciones utópicas que lo sostienen.

En seguida nos detendremos en las teorías libertarias que sí admiten la estipulación y, más concretamente, en la teoría de Robert Nozick (1988). Sostendremos que dicha admisión da cierto margen al libertarianismo para tratar con las dificultades que los factores medioambientales plantean a la justificación de la propiedad; también que, más aún, este libertarianismo puede llegar a demandar, sin contradicción con sus propias premisas, medidas encaminadas a asegurar la sustentabilidad y preservación de los bienes y entornos naturales. Sin embargo, la estipulación, tal como la concibe Nozick (1988), tiene limitaciones obvias, especialmente por lo que se refiere a los bienes no renovables. El caso de tales bienes, como veremos, conduce a ciertas dificultades que, por lo visto, no hay modo de resolver satisfactoriamente dentro de la teoría libertaria. Detrás de estas dificultades asoman, otra vez, las asunciones que cabría calificar de “utópicas” acerca de la naturaleza o la técnica.

El resultado de este trabajo es aporético, pues subraya algunas dificultades de las que el libertarianismo no parece poder desembarazarse. Se trata, sin embargo, de una aporía que le puede resultar fructífera, en la medida en que las dificultades aquí repasadas le obligan a replantearse, no solo la eficacia de la estipulación de Locke, sino también la perspectiva general con la que aborda los problemas políticos. Pero, además, la constatación de las dificultades señaladas puede resultar aleccionadora para otras teorías políticas, cuyas premisas también se ven sobreexigidas —cuando no derechamente sobrepasadas— por los

desafíos que les imponen los problemas medioambientales. Y si ese es el caso, entonces dichos problemas demandan tanto al libertarianismo como a esas otras teorías el reformular o enriquecer sus premisas para rectificar o superar la perspectiva puramente instrumental de la naturaleza que invariablemente han adoptado.

2. La(s) teoría(s) libertaria(s) de la propiedad

En términos generales, las teorías libertarias sostienen que la propiedad se adquiere legítimamente, o bien por medio de una adquisición originaria justa, o bien por medio de una transferencia voluntaria válida. El primer punto es el más característico por lo que respecta a la teoría de la propiedad, sobre todo porque con “adquisición originaria” los autores libertarios entienden un modo unilateral de adquisición del dominio, que puede ser el trabajo o la *prima occupatio*. Por ahora podemos pasar por alto la diferencia entre estos dos modos de adquisición para subrayar, simplemente, que, en virtud de su preferencia por un modo unilateral de adquisición, las teorías libertarias quedan, por lo que a este punto respecta, en las antípodas de las teorías contractualistas o convencionalistas, que fundamentan la instauración de la propiedad en el *consensus omnium*.⁴

Sin embargo, con lo dicho no se agota la caracterización de las teorías iusnaturalistas libertarias, pues tales principios unilaterales de adquisición son muy frecuentes también en otras teorías iusnaturalistas.⁵ La peculiaridad del libertarianismo estriba en su pretensión de reducir

⁴ Cfr., por ejemplo, Grocio (*De iure belli ac pacis libri tres*, II, § II, 5) o Pufendorf (*De jure naturae et gentium*, IV, IV, § 4). El libertarianismo de izquierdas (*Left-libertarianism*) también queda en las antípodas de las teorías libertarias y anarcocapitalistas objeto de la presente investigación, y por eso aquí lo pasaremos por alto. Baste decir que su distancia respecto del “libertarianismo de derechas” se explica, fundamentalmente, por sus asunciones acerca de la situación inicial de los bienes: usualmente los libertarios de izquierdas defienden o asumen que en un principio existe una *comunidad originaria positiva* o que los bienes son inicialmente *propiedad* de todos. Para una crítica de tales asunciones, cfr. Schwember y Loewe (2021). Para un examen de cómo estas teorías hacen frente al problema de la exclusión territorial de los coposeedores comunes (inmigrantes) por parte de los propietarios, cfr. Loewe (2022).

⁵ Cfr., por ejemplo, Kant (*Gesammelte Schriften*, VI, 263).

todos los títulos posesorios a esos dos ya mencionados.⁶ O, dicho en términos aristotélicos, en su pretensión de circunscribir todo el ámbito de la justicia a la justicia correctiva, prescindiendo de la justicia distributiva. Por esa razón, Nozick (1988) sostiene que, si de lo que se trata en una teoría de la justicia es de llenar los espacios en blanco en el apotegma “a cada uno según sus _____ y de cada quien según sus _____” (p. 162), entonces su propia teoría histórica y no pautada podría simplificarse en la máxima “de cada quien como escoja, a cada quien como es escogido” (p. 163); por eso también ha dicho que los impuestos van a la par del trabajo forzado (Nozick, 1988).

Aquí, con todo, podemos dejar a un lado esta tesis acerca del carácter totalizador de la justicia correctiva, que ahora interesa de modo tan solo indirecto. La circunscripción de la justicia a la justicia correctiva y el destierro correlativo de la justicia distributiva —o, por ponerlo en otros términos, la reducción del derecho al derecho privado—⁷ tiene consecuencias en la forma final de la teoría libertaria de la justicia, sobre todo porque le obliga a renunciar de antemano —o le hace muy difícil recurrir— a medidas centralizadas para mitigar o combatir la degradación medioambiental.⁸ Aquí, sin embargo, queremos reparar en problemas anteriores a esos, vinculados a la constitución de los

⁶ Habría que añadir la restitución, que Nozick llama “rectificación”. Este principio ordena resarcir los daños producidos por un apoderamiento vicioso e incluye también lo que Nozick denomina “injusticias históricas” (1988, p. 157). El principio de rectificación podría tener importancia para una política medioambiental, pero en situaciones diferentes de las que interesan en este trabajo. Aquí nos detenemos en los casos en que la constitución del derecho de propiedad es difícil o dudosa, pero no indudablemente inválida.

⁷ “Casi total” porque se podría distinguir el libertarianismo del anarcocapitalismo a partir del hecho de que el primero admite la necesidad del Estado (mínimo) y, con ello, de (al menos algún) derecho público. La original explicación de Nozick del surgimiento no intencionado del Estado a partir de las asociaciones de protección mutua que forman los individuos en un estado de naturaleza lockeano para defenderse y castigar las agresiones se encuentra en la primera parte de *Anarquía, Estado y utopía*. Una reconstrucción y valoración de esa explicación, así como de algunas de las críticas que se le han dirigido, se encuentra en Schwember (2015).

⁸ Podría afirmarse que esta renuncia es la característica más distintiva del medioambientalismo libertario. Ella permite distinguirlo fácilmente de otras formas de medioambientalismo libremercadista y, en particular, de la *Escuela de la elección pública*, que no cree que se puedan resolver todos los problemas

derechos de propiedad y, si se quiere, a la posibilidad misma de esa constitución, dadas ciertas dificultades relacionadas con la preservación del medioambiente. Para ello nos detendremos, primero, en la teoría del título válido de Robert Nozick (1988), que sí admite la estipulación de Locke y que constituye, todavía hoy, el principal ejemplo de una teoría libertaria de la justicia; luego nos detendremos en las teorías libertarias y anarcocapitalistas que no admiten tal estipulación en ninguna de sus formas.

2.1. La teoría del título válido y la estipulación de Locke

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la constitución de los derechos de propiedad en las teorías libertarias? Locke, cuya obra constituye la principal fuente de inspiración del libertarianismo iusnaturalista, sostiene que una apropiación unilateral es legítima cuando el adquirente mezcla su propio trabajo con una *res nullius* y, además, se cuida de: 1) no apropiarse más de lo que puede aprovechar (*condición de no desaprovechamiento*) (Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, § 31), y 2) dejar a otros otro tanto —de igual cantidad y calidad— de lo que se apropia él (*condición de suficiencia*) (Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, § 33).

La idea de Locke era que el cumplimiento de estas condiciones — conocidas hoy normalmente como *estipulaciones lockeanas*— permitía prescindir del consentimiento de los otros coposeedores de los bienes naturales: después de todo, si la apropiación de uno no suponía un derroche del acervo natural común ni agotaba los recursos, entonces los derechos (de uso) de los otros comuneros no podían verse lesionados.⁹

medioambientales con las herramientas del derecho privado. Para la diferencia entre ambas, cfr. Eckersley (2006).

⁹ Locke quiere probar cómo es posible apropiarse algo de la comunidad originaria de bienes “sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad” (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, § 25). Como ocurre con el común de las teorías iusnaturalistas de la época, no hay que perder de vista que los comuneros de la comunidad originaria de Locke tienen en común *un derecho de uso y no una copropiedad*. Son “coposeedores” y no “copropietarios”. O, dicho de otro modo, la comunidad originaria es negativa y no positiva. Cfr., al respecto, por ejemplo, la explicación de Grocio (*De iure belli ac pacis libri tres*, II, § II, 1) y Pufendorf (*De jure naturae et gentium*, IV, IV, § 5, 30-32).

Con ello, Locke se ahorra el expediente contractualista, cuya solución le parecía del todo impracticable.¹⁰

En *Anarquía, Estado y utopía* (ASU), Nozick (1988) retoma la teoría de la apropiación originaria de Locke con ocasión del desarrollo de su teoría de la propiedad. Observa, correctamente, que “la estipulación de Locke de que se haya ‘dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común’ tiene por objeto asegurar que la situación de los otros no empeore” (1988, p. 177). Sin embargo, Nozick (1988) va más lejos que Locke, pues, inmediatamente después de hacer esa observación, se pregunta si hay alguna razón para mantener la *otra* estipulación: “Si esta estipulación se satisface, ¿hay alguna motivación para su otra condición de no desperdicio?” (1988, p. 177). Como es claro, cuando Nozick habla de “esta estipulación”, no está pensando en la estipulación original de suficiencia de Locke, sino en su propia interpretación de esta, que establece que una adquisición es lícita cuando no empeora la situación de otros. Llamemos a esta estipulación la *estipulación de Nozick* o la *estipulación de no empeoramiento*, indistintamente. El problema, entonces, es si acaso resulta necesaria la otra estipulación, la *estipulación de no desaprovechamiento* (o de *no desperdicio*), una vez que esta nueva estipulación, la estipulación de no empeoramiento, ha sido satisfecha.

Es cierto que la estipulación de Nozick sigue la lógica de Locke, pues Locke cree —o pretende al menos— que sus estipulaciones mantienen íntegros los derechos de terceros. Sin embargo, aquí cabría preguntarse si acaso las dos estipulaciones de Locke pueden reducirse o no a la regla que manda no empeorar la situación de otros.¹¹ Si la respuesta fuera positiva, entonces la formulación de Nozick, más económica, sería superior a las dos de Locke: con una estipulación obtendríamos los mismos resultados que con las otras dos. Pero si la respuesta fuera negativa, entonces la interpretación de Nozick no recogería fielmente el pensamiento de Locke. Eso en sí mismo no constituiría una objeción contra la teoría libertaria de Nozick, pero sí ofrecería la ocasión para

¹⁰ Cfr. Locke (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, § 28).

¹¹ Podría argüirse que Locke introdujo la cláusula para preservar la creación, pues Dios no quiere que haya desperdicio. Sin embargo, esa razón, aunque fuera correcta, sería diferente del principio que manda no empeorar la situación de otros.

preguntarse qué se ha perdido de la filosofía original de Locke en su transmigración a la filosofía libertaria de Nozick.¹²

En cualquier caso, Nozick parece creer que no es necesario reconducir las dos estipulaciones de Locke a la regla de no empeoramiento que le sirve para formular su propia estipulación. Solo eso explica que se pregunte retóricamente si acaso hay alguna razón para incluir la estipulación de no desaprovechamiento y para que, luego, especule que Locke solo la introdujo para retardar el punto final en que se activa el argumento en favor de la caducidad de los derechos de propiedad a causa de la escasez. En virtud de su interpretación de la condición de no empeoramiento, tal caducidad se vuelve un hecho mucho más raro y, consecuentemente, la estipulación de no desaprovechamiento, redundante o superflua.

Pero ¿cuál es esta interpretación? Nozick (1988) sostiene que la prohibición de no empeorar la situación de otros puede entenderse en un *sentido fuerte* y en un *sentido débil*. En el primero, “empeorar” significa disminuir las oportunidades de otros de *apropiarse* de cosas en general o en particular. Pero, observa Nozick, si este fuese el sentido en que debe entenderse la estipulación, las adquisiciones serían imposibles, pues cuando yo me apropio de algo, inevitablemente reduzco las oportunidades de otros de apropiarse por su parte de algo: al menos esos otros pierden la oportunidad de adquirir aquello de lo que me apropio yo. En el sentido débil, en cambio, “empeorar” significa disminuir las oportunidades de otros de *usar* cosas en general o en particular, y en este sentido la estipulación de no empeoramiento es perfectamente compatible con la introducción de la propiedad: una apropiación es lícita cuando con ella yo no empeoro la situación de otros, es decir, no

¹² Los trabajos de Liebell (2011), Van der Vossen (2021) e Inoue (2023) sugieren que las estipulaciones originales de Locke —y en especial la estipulación de suficiencia— tienen un claro alcance o potencial medioambiental. Si ello es cierto, entonces habría que concluir que, en su transmigración hacia el libertarianismo, el carácter manifiesto de ese potencial de las estipulaciones se habría, si no perdido, sí al menos oscurecido. Probablemente, la explicación de ese oscurecimiento tiene que ver, como veremos, con la posibilidad de satisfacer la estipulación libertaria de no empeoramiento con sustitutos del bien que se adquiere. No obstante, el examen de las diferencias que, respecto de este punto, existe entre las estipulaciones de Locke y la estipulación de Nozick deberá quedar para otra ocasión.

disminuyo sus posibilidades de *usar* otras cosas de la misma clase de la que me apropio yo.

Así las cosas, si mi apropiación empeora la situación de alguien en este sentido, entonces la estipulación opera en su favor y yo debo tolerar que use el bien que es de mi propiedad. Un ejemplo sencillo es el del naufrago que llega a las playas de una isla habitada: el dueño de la isla no puede impedirle que use la isla (es decir, que haga tierra en ella), que de haber permanecido como *res nullius* podría haber sido usada por el naufrago. Otro ejemplo es el del dueño de una fuente de agua en el desierto, y otro el del que debe tolerar que otros transiten por su propiedad para salir (o llegar) a la suya.¹³ Los ejemplos se podrían multiplicar, sobre todo porque Nozick cree, además, que la estipulación se aplica no solo a las adquisiciones originarias, sino también a las transferencias. En este último caso, la estipulación impide que alguien se apropie, por sí o mediante testafierros, de todo el abasto de un bien (por ejemplo, todas las vacunas contra el coronavirus); presumiblemente, impide también la formación de carteles y monopolios.¹⁴ Cabe mencionar, por último, que Nozick sostiene que la estipulación se puede cumplir por equivalencia, lo que significa que se puede cumplir el mandato de no empeorar la situación de otros, o bien permitiéndoles usar el bien cuyas oportunidades de uso he disminuido, o bien proporcionándoles una compensación suficiente por ello.

En virtud de todo lo anterior, podemos enunciar la estipulación de no empeoramiento de Nozick en los siguientes términos:

Una apropiación originaria o derivativa (*i. e.*, una transferencia) es lícita cuando no empeora la situación de otros, es decir, no reduce sus oportunidades de usar otros bienes del mismo género de la cosa sobre la que recae la apropiación; también lo es si, pese a empeorar la posición de otros en los términos señalados, les ofrece compensación suficiente por esa merma.¹⁵

¹³ Todos estos ejemplos son del propio Nozick (1988, pp. 180-181, n. 63).

¹⁴ Al respecto, cfr. Schwember (2018).

¹⁵ Para un análisis más detallado de esta formulación de la estipulación, cfr. Schwember y Loewe (2021).

2.2. Teorías libertarias y anarcocapitalistas sin estipulación

Nozick incluye la estipulación de no empeoramiento porque, “si un objeto cae bajo la propiedad de una persona, cambia la situación de todos los demás” (1988, p. 178). Por esta razón, la validez de la adquisición queda condicionada a que con ella no se reduzcan las oportunidades de usar, ni en general ni en particular, una determinada clase de bien o, en su defecto, a que se ofrezca una compensación suficiente por esa merma.

Sin embargo, hay libertarios — particularmente, anarcocapitalistas — que consideran que la estipulación de Nozick y, más en general, la estipulación de Locke son 1) o bien innecesarias, 2) o bien contraproducentes, 3) o bien superfluas e inaplicables.

Un ejemplo de la primera posición lo ofrece Hoppe (2006, p. 376): “La apropiación original de recursos sin propietarios de una persona [...] incrementa su utilidad o bienestar (al menos *ex ante*). Al mismo tiempo, no empeora a nadie, porque al apropiárselos no le quita nada a otros”. La idea que subyace al razonamiento de Hoppe es que la apropiación de una *res nullius* no puede dañar a nadie, precisamente porque recae sobre una cosa que carece de dueño. Sin embargo, esa idea es tan solo parcialmente cierta. Es cierta por lo que toca a la *propiedad*, pero falsa por lo que respecta al *uso*. Por eso es más apropiado decir que el que se apropia de una *res nullius* no quita, es cierto, a otros la propiedad de nada, pero les priva, sí, de la posibilidad de usar aquello de lo que se apropia. Por eso, como acabamos de ver, Nozick (1988) distingue entre propiedad y uso e introduce, luego, la estipulación de no empeoramiento. Y sin la estipulación, la teoría de la propiedad no tiene cómo resolver ciertos casos difíciles, particularmente los de necesidad y catástrofe.¹⁶ Aunque Hoppe no parece reparar en las sutilezas de la distinción entre “propiedad” y “uso” ni en sus implicaciones, no nos interesa aquí impugnar su argumentación en favor de la propiedad, sino, únicamente, dejar establecida su propia posición, que es representativa de cierto libertarianismo y del anarcocapitalismo en general.

Otro autor en la misma línea de Hoppe es Rothbard (1998), que argumenta que la estipulación de no empeoramiento es contraproducente

¹⁶ Nozick afirma que la estipulación *puede* ser coextensiva con alguna condición pensada para cubrir los casos catastróficos. No obstante, eso no asegura que necesariamente lo sea. Al respecto, cfr. Schwember y Loewe (2021).

de cara a la justificación de la propiedad. Aunque en el siguiente pasaje se refiere a la estipulación de Locke, está criticando realmente a Nozick. O, más precisamente, como no repara en la distinción entre “apropiación” y “uso”, Rothbard confunde la estipulación de no empeoramiento con la estipulación de suficiencia. Su crítica reza del siguiente modo: “De hecho, la estipulación de Locke puede conducir a la proscripción de toda la propiedad privada de la tierra, porque siempre puede decirse que la disminución de las tierras disponibles deja a todos aquellos que podrían haberse apropiado tierras, en peor situación” (1998, p. 244). Esta crítica incide sobre un punto que es crítico para las teorías de la propiedad: el modo en que estas —y la teoría política en general— debe lidiar con bienes cuyo acervo es finito, como ocurre en el caso de la tierra o de los bienes no renovables. Este tipo de bienes representa un desafío para las teorías de la propiedad porque, en determinadas circunstancias, su escasez puede tornar problemática su apropiabilidad. Como veremos en seguida, las teorías libertarias que rechazan la estipulación de Locke resuelven estas eventuales dificultades con un conjunto de asunciones determinadas. Antes de examinarlas, detengámonos en la posición de Makovi (2015), que a su modo es tributaria de tales asunciones.

Makovi sostiene que la estipulación es o superflua o inaplicable. Lo primero sucede en condiciones de abundancia (o de “no escasez”), mientras que lo segundo ocurre en condiciones de escasez. En este último caso, la estipulación sería relevante, pero no se podría aplicar, pues su aplicación conduciría a un escenario peor que aquel que motiva su aplicación. La razón de esa inaplicabilidad se explicaría por el escenario tipo “tragedia de los comunes” que la estipulación desencadenaría.

La argumentación de Makovi, sin embargo, procede demasiado rápido. Por una parte, su crítica a la estipulación puede funcionar como un bumerán, pues podría aplicarse también a la propiedad: allí donde hay abundancia, la propiedad es superflua, y donde hay escasez, imposible. Por otra, podría objetársele, por la misma razón, que, así como la institución de la propiedad solo es posible allí donde hay una escasez moderada, la estipulación también, y que los escenarios en que la estipulación se vuelve inaplicable son los escenarios en que la institución de la propiedad se vuelve también inaplicable (o es superada por las circunstancias). Dicho de otro modo, las condiciones de aplicación de la estipulación son también las condiciones de aplicación de la propiedad. Dadas esas condiciones, se introduce la estipulación para lidiar con dificultades que, de otro modo, podrían acarrear la

caducidad u obsolescencia de los títulos de propiedad.¹⁷ Esa pervivencia de los títulos de propiedad que ofrece la estipulación desaparece cuando se pierde de vista la distinción entre “propiedad” y “uso”. Pero es esa distinción la que, en último término, vuelve inteligible y da sentido a la estipulación. Sin embargo, Makovi (2015), como Hoppe (2006) y Rothbard (1998), la olvida.

No obstante, más allá del problema exegético acerca de la correcta interpretación de las estipulaciones, la pregunta interesante es cómo lidian los libertarios y anarcocapitalistas que las rechazan con las dificultades que ellas resuelven: cómo lidian con el problema de la suficiencia de bienes y con el problema de la integridad de los derechos de los otros.

3. Los problemas medioambientales, la dialéctica de los derechos de propiedad y las posibles salidas libertarias

Por regla general, el problema de la polución adquiere importancia de modo indirecto en las teorías libertarias: no es la preservación del medio ambiente en sí mismo lo que les preocupa, sino los perjuicios que las personas pueden sufrir como consecuencia de la deforestación, el aumento del promedio de la temperatura global por sobre los 1,5 °C, la extinción de especies, etcétera. Dicho de otro modo, al libertarianismo le preocupa el mundo y los seres no humanos que en él viven porque son el escenario y los medios, respectivamente, en que se desenvuelven y de los que se sirven los seres humanos para alcanzar sus fines.¹⁸

¹⁷ Piénsese, por ejemplo, en el caso de dos naufragos: uno es propietario de dos salvavidas y el otro que no tiene ninguno ¿Es lícito que en esa circunstancia —en altamar, después del naufragio— el propietario *arriende* el salvavidas que no usa al otro naufrago? Si no se admite la estipulación —o algún otro título equivalente— habría que decir que sí, que es lícito que el propietario arriende el salvavidas que le sobra aun cuando esto signifique que el otro naufrago pueda morir ahogado si no tiene con qué pagar el arriendo. Adviértase que la estipulación permite, en este caso, explicar tanto el derecho del naufrago sin salvavidas a usar el salvavidas del otro como la persistencia del derecho de propiedad del naufrago propietario sobre el salvavidas que no usa.

¹⁸ Con todo, Nozick (1977, pp. 47 y ss.; 1999, pp. 422-423) atribuye valor moral a los animales. También le atribuye valor a la naturaleza; cfr. Nozick (1981, pp. 415 y ss.). Otros autores libertarios también tienen posiciones más matizadas respecto de estos asuntos. Un panorama y reflexión general de este problema se encuentra en Wissenburg (2019).

En un principio, la polución carece de importancia. E incluso puede carecer de importancia durante mucho tiempo (como ha ocurrido a lo largo de la mayor parte de la historia), hasta que alcanza un punto crítico. Llegado ese punto en que la más mínima actividad contaminante puede hacer una diferencia, el libertarianismo puede —al menos en teoría— servir de instrumento para los espíritus más escrupulosos. Si, hipotéticamente, y por emplear en lenguaje de los contractualistas, en el estado de naturaleza puedo quemar todo un bosque para cazar un solo ciervo, en la situación actual de la sociedad industrial, bajo el Antropoceno, tal vez no estoy autorizado a usar mi automóvil a combustión para ir al trabajo.¹⁹ Por esa razón, y como veíamos al principio de este trabajo, Zwolinski (2014) afirma que la teoría libertaria puede llegar a ser demasiado sensible a las consideraciones medioambientales.

Sin embargo, por muchas ventajas que pudiera tener, esta sensibilidad suscita una importante dificultad para el libertarianismo, que aquí llamaremos la *dialéctica de los derechos naturales libertarios*. Esta dialéctica no es otra cosa que la constante —y aparentemente inevitable— colisión de derechos naturales. Por ejemplo, y como explica Lester (2016) a propósito de la polución, podría considerarse que encender fuego para cocinar y calentarse constituye una agresión a otros a causa de la polución que con ello arrojo a la atmósfera. Pero también podría considerarse una agresión prohibirme cocinar y calentarme (Lester, 2016). Esto llevaría al libertarianismo a un callejón sin salida,

¹⁹ Situaciones hipotéticas como las imaginadas en un estado de naturaleza permiten advertir algunas diferencias entre las estipulaciones originales de Locke y la estipulación de Nozick. En un estado de naturaleza pre-antropocénico, tal vez tanto las estipulaciones de Locke como la estipulación de Nozick me permitirían quemar todo un bosque para cazar un solo ciervo (después de todo, la condición de no desaprovechamiento de Locke se aplica, en rigor, al objeto de la adquisición, no a los medios empleados para adquirirlo). Sin embargo, y aun cuando ese fuera el caso, en ese mismo estado de naturaleza pre-antropocénico, la estipulación de no desaprovechamiento de Locke no me permitiría emplear una bomba atómica para pescar, pues yo no podría aprovechar todo el pescado que queda flotando en la superficie como resultado de la explosión, ni tampoco aquel que se vuelve inservible a causa de la radiación. ¿Impondría la estipulación de Nozick esta misma prohibición? Si se dijera que la estipulación prohíbe pescar con ese método solo después de X veces, en las que sí se empieza a empeorar la situación de otros, entonces sería claro que la estipulación de Nozick no tiene un potencial medioambientalista o no más que en un sentido indirecto y muy débil.

pues resultaría imposible, entonces, no trasgredir los derechos de otro, sea cual sea el curso de acción que se tome.²⁰

Traslademos este problema al asunto que aquí nos ocupa para formularlo en los siguientes términos: ¿producen las adquisiciones, como consecuencia de sus efectos en el medioambiente, una dialéctica parecida a la ya referida a propósito de la polución? O, dicho más llanamente, ¿pueden las adquisiciones lesionar los derechos de terceros como consecuencia de sus efectos en el medioambiente?

Debe tenerse presente que tal dialéctica invalidaría los derechos de propiedad libertarios, especialmente si esta tiene lugar al momento de verificarse las adquisiciones originarias. No solo porque, según la concepción libertaria los derechos (tantos naturales como adquiridos, por emplear la expresión kantiana), deben ser co-positibles,²¹ sino también porque, como las teorías libertarias de la justicia son históricas y no pautadas, un vicio en la adquisición originaria acarrearía la caducidad de todas las adquisiciones posteriores encadenadas a ella.

Por diferentes razones, libertarios y anarcocapitalistas creen que la respuesta a la pregunta anterior acerca de la dialéctica de los derechos de propiedad es negativa y que, en consecuencia, el peligro de la obsolescencia de los títulos de propiedad es puramente imaginario. Unos lo creen porque aceptan la estipulación de Locke/Nozick (en cualquiera de sus versiones) y otros, paradójicamente, porque la rechazan. Detengámonos primero en estos últimos, cuya posición es contraintuitiva. Aquellos que aceptan alguna variante de la estipulación de Locke/Nozick podrían tener —al menos *prima facie*— mejores razones para librarse de la dialéctica antedicha. Después de todo, tales estipulaciones están concebidas precisamente para evitarla.

3.1. Las asunciones libertarias: la inagotabilidad de la naturaleza y la inevitable solución tecnológica

¿Cómo es posible que los libertarios y anarcopitalistas que rechazan la estipulación de Locke/Nozick desestimen *a priori* la posibilidad de que una apropiación dañe a otro por razones medioambientales? La respuesta a esta pregunta se encuentra en cierto modo anticipada en las mismas razones que esgrimen para rechazar dichas estipulaciones. Como esas

²⁰ Para un repaso de estas dificultades y posibles soluciones en el libertarianismo, cfr. Zwolinski (2014) y Lester (2000).

²¹ Cfr. Nozick (1988, p. 168).

razones dejan claro, el motivo no radica —o no necesariamente— en el desinterés por el medioambiente o la escasez, sino en la creencia, primero, que la naturaleza puede soportar indefinidamente la explotación humana y, segundo, que los avances de la tecnología proporcionarán siempre una solución oportuna a las dificultades suscitadas por el agotamiento de los recursos naturales. Inspirados en ciertas críticas recurrentes que autores decrecentistas hacen al modelo económico actual, llamemos —al menos de modo provisional— a estas asunciones *la utopía libertaria de la inagotabilidad de la naturaleza* (o *de la resistencia infinita de Gaia*) y *la utopía de la inevitable solución tecnológica*, respectivamente.²²

Para exponer estas utopías implícitas en el razonamiento libertario, tomemos, por ejemplo, el siguiente pasaje de Schmidtz (2006), que expresa una idea similar a la que defiende Makovi (2015):

Alguna vez se pensó que la estipulación lockeana —que debe dejarse tanto y tan bueno para otros— tiene una lógica que prohíbe la apropiación original por completo. (La idea es que hay un número finito de cosas en el mundo, por lo que cada apropiación deja necesariamente menos para los demás). Una serie de ensayos [...] ha observado que la apropiación y luego la regulación del acceso a los recursos escasos es precisamente la forma en que las personas evitan la tragedia de los comunes, ya que así se preservan los recursos para el futuro, y de este modo se satisface la estipulación. Cuando los recursos son abundantes, la estipulación permite la apropiación; cuando los recursos son escasos, la estipulación *exige* la

²² Antonio Turiel (2023), por ejemplo, sostiene que la teoría económica actual fomenta el “error común” de que “si hay escasez de una materia prima, para una demanda dada existe un precio adecuado a partir del cual el mercado busca y encuentra sustitutos convenientes: es lo que se denomina *principio de infinita sustituibilidad de los factores de producción*” (p. 21). Asier (2020), por su parte, critica el “artículo de fe” de los “liberales verdes”, que consiste en “el mesianismo prometeico de acuerdo con el cual sentarse a esperar la redención tecnológica es la mejor estrategia frente a la crisis ecológica” (p. 71). El medioambientalismo libremercadista, dicho sea de paso, depende también en gran medida de supuestos similares a los del libertarianismo. Ambos caerían, por tanto, bajo lo que O’Riordan (1981, pp. 11-12) denomina una concepción “tecnocéntrica” de los problemas ambientales.

apropiación. La gente puede apropiarse sin perjudicar a las generaciones futuras. De hecho, cuando los recursos son escasos, dejarlos como bienes comunes *arruina* a las generaciones futuras (Schmidtz, 2006, p. 156).

La idea de Schmidtz (2006) es que los fines que se persiguen con la estipulación se alcanzan de modo más eficaz cuando se prescinde de ella. Por otra parte —y como el pasaje precedente demuestra—, la utopía a la que hacemos referencia no consiste —ni podría consistir— en la asunción de que el mundo que habitamos es por sí mismo un mundo de abundancia y plenitud. Si ese fuera el caso, Schmidtz (2006) no mencionaría la escasez ni, más en general, necesitaría preocuparse por la propiedad.²³ Por tanto, la situación general que asume respecto de la naturaleza es, digamos, más intuitiva y próxima (cuando no idéntica) a la que por defecto asume cualquier teoría de la justicia: aunque los bienes no caen como “maná del cielo” (Nozick, 1988, p. 197, n. 46), tampoco vivimos bajo la férula de una “naturaleza madrastra” que nos los escatime cruelmente. La naturaleza nos somete a una escasez moderada.

La idea, entonces, es que si se disponen los incentivos adecuados (mediante el establecimiento de un régimen de propiedad privada), esta escasez se puede administrar y mitigar progresivamente mediante el trabajo. Locke mismo (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, § 37) cuenta con ello cuando afirma que quien cerca un acre de tierra no solo no priva de nada a otros, sino que, con su productividad, regala el equivalente a noventa y nueve acres al resto de la humanidad. Entonces, y teniendo en cuenta el potencial del trabajo, es cierto que “en un principio” nos vemos enfrentados a un escenario de abundancia y carestía al mismo tiempo, pero en diferentes sentidos. De carestía porque, salvo algunos frutos que nos resulta fácil recoger, solo contamos con nuestro trabajo para mitigar nuestra necesidad; de abundancia, porque la naturaleza está ingravida de posibilidades, que nosotros debemos saber aprovechar mediante la aplicación de nuestro esfuerzo (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, §§ 40-43).

Pero ¿hasta dónde se extienden esas posibilidades? Es ante esta cuestión que se empiezan a perfilar las respuestas utópicas y distópicas (o “realistas”, si se es pesimista), según el caso. En los dos extremos de un

²³ Cfr. Hume (2006, pp. 47 y ss.).

arco que incluyera toda la gama de posibles respuestas a esta pregunta, podría encontrarse en el polo distópico al malthusianismo y en el polo utópico a aquellas concepciones que ven la Tierra como una fuente inagotable (o casi inagotable) de recursos. Por “inagotabilidad” no debe entenderse aquí una negación tácita de la finitud de ciertos recursos. Eso contradiría muy burdamente los hechos, y las utopías deben aspirar en algún grado, al menos, a la verosimilitud. La “inagotabilidad” debe entenderse, entonces, como la idea de que, aun cuando algún recurso particular se agote, siempre habrá algún sustituto para él (a veces incluso superior al consumido); como la idea, dicho de otro modo, de que siempre habrá alguna alternativa económica para la consecución de nuestros fines. “Utopía”, por tanto, es sinónimo aquí de “optimismo injustificado” y, más concretamente, de la esperanza infundada de que Gaia nunca nos dejará desamparados.

En este punto se deben tener presentes los hechos que dan o restan verosimilitud a las asunciones libertarias y anarcocapitalistas que han sido calificadas de “utópicas”. Después de todo, la acusación de “utopismo” debe poder ser sostenida o desmentida empíricamente. Así, para ponderar la rectitud o impertinencia de la acusación habría que tener en cuenta, por una parte, las dificultades que entraña la “paradoja de Jevons”²⁴ acerca de que la mayor eficiencia en el uso de un recurso no disminuye, sino que, por el contrario, contribuye al aumento de su consumo; también habría que tener en cuenta las advertencias acerca del agotamiento de recursos y de fuentes de energía, la pérdida de la biodiversidad, así como las advertencias acerca de la imposibilidad de someter al planeta a la presión de una explotación permanente y sin límites.²⁵ Por otra parte, habría que considerar los argumentos de aquellos que afirman que la evolución de los precios de las materias primas no solo no es concordante con su pretendida escasez creciente, sino que, por el contrario, es una prueba precisamente de su mayor disponibilidad: que las profecías malthusianas de agotamiento de recursos han sido repetidamente desmentidas, que las actividades creativas tienen creciente preponderancia por sobre las extractivas²⁶ y que, en fin, por ello mismo, desde un punto de vista económico, es un error

²⁴ Cfr. Jevons (2000).

²⁵ Al respecto, cfr., por ejemplo, Taibo (2021, pp. 72-85) o Turiel (2023).

²⁶ “This view of human history is consistent with the observed long-term trend toward greater resource availability, and with the positive (and growing)

concebir el uso de los bienes físicos de modo estático, como si su finitud inmediatamente implicara que su aprovechamiento es constante.²⁷

Aquí no necesitamos tomar posición acerca de esta controversia entre, digamos, maltusianistas y anti-maltusianistas, que excede con mucho, no solo el propósito de este trabajo, sino también los límites del mismo libertarianismo. Lo que aquí sí interesa son los efectos que tiene la acusación de utopismo para el libertarianismo que no admite la estipulación de Locke/Nozick. Y, como es obvio, respecto de esta cuestión no hay más que dos alternativas: o la acusación es verdadera o es falsa. En el primer caso, dicho libertarianismo dependería fuertemente de las asunciones utópicas antes señaladas para aspirar a tener alguna verosimilitud como teoría política. Sin ellas, se vería obligado a asumir que la explotación cada vez más eficiente de los recursos naturales puede precipitar el desastre ecológico en lugar de retardarlo o que la privatización de los recursos escasos puede mejorar la situación de la próxima generación, *pero solo a costa de la ruina de las generaciones siguientes*. En tal caso, la dialéctica de los derechos de propiedad libertarios llevaría, al menos bajo el escenario actual del antropoceno, a la implosión del libertarianismo.

Pero ¿y si la acusación de utopismo fuera falsa? ¿Qué sucedería si las asunciones descritas no fueran realmente utópicas?

En tal caso podrían concluirse al menos dos cosas. La primera es que la realidad de las asunciones libertarias evitaría la dialéctica de los derechos naturales a nivel *sistémico*, pues nunca tendría lugar el estado de cosas que justifica la aplicación de la estipulación de manera *general*. Más precisamente, no ocurriría nunca que la escasez de un recurso vuelva crecientemente difícil, cuando no imposible, el *sistema de adquisiciones*, pues siempre habría otro tanto de igual cantidad o calidad para otros o, en la versión de Nozick (1988), un bien alternativo

preponderance of our creative over our exploitative activities" (Simon, 2022, p. 76).

²⁷ Simon (2022) es, seguramente, quien más enfáticamente ha defendido todos estos puntos: "The revised theory will suggest that natural resources are not finite in any meaningful economic sense, mind-boggling though this assertion may be. The stocks of them are not fixed but rather are expanding through human ingenuity" (p. 24). Por otra parte, el error de identificar la finitud con un cierto rendimiento se puede ilustrar bien con la tierra, cuya cantidad es finita, pero su aprovechamiento no.

capaz de ofrecer compensación suficiente. Es decir, la efectividad de las asunciones señaladas pondría a resguardo el *sistema general de adquisiciones* en el sentido de que las condiciones para la existencia de la propiedad podrían darse por garantizadas: el mundo seguiría siendo siempre un lugar de escasez moderada, con independencia de cuánto lo explotemos, y la aplicación repetida (al infinito) de las reglas libertarias de la propiedad no llevarían nunca al escenario catastrófico en que la adquisición de uno necesariamente empeora a otros. Podría ocurrir, sí, que una adquisición particular, una adquisición *hic et nunc* empeorara la situación de alguien, pero ese no podría ser nunca el caso del funcionamiento general del sistema de propiedad privada, que seguiría siendo provechoso para todos los demás. Y aunque esta solución dejaría expuesto al libertarianismo/anarcocapitalismo sin estipulación a la crítica de que no puede hacerse cargo, por ejemplo, de los casos de necesidad,²⁸ sería suficiente para ponerlo a salvo de una eventual crítica ecologista que le reprochara la imposibilidad del régimen de propiedad a causa de la desaparición de las condiciones para la propiedad en general, por el agotamiento de recursos.

Pero ¿puede ser la preservación de las condiciones para la existencia de la propiedad por sí misma un criterio ecológico? Las asunciones utópicas antes señaladas tienen que operar de tal modo que hagan superflua la introducción de la estipulación. En consecuencia, lo que dichas asunciones exigen es que existan siempre sustitutos o bienes alternativos, no que se preserve una clase de bienes por sí misma. Así, podría ocurrir que uno o varios propietarios agoten completamente un bien —supongamos, una especie de árbol— porque saben que hay o que habrá un sustituto que podrán emplear los demás. Pero lo que esto demuestra —y esta es la segunda conclusión— es que las condiciones

²⁸ La estipulación cubre muchos casos de necesidad, pero no todos. Asimismo, puede cubrir casos de empeoramiento diferentes de la necesidad, que otras teorías de la propiedad considerarían irrelevantes. Para algunos de esos problemas, cfr. Schwember y Loewe (2021). En cualquier caso, a los libertarios y anarcocapitalistas que rechazan la estipulación no parece inquietarles demasiado el rol que desempeña, bien o mal, la estipulación en relación con esos casos de necesidad. Parece que, respecto de este asunto, tales libertarios y anarcocapitalistas asumen aún otra utopía implícita, acerca de la *eficacia universal del mercado* para erradicar la necesidad. Respecto de este último punto, cfr. Schwember (2020).

para la preservación de la propiedad no son idénticas a las condiciones para la preservación de la comunidad biótica, la biodiversidad, integridad medioambiental, o como quiera que se le llame. En este sentido, cabe imaginar un mundo ecológicamente muy disminuido, sostenido por medio técnicos (supongamos, abejas robots y otras soluciones por el estilo), en el que todavía existen las condiciones para la escasez moderada que hacen posible la propiedad. Pero como todo esto demuestra, evitar el apocalipsis no es lo mismo que preservar el medioambiente. En este sentido, aun cuando las asunciones del libertarianismo sin estipulación fueran ciertas —y probablemente son más firmes de lo que creen los decrecentistas o críticos similares—, no parece que quepa decir que sus criterios son receptivos a, o tal vez siquiera compatibles con, una perspectiva verdaderamente ecológica.

3.2. ¿Una estipulación verde? Posibilidades, dificultades y aporías del libertarianismo medioambientalista

¿Ofrece el libertarianismo con estipulación mejores perspectivas desde el punto de vista medioambiental? *Prima facie*, la estipulación de Nozick (1988) parece ofrecer perspectivas más halagüeñas para la articulación de una política medioambiental, pues la eventual compaginación que demanda entre los derechos de propiedad de unos y los derechos de uso de otros no parece poder conseguirse en las circunstancias actuales sin una política tal. Dicho de otro modo, la aplicación de la estipulación a los problemas medioambientales parece ser imprescindible para la correcta constitución de los derechos de propiedad.

Antes de ahondar en ese punto, añadamos a la estipulación de Nozick una coletilla capaz de reflejar su potencial medioambiental. Llamemos, con alguna licencia, a esta versión modificada la *estipulación de Nozick verde*.²⁹ Esa coletilla podría rezar así:

Una apropiación originaria o derivativa es lícita cuando no empeora la situación de otros, es decir, no reduce sus oportunidades de usar otros bienes del mismo género de

²⁹ El adjetivo “verde” podría resultar excesivo aquí, sobre todo si se sigue la contraposición de Dobson entre “ecologismo” (y “verde”) por una parte, y “medioambientalismo”, por otra. Aquí en general hemos respetado su distinción. Al respecto, cfr. Dobson (1997, pp. 22 y ss.).

la cosa sobre la que recae la apropiación; también lo es si, pese a empeorar la posición de otros en los términos señalados, les ofrece compensación suficiente por esa merma. *Se entiende que alguien reduce tales oportunidades cuando, con su adquisición, disminuye irremediamente el stock disponible del bien en cuestión y, además, no existe o no es capaz de ofrecer un bien sustitutivo que permita un uso equivalente al que con su apropiación impide.*³⁰

Una formulación que quisiera ser totalmente escrupulosa detallaría que la preservación de las oportunidades de otros incluye su oportunidad de usar un bien de tan buena calidad como el que es objeto de la apropiación en cuestión. Sin embargo, esta formulación escrupulosa —que aproxima la estipulación de Nozick (1988) a la estipulación de suficiencia de Locke— suscita sus propias dificultades. Por ejemplo, la extracción de todo el petróleo superficial por medio de sistemas de rotación que unos practican deja a otros solo petróleo de menor calidad, accesible solo mediante el sistema más costoso de fractura hidráulica. ¿Debe entenderse, entonces, que, en virtud de la estipulación, ese hecho impone a los primeros la obligación de compensar a los segundos? ¿Cómo debería tener lugar esa compensación? Dado los volúmenes de inversión que en cualquier caso se requieren ¿tendría sentido que todo esto tuviera lugar entre grandes compañías petroleras?

La estipulación de Nozick permite la compensación por sustitución y este punto es tal vez más importante que el anterior acerca de la igual calidad. La compensación por sustitución, junto con la distinción entre “uso” y “propiedad”, ofrece un margen mucho más amplio para evitar

³⁰ Pese a los reparos que le merecen los libertarios, se puede establecer una comparación entre la estipulación verde y el *restraint principle* de Wissenburg (1998): “The restraint principle demands that we do not distribute any rights to the destruction of objects of conditional rights, in other words: no goods shall be destroyed unless unavoidable and unless they are replaced by perfectly identical goods; if that is physically impossible, they should be replaced by equivalent goods resembling the original as closely as possible; and if that is also impossible, a proper compensation should be provided” (p. 123). Lo que aquí hemos llamado la “dialéctica de derechos libertarios” es una prueba de que, contrariamente a los que sostiene Wissenburg, la concepción libertaria de los derechos no es tan rígida que impida la formulación de una política medioambiental.

lo que aquí hemos llamado la dialéctica de los derechos de propiedad. Tanto es ese margen que Nozick (1988) confía, tal vez con demasiado optimismo, en que “el libre funcionamiento de un sistema de mercado no entrará realmente en colisión con la estipulación lockeana” (p. 182). En este punto es necesario hacer una distinción entre los bienes consumibles y no consumibles, por una parte, y los bienes renovables y no renovables, por otra, pues solo algunos bienes de estas categorías presentan dificultades para la estipulación.

Los bienes no consumibles —*i. e.*, los bienes que no se destruyen por su uso natural— soportan perfectamente bien la distinción entre “uso” y “propiedad” que presupone la estipulación de no empeoramiento. Tanto que, por ejemplo, conforme a la teoría de Nozick, toda la superficie de la Tierra podría ser objeto de apropiación privada, con tal de que se permitiera su uso (incluso gratuito, si las condiciones lo demandan) a otros. Los bienes renovables, por su parte, aun cuando sean consumibles, tampoco presentan normalmente mayor dificultad:³¹ quien se come una manzana no agota todas las manzanas, que de hecho se pueden multiplicar mediante el cultivo. Con vistas al aseguramiento de las oportunidades de otro, la estipulación sí me puede obligar a adoptar un consumo sustentable: quien, sin necesidad, arranca todo el árbol para comerse unas cuantas manzanas, muy probablemente está transgrediendo la estipulación (y por eso es importante incluir el adverbio “irremediamente” en la coletilla anterior).

Pero, y a propósito de la distinción entre “uso” y “propiedad”, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿cubre la estipulación el uso puramente estético o simbólico? Si ese fuera el caso, la estipulación obligaría a los adquirentes a adoptar medidas preservacionistas que permitieran la subsistencia de dichos usos. Adviértase, sin embargo, que la eventual obligación de compensar las mermas o desapariciones de usos estéticos, simbólicos o contemplativos suscita enormes dificultades, pues, parafraseando a Nozick (1988), podría haber monstruos de la utilidad estética o simbólica, cuya compensación resultara, si no imposible, sí al menos muy difícil de realizar. Ese podría ser el caso de aquellos que creyeran que Dios se manifiesta en la naturaleza y que, por tanto, toda forma de contaminación impide a los hombres contemplar Su manifestación. Dificultades como estas solo pueden sortearse si se

³¹ “Normalmente” porque, en caso de necesidad, la situación puede ser diferente.

supone que los bienes considerados admiten reducciones recíprocas. En ese caso, habría que afirmar que es la asunción de esta “fungibilidad universal de los bienes naturales” la que permite la aplicabilidad de la estipulación de Locke —o, en el caso de otros liberales, como Wissenburg (2019), la aplicabilidad del *restraint principle* o algún otro mecanismo de compensación semejante—. Volveremos sobre este punto. Por el momento basta con reparar en que la estipulación puede imponerme deberes de sustentabilidad. Así las cosas, podría suponerse que, así como en Locke el deber de hacer producir la tierra surge para contrarrestar las mermas que las apropiaciones privadas producen en la comunidad originaria de bienes, del mismo modo, una vez confrontadas con los desafíos medioambientales, las teorías libertarias necesitan postular el deber de sustentabilidad y preservacionismo para asegurar las oportunidades de otros, amenazadas por las apropiaciones particulares. De este modo, la estipulación verde conduciría naturalmente al libertarianismo a ciertos compromisos medioambientales (¡por fin hallamos aquí genuinas obligaciones medioambientales vinculadas a la propiedad!).

Sin embargo, y como se colige de todo lo anterior, la estipulación de Nozick no aboga por la sustentabilidad y la preservación de la naturaleza (su integridad, belleza, etcétera) más que de modo indirecto.³² Teóricamente, y si nadie viera sus oportunidades mermadas por ello, yo podría talar todo un bosque para hacer un mondadientes o hacer estallar un planeta deshabitado para regocijar a mis comensales con el espectáculo provocado por la explosión. Pero si otros pueden hacer uso de la madera u ocuparse en estudios astronómicos, entonces (y solo entonces) la estipulación de Nozick entra en juego en su favor (en *su* favor, y no en favor del bosque o del planeta).³³

³² El libertarianismo es compatible con el par de conceptos que Riechmann llama *antropocentrismo no excluyente* y *biocentrismo débil* (en Leopold, 2017, pp. 31-32). Conforme al primero se entiende que seres diferentes de los seres humanos también pueden tener valor moral y, conforme al segundo, que no lo tienen, sin embargo, en el mismo grado. Nozick mismo mantuvo estas posturas. No sería imposible desarrollar una posición biocentrista (débil) a partir de la teoría del valor como unidad orgánica presentada en su obra *Explicaciones filosóficas*.

³³ Si la estipulación de no desaprovechamiento de Locke, que parece a Nozick redundante, no descansa únicamente en consideraciones económicas o jurídicas, sino también en el mandato divino de preservar la Creación porque esta es buena, entonces: 1) no sería el caso que las dos estipulaciones de

Pero, aunque la obligación de sustentabilidad y preservación pueden llegar a ser exigentes, la verdadera dificultad estriba en los bienes no renovables, sobre todo porque es el mismo Nozick quien afirma que “sería inverosímil considerar que la mejora de un objeto da la propiedad total sobre él si el lote de objetos no poseídos que pueden ser mejorados es limitado” (1988, p. 176). Las razones que avalan la acusación de utopismo dirigido contra los detractores de la estipulación, así como las razones esgrimidas tanto en razón como en contra de ese cargo, son pertinentes también aquí: si los decrecentistas o maltusianos tienen razón por lo que toca a la agotabilidad de los bienes, el libertarismo verde es utópico, aun cuando admita la estipulación. Dicha admisión solamente podría, en el mejor de los casos, retardar el momento del colapso. Incluso podría afirmarse, en clave maltusiana, que la misma distinción entre bienes renovables y no renovables es engañosa y que, llegado cierto momento, se vuelve inútil, pues entonces ningún bien es renovable.³⁴

Adviértase que, a la larga, si la distinción entre bienes renovables y no renovables no se puede sostener, entonces las oportunidades para las adquisiciones se reducen progresivamente, pues la estipulación que avala tales adquisiciones depende totalmente de la posibilidad de encontrar un bien sustitutivo o, en su defecto, una compensación suficiente.³⁵

Locke puedan reducirse a la estipulación de Nozick; 2) Locke sería continua y sistemáticamente malinterpretado —cuando no calumniado— por los críticos que ven en él uno de los adalides de la concepción puramente instrumental de la naturaleza. Un indicio de que todo lo anterior puede ser el caso lo ofrece el pasaje del *Segundo tratado* en que se lee que: “Dios no creo nada con objeto de que el hombre lo eche a perder o lo destruya” (II, § 30).

³⁴ Algunos lo serían sólo en condiciones “normales”. Pero la crisis ecológica destruye las condiciones normales bajo las que tales bienes son renovables.

³⁵ La dificultad se torna aún más acuciante cuando añadimos la variable temporal: muchos recursos renovables lo son a condición de que se respeten periodos de renovación que comprenden la vida de varias generaciones (*v. gr.*, un bosque natural). De este modo, su destrucción (sin bien sustitutivo y sin compensación) puede empeorar la situación de otros contemporáneos y también la de generaciones próximas, pero no necesariamente la de generaciones lejanas. Por tanto, sería razonable considerar “no renovables” todos aquellos recursos cuya tasa de renovación supera el horizonte temporal de una generación.

Supongamos ahora que no siempre es posible encontrar un bien sustitutivo. En tal caso, la estipulación solo se puede cumplir mediante compensación. Cabe imaginar al menos dos casos difíciles para el cumplimiento por compensación:

- 1) La posibilidad de que, en comparación con los efectos acumulativos de los daños medioambientales, las compensaciones particulares que se ofrecen *hic et nunc* resulten siempre demasiado bajas. La causa de ello estriba en que la estipulación de Locke/Nozick no es una política centralizada, sino un mecanismo de compensaciones particulares: se aplica a apropiaciones y personas singulares y no es, en rigor, lo que Nozick (1988) llama una *pauta*. Así, en el caso de la contaminación producida a causa o con ocasión de las adquisiciones, ocurriría lo mismo que sucedería con la polución causada por ciertas actividades productivas: pocas personas tendrían la voluntad y los medios para perseguir la responsabilidad de aquellos que contaminan mucho y dispersan esa contaminación sobre el grueso de la población. En ese escenario, mediante el pago de indemnizaciones aisladas, los infractores nunca compensarían los daños medioambientales que realmente provocan.³⁶
- 2) Los *renegados del sistema monetario*. Este es un caso hipotético, igual que el del anarquista individualista al que Nozick se refiere en la primera parte de *ASU*. Sin embargo, plantea dificultades igualmente desafiantes para el libertarianismo. Tales renegados serían aquellos que se resisten a usar cualquier tipo de moneda y prefieren mantenerse en un sistema

³⁶ Dicho de otro modo, las eventuales externalidades negativas de las adquisiciones no serían completamente contrarrestadas por la estipulación. La pregunta que cabría hacerse, entonces, es si acaso se pueden evitar esas externalidades sin recurrir a la legislación “centralizada”.

de trueque. ¿Por qué este caso hipotético resulta tan desafiante para el libertarismo? Porque, así como el anarquista individualista podría hacer fracasar la instauración de un sistema centralizado de justicia (el Estado), el renegado monetario podría hacer fracasar la universalidad de la economía monetaria y, con ello, la operatividad de la compensación que contempla la estipulación de Nozick.

Imaginemos el caso de una empresa que debe ofrecer una compensación por la tala de un bosque a un ecologista que reniega del sistema monetario. Imaginemos que da la casualidad, además, de que practica escrupulosamente el trueque desde su mayoría de edad, de modo que no puede objetársele que ha dado su consentimiento al uso del dinero. En consecuencia, y por volver al ejemplo dado más arriba, no podría aducirse en su contra, como sí podría hacerse contra aquellos que hoy deben pagar por el petróleo más caro y de peor calidad obtenido mediante técnicas de fractura hidráulica, una razón del tipo: “la empresa no le debe nada, porque en su momento usted mismo aprovechó las ventajas del precio más barato del petróleo superficial cada vez que usó su automóvil”. Dicho de otro modo, si no se le puede imputar alguna ganancia monetaria derivada de la explotación forestal, habría que darle una sustitución no monetaria y, si ello no es posible, preservar sus oportunidades de usar el bosque (tal vez para contemplarlo o huir hacia la naturaleza, como Thoreau), *así tal como está*.

Aunque es puramente hipotético (¿los indígenas de la Amazonía no podrían estar en una situación como esta?), el caso del renegado del sistema monetario estrecha el margen de la estipulación de Nozick y la empuja hasta las fronteras de la formulación original de la estipulación de suficiencia de Locke. Si no es posible recurrir al dinero, que es el medio de la compensación por excelencia, volvemos a la sustitución pura y simple: la empresa se vería obligada a negociar algún trueque con el renegado del ejemplo. Si además se trata de bienes no renovables, el estrechamiento se producirá mucho antes.³⁷

³⁷ Dado que normalmente el dinero es representado por bienes no renovables (como metales), surge la pregunta de cómo se lo podría adquirir, dadas las dificultades recién apuntadas acerca de la adquisición de dicha clase de bienes. La aplicación de la estipulación en este caso ¿debería considerarse

Pero ¿qué debería suceder si, en el caso de un bien cualquiera (¿no renovable?) la estipulación no se puede cumplir ni por sustitución ni por compensación? Evidentemente la repuesta aquí no puede ser “entonces, los bienes (cualesquiera que sean) deben ser propiedad común”, pues la propiedad común sigue siendo una forma de propiedad.

El curso de acción que aquí se impone no deja de ser paradójico: si no pueden ser objeto de apropiación, pero su uso tampoco puede quedar vedado —si no han de convertirse en *res nullius* en sí, por emplear la expresión kantiana— tales cosas han de ser consideradas como *res vacuae* a perpetuidad, es decir, como bienes vacantes de modo indefinido. Dicho de otro modo, esos bienes deberían quedar permanentemente en su “estado natural”. Pero aquí se podría adivinar la sonrisa irónica de los detractores de la estipulación, que muy bien podrían alegar que esta es una solución contraproducente, que nos arrastra al temido escenario de “tragedia de los comunes”, que precisamente hay que evitar. Con su réplica volveríamos, entonces, a fojas cero: donde hay abundancia la estipulación es superflua; donde hay escasez, impracticable.

4. Conclusiones

Los razonamientos anteriores sugieren que, de tener razón los maltusianos, el libertarianismo, acepte o rechace la estipulación, es utópico. En ambos casos descansaría en asunciones injustificadas, contrarias a la evidencia empírica: atribuiría a la naturaleza una capacidad de regeneración o una infinitud que no tiene³⁸ o contaría,

como parte de un círculo virtuoso o vicioso? ¿No impediría la estipulación la instauración de una economía monetaria, al poner en entredicho la propiedad de los metales, cuyo acervo es finito? Podría intentar sortearse esta dificultad diciendo que: i) nada es dinero por naturaleza, sino solo por convención, de modo que su aceptación general sirve de justificación para su adquisición; ii) para poder oficiar como tal, aquello que sea dinero necesita ser demandado y ser escaso al mismo tiempo, de modo que, en este caso, se invierte la lógica de la estipulación: la escasez no es un impedimento, sino una condición para que algo pueda ser dinero.

³⁸ Aunque no emplee el término “utopía” (pues lo emplea en el sentido de Popper), Wissenburg (1998) ha hecho una acusación de este tipo al libertarianismo: “The Lockean proviso presumes that resources are by definition abundantly available, whereas modern variants of it, as defended by e.g. Robert Nozick, presume that there can be abundant (in a sense infinite) compensation for stock reductions, which in turn presupposes the possibility of infinite recycling”

injustificadamente, con que el ingenio humano dará siempre con alguna invención que evite los desastres medioambientales en que su propia teoría de la propiedad desemboca. Así, la diferencia entre los libertarios que aceptan y los que rechazan la estipulación no sería, para efectos medioambientales, relevante: aunque tengan piernas más largas, los partidarios de la estipulación también resultarían finalmente pillados por sus propias asunciones utópicas.

Pero ¿y si los temores maltusianos son infundados? ¿Cambia en ese caso la estipulación verde las cosas para el libertarianismo, por lo que toca a la posibilidad de una política medioambiental? Como veíamos, el hecho de que las asunciones calificadas de utópicas sean correctas pone a los libertarios y anarcocapitalistas que rechazan la estipulación a salvo de la acusación maltusiana, pero de ello no se sigue que tales teorías tengan un potencial medioambiental. Desde el punto de vista medioambiental, por tanto, el que los detractores de la estipulación puedan sortear la acusación de utopismo les concede solo una victoria pírrica, pues de lo que pueden ufanarse es de la continuidad indefinida de lo que Rawls denomina las “circunstancias de la justicia” (1995, p. 126), no del carácter propiamente ecológico de su teoría de la propiedad. ¿Sucede esto mismo con las teorías libertarias que admiten la estipulación?

Aquí habría que hacer una distinción relativa a los tipos de uso que cubre o ampara la estipulación. Si se entiende que el uso cuyas posibilidades no deben reducirse a otros son los usos meramente instrumentales, entonces la estipulación tendría poco o ningún potencial realmente ecológico. La interpretación estrecha de “uso” podría conducir a una situación análoga a lo que sucede con el libertarianismo que prescinde de la estipulación: podría ser el caso que la estipulación en efecto prescribiera medidas preservacionistas o encaminadas a la sustentabilidad de un recurso, *pero solo en cuanto tal recurso*. Para comprobarlo basta con preguntarse por qué sería necesario preservar un recurso para el cual sí existen sustitutos suficientes. Y, obviamente, la respuesta interesante no es que desde un punto de vista económico es *conveniente* preservar el recurso, aun cuando existan sustitutos, o que

(p. 83). La idea de reciclaje infinito, que a menudo se encuentra en concepciones de la sustentabilidad (en conjunción con el concepto de “energía reconvable”) puede ser objetada por la entropía inherente a los procesos físicos de conversión de materia en energía. Al respecto, cfr. McMahon y Mrozek (1997).

el sistema de propiedad privada pone los *incentivos* para que de hecho se lo preserve. Aunque todo eso pueda ser cierto —y seguramente lo es—, el punto ahora es si se lo debería preservar por una razón distinta a la *instrumental*. Una respuesta positiva a esa pregunta supone que el bien en cuestión tiene algún tipo de *valor en sí mismo*, más allá del valor meramente instrumental que pueda tener para nosotros. Eso no parece poder afirmarse sin adoptar una noción amplia de “uso”, que comprenda los usos simbólicos, estéticos y contemplativos.

¿Y qué pasa si se adopta esa noción amplia a la hora de interpretar la estipulación? En tal caso, para evitar que, bajo la presión del factor medioambiental, la posibilidad de las apropiaciones se vea frustrada, el libertarianismo verde debería comprometerse con medidas que aseguren la sustentabilidad y la preservación del medioambiente, más allá de los usos instrumentales. Así, la estipulación podría prescribir que se preserven las oportunidades de los demás para poder hacer uso de las cosas, del mismo modo y en la misma medida en que han podido hacerlo quienes se las han apropiado. Y dado que la estipulación ordena que se perpetúen las posibilidades de uso de otros, el adquirente no solo debe asegurarse de que tal o cual persona en particular pueda usar aún un recurso (¡el último uso después de su adquisición!), sino de que —hasta donde puede razonablemente prever— cualquier otra persona en general pueda hacerlo. En ese sentido, debería entenderse que la estipulación sujeta la validez de las apropiaciones a la preservación indefinida del ecosistema a la que pertenece el recurso en cuestión. Esto supondría tener que cumplir con ciertos deberes de carácter medioambiental, posteriores al acto mismo de adquisición, como, por ejemplo, de reciclaje. Podría imponer también el deber de optar por un proceso productivo más caro en lugar de otro más barato, pero más contaminante, y podría, en fin, significar que existe el deber de preservar un bien —o el ecosistema en que está inserto— únicamente por los usos estéticos, simbólicos o contemplativos que admite. En este caso, el libertarianismo podría trascender la concepción puramente instrumental de la naturaleza a la que *prima facie* parece circunscrito y adquirir, por tanto, un genuino potencial ecológico.³⁹

³⁹ Por lo demás, no parece haber motivos por los cuales el libertarianismo necesite *a priori* comprometerse con una concepción meramente instrumental de la naturaleza. Sin embargo, es justo decir que la superación de esa concepción no está exenta de riesgos, como hemos visto: si dicha superación lo salva del Escila

Sin embargo, esta interpretación potencia las posibilidades medioambientales de la estipulación al precio de entorpecer —e incluso impedir— las adquisiciones, cuya validez quedaría en entredicho por los eventuales usos simbólicos, estéticos o contemplativos que otros pudieran demandar: quizás no podría construir una represa en un valle que para otros es sagrado, aun cuando esos otros no conciban el valle como parte de su “propiedad”; quizás no podría hacer explotar un planeta para agasajar a mis comensales, porque ello comprometería la actividad de los astrónomos, etcétera.

Puede sopesarse el alcance de esta dificultad al reparar en los sentidos del término “uso” implicados en estos casos. El “uso” presupuesto en las teorías de la propiedad se refiere al uso instrumental, a la posibilidad de servirse de las cosas para la consecución de mis fines. En su expresión más acabada, ese uso es la propiedad, es decir, la facultad para incluso *disponer* de la cosa, esto es, para incluso *destruirla*.⁴⁰ Sin embargo, el “uso” presupuesto en actividades estéticas, contemplativas o teóricas es de otro tipo, al punto de que, en realidad, la palabra “uso” resulta inapropiada para describirlas. En tales casos, el “uso” consiste en la posibilidad de recrearse en la cosa o de significar algo con o a través de ella, de un modo que presupone su *integridad* e *indisponibilidad*. De ahí que en el lenguaje de grupos ecologistas, el término uso sea desplazado por términos como “cohabitar” o “convivir” u otros semejantes: se cohabita con la naturaleza porque de algún modo se es parte de ella. En ese sentido, no se la puede “usar” al modo en que se usan las cosas distintas y separadas de mí, que son objeto de la propiedad y otras formas de uso instrumental.

Decíamos que las dificultades que suponen estos distintos tipos de uso no pueden sortearse sin suponer que los bienes comprometidos admiten reducciones recíprocas (del tipo “tantos valles sagrados equivalen a tantos kilovatios hora”). Sin embargo, tales reducciones no parecen posibles desde el momento en que se trata de usos inconmensurables: un uso refiere a un valor puramente instrumental, mientras que los otros no. Esa diferencia esencial explica, por una parte, que las medidas y

de concebir la naturaleza como un mero recurso, por otra parece empujarlo hacia el Caribdis de la inconmensurabilidad de los bienes y, en consecuencia, a la inaplicabilidad de la estipulación. El libertarianismo, como tantas otras filosofías políticas, debe navegar entre estas dos aguas.

⁴⁰ Al respecto, cfr. Schwember (2012).

remedios medioambientales propuestos desde la perspectiva que ofrece una teoría de la propiedad parezcan siempre, si no insatisfactorios, sí al menos poco convincentes, pues todos quedan atados al círculo (“vicioso”, llegado cierto punto) de las razones instrumentales; por otra, esa diferencia explica también por qué ciertas teorías políticas medioambientales se han esforzado tan denodadamente por señalar, o incluso demostrar, el valor intrínseco de la naturaleza.⁴¹

Pero, para concluir ¿cuál es la moraleja de todo este problema? La más obvia es que la estipulación verde tiene, en realidad, un potencial medioambiental más bien modesto, debido a la orientación que le imprime la teoría de la propiedad en que se inserta. A partir de esto se puede aventurar una segunda conclusión: todas las teorías de la justicia que interpretan la tarea de determinar “lo suyo de cada uno” como la tarea de determinar los *medios* que corresponden a cada cual para la consecución tal o cual fin se encuentran en la misma situación en que se encuentra el libertarianismo respecto del problema medioambiental: si las tesis maltusianas son ciertas, entonces es posible afirmar que descansan en asunciones utópicas acerca de la naturaleza o de la tecnología; y si no lo son, carecen de genuino potencial medioambiental. La razón de esta similitud estriba, para efectos de lo que aquí interesa, en que resulta indiferente que los medios señalados consistan en un sistema de derechos de propiedad fuertes, como el defendido por el libertarianismo, o en un sistema de derechos menos robusto, de carácter comunitario y condicionado al cumplimiento de una pauta distributiva, como sucede en otros casos. Para efectos medioambientales, a menos que se dé a la naturaleza o, en su defecto, a sus “usos”, algún tipo de valor o consideración no instrumental, en todos los casos se concibe y trata la naturaleza como un mero recurso. Pero, como ponen de manifiesto las dificultades que tienen las teorías de la justicia a la hora de tratar los problemas medioambientales, es al menos un error metodológico concebir la naturaleza como un mero recurso. Un error que, incluso con independencia de las advertencias maltusianas, se revela ahora,

⁴¹ Intentos de ese estilo se encuentran, por ejemplo, en Callicott (2004) y en Rolston (2004). Para una crítica a la concepción materialista de la naturaleza y una reivindicación de la concepción sagrada de esta a partir de la tradición filosófica y teológica, cfr. Foltz (2014). Para una reflexión acerca de las consecuencias catastróficas que se siguen de la concepción de la naturaleza como mero recurso, cfr. Mulgan (2011).

en plena crisis medioambiental, retrospectivamente como utópico y prospectivamente como distópico.

Bibliografía

- Adler, J. H. (2009). Taking Property Rights Seriously: The Case of Climate Change. *Social Philosophy & Policy Foundation*, 30, 296-316.
- Anderson, T. L. y Leal, D. R. (1993). *Ecología de mercado*. S. Villanueva de Azcona (trad.). Unión Editorial.
- Asier, A. (2020). *La batalla de las ideas tras la pandemia. Crítica del liberalismo verde*. Catarata.
- Callicott, J. B. (2004). Teoría del valor no antropocéntrica y ética ambiental. En M. M. Valdés (ed.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. (pp. 99-117). H. Islas Azaïs (trad.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dawson, G. (2011). Free Markets, Property Rights and Climate Change: How to Privatize Climate Policy. *Libertarian Papers*, 3(10), 1-29.
- Dobson, A. (1997). *Pensamiento político verde*. J. Pedro Tosaus (trad.). Paidós.
- Eckersley, R. (2006). Free Market Environmentalism: Friend or Foe? En H. G. Stephens, J. Barry y A. Dobson (eds.), *Contemporary Environmental Politics*. (pp. 165-179). Routledge.
- Foltz, B. V. (2014). *The Noetics of Nature: Environmental Philosophy and the Holy Beauty of the Visible*. Fordham University Press.
- Grocio, H., (1925). *Del derecho de la guerra y de la paz*. J. Torrubiano Ripoll (trad.). Editorial Reus.
- Hoppe, H. H. (2006). *Economics and Ethics of Private Property*. Ludwig von Mises Institute.
- Hume, D. (2006). *Investigación sobre los principios de la moral*. C. Mellizo (trad.). Alianza Editorial.
- Inoue, A. (2023). A Lockean Theory of Climate Justice for Food Security. *The Journal of Ethics*, 27, 151-172. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10892-022-09414-5>.
- Jevons, W. S. (2000). *El problema del carbón. Una investigación sobre el progreso de la nación y el probable agotamiento de nuestras minas de carbón*. J. María Lozano Irueste (trad.). Pirámide Ediciones.
- Kant, I. (1969) *Gesammelte Schriften*. VI. De Gruyter.
- Leopold, A. (2017). *Una ética de la tierra*. J. Riechmann (trad.). Los Libros de La Catarata.

- Lester, J. C. (2000). *Escape from Leviathan: Liberty, welfare and anarchy reconciled*. Palgrave Macmillan.
- Lester, J. C. (2016). A Response to “Libertarianism and Pollution: The Limits of Absolutist Moralism”. En S. K. Wertz y M. J. Pickering (eds.), *Arguments for Liberty: A Libertarian Miscellany*. (pp. 155-159). The University of Buckingham Press.
- Liebell, S. P. (2011). The Text and Context of “Enough and as Good”: John Locke as the Foundation of an Environmental Liberalism. *Polity*, 43, 210-241. DOI: <https://doi.org/10.1057/pol.2010.28>.
- Locke, J. (2000) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. C. Mellizo (trad.). Alianza Editorial.
- Loewe, D. (2022). Fronteras, propiedad e intrusión. Libertarios e inmigración. *Daimón, Revista Internacional de Filosofía*, 87, 171-186.
- Makovi, M. (2015). The “Self-Defeating Morality” of the Lockean Proviso. *Homo Oeconomicus*, 32(2), 235-274.
- McMahon, G. F. y Mrozek, J. R. (1997). Economics, Entropy and Sustainability. *Hydrological Sciences Journal*, 42(4), 501-512.
- Mulgan, T. (2011). *Éthics for a Broken World: Imagining Philosophy after Catastrophe*. Acumen.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. R. Tamayo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nozick, R. (1999). *Puzzles socráticos*. A. Coletes (trad.). Cátedra.
- Pufendorf, S. (1998). *Gesammelte Werke. Band 4.1. De jure naturae et gentium. (Liber primus – Liber quartus)*. F. Böhling (ed.). Akademie Verlag.
- O’Riordan, T. (1976), *Environmentalism*. Pion Limited.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. M. D. González (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Rolston, III, H. (2004). Ética ambiental. Valores en el mundo natural y deberes para con él. En M. M. Valdés (ed.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. (pp. 69-98). L. E. Manríquez (trad.). Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rothbard, M. N. (1998). *The Ethics of Liberty*. NYU Press.
- Schmidtz, D. (2006). *The Elements of Justice*. Cambridge University Press.
- Schwember, F. (2012). ¿Plena in re potestas? Paradigmas y problemas en torno a la definición de la propiedad en la filosofía política y jurídica contemporánea. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 15, 59-104.

- Schwember, F. (2015). Mano invisible, cláusulas lockeanas y justicia privada: emergencia y justificación del Estado en *Anarquía, Estado y utopía*. *Revista de Ciencias Políticas*, 35(2), 409-426. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2015000200008>.
- Schwember, F. (2018). Propiedad, justicia y mercado: la apoteosis del derecho privado en la filosofía de Robert Nozick. En D. Papayanis y E. Pereira Fredes (eds.), *Filosofía del derecho privado*. (pp. 77-103). Marcial Pons.
- Schwember, F. (2020). Las asunciones utópicas como profilaxis de la distopía: posibilidades y límites de las utopías del derecho privado. En J. de D. Bares Partal y F. Oncina Coves (eds.), *Utopías y ucronías. Una aproximación histórico-conceptual*. (pp. 273-313). Bellaterra.
- Schwember, F. y Loewe, D. (2021). No empeorar la situación de otros: la estipulación de Locke y las apropiaciones originarias en la teoría del título válido de Nozick. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 35, 374-403.
- Simon, J. (2022). *The Ultimate Resource 2*. Princeton University Press.
- Taibo, C. (2021). *Decrecimiento. Una propuesta razonada*. Alianza Editorial.
- Torpman, O. (2022). Libertarianism, Climate Change, and Individual Responsibility. *Res Publica*, 28, 125-148.
- Turiel, A. (2023). *Sin energía. Pequeña guía para el Gran Descenso*. Alfabeto.
- Van der Vossen, B. (2021). Property, the Environment, and the Lockean Proviso. *Economics & Philosophy*, 37(3), 395-412.
- Wissenburg, M. (1998). *Green Liberalism: The Free and the Green Society*. Routledge.
- Wissenburg, M. (2019). The Concept of Nature in Libertarianism. *Ethics, Policy Environment*, 22(3), 287-302.
- Zwolinski, M. (2014). Libertarianism and Pollution. *Philosophy and Public Policy Quarterly*, 32(3/4), 9-21.

Reseñas

Floridi, L. (2023). *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford University Press. 243 pp.

Estamos en un punto de inflexión histórica: las formas en que trabajamos, nos relacionamos y nos organizamos han cambiado de manera irreversible. Nuestras interacciones con los demás, con el mundo —y hasta con nosotros mismos— cada vez se ven más limitadas por las tecnologías digitales que no son simples mediadoras, sino que configuran las formas y el alcance de estas interacciones. Llevábamos años abandonando el mundo análogo de manera paulatina hasta que, en 2020, la pandemia arrojó a una buena parte de la sociedad a un mundo predominantemente digital (cfr. Floridi, 2023, p. 4). Ahora vivimos en una especie de mundo híbrido que bordea los límites del estar *en línea* (*online*) y en la realidad análoga. Luciano Floridi llama a esta nueva situación *onlife*.

Esta nueva realidad hasta ahora ha sido moldeada, en su mayoría, por las tecnologías y sus diseñadores. Lo que nos deja con la sensación —basada en la experiencia— de que el desarrollo tecnológico tiene su propio rumbo, aislado de los intereses de la humanidad. Se sigue un imperativo tecnológico —*sistematizar, optimizar, automatizar*— y nosotros nos atenemos a lo que resulte de ello. El poco espacio de acción que nos deja para actuar es moldeado por otras tecnologías, como el Estado y la ley, y desde estas tecnologías tenemos la posibilidad de ampliar nuestra área de injerencia. En este sentido, el objetivo de la filosofía —política, del derecho y moral— sería, de acuerdo con Floridi (p. xvi), “buscar, comprender, moldear, implementar y negociar lo moralmente bueno y correcto”. Así ampliamos nuestro espacio de acción, tomamos el control sobre nuestro futuro.

Se trata de abrir brecha en la inercia de lo económico y lo político que estructura al mundo para encaminarnos al lugar deseable de la ética. Para ello, se vuelve necesario preguntarnos a qué futuro nos encaminamos y cuál deseamos. ¿Qué lugar debemos y queremos darles a las herramientas tecnológicas en nuestras vidas?, ¿qué vidas nos podemos imaginar gracias a ellas?, ¿qué límites tenemos que imponer ante la intrusión de nuevas tecnologías? ¿Cuál es el verdadero alcance de la inteligencia artificial (IA) y la robótica? Estas y muchas otras preguntas guían la discusión y preocupaciones de Floridi en *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities* (en adelante, *The Ethics of AI*).

The Ethics of AI es el trabajo reciente más exhaustivo (en inglés o español) sobre la ética de la inteligencia artificial —un subcampo de la ética de la tecnología—. No solo identifica los daños morales y legales que la IA pueda causar, sino que sitúa el fenómeno en su dimensión histórica excepcional para trazar una ruta de futuro deseable, que le haga justicia a la humanidad y a la biosfera. El autor, el filósofo italiano Luciano Floridi, es uno de los principales exponentes de esta *nueva* disciplina, así como de la ética digital y la ética de la informática. Si bien estas tres áreas de estudio pueden intercambiarse en algunos casos, parte del valor de *The Ethics of AI* está en situar la especificidad que implica la inteligencia artificial para los retos de la ética y las sociedades actuales.

En este sentido, los capítulos del libro ofrecen: (1) coordenadas para leer la irrupción de la IA y lo digital en la historia, así como el desarrollo histórico de la noción de IA; (2) una crítica a la definición de “inteligencia artificial” y una propuesta para comprender *lo que sí es*; (3) una perspectiva sobre el desarrollo futuro de la IA; (4) un marco de principios éticos definido; (5 y 6) los retos del paso de la ética a su aplicación; (7 a 12) un panorama sobre riesgos y oportunidades de la IA; y (13) una propuesta de futuro para integrar las nuevas tecnologías con nuestros hábitats —naturales, urbanos y sociales—.

La irrupción de la IA y lo digital en la historia

El primer capítulo del libro plantea la transición del mundo enteramente análogo —que ya no existe para la mayoría de nosotros— a un mundo digital en donde hemos depositado en otros formatos los datos sobre nuestros entornos análogos, híbridos y digitales. Para comprender este cambio de entornos, Floridi emplea la analogía de la distinción entre *hardware* y *software*. No solo es que tengamos acceso a lo digital, sino que el *software* ya es una realidad integrada a la anterior, análoga —representada por el carácter material del *hardware*— y que, dentro de ella, se ha ido expandiendo.

Este cambio se logró gracias a la transferencia o traducción de la información como se presenta en la realidad al código legible por las máquinas. Dado que acumulamos datos sobre todo lo que se puede medir, etiquetar, categorizar y sistematizar, la disciplina de la IA pasó de ser una rama de la lógica a una rama de la estadística (p. 5). El punto clave, argumenta Floridi (p. 6), es que esta “revolución digital” transformó nuestra forma de comprender y conceptualizar la realidad.

Una vez que todo objeto adquiere un lugar en la red digital, este puede resituarse, expandirse, minimizarse, relativizarse y un sinfín de operaciones posibles gracias al “copia y pega” de lo digital (p. 6). Las implicaciones epistemológicas y ontológicas de estas operaciones van desde la disociación de la presencia con el lugar —el hecho de que podemos encontrarnos en espacios digitales— hasta las nuevas formas de leer nuestras identidades personales en términos de datos personales (p. 7). Nos hemos vuelto conjuntos de datos a los ojos de la máquina y a través de ella hemos interpretado otras realidades en estos términos. Floridi llama a este movimiento una re-ontologización (*re-ontologizing*) de la realidad y su re-epistemologización (*re-epistemologizing*) (pp. 9-10).

A través de esta *nueva realidad*, Floridi nos invita a interpretar las maneras en que relacionamos distintos objetos, conceptos y hechos: cómo ahora unimos o separamos elementos que, en el mundo análogo no se concebían bajo estas nuevas formas. La IA en particular plantea una nueva forma de comprensión de la inteligencia que la separa de la agencia (p. 24). Esto refiere al hecho de que ahora no se requiere inteligencia para hacer cosas que antes solo los humanos podían hacer.

¿Qué es, realmente, la inteligencia artificial?

De acuerdo con Floridi, la etiqueta “inteligencia artificial” es engañosa e incluso un oxímoron. En línea con el argumento ya tradicional de John Searle, Floridi sostiene que lo artificial nunca podrá ser inteligente porque carece de nuestras capacidades semánticas: se queda al nivel de la información, pero nunca podrá darle un sentido como lo hacemos nosotros, que la convertimos en conocimiento significativo (pp. xiii y 208). La clave sigue siendo la intencionalidad y parecería que es un umbral imposible de cruzar por vía de lo artificial.

Los humanos nos hacemos llamar inteligentes, en buena medida, por todas las cosas que podemos hacer y que los demás agentes a nuestro alrededor hasta hace muy poco no podían hacer. Nuestras formas particulares de conducirnos en el mundo tienen que ver con nuestras capacidades de comprensión semántica: los conceptos que nos mueven siempre se relacionan de alguna manera con objetos externos a ellos mismos. Esto es: en lo humano, inteligencia y agencia van de la mano.

Bajo esta comprensión de lo artificial y la inteligencia, Floridi propone una *nueva* manera de comprender a la IA como agencia artificial:

La IA se vuelve posible gracias al desacoplamiento de la agencia, no de la inteligencia; de ahí que la IA sea mejor comprendida como una nueva forma de agencia, no de inteligencia. Entonces, la IA es una sorprendente revolución, pero en un sentido pragmático y no cognitivo; [en este sentido,] los retos y oportunidades concretos y urgentes derivados de la IA provienen de la separación entre la agencia y la inteligencia, que continuarán alejándose en la medida en que la IA se vuelva más exitosa (p. xiii).¹

Esto es: la IA, en lugar de ser consciente o inteligente, es más bien la capacidad de realizar cosas y solucionar problemas que antes requerían de inteligencia, pero a la que esta última ya no le es necesaria. En este sentido, Floridi sugiere que sería más adecuado hablar de agencias artificiales (AA) que de inteligencias artificiales (p. 48).

Esta definición propuesta por Floridi para comprender a las IA es una de las tesis centrales del libro y es la clave para entender estas herramientas: cuáles son sus limitaciones y hacia dónde es razonable esperar que avancen. Además de ser una de las tesis centrales del libro, esta nueva aproximación conceptual tiene el potencial de cambiar las comprensiones convencionales de la IA. Entre otras razones, porque aporta un buen referente para superar las narrativas que exageran o minimizan las capacidades de la IA. Brinda un punto de partida para la comprensión del impacto que tienen las AA y tendrán en un futuro en nuestras sociedades.

Un segundo argumento central del libro, que se sigue de la definición y que comparte este profundo impacto para la propuesta y la disciplina, explica la idea de que las condiciones de éxito de la IA tienen que ver con los entornos controlados que construimos a su alrededor. Esto es, que las máquinas son más exitosas cuando les creamos una especie de envoltura (*envelope*) que simplifica el entorno para facilitar sus tareas (p. 25). Floridi pone un lavavajillas como ejemplo para comprender tanto la noción de “agencia artificial” como este involucramiento de las máquinas. No consideramos inteligentes a estas lavadoras por hacer algo que antes solo hacíamos los humanos, y estas máquinas son tan efectivas porque vienen con su propia *envoltura* que permite simplificar la tarea a

¹ Las traducciones son mías.

las capacidades del sistema. En la misma línea, los robots más exitosos son aquellos que operan en un entorno simple —a menudo creado para ellos—, como en las fábricas.

El futuro de la IA

Para comprender hacia dónde pueden llegar las IA, Floridi presenta el estado del desarrollo actual y sus retos técnicos principales. Argumenta que para un desarrollo exitoso de estas herramientas hay que reestructurar los problemas que les planteamos. Las IA son muy buenas para resolver problemas complejos, pero les cuestan más trabajo las tareas difíciles que requieren muchas destrezas (p. 42). De ahí, por ejemplo, que los coches automáticos no requieran de un androide que aprenda todas las destrezas humano-somáticas, sino una computadora que reestructure el problema de manejar y un entorno que se lo simplifique (pp. 39-43).

La irrupción de los modelos generativos también ofrece claves importantes para comprender qué aspectos de nuestras sociedades serán afectados por la IA en el futuro próximo y de qué maneras. Al respecto, Floridi argumenta que debemos ser conscientes tanto de los mejores usos como de los usos cuestionables de los modelos generativos, así como de las maneras en que trabajamos con ellos. Ahora que estas herramientas se usan especialmente para escribir cualquier tipo de texto, habría que definir el lugar de los humanos en la redacción de textos relevantes, como la legislación, contenidos educativos, la programación y la investigación científica (p. 48). Además de estos cambios, al impacto moralmente relevante de modelos como el ChatGPT se suma el costo ambiental y el uso de mano de obra barata en el sur global (p. 47).

Principios para la ética de la IA

A partir de los dos argumentos medulares —que la IA es más bien AA (agencia artificial) y que su éxito depende de la posibilidad de crearle entornos propicios—, Floridi presenta un marco de cinco principios centrales para una ética de la IA (p. 55): (1) beneficencia, (2) no maleficencia, (3) autonomía, (4) justicia y (5) explicabilidad. El conjunto de estos principios integra, de acuerdo con un análisis comparativo de Floridi, las principales preocupaciones en las listas más relevantes de principios éticos para la IA que se han presentado recientemente en Europa y Norteamérica (pp. 58- 60). Los primeros cuatro principios

proviene de la bioética y el quinto refiere a un problema propio de la IA.

(1) El primer principio, de *beneficencia*, busca asegurar que el desarrollo de la IA sea para el bien común de la humanidad y sus entornos naturales. (2) Como complemento, se introduce el principio de *no maleficencia*: no solo se trata de que las IAs hagan el bien, sino también de que no produzcan daños (p. 61). (3) Para responder a la pregunta sobre quién debe encargarse de que la IA cumpla con estos principios —quién debe tomar las decisiones—, se introduce el principio de *autonomía*. A medida que la IA va adquiriendo más agencia —o autonomía—, debemos asegurarnos de que esto no minimice la autonomía humana. Sobre este principio, Floridi argumenta que los humanos deben decidir qué delegarle a las máquinas y por qué, al mismo tiempo, siempre deben tener la capacidad de restringir y recuperar la agencia delegada (p. 62).

Una de las razones por las que los humanos deben tener siempre el control último es que nosotros comprendemos en términos morales las condiciones del actuar, así como sus consecuencias. (4) De ahí que se requiera un principio para asegurarnos de que estas decisiones humanas beneficien a todas las personas: el principio de *justicia*. La importancia de este principio, considero, reside en que le da un sentido a los valores humanos que debe perseguir la IA: no se puede optimizar hacia el crecimiento económico si este no es justo —compartido, sostenible—, por ejemplo. Solo se podrían hacer efectivos estos principios una vez que se puedan identificar adecuadamente las responsabilidades. (5) Para ello, el principio de *explicabilidad* integra tanto su sentido epistemológico como el ético: busca hacer los procesos de la IA inteligibles para poder responder a la pregunta “quién es responsable de la manera en que funcionan” (p. 60).

De la ética a su aplicación

Para hablar de la traducción de los principios éticos en buenas prácticas, Floridi presenta primero las malas prácticas o riesgos en el mal uso de la ética y, después, introduce una distinción entre *ética suave* y *ética fuerte* para profundizar en el alcance de la ética. Cabe destacar que si bien los principios que presenta fueron concebidos en y para el norte global (principalmente en el contexto europeo), el problema de su aplicación ilustra dinámicas moralmente relevantes sobre la aplicación de estos principios en una escala global. Floridi señala, por ejemplo, el riesgo de que las compañías ejecuten sus malas prácticas en países con

regulaciones laxas (o inexistentes) para usar los resultados de dichas malas prácticas en contextos bien regulados (pp. 72-74).

También observa la posibilidad de que se los principios éticos se usen como estrategia de *marketing* engañosa: para publicitar la implementación de prácticas éticas superficiales o insuficientes y así limpiar su imagen sobre otras malas prácticas (p. 70). Igualmente, se corre el riesgo de que las empresas elijan el conjunto de principios éticos que les convengan y omitan los que no les beneficien o que dirijan la atención hacia la ética para distraer sobre la necesidad de legislar y aplicar la ley (p. 71). En conjunto, todas estas prácticas viciadas señalan un riesgo más grande: la evasión de las responsabilidades éticas (p. 74). Si la ética se vuelve optativa o maleable a los intereses particulares, entonces se podrá evitar.

En buena medida, el problema de la aplicación de los principios éticos tiene que ver con las diferencias entre lo que Floridi llama *ética suave* y *ética fuerte*, que serían, respectivamente, la brecha entre gobernanza (basada en la ética) y moral. La distinción refiere a la *ética fuerte* como aquella serie de principios éticos de los que se deriva la regulación y a la *ética suave* como los principios morales que quedarían fuera de la ley — pero constituyen la distinción entre lo que se debe hacer y lo que se debe evitar— (p. 82). Esta distinción permite señalar que la ética va más allá de la ley y este espacio externo a la ley tiene un valor en tanto que le da contexto y sentido a las normas a la vez que motiva (o debería motivar) mejores prácticas.

Más allá de moldear la regulación, la ética presenta oportunidades para el desarrollo mismo de la IA, como bien expone Floridi (pp. 89-91). En primer lugar, permite que las personas involucradas aprovechen los usos socialmente valiosos de las tecnologías digitales. En segundo lugar, brinda una perspectiva amplia para la pronta identificación de posibles riesgos en la implementación que podrían ser dañinos o costosos. En este sentido, lejos de presentarse como una limitante para el progreso de la IA, la ética debe verse como una herramienta para un mejor desarrollo de la tecnología: una herramienta que debe guiarla, no acotarla.

Riesgos y oportunidades de la IA

Floridi dedica seis capítulos del libro (7-12) a exponer un panorama robusto y necesario sobre los riesgos y oportunidades concretos que abre la IA en nuestras sociedades. De manera general, considero que sobre-enfatiza el potencial positivo de la IA para la solución de problemas

complejos —que requieren del análisis de muchos datos y predicciones efectivas— frente a los riesgos (y su gravedad). Entre los riesgos, destaca los malos usos de los algoritmos que dan con resultados injustos, opacos o inadecuados, y el uso deliberadamente criminal de la IA —para el fraude, robo de datos, especulación financiera y tortura, en particular—. Entre las oportunidades, se muestra optimista sobre el uso de la IA para el bien social (AI4SG: *AI for Social Good*). Señala que uno de los riesgos de la IA (o de su ética) está en desaprovechar su potencial para resolver algunos de los problemas que afectan a toda la humanidad, como la injusta distribución de los recursos y la crisis climática.

Más allá de la valiosa exposición de un catálogo de riesgos y oportunidades, considero que esta lista podría señalar un posible problema en el uso de un marco de principios de la ética práctica —que se presenta en relación con los casos y no a partir de una teoría de base determinada, como lo hace la ética aplicada—. Dado que Floridi usa el modelo de la bioética actual —donde predomina la ética práctica—, no parece claro bajo qué marco subyacente se resolverían aquellos casos controversiales en donde se tendrían que ponderar dos principios distintos. Este problema se expresa en que encontramos casos donde un riesgo y una oportunidad podrían ser contradictorios —como sugerir un mayor desarrollo de la IA y señalar su gran impacto ambiental, o como dar por hecho la inviabilidad de prohibir las armas autónomas y el principio de no maleficencia—.

A dónde nos lleva *The Ethics of AI*

Los problemas que podemos encontrar en el marco presentado por Floridi para la ética de la IA se dan en buena medida porque esta ya nos da una guía de acción con bases conceptuales sólidas. En este sentido, incluso ante sus propios retos es una propuesta valiosa en la medida en que se unifica y justifica una serie de pautas para moldear el desarrollo y la regulación de la IA. Funciona, así, como un excelente punto de partida para la evaluación ética de la inteligencia artificial, de las prácticas de sus creadores y usuarios. Pero la propuesta de Floridi, como mencioné al inicio de esta reseña, va más allá de los principios éticos, riesgos y oportunidades.

Un elemento que vuelve valiosa la obra es que se sitúa en su dimensión histórica: en la búsqueda de un objetivo conjunto para la especie. El desarrollo tecnológico debe estar en manos de los humanos y nosotros tenemos la obligación de conciliar la armonía entre *lo verde*

de nuestros entornos naturales y sociales y *lo azul* de las tecnologías digitales (p. 202). Las formas de hacerlo posible involucran a la filosofía, de manera general, para la reconceptualización de la nueva realidad y del horizonte de futuro que deseamos, y a la filosofía política en particular: tenemos el reto de *volver a lo humano*, de poner en el centro el bienestar de la especie y de sus entornos sociales. De esta manera, Floridi concluye su *capolavoro* con una invitación a hacernos cargo de nuestro futuro y una invitación a construir una nueva narrativa donde la humanidad integre lo sintético con lo natural de maneras que sean beneficiosas para todo lo vivo. Para efectuar su propuesta ética, mantener un nivel de esperanza se vuelve un imperativo: las pautas para organizar ese proyecto deseable se presentarían en su próximo libro, *The Politics of Information*.

Tatiana Lozano Ortega
Universidad de Birmingham
t.lozano.ortega@gmail.com

González, A. M. (2024). *Trabajo, sentido y desarrollo. Inflexiones de la cultura moderna*. Dykinson. 368 pp.

La reflexión en torno al trabajo, una tarea tan antigua como inacabada, se ha reavivado en los últimos años (cfr. Schlag, 2022). La Cuarta Revolución Industrial —caracterizada por el desarrollo de la IA, el *big data*, una mayor digitalización y automatización, entre otros cambios tecnológicos y culturales—, junto con el estado de perplejidad y vulnerabilidad globales que produjo la pandemia de COVID-19, han acentuado la incertidumbre en torno al futuro del trabajo, pero también la esperanza de que esta realidad, en continua redefinición, adopte una configuración más humana y humanizadora. Precisamente por ello, el libro que aquí se reseña no puede ser más oportuno: la crisis que atraviesa en la actualidad el complejo mundo del trabajo hace de la reflexión sobre su sentido una tarea urgente, y su naturaleza heterogénea reclama un abordaje multidisciplinar.

A su autora —Ana Marta González, catedrática y directora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra— le sobran credenciales para convocar a dicha tarea: una amplia trayectoria de investigación a caballo —en sus propias palabras— entre la filosofía moral y las ciencias sociales se ha visto potenciada por el diálogo con disciplinas como la sociología, la economía y la teología; esto ha propiciado de modo especial su participación como miembro ordinario de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales. En esta obra, se da a la ambiciosa tarea de:

[...] estudiar la realidad del trabajo humano desde una perspectiva filosófica que dé razón de las múltiples aproximaciones de que es objeto, desde las más sapienciales a las más científicas y prácticas, con el único fin de arrojar luz sobre la experiencia cotidiana del trabajo y mostrar por qué vías el hecho de tener presentes las dimensiones humanas y sociales del trabajo invita de forma natural a enlazar la cuestión de su sentido con el amplio tema del desarrollo (p. 25).

Si bien se sirve de la filosofía como el saber principal que articula los discursos heterogéneos en torno al tema, no es un libro academicista ni pretende ser exhaustivo, y, sin ser tampoco meramente divulgativo, se presenta como una excelente introducción al diálogo interdisciplinar que

la autora lidera como directora de la línea estratégica de investigación “Trabajo, cuidado y desarrollo” de la Universidad de Navarra.

Frente al desencanto generalizado que existe en la actualidad en torno al trabajo como fuente de desarrollo personal y social, la introducción del libro es una invitación a salir en busca de su sentido, una tarea difícil y arriesgada, pues, en cuanto “expresión y metáfora de la condición humana” (p. 21), “reflexionar sobre el trabajo equivale a reflexionar sobre el sentido de la vida humana” (p. 31). Los primeros capítulos realizan una somera exploración del lugar que ha ocupado el trabajo en la vida humana a lo largo de las principales etapas históricas y su relación con la(s) economía(s) a la luz de las circunstancias materiales y los ideales humanos configuradores de su cultura. En dicho recorrido se dan cita los principales filósofos y sociólogos que han contribuido significativamente a la reflexión sobre el trabajo, entre los que destacan Aristóteles, Smith, Marx, Hegel, Kant, Weber, Durkheim o Simmel. De entre las claves conceptuales que se introducen para una ampliación del concepto, la más elemental es la diferencia entre la dimensión técnica (poiética, productiva, instrumental) y la ética (práctica, perfeccionadora, formativa), que permite avanzar de las visiones más “economicistas” — que conciben al trabajo como mera mercancía o fuerza de producción— a otras más integrales, capaces de reconocer la profundidad ética del trabajo entendido como actividad humana en clave de servicio (cfr. Pinto-Garay *et al.*, 2022). No obstante, ninguna de las visiones, con sus respectivos acentos, resuelve por sí misma la ambivalencia que persiste en torno al trabajo, pues:

[...] no se hacen cargo por sí solas de la profundidad con que el trabajo configura al hombre y al mundo, de cómo en él se dan cita necesidad y libertad, naturaleza y artificio, individualidad y socialidad; de cómo, en definitiva, el trabajo da cuenta de la misma condición humana, en su facticidad natural y como fuente genuina de valor, aquejada de temporalidad y anticipadora de sentido (p. 31).

Creo que aquí hay una pista importante de por qué se han contraído notablemente las esperanzas depositadas en el trabajo, y que apela a su dimensión trascendente —como se verá en el capítulo séptimo, sobre ocio, descanso y fiesta, y en el epílogo, al hablar de cultura, cultivo y culto— pues, en última instancia —como reconoce Ana Marta citando

a Escrivá—, “la dignidad del trabajo está fundada en el Amor” (p. 262). Por otra parte, aunque estos capítulos son imprescindibles y denotan sabiduría, se quedan cortos al momento de desarrollar las sugerentes implicaciones que se presentan para enriquecer la concepción actual del desarrollo, en torno a la cual se escogen en esta obra las aportaciones de los últimos pontífices. En este sentido, sorprende la exigua presencia de la obra de Wojtyła, que tantos horizontes ha abierto en relación con la temática (cfr. Scalzo, 2022), y de la noción de “don” planteada por Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* (cfr. Scalzo et al., 2018).

Tras la necesaria introducción a la materia, los capítulos tercero y cuarto analizan cómo la división moderna del trabajo ha impulsado el desarrollo de la economía capitalista y su impacto en la organización y valoración del trabajo, mostrando cómo la dimensión subjetiva se va abriendo paso en la narrativa. Ello ocupa un lugar central en los capítulos quinto y sexto, en los que se desarrollan —en diálogo con Weber y Simmel— las nociones de “profesión” y “vocación” en relación con otros temas cruciales para comprender la vivencia contemporánea del trabajo. Entre otras cosas, dicha vivencia está caracterizada por “el desacoplamiento entre vocación profesional y trabajo económico: la economía de mercado parece quedarse pequeña respecto a la sociedad de la que forma parte, porque, en muchos casos, es incapaz de traducir el talento disponible en trabajo ajustado a necesidades que, a pesar de ser reales, se resuelven al margen del mercado” (p. 217).

En efecto, uno de los principales problemas que señala la autora es que, para muchos, el trabajo, tradicionalmente un factor ordinario de integración e identidad social, ha dejado de ser el lugar privilegiado desde el cual estructurar la propia vida y articular el desarrollo personal y social. Estos capítulos son medulares porque muestran las “inflexiones de la cultura moderna” de las que habla González. Desde la perspectiva del trabajo que ofrece la vivencia personal del trabajador —al abordar temas como las motivaciones, la espiritualidad o las reflexiones de S. Weil sobre la posibilidad de una praxis significativa— emerge el anhelo de un trabajo digno y humanamente significativo. Es bien sabido que “el trabajo dignifica a la persona, en la medida en que le permite desarrollar su humanidad, pero es sobre todo la persona la que, con el sentido y las cualidades que imprime a su trabajo, otorga a éste su valor” (p. 262), lo cual cambia radicalmente la perspectiva, pues, si el valor del trabajo no puede ser objetivado, dado que es inseparable del sentido y el modo

de realizarlo, entonces la concepción del desarrollo no puede ser sino integral.

Así, el último capítulo ofrece las primeras pinceladas de una propuesta de integración de las múltiples dimensiones esbozadas para que el trabajo pueda servir como vector de un desarrollo humano integral y sostenible. “En el orden práctico, avanzar en esta dirección supone situar en el centro de la vida económica un concepto íntegramente humano de trabajo” (p. 316). Si, por un lado, el desarrollo no se puede plantear al margen de los recursos naturales y sociales, por el otro, la reflexividad necesaria para que el trabajo sea un enclave de desarrollo personal y social requiere considerar la formación como una dimensión intrínseca de todo trabajo, potenciadora de la dimensión subjetiva de todos los agentes involucrados en los distintos niveles del ciclo económico. La articulación del bien común —resalta la autora, siguiendo la triple subsidiariedad sugerida por autores como Zamagni— requiere la permanente generación de bienes relacionales, que son los que, en última instancia, hacen que funcionen el Estado y el mercado (cfr. González y Scalzo, 2024). En otras palabras, la seguridad jurídica y la eficiencia mercantil no son suficientes para el desarrollo. Desde esta perspectiva, “tiene sentido tomar el *trabajo de cuidado* —que constituye un trabajo logrado y generador de valor objetivo en la medida en que genera también valor subjetivo y relacional— como *paradigma de todo trabajo*” (p. 317; mi énfasis), lo cual parece sugerir que el sector de los servicios personales se presenta como la mejor alternativa para crear sociedades inclusivas en el futuro (cfr. Rodrik, 2022). Esta es, en mi opinión, la tesis más sugerente que se presenta en esta obra, y, aunque ciertamente no sea ese el lugar para explorarla exhaustivamente, se echa en falta un diagnóstico más concreto tanto de la problemática que presenta este sector —y que impregna a la sociedad en su conjunto— como de algunos posibles cursos de acción para remediarlos. Tampoco se espera de una filósofa aventurar posiciones que puedan interpretarse como ideológicas, mucho menos en un libro cuyo objetivo no es ofrecer respuestas concretas a estas problemáticas, sino reflexionar sobre los fundamentos desde los cuales encontrar dichas respuestas; pero esta reflexión no puede ser indiferente al contexto político actual, del cual la academia parece alejarse cada vez más. En cualquier caso, queda patente —aunque sea de modo implícito— la necesidad de un cambio de paradigma —una “inflexión” en la cultura moderna, como se sugiere en el título— que permita avanzar hacia un desarrollo más humano.

Ciertamente, aunque *Trabajo, sentido y desarrollo* no tiene la última palabra sobre el tema, ni lo pretende, se trata de una obra de madurez, bien documentada, con la amplitud necesaria para llegar a varios públicos y terciar el diálogo en torno al futuro del trabajo. Sobre todo, es un libro escrito por una acreditada autoridad académica, con erudición, sentido común, apertura intelectual y vocación de servicio, ejemplo claro del paradigma que promueve, lo cual es digno de reconocimiento y gratitud.

Bibliografía

- González, A. M. y Scalzo, G. (2024). Circular Subsidiarity: Humanizing Work Through Relational Goods. *Business and Society Review*. DOI: <https://doi.org/10.1111/basr.12333>.
- Pinto-Garay, J., Scalzo, G. y Schlag, M. (2022). Whose Work? Which Markets? Rethinking Work and Markets in Light of Virtue Ethics. *Business Ethics: The Environment & Responsibility*, 32(3) 4-14. DOI: <https://doi.org/10.1111/beer.12507>.
- Rodrik, D. (2022, 28 de septiembre). *An Industrial Policy for Good Jobs*. Brookings. URL: <https://www.brookings.edu/articles/an-industrial-policy-for-good-jobs/>.
- Scalzo, G. (2022). [Reseña de *Valor humano y cristiano del trabajo. Enseñanzas de S. Juan Pablo II*, de D. Melé Carné]. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 64, 477-480. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v640.2450>.
- Scalzo, G., Almárcegui, A. M. y Padilla, M. Á. (2018). Rebuilding the Temple of Graces: Gift-giving as the Foundation of Care. *CEconomía: History, Methodology, Philosophy*, (8-2), 139-155. DOI: <https://doi.org/10.4000/oeconomia.2858>.
- Schlag, M. (2022). The Future of Work: Human Dignity in an Era of Globalization and Autonomous Technology. *Business & Professional Ethics Journal*, 41(3), 319-329. DOI: <https://doi.org/10.5840/bpej2022413122>.

Germán Scalzo
Universidad Panamericana
gscalzo@up.edu.mx

Sada, A. (2023). *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger*. BAC. 228 pp.

Este libro contiene el resultado de la investigación doctoral que Alejandro Sada realizó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, obteniendo la máxima calificación. Puede parecer un poco ambiciosa su pretensión: mostrar cómo Joseph Ratzinger tiene una filosofía propia y ofrece una aportación consistente con el pensamiento filosófico. Es desafiante porque Ratzinger no es filósofo, sino primero teólogo, después obispo, prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe y, finalmente, Papa de la Iglesia católica. Su currículum no coincide con el de un filósofo académico.

Sin embargo, la estructura del libro pone de manifiesto cómo, de entre el múltiple y extenso *corpus* ratzingeriano, se puede educir una linfa profundamente filosófica. El mérito de la obra en cuestión es precisamente ese: entresacar de entre la multiforme producción ratzingeriana una propuesta metafísica nítida, una estructura racional de fondo que ofrece una visión original, propia y densamente rica de la filosofía. Las cuatro partes en las que se articula el texto lo muestran con diáfana evidencia. Sobra decir que el esquema de este libro está claramente puesto de relieve tanto en el prólogo —a cargo de Pablo Blanco, Premio Ratzinger 2024— como en la introducción. De forma que, desde el principio, es clara su oferta metodológica.

En la primera parte del texto, abrevando de los estudios iniciales que Joseph Ratzinger realiza sobre san Agustín y san Buenaventura, se proponen dos concepciones de la filosofía claramente delimitadas en la mente de nuestro autor. En primer lugar está la filosofía como búsqueda personal de la sabiduría: se trata del mismo sujeto en cuanto busca descubrir el sentido de su propia vida. Esta perspectiva del quehacer filosófico es decididamente antropológica, hasta el punto de que lo propiamente *humanum* se convierte en el criterio definitivo para comprender el significado y la misión de la filosofía. Dicho de modo negativo: una filosofía que concluya en el sinsentido de la existencia humana sería, por ello mismo, falsa. “Existe una relación de unidad entre la búsqueda de sentido y la búsqueda de la verdad. Esta relación es tan estrecha que el sentido de lo *humanum* puede incluso funcionar como criterio de verdad” (Sada, 2023, pp. 200-201). En segundo lugar estaría la filosofía como búsqueda de la verdad ontológica, racional y universal que trasciende los espacios subjetivos. “Estas dos dimensiones de la

filosofía —la subjetiva-personal y la objetiva-ontológica— conforman el fundamento de la estructura de este libro” (p. 34).

Una vez delineadas estas dos formas de vivir y llevar a cabo el quehacer filosófico, se aborda la relación íntima que existe entre la fe cristiana y la filosofía en las dos dimensiones expuestas anteriormente. La tercera parte del libro se dedica a mostrar cómo la filosofía y la teología se necesitan mutuamente. “La filosofía se entiende de distintas maneras según los diferentes roles que le corresponde asumir en su diálogo con la revelación” (p. 35). Por eso “la relación con la revelación es el centro de gravedad que da unidad al concepto de filosofía” (p. 35).

Quizá es esta la parte más controvertida del libro, pues para ciertos “puristas” de la filosofía, la “intromisión” de la revelación en la filosofía significaría su corrupción. El autor es consciente de que, para Heidegger, por ejemplo, la idea de una filosofía cristiana es equivalente a “un hierro de madera”, porque no se pueden plantear las preguntas filosóficas si ya conozco de antemano las respuestas que me aporta la religión. Sin embargo, el modo en que plantea la delicada cuestión está, precisamente, plagado de preguntas:

En caso de que exista una revelación verdadera, se abre inmediatamente una serie de cuestionamientos muy delicados: ¿de qué manera se tendría que relacionar con ella la filosofía?, ¿cuál sería el rol del filósofo ante la revelación?, ¿cómo tiene que ser ese diálogo?, ¿cómo debe ocurrir exactamente esa escucha y cómo debe relacionarse con el pensamiento filosófico?, ¿no debe uno rendir el pensamiento hasta que esté totalmente succionado por la fe?, ¿puede la filosofía conservar la autonomía a pesar de entregarse totalmente a una palabra que no surge de sus propias ideas, sino que sólo puede ser recibida?, ¿cómo se relacionan la filosofía y la teología? (p. 139).

Como se puede apreciar, la “contaminación religiosa” de la filosofía no solo no suprime su hábito de preguntar, sino que lo potencia. De hecho, a partir de ese diálogo entre filosofía y revelación, distingue cuatro etapas de la filosofía:

- 1) La filosofía como punto de partida de la búsqueda de la verdad (antes de la revelación).

- 2) Filosofía *en* el encuentro con la revelación.
- 3) Filosofía como asimilación racional (o apropiación) de la revelación.
- 4) Filosofía como vehículo de transmisión de la revelación (cfr. Sada, 2023, p. 139).

La cuarta parte del texto se articula a su vez en cuatro apartados. Es quizá la temática que permite introducir de lleno el pensamiento de Joseph Ratzinger en el ámbito filosófico, pues aborda los temas transversales que ocupan toda la historia de la filosofía: el sentido y la verdad; la dicotomía sujeto-objeto; la unidad entre el amor y la verdad; y, por último, la relación entre ontología e historia, entre ser y tiempo. Como puede verse, la oferta filosófica ratzingeriana trata algunas de las principales líneas de fuerza del pensamiento filosófico a lo largo de la historia. Por este motivo se justifica plenamente incluir este análisis en el contexto de la filosofía y no exclusivamente en el de la teología o en el campo de la religión.

La clave del pensamiento filosófico ratzingeriano se encuentra en su *logocentrismo* —centralidad del “Logos”, del “Verbo”—, que le permite articular una visión del mundo en la que se realizan las grandes síntesis a las que tiende el pensamiento humano. En un primer momento muestra cómo la búsqueda de sentido y la búsqueda de la verdad son en realidad la misma búsqueda: “La síntesis entre sentido y verdad tiene una importancia especial para este libro, porque nos permite comprender que las dos dimensiones de la filosofía que se analizan en los capítulos 1 y 2 son en el fondo aspectos de una misma realidad” (pp. 35-36).

La segunda síntesis superadora es la que se realiza entre sujeto y objeto, resolviendo así el dilema que ha jaloneado todo el pensamiento moderno, conduciendo a la historia de la filosofía hacia el fin de la metafísica. La tercera síntesis superadora es la que se verifica entre el amor y la verdad. Entender en armonía y unidad estas dos realidades nos ayuda a comprender mejor las relaciones entre metafísica, ética y estética. Por último, la cuarta síntesis tiene, sin quererlo, cierto sabor heideggeriano, pues se trata de mostrar, a partir del *Logos*, cómo se puede comprender mejor la unidad existente entre ontología e historia, entre ser y tiempo.

Todo lo anterior le lleva a Sada a concluir:

Estas cuatro síntesis muestran la fuerza filosófica del *logocentrismo* de Ratzinger. Se trata de una visión robusta de la búsqueda de la sabiduría comprometida con la razón en su forma más radical. A la cuestión que planteé en la introducción sobre si se puede con justicia considerar a Ratzinger un filósofo, hay que responder que, en efecto, al menos según su propia idea de filosofía, el autor es un auténtico filósofo, aunque su filosofía se encuentre en diálogo abierto con la teología, aunque siempre esté dispuesto a dejarse purificar y renovar por su fe. Como todo filósofo, su pensamiento se desarrolla basado en una serie de presupuestos fundamentales que en su caso se resumen en una confianza total en la razón que, en sus propias palabras, le lleva a jugar con las mejores cartas (p. 223).

A todo esto, ¿qué entiende Ratzinger por filosofía? En opinión del autor:

La filosofía es, para Ratzinger, el esfuerzo racional de la persona que, para descubrir el significado y el sentido de la propia existencia, se abre ante la realidad con la esperanza de conocer la verdad radical del ser en su totalidad y su propio lugar como integrante de esa totalidad (p. 189).

Por las razones previamente asentadas, se puede concluir que Joseph Ratzinger ofrece una propuesta filosófica consistente, que indudablemente enriquece al pensamiento universal. Por otra parte, la obra de Alejandro Sada sobre el pensador germano puede encuadrarse en un marco filosófico.

El texto de Alejandro Sada continúa un antiguo debate filosófico sobre la posibilidad o no de que exista una filosofía cristiana. Según Sada, Ratzinger vendría a engrosar la fila de insignes teólogos que han desarrollado una honda labor filosófica, como Agustín de Hipona o Tomás de Aquino. En ello estriba el mérito y el límite de su obra, pues para quienes por principio están cerrados a una colaboración entre el orden natural y el sobrenatural, tal pretensión sería semejante a querer conseguir un círculo cuadrado. Para quienes, en cambio, piensan que al

hacer filosofía no deben prescindir de su fe o esconderla, la obra supone una bocanada de aire fresco.

En cualquier caso, sea que se acepte la posibilidad de una filosofía cristiana o no, la obra de Sada tiene suficiente rigor filosófico y puede catalogarse como un buen texto de filosofía. No se sentirá decepcionado el filósofo que se adentre a sus páginas. Al hacerlo, constatará también cómo el pensamiento de Joseph Ratzinger, si bien tiene una matriz teológica, está surcado por algunas de las más profundas inquietudes filosóficas, por lo que no supondrá una pérdida de tiempo el adentrarse en sus páginas; más bien al contrario. Ratzinger, nos guste o no, ofrece una sólida y sugerente aportación a la filosofía y al pensamiento contemporáneos.

Mario Arroyo Martínez
Universidad Panamericana
marroyom@up.edu.mx

SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any internal reference that might help to identify its author.

5. **Evaluation.** Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. **Submission procedures and requirements.** Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of

the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de filosofía y ciencias sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
mail: topicos@up.edu.mx

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

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.