

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2025 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

De la imaginación a la intuición en la interpretación de Heidegger acerca de Kant: la finitud humana como un obstáculo al peligro que acecha en el *a priori*

Cristina Crichton

G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*

Vinícius França Freitas

Possibilities for a Relational Theory of Autonomy for Care Ethics: Adam Smith on Self-Interest and the Social Formation of Morality

Bárbara Symmes Avendaño

El trasfondo ontológico del suicidio en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche

Pablo Montes Vargas

Intuición y libertad en la filosofía de Bergson

José Ezcurdia

La "muerte de Dios" una vez más

Osman Choque-Aliaga

Modes-of-being and Heidegger's Ontological Pluralism

Francisca Vial Vial

El baile en *Metafísica de la juventud* de Walter Benjamin

Ludmila Hlebovich

La metáfora de la división del trabajo en las teorías de Milne-Edwards y Spencer

Daniel Labrador-Montero

Martin Heidegger and the Public Sphere

Humberto Beck

Cibernética y allagmática. Una revisión de la influencia del sistemismo en la obra de Simondon

Guillermo Rodríguez Alonso

Problematicidad, reconocimiento y espiritualidad: una lectura constructiva de la resistencia política en Jan Patočka

Adriana Pérez Cortés

La república como proyecto democrático: Hermann Heller y la disputa republicana de su tiempo

Nicolás Fraile

Cartografías, estoicismo y modos de existencia. En torno a la aproximación geométrica a la filosofía en el pensamiento de Gilles Deleuze

Luis Armando Hernández Cuevas

Cuando el sistema de patentes afecta al bienestar de las personas

Benedicto Acosta y Elisa Calleja-Sordo

El argumento de la libertad en el debate sobre la mejora genética

Brais González Arribas

RESEÑAS

73

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2025

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 73, septiembre-diciembre, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; 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 30 de septiembre de 2025 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*
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*
†Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
†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

- De la imaginación a la intuición en la interpretación de Heidegger acerca de Kant: la finitud humana como un obstáculo al peligro que acecha en el *a priori***
(From Imagination to Intuition in Heidegger's Interpretation of Kant: Human Finitude as an Obstacle to the Danger Lurking in the *A Priori*) 11
Cristina Crichton
- G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano***
(G. W. Leibniz on Personal Identity in the *New Essays on Human Understanding*) 49
Vinícius França Freitas
- Possibilities for a Relational Theory of Autonomy for Care Ethics: Adam Smith on Self-Interest and the Social Formation of Morality**
(Posibilidades para una teoría relacional de la autonomía para la ética del cuidado: Adam Smith en cuanto al interés personal y la formación social de la moralidad) 81
Bárbara Symmes Avendaño
- El trasfondo ontológico del suicidio en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche**
(The Ontological Background of Suicide in Schopenhauer, Mainländer, and Nietzsche) 109
Pablo Montes Vargas
- Intuición y libertad en la filosofía de Bergson**
(Intuition and Freedom in Bergson's Philosophy) 129
José Ezcurdia

La “muerte de Dios” una vez más (The “Death of God” Once Again) <i>Osman Choque-Aliaga</i>	163
Modes-of-being and Heidegger’s Ontological Pluralism (Modos-de-ser y el pluralismo ontológico de Heidegger) <i>Francisca Vial Vial</i>	197
El baile en <i>Metafísica de la juventud</i> de Walter Benjamin (Dance in Walter Benjamin’s <i>The Metaphysics of Youth</i>) <i>Ludmila Hlebovich</i>	233
La metáfora de la división del trabajo en las teorías de Milne-Edwards y Spencer (The Metaphor of the Division of Labor in the Theories of Milne-Edwards and Spencer) <i>Daniel Labrador-Montero</i>	253
Martin Heidegger and the Public Sphere (Martin Heidegger y la esfera pública) <i>Humberto Beck</i>	295
Cibernética y allagmática. Una revisión de la influencia del sistemismo en la obra de Simondon (Cybernetics and Allagmatics: A Review of the Influence of Systemism in Simondon’s Work) <i>Guillermo Rodríguez Alonso</i>	325
Problematicidad, reconocimiento y espiritualidad: una lectura constructiva de la resistencia política en Jan Patočka (Problematicity, Recognition and Spirituality: A Constructive Reading of Political Resistance in Jan Patočka) <i>Adriana Pérez Cortés</i>	361

**La república como proyecto democrático:
Hermann Heller y la disputa republicana
de su tiempo
(The Republic as a Democratic Project:
Hermann Heller and the Republican
Debate of His Time)** 387

Nicolás Fraile

**Cartografías, estoicismo y modos de existencia.
En torno a la aproximación geométrica a la filosofía
en el pensamiento de Gilles Deleuze
(Cartographies, Stoicism and Ways of Existence:
Regarding the Geometric Approach to Philosophy
in the Thought of Gilles Deleuze)** 423

Luis Armando Hernández Cuevas

Filosofía en el espacio público

**Cuando el sistema de patentes afecta
al bienestar de las personas
(When the Patent System Affects
People's Wellbeing)** 461

Benedicto Acosta y Elisa Calleja-Sordo

**El argumento de la libertad en el debate
sobre la mejora genética
(The Freedom Argument in the Debate
on Genetic Enhancement)** 485

Brais González Arribas

Reseñas

**Hurtado, G. (2024). *Biografía de la verdad. ¿Cuándo
dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos
recuperarla?* Siglo XXI. 142 pp.** 511

Virginia Aspe Armella

Zirión Qujano, A. (2024). *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*. SB Editorial. 300 pp. .

517

Diego I. Rosales

Martín Navarro, A. (2024). *El viaje solitario. La filosofía y la búsqueda de la naturaleza perdida*. Editorial Renacimiento. 208 pp.

525

Andrés Ortigosa

Artículos

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3346>

De la imaginación a la intuición en la
interpretación de Heidegger acerca de Kant: la
finitud humana como un obstáculo al peligro que
acecha en el *a priori*

From Imagination to Intuition in Heidegger's
Interpretation of Kant: Human Finitude as an
Obstacle to the Danger Lurking in the *A Priori*

Cristina Crichton

Universidad Adolfo Ibáñez

Chile

cristina.crichton@uai.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5345-4335>

Recibido: 03 - 01 - 2025.

Aceptado: 10 - 03 - 2025.

Publicado en línea: 14 - 07 - 2025.

Cómo citar este artículo: Crichton, C. (2025). De la imaginación a la intuición en la interpretación de Heidegger acerca de Kant: la finitud humana como un obstáculo al peligro que acecha en el *a priori*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 11-47. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3346>



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

Resumen

En su texto *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger ofrece un análisis del pensamiento de Kant que destaca el rol de la intuición sensible. Esto constituye un cambio de énfasis respecto a su interpretación en *Kant und das Problem der Metaphysik*, donde la imaginación trascendental es el centro de atención. En este artículo ofrezco un análisis de la razón de este cambio, sugiriendo que está vinculado a una intensificación de la preocupación de Heidegger por la finitud humana en relación con la noción de "creación", lo que a su vez responde al hecho de que a mediados de 1930 Heidegger se da cuenta de que pensar el ser como el *a priori* acarrea un peligro. Este consiste en que el ser así pensado puede desprenderse de lo dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura, convirtiéndose así en una representación contra la experiencia, característica del pensar científico moderno y cuya pretensión última es la creación de la existencia.

Palabras clave: Heidegger; Kant; intuición; imaginación; *a priori*; finitud; creación; existencia; representación; experiencia.

Abstract

In his text *Die Frage nach dem Ding*, Heidegger offers an analysis of Kant's thought that highlights the role of sensible intuition. This constitutes a shift in focus from his interpretation in *Kant und das Problem der Metaphysik*, where transcendental imagination is the center of attention. In this paper, I provide an analysis of the reason for this change, suggesting that it is linked to an intensification of Heidegger's concern for human finitude in relation to the notion of "creation", which in turn responds to the fact that, by the mid-1930s, Heidegger realizes that thinking of being as the *a priori* carries a danger. This lies in the fact that being thus thought can detach itself from what is given in everyday experience and become determined by pure reason alone, thus turning into a representation against experience, characteristic of modern scientific thinking and whose ultimate aspiration is the creation of existence.

Keywords: Heidegger; Kant; intuition; imagination; *a priori*; finitude; creation; existence; representation; experience.

Introducción

Como es bien sabido, el pensamiento de Immanuel Kant tuvo una influencia incuestionable en el pensamiento de Martin Heidegger. Tal como he señalado previamente (Crichton, 2020), la investigación kantiana sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia y, por tanto, su filosofía trascendental, es lo que a Heidegger fascinó de Kant. De aquí que la noción kantiana de lo sintético *a priori* sea parte crucial de la investigación y análisis de esta influencia.

Tal como he sostenido también (Crichton, 2020), la mayor parte del trabajo dedicado al estudio de la comprensión que Heidegger tiene del pensamiento de Kant se concentra principalmente en los comentarios que Heidegger hace sobre este autor en sus primeros trabajos, tales como *Ser y tiempo*¹ (1927) y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) y en sus dos primeros trabajos sobre Kant, a saber, *Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la razón pura" de Kant* (1927/1928) y *Kant y el problema de la metafísica*² (1929). Hay pocos análisis acerca del curso de conferencias del semestre de invierno de 1935/1936 titulado *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*.³ Lo mismo ocurre con su texto del año 1961, *La tesis de Kant sobre el ser*.⁴

Entre quienes han trabajado la interpretación que desarrolla Heidegger acerca de Kant en *PC*, nos encontramos por ejemplo con Patricia Glazebrook, quien sostiene que en dicha obra Heidegger lee a Kant con una apertura no antes vista. En vez de hacer el intento por adaptar la *Crítica* de Kant al proyecto y terminología de *ST* (que es lo que Heidegger hace en *KPM*), en *PC*, Heidegger "busca explorar lo que el pensamiento de Kant hace posible en la historia de la metafísica. Kant abre una dimensión entre el pensador y la cosa en la que se puede plantear la cuestión del Ser" (2000, p. 41).⁵ De modo similar, David Carr piensa que *PC* y *TKS*, comparadas con *ST*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *Interpretación fenomenológica de la "Crítica de la razón*

¹ De aquí en adelante, *ST*.

² De aquí en adelante, *KPM*.

³ De aquí en adelante, *PC*.

⁴ De aquí en adelante, *TKS*.

⁵ Las traducciones de este texto incluidas en este artículo son mías.

pura de Kant" y *KPM*, "derivan de una perspectiva muy diferente no solo sobre Kant sino también sobre la historia de la filosofía moderna en general" (2007, p. 29; mi traducción). Daniel Dahlstrom, por su parte, quien ha investigado el "giro kantiano de Heidegger" en sus conferencias y otros escritos poco antes y después de la composición del borrador final de *ST*, reconoce que en *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento* (1936-1938), Heidegger considera su proyecto de ontología fundamental como "transicional" y su camino trascendental "provisional" (2007, p. 63; mi traducción), lo cual pone en duda la continuidad entre las interpretaciones que Heidegger hizo del pensamiento de Kant antes y después de 1930. Para W. B. Barton, *KPM*, *PC* y *TKS*, se centran en tres aspectos diferentes del pensamiento de Kant. Mientras que la primera obra se centra en la "imaginación trascendental", la segunda lo hace en la "intuición". Por su parte, la última se centra en la "unidad sintética de la apercepción" (1973, pp. 16-18).⁶ Barton piensa que lo que caracteriza la interpretación que Heidegger hace de Kant en *PC* es que el tratamiento kantiano de la intuición ocupa un lugar central, sugiriendo que se trata de un cambio importante con respecto al énfasis en la imaginación que encontramos en *KPM* (1973, p. 16).

En un trabajo anterior (Crichton, 2020) he desarrollado detalladamente el enfoque en la intuición que efectivamente se puede apreciar en la interpretación que hace Heidegger de Kant *PC*. En el presente artículo mi objetivo es dar un paso más en el análisis mediante la indagación en las razones que explican el cambio de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*. Mostraré que este cambio de enfoque responde a una intensificación de la preocupación de Heidegger por la finitud humana en relación con la noción de "creación", preocupación que, a su vez, está fundamentalmente vinculada al peligro de pensar el ser como el *a priori*. Tal como he propuesto en un trabajo anterior (Crichton, 2019), este es un peligro que Heidegger vislumbra a mediados de la década de 1930.

Comenzaré por explicar el modo en que en *PC* Heidegger desarrolla la noción de "representaciones intuitivas" en relación con la necesidad de una fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana, en tanto este es el contexto de su interpretación del pensar de Kant en dicha obra, así como también de mi propuesta del peligro

⁶ Las traducciones de este texto incluidas en este artículo son mías.

involucrado en pensar el ser como el *a priori*, el cual consiste en que el ser así pensado puede romper su relación con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura. Luego analizaré la razón y el resultado del énfasis en la intuición que caracteriza la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC*, mostrando que esta razón guarda relación con concebir a la intuición como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir de la sola razón pura, mientras que el resultado se relaciona con una “transformación apropiadora” de lo sintético *a priori* que Heidegger lleva a cabo en *PC* y que es clave para la ampliación del ámbito de la trascendencia que busca fundamentar a través de Kant. Después propondré que esta razón y este resultado permiten sostener que la presión que ejerce el peligro que acecha en el *a priori* en la finitud de la trascendencia humana, específicamente en lo que respecta a la noción de “creación”, es lo que hace que Heidegger considere necesario cambiar de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*. Con el fin de dimensionar la radicalidad que tiene el peligro que acecha en el *a priori* a este respecto, luego ofreceré una interpretación del análisis que hace Heidegger de Kant en *PC* y *TKS*, que permite sostener que Heidegger pensaba que la determinación de todo a partir de la sola razón pura que implica el peligro que acecha en el *a priori* pretende llegar a la noción de “existencia” en su sentido tradicional, significando esto que implica la pretensión de determinar (crear) la existencia en su sentido tradicional. Finalmente, concluiré con algunos lineamientos que permiten vislumbrar desde dónde viene esta pretensión y, junto con esto, señalar un posible camino para mostrar que la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant puede iluminar el problema del ser para el Heidegger post-*ST*.

1. El contexto de la interpretación de Heidegger acerca de Kant en *PC*: representaciones intuitivas y la necesidad de una fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana

La introducción a *PC* nos muestra que el telón de fondo de la interpretación que hace Heidegger de Kant en esta obra es la distinción entre “experiencia cotidiana” y “experiencia científica (moderna) con las cosas” (*alltägliche und wissenschaftliche Dingerfahrung*). Esta distinción se relaciona a su vez con la distinción entre la “verdad que opera en la

experiencia cotidiana” y la “verdad que opera en la experiencia científica (moderna)”. Con esta distinción a la vista, es posible sostener que en esta introducción Heidegger identifica dos asuntos de carácter problemático:

- (i.) Nuestro trato “cotidiano” con las cosas está (ya) mediado por el pensar científico moderno, lo que implica que accedemos a ellas a través de la óptica determinada por este tipo de pensar y no a través de una óptica propia a las cosas en su cotidianidad.
- (ii.) La interpretación tradicional de la historia de la filosofía ha fundamentado la verdad de la experiencia científica, lo que implica que no tenemos los fundamentos filosóficos de la verdad de la experiencia cotidiana.

Para destacar el carácter problemático de (i), Heidegger se refiere al pensar científico moderno como una mirada que en la mayoría de los casos “nos tiene atrapados [*gefangen*] y nos impide ser libres [*unfrei*] en la experiencia y determinación de las cosas” (2009, p. 74 / GA 41, p. 49)⁷ y, a su vez, a la verdad que opera en la experiencia cotidiana como una verdad “destacada” (*ausgezeichnet*)⁸ (2009, pp. 29-30 / GA 41, pp. 11-12). Junto con esto, nos indica que la razón de que (i) ocurra es que el pensar científico moderno “se ha convertido según ciertos rasgos fundamentales

⁷ Los textos de Heidegger se citarán por el número de la página de la edición en español, seguido del número de página de la edición en alemán.

⁸ La primera traducción al español de *PC* traduce la palabra alemana *ausgezeichnete* por “de primer orden” (Heidegger, 1964, p. 21). Las dos versiones al inglés de *PC* la traducen por “superior” y “exceptional”, respectivamente (Heidegger, 1967, p. 12 y 2018, p. 8). En otro trabajo (Crichton, en prensa) he argumentado que el carácter destacado o superior de la verdad de la experiencia cotidiana puede ser leído en términos de la guía (indicaciones) que esta verdad nos entrega para las acciones que realizamos en nuestro día a día. A partir de esta idea, he ofrecido un desarrollo de lo que ocurre en aquel ámbito específico de las acciones del ser humano al que alude la palabra “moral” cuando es abordado desde la verdad de la experiencia cotidiana, estableciendo un diálogo entre los planteamientos de Heidegger en este respecto y la propuesta de Lauren Freeman (2010) de vincular el pensamiento de Heidegger (vía la noción heideggeriana de “metontología” en tanto el lugar de la ética) a las propuestas éticas de Aristóteles y Bernard Williams.

en una forma de pensamiento universal”, y sugiere que (ii) explica por qué el pensar científico moderno se ha erigido como el modo de pensar que reporta la auténtica verdad. A la luz de esto, Heidegger nos llama a trabajar en la fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana (2009, p. 30 / GA 41, p. 12), siendo este el marco en el que desarrolla su interpretación del pensar de Kant en *PC* y que comienza con la pregunta por la coseidad de la cosa.

El abordaje de la pregunta por la cosa en *PC* es histórico. Esto significa para Heidegger abordar esta pregunta en relación con “las posiciones fundamentales [*Grundstellungen*] que la existencia histórica [*geschichtliches Dasein*] en medio del ente en su totalidad, asume en relación con éste y acoge en sí” (2009, p. 64 / GA 41, p. 42). Heidegger dirige por tanto la mirada hacia la ciencia moderna, preguntándose por el rasgo fundamental de la actitud y de la existencia (*einem Grundzug der Haltung und des Daseins*) que está implicado en ella (2009, p. 94 / GA 41, p. 66): “Ponemos un título a este carácter fundamental de la actitud cognoscitiva moderna si decimos que la nueva pretensión de saber es la pretensión de saber matemática [*der mathematische*]” (2009, pp. 96-97 / GA 41, p. 68). ¿Qué es “lo matemático” para Heidegger?

Tal como he sostenido previamente (Crichton, 2019), basándose en su interpretación de la expresión griega τὰ μαθήματα, en *PC*, Heidegger distingue tres sentidos de lo matemático: (1) aquello “sobre” las cosas que ya conocemos y que, por tanto, no lo sacamos primero de las cosas (*nicht erst aus den Dingen herholen*), sino que en cierto modo lo traemos ya con nosotros. Esto es algo que solo conocemos de manera general (*allgemeinen*) e indeterminada (*unbestimmten*); (2) el “llegar a conocer” (*zur Kenntnis bringen*) de (1), de una manera apropiada y determinada (este es un “llegar a saber” algo que ya sabemos) y (3) esa “posición fundamental” hacia las cosas, en la que tomamos (*vor-nehmen*) las cosas como ya nos son dadas, como deben y deberían sernos dadas. Con esto a la vista, he argumentado que (1) + (2) nos sitúa en el ámbito de los conceptos y representaciones de las cosas y que, con (1), Heidegger apunta a nuestra pre-comprensión del ser, es decir, a “lo ontológico”. ¿Por qué Heidegger se refiere aquí a “lo ontológico” con la expresión “crítica” de “lo matemático”? *PC* permite abordar esta pregunta a través de esta otra: ¿qué es lo que ha cambiado desde el origen griego del concepto “lo matemático” que en la Modernidad constituye “lo que más nos tiene cautivos y nos hace poco libres en la experiencia y determinación de las cosas”? Tal como he argumentado, un análisis

de PC permite sostener que la respuesta a esta pregunta es que en la Modernidad el sentido (1) de lo matemático —y la correspondiente ocurrencia de (2)— sufre un cambio que va desde “representaciones intuitivas” (*anschauliche Vorstellung*) (RI) a “representaciones contra la experiencia cotidiana” (*Grundvorstellung von den Dingen, die der gewöhnlichen widerspricht*) (RCEC).

Heidegger (2009, pp. 105-125 / GA 41, pp. 77-95) elabora la distinción entre RI y RCEC en el contexto de la distinción entre el modo en que el pensamiento de Aristóteles entiende la naturaleza, por un lado, y el modo en que la ciencia moderna entiende la naturaleza, por otro. Para Heidegger (2009, p. 118-121 / GA 41, pp. 89-92), las RCEC aparecen por primera vez en la primera ley del movimiento de Newton; la clave de esta ley es el hecho de que habla de un cuerpo “que no existe”, señalando que este cuerpo es el resultado de un “*mente concipere*” que exige una representación de las cosas que contradice la evidencia de nuestra experiencia cotidiana de ellas. De aquí que en el proyecto (*Entwurf*) que las RCEC conllevan, hay una “imposición de una determinación de la cosa que no está generada desde ésta misma de modo acorde a la experiencia [*die nicht erfahrungsmässig aus diesem selbst geschöpft ist*] y que, igualmente, subyace a todas las determinaciones de las cosas, las posibilita y les abre un espacio” (2009, p. 119 / GA 41, p. 90). Tal como he sugerido (Crichton, 2019), este segundo tipo de representaciones corresponde a la comprensión de Heidegger de las representaciones modernas en general y no solo a aquellas del ámbito de la ciencia.

Como se puede apreciar, esta característica de las RCEC es problemática y va de la mano del hecho de que este tipo de representaciones contienen el rasgo específico de lo matemático en la Modernidad en tanto cumplen de mejor manera (que las RI) con lo que Heidegger propone como la exigencia de lo matemático: “para la posición fundamental absolutamente matemática no puede haber una cosa previamente dada” (2009, p. 133 / GA 41, p. 103). La expresión “previamente dado” aquí se refiere a “cosas simplemente presentes” (lo que nos viene al encuentro en nuestra experiencia cotidiana con las cosas) y no a lo previamente dado que implica el sentido (1) de lo matemático.

He mostrado (Crichton, 2019) que el hecho que las RCEC cumplan de mejor manera que las RI con la exigencia de lo matemático se puede apreciar con claridad si tenemos en cuenta que, dada la descripción que hace Heidegger de (1) como aquello “sobre” las cosas que ya conocemos

y que, por tanto, no sacamos primero de las cosas sino que en cierto modo lo traemos ya con nosotros, las RI son determinaciones de las cosas que, *de acuerdo con* (1), no sacamos primero de las cosas pero, *a pesar de esto*, de alguna manera son creadas experiencialmente a partir de la cosa, ya que no van en contra de la evidencia de la experiencia cotidiana. Por otra parte, las RCEC son determinaciones de las cosas que, *de acuerdo con* (1), no sacamos primero de las cosas y *consecuentemente* —siguiendo la descripción de Heidegger— no son experiencialmente creadas a partir de la cosa, dado que van en contra de la evidencia de la experiencia cotidiana. Pero ¿cómo es posible afirmar que este último tipo de representaciones son un mejor “cumplimiento” o un mejor “desarrollo” de lo matemático?

En *PC* Heidegger sostiene que lo matemático tiene “voluntad” (*Wille*): una voluntad de auto fundamentación del conocimiento que implica el rechazo a lo dado en la experiencia cotidiana. Con la noción de “voluntad”, Heidegger “personaliza” lo matemático, lo cual tiene sentido al pensar en el sentido (3) de lo matemático, a saber, una “posición fundamental” nuestra frente a las cosas. En tanto el sentido (3) implica a (1), he sostenido (Crichton, 2019) que las RCEC sí pueden ser entendidas como el desarrollo de lo matemático. Esto me ha permitido proponer que lo matemático se convierte en un problema para Heidegger no solo en su expresión moderna, sino también en su definición griega —ontológica—, siendo esta la razón por la que en *PC* Heidegger se refiere a cuestiones “ontológicas” (nuestra “pre-comprensión del ser”, el *a priori*) con la expresión crítica “lo matemático”. En línea con esto, he sugerido que el análisis de lo matemático en *PC* muestra que a mediados de los años 30, Heidegger se da cuenta de que pensar el ser como el *a priori* acarrea un peligro, el cual consiste en que el ser así pensado puede —y de acuerdo a la voluntad de lo matemático “debe”— romper su relación con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura. En otras palabras, las RI deben mutar hacia las RCEC.⁹

⁹ El carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* dialoga fructíferamente con la propuesta de William McNeill (1992) acerca de la razón de la desaparición de la noción de “metontología” de la obra de Heidegger, noción que muestra una preocupación por el dominio óntico distinta y más intensa que la manifestada en *ST*. El punto central de McNeill es que la metontología desaparece porque depende de la ontología. Esto se debe, según él, a que la

Pero, tal como he sostenido también, el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* no implica que Heidegger abandone este modo de pensar el ser, sino que se traduce más bien en intentar “encontrar una manera de pensar el *a priori* de modo que no pueda desligarse de la experiencia cotidiana” (2019, p. 193; mi traducción). Para sostener esta conclusión, me he basado en el aprecio que muestra Heidegger hacia las RI en *PC*, el cual se debe a que este tipo de representaciones se vinculan a (y pueden dar cuenta de) nociones como “actualidad inmediata” y “contexto natural”. A la luz de esto, no es difícil sostener que la noción de RI juega un rol importante en el trabajo de fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana al que Heidegger nos convoca en *PC* y que, tal como he señalado, es el marco en el que Heidegger trabaja su interpretación del pensamiento de Kant.

2. El énfasis en la intuición en *PC*: la condición de posibilidad de una “transformación apropiadora” de lo sintético *a priori* kantiano y la consecuente ampliación del ámbito de la trascendencia

Al realizar una lectura tanto de *KPM* como de *PC*, es posible establecer, a mi juicio, cinco puntos que diferencian la interpretación que hace Heidegger del pensamiento de Kant en ambas obras. Estos son:

1. Como es ampliamente reconocido, en *KPM* el enfoque del análisis es la imaginación, mientras que en *PC* el enfoque es la intuición.¹⁰

ontología queda socavada con la noción de “retracción del ser” (*Entzug des Seins*) que encontramos en Heidegger post-*ST* en tanto esta noción implica que el ser ya no puede ser pensado como el fundamento *a priori* de los entes. Esto conlleva que la tematización que implica la metontología (una tematización del ente en su totalidad) carezca de la comprensión proyectiva del ser que es necesaria para ella (cfr. McNeill, 1992, pp. 77-78). Teniendo esto en consideración, en otro trabajo (Crichton, 2022) he podido concluir que la desaparición de la noción de “metontología” se debe a su imposibilidad de dar cuenta, de manera apropiada, de la preocupación por lo óntico de Heidegger, y he sugerido que en *PC* esta preocupación se manifiesta en su decisión de trabajar en la fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana, fundamentación que, a pesar de estar enfocada en las cosas de nuestro entorno, se traspasa a “todas las cosas”.

¹⁰ En un trabajo anterior (Crichton, 2020, p. 347, n. 19), he mostrado que el énfasis en la intuición del análisis que hace Heidegger del pensamiento de

2. En *KPM* hay una valoración explícita de la primera edición de *KrV* (2013, pp. 136-145 / GA 3, pp. 160-171 y 168-197; cfr. Crichton, 2020, pp. 342-343, n. 12), mientras que en *PC* hay una valoración implícita de la segunda edición (cfr. Crichton, 2020, p. 347 n. 17). Esta valoración implícita guarda relación con que Heidegger piensa que, en la segunda edición, el tratamiento del entendimiento es más extenso que en la primera debido a que en la segunda hay un esfuerzo más grande por repensar el entendimiento para precisamente darle mayor importancia a la intuición. Tal como indicaré en la sección 4 de este artículo, en *TKS* hay una valoración explícita de la segunda edición de *KrV*.
3. En *KPM*, Heidegger sostiene que “el núcleo” (*das Kernstück*) de *KrV* es “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” (2013, p. 75 / GA 3, p. 89), mientras que en *PC* piensa que su “centro fundamentador” (*grundlegenden Mitte*) es más bien el “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” (2009, pp. 157-159 / GA 41, pp. 124-126).
4. En *KPM*, Heidegger no cuestiona la universalidad y necesidad de lo *a priori* (en sintético *a priori*), mientras que en *PC* piensa el *a priori* (en sintético *a priori*) sin certeza epistémica (sin universalidad y necesidad) (cfr. Lafont, 2007, p. 109; Glazebrook, 2000, p. 50; Crichton, 2020, pp. 350-353).
5. En *KPM*, Heidegger lee a Kant de modo tal que adapta lo pensado por Kant a la ontología fundamental, mientras que en *PC* Heidegger realiza

Kant en *PC* permite establecer un diálogo fructífero entre los planteamientos de Heidegger a este respecto y las lecturas no conceptualistas de Kant, las que, si bien tienen diferencias entre ellas, coinciden en reducir la importancia del rol de los conceptos en favor de incrementar el rol de la intuición.

una lectura que muestra las posibilidades que abre el pensar de Kant en la historia de la metafísica (Glazebrook, 2000, p. 41).

Como se puede apreciar, el punto 1 destaca el cambio de enfoque que estamos investigando en este artículo. En lo que sigue me concentraré en el punto 4, pues considero que contiene la razón de los restantes. Los puntos 2 y 3 aparecerán cuando corresponda y, al final de esta sección, propondré un posible modo de comprender el punto 5.

Según Barton (1973, p. 17), el enfoque en la intuición de la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC* resulta ser una apreciación de la noción kantiana de lo trascendental. En palabras de Heidegger: “Si en estas lecciones preguntamos constantemente por la coseidad de la cosa y nos esforzamos en comprender en este ámbito del preguntar, no es esto más que el ejercicio de esta perspectiva y este planteamiento trascendentales” (2009, p. 223 / GA 41, pp. 182-183). Como explica Barton, la trascendencia “es lo que nos abre la *Crítica de la razón pura*, para que el conocimiento de los objetos pueda llegar a ser posible para nosotros. Así, la trascendencia del conocimiento humano se revela a través del análisis de los principios de la comprensión pura basados en la intuición, cuya trascendencia hace posible la experiencia misma” (1973, p. 17).

Tal como indica el punto 3, en *PC*, Heidegger considera que el “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” es el centro que proporciona la base a *KrV*. Estos principios son los “principios de la razón pura a partir de los cuales se determina algo así como una cosa en su coseidad” (2009, p. 157 / GA 41, p. 124). Como era de esperar, Heidegger es claro en decir que estos principios son juicios sintéticos *a priori*, por lo que los trata con gran atención y ofrece un análisis de cada una de sus pruebas. A lo largo de este análisis, Heidegger destaca la circularidad inherente, implícita en cada una de las pruebas, invitando al lector a “no ya solo suponer este círculo —y con ello levantar la sospecha contra la pulcritud de la demostración—, sino, más bien, reconocer claramente el círculo y consumarlo como tal” (2009, p. 273 / GA 41, p. 226). Él piensa que esta circularidad constituye la esencia de la experiencia (2009, pp. 292-293 / GA 41, pp. 243-244), destacando que “[l]a experiencia es, en sí misma, un acontecer circular, mediante el cual se abre aquello que permanece dentro del círculo. Esto abierto no es más que el entre [*das Zwischen*] [...] entre nosotros y la cosa” (2009,

p. 293 / GA 41, p. 244). De aquí que Barton afirme —correctamente, a mi juicio— que en *PC* la trascendencia (del conocimiento humano) es el “entre” (1973, p. 17).

Heidegger piensa que esta circularidad encuentra su más clara expresión en el principio más alto de todos los juicios sintéticos *a priori*:

“[...] las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son igualmente las condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*”. Quien comprende esta proposición, comprende la *Crítica de la razón pura* de Kant. Quien comprende esto, no sólo conoce un libro más de entre la escritura filosófica, sino que domina una posición fundamental de nuestra existencia histórica [*unseres geschichtlichen Daseins*] que no eludiremos ni pasaremos por alto, ni podremos de ningún modo negar. Más bien, debemos liberarla para el futuro mediante una transformación apropiadora [*der aneignenden Verwandlung*] (2009, p. 228 / GA 41, p. 186).

Tal como he sugerido previamente (Crichton, 2020), la “transformación apropiadora” que se anuncia en esta cita consiste en hacer los cambios necesarios a lo sintético *a priori* de modo tal que esta noción pueda dar cuenta de aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana (antes de la objetivación en un objeto de experiencia científica), y he sostenido que estos cambios consisten en dejar de atribuir necesidad y universalidad al *a priori* de Kant.¹¹

Para desarrollar esta idea, me he apoyado en los análisis de Cristina Lafont y de Patricia Glazebrook acerca de las nociones de lo *a priori* y lo matemático en *PC*. Lafont (2007) evalúa en qué medida Heidegger adopta la noción kantiana de lo sintético *a priori* con el fin de lograr una comprensión adecuada de la relación entre estos dos pensadores y, por tanto, entre Heidegger y la filosofía trascendental. Para ella, Heidegger

¹¹ En línea con lo mencionado *supra* en nota al pie, visualizar la intención de Heidegger de desacoplar la universalidad y la necesidad de lo sintético *a priori* kantiano me ha permitido proponer (Crichton, en prensa) que el énfasis en la intuición sensible en *PC* (y la noción de RI) puede aportar a desarrollar la propuesta de Freeman de vincular el pensamiento de Heidegger con éticas en las que está en juego la singularidad, tales como las de Aristóteles y Bernard Williams.

relativiza la noción de “verdad” involucrada en la noción kantiana de lo sintético *a priori* en tanto no preserva las características de universalidad y necesidad que el *a priori* tiene en Kant. Lafont considera que esto es un fracaso por parte de Heidegger en su transformación del *a priori* kantiano. Por su parte, y al igual que Lafont, Glazebrook (2000) piensa que Heidegger desatiende la certeza epistémica que es definitoria para Kant de los juicios *a priori*, argumentando que Heidegger combina (*conflates*) lo puro y lo *a priori* en su lectura de Kant. Esta combinación es para ella producto del interés que tiene Heidegger por comprender “cómo el ser es *a priori*, pero difícilmente puro, ya que debe pertenecer a los entes. Intenta por tanto recuperar lo *a priori* de la razón pura y, al hacerlo, no consigue ver la característica definitiva de lo *a priori* para Kant” (Glazebrook, 2000, p. 50). Sin embargo, a diferencia de Lafont, Glazebrook piensa que esto es algo que Heidegger hace “a conciencia”. Para sostener este punto, ella destaca —acertadamente, a mi juicio— que en *PC* Heidegger no usa la noción de lo sintético *a priori* para Newton y Galileo, sino solo para Kant, reservando la expresión “lo matemático” para los primeros y vinculando así la fuerza de la certeza epistémica solamente a esta expresión. Tal como he sostenido (Crichton, 2020), esto muestra que Heidegger no quiere vincular las nociones de “necesidad” y “universalidad” (certeza epistémica) a lo sintético *a priori* de Kant, y he sugerido que esto se debe a que Heidegger piensa que al asignar esta certeza epistémica, el pensamiento de Kant queda dentro de la comprensión de la cosa como objeto de la ciencia fisicomatemática, erigiéndose así como un pensamiento que restringe nuestra relación a una forma de revelar la realidad, esto es, como realidad científicamente determinada. He argumentado que Heidegger piensa que dejar de asignar certeza epistémica al *a priori* de Kant está justificado dado el acento que pone Kant en la intuición sensible: la intuición sensible, en última instancia, puede funcionar como un punto de acceso a “las cosas de nuestro entorno”. En la sección 4 de este artículo volveré al punto del carácter sensible de la intuición que Heidegger tiene en mente.

Con esto a la vista, he podido demostrar (Crichton, 2020) que la razón por la que Heidegger pone a la intuición sensible en el centro de su interpretación de Kant en *PC* es que la concibe como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir únicamente de la razón pura, resultando esto en que la noción kantiana de lo sintético *a priori* contiene la posibilidad de ser tratada como coextensiva con el ámbito de la experiencia cotidiana o, dicho en

otras palabras, que contiene la posibilidad de abrir la relación entre el ser humano y las cosas cotidianas y de este modo ampliar el ámbito en que se ejerce la trascendencia que posibilita esta relación, transformación apropiadora mediante. Así, Heidegger adapta la noción kantiana de lo sintético *a priori* a sus propias ideas sobre el ser: lo *a priori pertenece* a los entes —no es “sacado” únicamente de la razón pura— sin ser derivado experiencialmente y, de esta manera, lo *a priori* sintético de Kant abre la trascendencia como el “entre nosotros y las cosas”. Esta interpretación me ha permitido sugerir que la apropiación que hace Heidegger de lo sintético *a priori* de Kant es parte del trabajo de fundamentación filosófica de la verdad de la experiencia cotidiana al que nos convoca en *PC*, y este es precisamente el modo en que propongo comprender el punto 5, es decir: aportar a esta fundamentación es parte de las posibilidades que el pensar de Kant abre en la historia de la metafísica. Volveré a este asunto en las consideraciones finales de este artículo.

¿Puede esta interpretación de la razón y el resultado del enfoque en la intuición que caracteriza la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC* arrojar luces sobre las razones del cambio de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*?

3. La presión que ejerce el peligro que acecha en el *a priori* en la finitud de la trascendencia humana: la necesidad de un cambio de enfoque desde la imaginación hacia la intuición

Tal como señalé en la sección 1 de este artículo, el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* consiste en que el ser así pensado puede —y, de acuerdo con la voluntad de lo matemático, “debe”— romper su relación con aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y ser determinado por la sola razón pura, lo cual ocurre en las RCEC. Tal como señalé en la sección 2, la apropiación (eliminación de certeza epistémica) que hace Heidegger del *a priori* sintético de Kant en *PC* está fundamentalmente vinculada a su interpretación de la intuición sensible como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir únicamente de la razón pura, lo que ocurre en las RCEC. A la luz de estas dos ideas, considero posible concluir que la consumación del carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* (RCEC) solo ocurre si el *a priori* mantiene su certeza epistémica.

Pienso que a partir de esta conclusión es posible profundizar en las razones de la apropiación que hace Heidegger de lo *a priori* kantiano en

PC, lo que implica profundizar en la dimensión que Heidegger le da al rol de la intuición en esta obra y, de este modo, aportar a la comprensión del cambio de enfoque en su interpretación de Kant desde KPM a PC. Como punto de partida del despliegue de este aporte, dirigiré el análisis nuevamente a la noción de “trascendencia”, pero esta vez al modo en que Heidegger la desarrolla en KPM.

De las varias secciones de KPM en las que Heidegger nos ofrece una descripción de su manera de entender la noción de “trascendencia”, hay una en la que esta se articula con tres nociones fundamentales para el análisis que ofrezco en este artículo, a saber: lo ontológico, lo preontológico y la finitud:

Un ser que conoce de modo finito no puede comportarse con relación al ente, que no es él mismo y al que no ha creado, sino cuando este ente que está-ahí-delante (*vorhanden*) le sale por sí mismo al encuentro. Pero para que el ente pueda salir al encuentro como el ente que es, debe ser “conocido” de antemano en general como ente, es decir, en relación a la constitución de su ser. Esto implica que el conocimiento ontológico, es decir aquí siempre conocimiento preontológico, es la condición de posibilidad para que a un ser finito en general pueda oponerse en general algo así como el ente mismo. El ser finito requiere de esta facultad fundamental de orientarse hacia..., dejando que algo se le oponga. En esta orientación originaria el ser finito se coloca delante un margen libre dentro del cual es posible que algo le “corresponda”. Mantenerse de antemano dentro de este margen libre, formarlo originariamente, no es otra cosa que la trascendencia que distingue a todo comportamiento finito hacia el ente. Si la posibilidad del conocimiento ontológico está fundada en la síntesis pura y si, por otra parte, el conocimiento ontológico constituye precisamente en el dejar-que-se-oponga, entonces la síntesis pura se hará patente como lo que junta y sostiene la totalidad única de la estructura esencial interna de la trascendencia. Mediante el esclarecimiento de este ensamble de la síntesis pura se

revela entonces la esencia más íntima de la finitud de la razón (2013, p. 59 / GA 3, pp. 70-71).

Tal como se puede apreciar en esta cita, en *KPM*, Heidegger destaca muy claramente la finitud de la trascendencia del conocimiento humano. Barton (1973) incluso piensa que, en *KPM*, Heidegger identifica la trascendencia con la finitud misma: la trascendencia es interpretada en esta obra en términos de la imaginación trascendental. Tal como se puede ver en esta cita también, Heidegger es explícito en sostener que la finitud se juega en el hecho de que el ser humano no ha creado al ente y está pensando la noción de “creación” en el sentido de un creador que “hace surgir” la existencia en un sentido tradicional, como se desprende de su referencia al ente que está-ahí-delante (*vorhanden*) y que sale por sí mismo al encuentro del ser humano que no lo ha creado. Este es un punto central para mi análisis.

Propongo que el carácter problemático de pensar el ser como el *a priori* impone presión a la noción de “finitud” en relación con la trascendencia del conocimiento humano, específicamente en lo que respecta a la noción de “creación”. Esto debido a que el ser así pensado puede desprenderse de aquello que nos es dado en la experiencia cotidiana y convertirse en una RCEC en la que se lleva a cabo la voluntad de lo matemático a determinar (crear) todo a partir de la sola razón pura. A la luz de esto, sugiero que es esta presión la que torna necesario el cambio de enfoque desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición en *PC*, toda vez que en *PC* la intuición sensible es entendida por Heidegger como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir únicamente de la razón pura y, en consonancia con esto, en esta obra la certeza epistémica de lo sintético *a priori* es cuestionada, mientras que en *KPM* no. Con base en esta interpretación, se podría decir que el enfoque en la intuición en *PC* busca mantenernos en el constante reconocimiento y aceptación de la finitud de la trascendencia.

¿Significa esto que hay que echar por la borda lo ganado en el análisis del pensamiento de Kant en *KPM*? Por ningún motivo, pero sí pienso que esto torna necesaria una relectura de lo desarrollado en *KPM* a la luz de la razón y del resultado del enfoque en la intuición en *PC* que he desarrollado en este artículo. Esto es algo que va más allá del análisis propuesto aquí, pero puede ser el punto de partida para un futuro trabajo.

Tal como se puede apreciar, mi propuesta de comprender la presión que impone el peligro de pensar el ser como el *a priori* en la noción de “creación” pierde sustento si es que la determinación de todo a partir de la sola razón pura es una determinación que no pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional.

¿Es posible sostener que Heidegger piensa que la tendencia matemática moderna —voluntad de lo matemático— a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura que se lleva a cabo en las RCEC pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional?

4. La determinación kantiana de la existencia en relación con la afección de los sentidos: un obstáculo para la pretensión (*die Anmaßung*) del entendimiento desarraigado

4.1. Lo “ya dado” a la intuición humana y la existencia

En línea con una interpretación ampliamente conocida, en *PC*, Heidegger sostiene que para Kant la estructura del conocimiento humano es dual, compuesta por intuición y entendimiento. Esta dualidad también se aplica al objeto de la experiencia, ya que “el mero ‘contra’ [*Gegen*] intuitivo no es aún un objeto [*Gegenstand*], pero tampoco lo es aún lo pensado conceptualmente de modo general en tanto que estante [*Ständiges*]” (2009, p. 179 / GA 41, p. 143). En la sección titulada “Sensibilidad y entendimiento. Receptividad y espontaneidad”, Heidegger (2009, pp. 179-183 / GA 41, pp. 143-146) ofrece una clara descripción del carácter doble del conocimiento humano. Hasta este momento ha caracterizado a la intuición como lo particular inmediatamente representado y al entendimiento como lo universal representado mediatamente. Ahora quiere mostrar que “[c]ada uno de los modos diferentes del representar se consume correspondientemente en distintos modos del actuar [*Verhalten*] y el efectuar [*Leisten*] del hombre” (2009, p. 181 / GA 41, p. 145):

En la intuición lo representado es re-presentado [*vorgestellt*] como objeto, es decir, el representar es un tener-ante-sí lo confrontado [*das Begegnende*]. Eso que se nos confronta es, en tanto que debe ser tomado como tal, asumido y adoptado. El carácter de la actuación en la intuición es el asumir [*Hinnenehmen*], recibir, *recipere* –

receptio, receptividad. Por contra, el comportamiento en el representar conceptual es de tal tipo que el representar compara desde sí lo dado múltiplemente, se refiere en esa comparación a lo uno y lo mismo, y lo fija como tal [...]. Según este carácter del “desde sí”, el pensamiento —como representar en conceptos— es espontáneo, espontaneidad (2009, pp.181-182 / GA 41, p. 145).

Con la atención en la naturaleza receptiva de la intuición que se aprecia en esta cita, Heidegger afirma que “[e]l intuir humano —mediante su sola consumación— no puede en ningún caso crear [*herbeizuschaffen*] aquello que intuye, el objeto [*Gegenstand*] mismo [...]. El mirar [*Schauen*] humano es un intuir [*An-schauen*], es decir, un mirar dirigido a algo ya dado [*Gegebenes*]” (2009, p. 182 / GA 41, p. 145). Debido a la doble determinación del objeto, es decir, la intuición y el entendimiento, se podría pensar que este “ya dado” apunta al sentido (1) de lo matemático, es decir, a un conocimiento *a priori*. Sin embargo, este no es el caso:

Porque el intuir humano precisa que le sea dado lo intuible, lo que le sea dado ha de mostrarse, debe hacerse patente. Esto sucede mediante los órganos sensoriales. Por medio de ellos, como dice Kant, nuestros sentidos —ver, oír, etc.— son “tocados” [*gehört*]; se les hace algo, son aludidos. Lo que así nos atañe y el modo en que acaece este atañer de lo que atañe es la sensación como afección [*die Empfindung als Affektion*] (2009, p. 182 / GA 41, p. 145).

La relación entre “lo dado” a la intuición y los órganos sensoriales que se establece en esta cita muestra que, con la expresión “ya dado” en la cita anterior, Heidegger apunta hacia algo que existe, algo efectivo: a una “cosa” que existe y que podemos sentir a través de nuestros órganos sensoriales. Consecuentemente, este sentido de la expresión “ya dado” está vinculado a las nociones de “las cosas de nuestro entorno” y “lo más próximo, a lo asible”, con las que, tal como señalé en la sección 1, Heidegger apunta a la experiencia cotidiana de las cosas en *PC* y que la voluntad de lo matemático rechaza.

El que Heidegger destaque el rol de la intuición sensible en Kant de esta manera ¿significa que sitúa el pensamiento de Kant del lado de las RI? Tal como señalé en la sección 1, Heidegger elabora la distinción entre RI y RCEC en el contexto de la distinción entre el modo en que el pensamiento de Aristóteles entiende la naturaleza, por un lado, y el modo en que la ciencia moderna entiende a la naturaleza, por otro. Cuando, en *PC*, Heidegger lleva esta distinción al ámbito de la metafísica, toma la forma de la distinción entre el pensamiento de Kant y la metafísica racional, correspondientemente. Esto llevaría a pensar que Heidegger sitúa el pensamiento de Kant del lado de las RI. Sin embargo, no hay que perder de vista que la interpretación que hace Heidegger de Kant en *PC* está sujeta a una “transformación apropiadora” de su pensamiento. A la luz de esto, pienso que el pensamiento de Kant no puede situarse enteramente del lado de las RI. Aun así, hay un aspecto de su pensamiento que se sitúa del lado de las RI sin necesidad de una reapropiación heideggeriana: el hecho de que, a diferencia de la metafísica racional, Kant no concibe la existencia (efectividad) como determinada únicamente por la razón pura. En la sección de *PC* titulada “Los postulados del pensamiento empírico”, Heidegger se refiere con mucha claridad a esta diferencia.

Como es ampliamente sabido, los postulados del pensamiento empírico corresponden al cuarto grupo de principios del entendimiento puro. Los primeros tres grupos son “los axiomas de la intuición”, “las anticipaciones de la percepción” y “las analogías de la experiencia”, que corresponden a las categorías de cantidad, cualidad y relación, respectivamente. Tal como señala Heidegger, lo común de estos tres grupos es que “determinan de antemano lo que pertenece a la esencia cosal [*sachhaltig*] del objeto en tanto que objeto confrontado y estante [...]”. Las categorías nombradas son las realidades de la esencia del objeto” (2009, p. 287 / GA 41, p. 239).

Aunque volveré a la noción kantiana de “realidad” en lo que sigue, hay que señalar que —como es bien sabido— el uso que Kant hace del término “realidad” apunta al contenido *quiditativo* de una cosa, a su esencia, su “qué”. En cambio, el cuarto grupo de principios —los postulados del pensamiento empírico— corresponde a las categorías de modalidad: “Modalidad: *modus*, modo, un cómo — esto es, a diferencia de un qué, de algo real en general” (2009, p. 287 / GA 41, p. 239). Tal como señala Heidegger, las categorías de modalidad —posibilidad, efectividad o existencia (*Wirklichkeit oder Dasein*), necesidad— no pertenecen a la

esencia cosal (*sachhaltig*) de un objeto; las categorías de la modalidad no son predicados reales del objeto: “Por el contrario, expresan algo sobre cómo se relaciona el concepto del objeto con la existencia [*Dasein*] y sus modos, y cómo —según qué modo— hay que determinar la existencia del objeto [*Gegenstand*]” (2009, p. 288 / GA 41, p. 240). De aquí que los postulados se corresponden con la esencia de aquello mediante lo cual los objetos son en general determinables: la esencia de la experiencia (2009, p. 289 / GA 41, p. 240).

Heidegger ofrece una explicación de cada uno de los tres postulados en contraposición a lo pensado acerca de ellos por la metafísica racional. De esta explicación,¹² sostiene, se desprende que las aclaraciones meramente lógicas sobre la posibilidad, la efectividad y la necesidad, tal como las desarrolló la metafísica racional, son refutadas: “el ser [*das Sein*] ya no está determinado desde el mero pensamiento” (2009, p. 291 / GA 41, p. 242). Ahora, la posibilidad, la efectividad y la necesidad son comprendidas desde la relación de nuestra facultad cognoscitiva (un intuir sensible determinado según el pensamiento) con las condiciones de la posibilidad de los objetos que yacen en aquella facultad (2009, p. 291 / GA 41, p. 243). Tal como señala, las modalidades no añaden nada cosal (*sachhaltiges*) a la cosalidad (*Sachhaltigkeit*) del objeto y, sin embargo, son una síntesis en tanto que:

Ponen el objeto en cada caso en una relación con las condiciones de su contra-ser [*Gegen-stehen*]. Éstas son, a su vez, aquellas condiciones del dejar-contrastar [*Gegenstehenlassen*], del tener experiencia [*Erfahren*] y, con ello, de las acciones del sujeto. También los postulados son principios sintéticos, pero no objetivamente, sino sólo subjetivamente sintéticos. Esto quiere decir que no componen la cosalidad [*Sachheit*] del objeto

¹² Heidegger (2009, p. 288 / GA 41, p. 240) es claro en sostener que los principios del pensamiento empírico no pueden (a diferencia de los tres primeros principios) referir la pregunta de si (y cómo) las categorías —posibilidad, efectividad (*Wirklichkeit*), necesidad— tienen realidad objetiva, ya que estas no pertenecen en general a la realidad del objeto. Dado que estos principios no pueden afirmar nada como esto, no pueden tampoco ser demostrados a este respecto. Esta es la razón por la que no hay ninguna demostración de estos principios, sino solo explicaciones y aclaraciones de su contenido.

[*Gegenstandes*], del objeto [*Objekts*],¹³ sino que ponen la esencia completa del objeto determinada por los tres primeros principios y, esto, en su posible relación con el sujeto y con los modos de su representar intuitivo-pensativo [*des anschauend-denkenden Vorstellens*]. Las modalidades añaden al concepto del objeto la relación de éste con nuestra capacidad cognoscitiva (2009, pp. 291-292 / GA 41, pp. 243).

Tal como en esta cita se señala, la síntesis involucrada en las modalidades es una síntesis subjetiva, en la que la esencia completa del objeto (determinada por los tres primeros principios) es puesta en su posible relación con el sujeto y con los modos de su “representar intuitivo-pensante”. Dado que Heidegger ha destacado el aspecto sensorial de la intuición involucrada en este representar intuitivo pensante, la existencia no está determinada únicamente por la razón pura. De aquí que sea posible decir que, en lo que respecta a la determinación de la existencia, Kant deba ser puesto del lado de las RI.

Pienso que la insistencia de Heidegger en desatacar el rol de la intuición sensible (órganos sensoriales) en la determinación de la existen-

¹³ Como se puede apreciar aquí, Heidegger usa los términos *Gegenstand* y *Objekt* como equiparables. Tal como he señalado en un trabajo anterior (Crichton, 2020, p. 348, n. 18), una lectura de *PC* en alemán muestra que en esta obra Heidegger usa los términos *Gegenstand* y *Objekt* indistintamente, lo cual llama la atención dado que hay quienes afirman que en *Interpretación fenomenológica de la “Crítica de la razón pura” de Kant y KPM*, Heidegger es cuidadoso en mantener la diferencia que tradicionalmente se ha sostenido en el uso que hace Kant de estos dos términos, a saber: *Gegenstand* mienta una cosa en el espacio y el tiempo que se puede encontrar a través de los sentidos, mientras que *Objekt* denota un objeto del pensamiento. Sin embargo, y tal como he sugerido también, en *PC*, Heidegger sostiene que Kant usa el término *Gegenstand* en dos sentidos: uno “restringido y propio” y uno “amplio e impropio”, sugiriendo que Kant no da cuenta del uso “amplio e impropio” de este término cuando hace referencia a “lo que solo se da en la percepción y la sensación”; es decir, lo que está “intuitivamente dado” (Crichton, 2020, pp. 348-350). Con esto a la vista, y considerando la afinidad entre el foco en la intuición de Heidegger en *PC* y las lecturas no conceptualistas de Kant (cfr. *supra*, n. 10), he sugerido que para precisar hasta dónde llega esta afinidad es necesario evaluar si acaso Heidegger piensa que el uso “amplio e impropio” del término *Gegenstand* en los textos de Kant apunta a un objeto que se da sin mediación de conceptos (cfr. Crichton, 2020, pp. 349-350, n. 19).

cia en Kant ya permite argumentar a favor de la idea de que Heidegger piensa que la tendencia matemática moderna a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura —voluntad de lo matemático— que se lleva a cabo en las RCEC sí pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional. Sin embargo, considero que es posible encontrar elementos para fortalecer este argumento en el análisis de la tesis de Kant de que “el ser no es un predicado real” que Heidegger nos ofrece en *TKS*.

4.2. El ser como posición y la afección de los sentidos

Barton piensa que la distinción que hace Heidegger entre el uso de los términos “realidad” (*Realität*)¹⁴ y “actualidad” (*Wirklichkeit*)¹⁵ no solo es importante para comprender su interpretación del pensamiento de Kant en *PC*, sino también que “la relación de estos términos ha ocupado su atención a lo largo de la mayor parte de su obra” (1973, p. 24). Esto se debe a que la dupla “realidad” - “actualidad” es una de las formas que toma la dupla *essentia* - *existentia*, clave para la revisión que Heidegger desarrolla de la pregunta por el ser a lo largo de la historia de la metafísica. Volveré a este asunto en las consideraciones finales de este artículo.

Tal como señala Barton (1973, p. 24), la realidad se refiere al qué-es de una entidad, a la *essentia*, mientras que la actualidad se refiere a la *existentia*. En palabras de Heidegger: “Realidad viene de *realitas*, *realis* significa lo que pertenece a la *res*, que significa la cosa [*Sache*]. Lo real es lo que pertenece a la cosa, lo que constituye el contenido quiditativo [*Wasgehalt*] de una cosa [*Ding*], por ejemplo, de una casa, de un árbol, lo que pertenece a la esencia de una cosa [*Sache*], a la *essentia*” (2009, p. 261 / GA 41, p. 215). Barton sugiere —acertadamente, a mi juicio— que

¹⁴ Aunque Barton no indica la palabra alemana *Realität* al referirse a “realidad”, esta es la palabra alemana que corresponde a su abordaje de la noción de “realidad” en este análisis. Cfr. por ejemplo la explicación que ofrece Heidegger del uso que hace Kant de la palabra alemana *Realität* (2009, p. 260-264 / GA 41, pp. 214-218).

¹⁵ La palabra inglesa para “actualidad” es “actuality”, que Barton usa para traducir *Wirklichkeit*. Esta palabra alemana es a veces traducida por “actualidad”, a veces por “efectividad” (como es el caso de la traducción de esta palabra en *PC*) y a veces por “realidad efectiva” —como es el caso en *Metafísica como historia del Ser* (1941) que comentaré en las consideraciones finales de este artículo—.

reconocemos inmediatamente la importancia de esta distinción cuando recordamos la visión de Kant de que la actualidad, el estar presente (*the being present-at-hand*), no es un predicado real de una cosa. Para él, la importancia que tiene esta distinción para la noción madura del ser en Kant “no se manifiesta plenamente hasta la última obra, *Kants These über das Sein*. Aquí se ve como la clave de lo que Kant pudo lograr en términos de metafísica positiva” (1973, p. 24).¹⁶

En línea con el enfoque en la intuición sensible que observamos en *PC*, la única sección del análisis de Heidegger en *TKS* a la que Barton hace referencia explícita también muestra el papel central de la intuición en este texto. El ser *no es real*, destaca Barton, sino que significa “posición” (1973, p. 25):

[...] “ese estar puesto [*Gesetztheit*] en el poner [*Setzen*]” a través del pensar en cuanto acción del entendimiento. Pero esta posición sólo es capaz de poner algo como objeto, esto es, como algo que ha sido traído enfrente, y de este modo llevarlo a un estar en calidad de algo que está puesto enfrente, cuando por medio de la intuición sensible, es decir, a través de la afección [*Affektion*] de los sentidos, le es *dada* a la posición algo susceptible de ser puesto. Es sólo la posición en cuanto posición de una afección la que nos permite comprender qué significa para Kant ser de lo ente (2000, p. 371 / GA 9, p. 458).

Tal como se puede apreciar en esta cita, con la noción de “posición de una afección”, Heidegger invoca a la intuición sensible (afección de los sentidos) y señala con mucha claridad que la noción de “posición” requiere de la intuición sensible. Barton (1973, p. 25) piensa que Heidegger se refiere a esta misma idea en *PC* al afirmar que “La realidad [...] es sólo una condición para la dación de algo efectivo aunque no aún la efectividad de lo efectivo” (2009, p. 290 / GA 41, pp. 241-242).

¹⁶ Vale la pena destacar que, tal como afirma Barton, *TKS* representa un cambio importante en relación con la interpretación que ofrece Heidegger del pensamiento de Kant en *ST*, donde declara que en Kant hay una “completa omisión de la pregunta por el ser” (1998, p. 47 / GA 2, p. 24). Tal como Barton (1973, p. 18) señala, la tesis de Kant de que “el ser no es un predicado real” brilla en cada elucidación que Heidegger desarrolla sobre *KrV* en *TKS*.

En *TKS*, Heidegger se refiere a la tesis de Kant sobre el ser expresada tanto en “El único fundamento posible de prueba para una demostración de la existencia de Dios” (etapa precrítica de Kant) como en *KrV*. En ambas obras Kant caracteriza el ser como una “posición” (2000, pp. 363-365 / GA 9, pp. 448-450). Tal como señala Heidegger, Kant piensa que “según qué y cómo sea puesto algo, la posición, el ser, tiene otro sentido” (2000, p. 368 / GA 9, p. 453). Estos diferentes significados corresponden al “uso lógico del ser” y al “uso óntico” o “uso objetivo del ser”. Este último uso corresponde a la posición absoluta, mientras que el primero corresponde a la posición relativa. En el caso de la posición absoluta, se trata del uso objetivo del ser en el sentido del *Dasein* y de la *Existenz* (2000, p. 369 / GA 9, p. 455). Heidegger piensa que solo en el período crítico y especialmente en la segunda edición de *KrV* Kant logró comprender el significado de estos dos sentidos diferentes del ser:

En el uso lógico del ser (a es b) se trata de la posición de la relación entre el sujeto de la frase y el predicado. En el uso óntico del ser: esta piedra es (“existe”), se trata de la posición de la relación entre el yo-sujeto y el objeto, pero esto de tal manera que la relación sujeto-predicado casi se atraviesa en pleno medio de la relación sujeto-objeto. Esto motiva que, como cópula, el “es” tenga en el enunciado de un conocimiento objetivo otro sentido distinto y más rico que el meramente lógico. Pero se mostrará que Kant sólo llega a esta idea después de una larga meditación e incluso sólo la expresa en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Seis años después de la primera edición es capaz de decir lo que pasa con el “es”, es decir, qué ocurre con el ser. Sólo la *Crítica de la razón pura* aporta plenitud y definición a la interpretación del ser como posición (2000, p. 369 / GA 9, pp. 455-456).

Como se puede apreciar en esta cita, en *TKS* hay una valoración explícita de la segunda edición de *KrV*, lo que —tal como señalé en el punto 2 de la sección 2— sigue en línea con la valoración implícita de la segunda edición en *PC* y se diferencia de la valoración explícita por la primera edición en *KPM*. Sin embargo, independientemente de la diferencia entre el período crítico y el precrítico respecto de la visión kantiana del uso óntico del ser, Heidegger piensa que:

[...] de todos modos aquí ya hay algo que le queda claro a Kant desde el principio [etapa precrítica]: él piensa existencia y ser “en relación con la facultad de nuestro entendimiento”. También en la *Crítica de la razón pura* se vuelve a determinar al ser como posición. Ciertamente que la reflexión crítica no alcanza un “mayor grado de explicación” en relación con el modo precrítico de explicar y analizar los conceptos. Pero la *Crítica* llega a otro tipo de explicación del ser y sus distintos modos que nosotros conocemos bajo los nombres de ser posible, ser efectivamente real, ser necesario (2000, p. 370 / GA 9, pp. 456-457).

Heidegger sugiere que Kant mismo explica qué es lo que ha sucedido en la segunda edición de *KrV* a través del siguiente pasaje: “Nadie ha podido explicar posibilidad, existencia y necesidad más que mediante una manifiesta tautología, cada vez que a la hora de definir las se ha querido recurrir al entendimiento puro”. (Kant, citado por Heidegger, 2000, p. 370 / GA 9, p. 457). Sin embargo, Heidegger piensa que, en su etapa precrítica, Kant sí intenta una explicación de este tipo pero que, mientras lo hace, se va dando cuenta de que “la relación del ser y los modos del ser únicamente con la ‘facultad de nuestro entendimiento’ no ofrece un horizonte suficiente para poder explicar el ser y los modos del ser, lo que ahora significa, para poder ‘probar’ su sentido” (2000, p. 370 / GA 9, p. 457). Para explicar lo que falta, Heidegger remite a una anotación añadida a la segunda edición de *KrV*: “Posibilidad, existencia y necesidad no se dejan justificar probadamente [es decir, fundamentar y demostrar en su sentido] con nada [...] si se suprime toda intuición sensible (la única que poseemos)” (Kant, citado por Heidegger, 2000, p. 371 / GA 9, p. 457). Sin intuición sensible, dice Heidegger, “a los conceptos de ser les falta la relación con un objeto, la única relación mediante la cual se les otorga lo que Kant llama su ‘significado’” (2000, p. 371 / GA 9, pp. 457-458). En este punto del análisis de Heidegger nos encontramos con la única sección de *TKS* que cita Barton y que he señalado más arriba. Tal como en esta sección se afirma, “[e]s sólo la posición en cuanto posición de una afección la que nos permite comprender qué significa para Kant ser de lo ente [*Erst die Position als Position einer Affektion läßt uns verstehen, was für Kant Sein von Seiendem bedeutet*]” (2000, p. 371 / GA 9, p. 458). Con la atención puesta

en el papel crucial de la intuición sensible (afección de los sentidos) para la determinación del ser, Heidegger señala que:

La posición tiene el carácter de la proposición, esto es, del juicio, por medio del cual algo es propuesto como algo, es decir, un predicado es atribuido a un sujeto por medio del “es”. Pero en la medida en que, en cuanto proposición, la posición se refiere necesariamente a lo dado en la afección, si es que un objeto debe ser conocido por nosotros, entonces el “es” en cuanto cópula toma desde aquí un nuevo sentido. Kant no determina este sentido hasta la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (2000, p. 371 / GA 9, p. 458).

Tal como se puede apreciar en esta cita, Heidegger sostiene que es en la segunda edición de *KrV* donde el “es” adquiere un nuevo sentido, y vincula este nuevo sentido al hecho de que la posición se refiere necesariamente a lo dado en la afección. Con esta visión de base, Heidegger introduce la noción del “uso correcto del entendimiento”:

[...] el uso correcto del entendimiento consiste en que, en su calidad de representar que dispone y juzga, el pensar se determina como posición y proposición a partir de la apercepción trascendental y permanece referido a la afección por medio de los sentidos. El pensar está sumido en la subjetividad afectada por la sensibilidad, es decir, en la subjetividad finita del ser humano. “Yo pienso” significa yo vinculo una multiplicidad de representaciones sensiblemente dadas, con la vista ya puesta por adelantado en la unidad de la apercepción, que se articula en la pluralidad limitada de los conceptos puros del entendimiento, esto es, de las categorías (2000, p. 375 / GA 9, pp. 462-463).¹⁷

¹⁷ En esta cita nos encontramos con la noción de “apercepción trascendental”. Tal como he indicado en la introducción, Barton piensa que el énfasis en *TKS* es la apercepción trascendental, lo que sería una diferencia respecto al foco en la intuición en *PC*. Dado que llevar a cabo un análisis del (posible) cambio de enfoque desde la intuición en *PC* hacia la apercepción trascendental en *TKS* trasciende el objetivo de este trabajo, no me detendré en

Como se puede apreciar, esta cita muestra que la referencia de Heidegger al uso correcto del entendimiento está esencialmente relacionada a su comprensión de la visión kantiana del papel central de la intuición, la que a su vez —y en línea con lo desarrollado en la sección 3 de este artículo— sustenta el carácter finito de la subjetividad humana. Heidegger profundiza en la cuestión del uso correcto del entendimiento diciendo que “el despliegue crítico de la esencia del entendimiento lleva emparejado la limitación de su uso [*die Einschränkung seines Gebrauches*], que limita a la determinación de eso que viene dado por la intuición sensible [*die sinnliche Anschauung*] y sus formas puras” (2000, p. 375 / GA 9, p. 463). Esto confirma la importancia del rol de la intuición sensible para el uso correcto del entendimiento.

Con el fin de profundizar en este asunto, me referiré al anexo que encontramos al final de *PC*, en el que Heidegger ofrece un suplemento a la sección de esta obra titulada “La diferenciación de Kant entre juicios analíticos y sintéticos”, que forma parte de una sección principal titulada “La determinación kantiana de la esencia del juicio”.¹⁸ En este suplemento, Heidegger afirma: “Mediante la determinación crítica de Kant del juicio y del pensamiento en general, *intellectus*, se supera metafísicamente por vez primera de manera fundamental la pretensión [*die Anmaßung*] del entendimiento desarraigado [*des entwurzelten Verstandes*]” (2009, p. 299 / GA 41, p. 249).¹⁹

esto aquí, pero pienso que lo que desarrollo en este artículo puede servir de base para una futura investigación acerca de esto.

¹⁸ Este anexo está dividido en cinco partes tituladas “Suplementos”. Cada suplemento indica las páginas de la sección que suplementa. Esta indicación está tanto entre paréntesis como sin paréntesis. Las páginas indicadas sin paréntesis corresponden a las de la versión alemana, pues está señalado expresamente que corresponden a la GA en cuestión. Las páginas entre paréntesis, por tanto, deberían indicar las páginas de la traducción en cuestión, pero no es el caso, sino que también indican las páginas de la versión alemana. Esto hace que el lector piense que el suplemento suplementa una sección distinta a la que realmente suplementa, pues considera que las páginas entre paréntesis indican las de la versión al español.

¹⁹ En la sección de *PC* que este suplemento comenta, Heidegger usa la palabra alemana *entwurzelt* en la misma línea del sentido que tiene en esta cita del suplemento, ya que la usa en relación con la definición tradicional del juicio que, en la medida en que solo toma “un componente” (relación de conceptos), representa una “configuración artificial por completo desraizada [*entwurzelt*] del

Sugiero que la comprensión del enfoque de Kant en la intuición como una delimitación de lo matemático, permite sostener que la noción de “entendimiento desarraigado” que aparece en esta cita apunta al entendimiento que ha sido privado de su necesaria relación con la afección de los sentidos, es decir, de su necesaria relación con la intuición sensible, la cual se muestra por tanto como su “suelo propio”. De acuerdo con esto, pienso que es correcto sostener que la noción de “pretensión” que aparece en esta cita coincide con la tendencia matemática moderna —voluntad de lo matemático— a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura (el peligro que acecha en pensar el ser como el *a priori*). En términos de la finitud de la subjetividad humana, la pretensión de este entendimiento desarraigado tendría que ir de la mano con un intento por soslayar dicha finitud. Volveré a esto en lo que sigue.

Tal como he señalado en la sección 1, la voluntad de lo matemático por determinar “todo lo que es” por la sola razón pura se lleva a cabo en las RCEC (no aún en las RI) e implica un rechazo a “lo dado” entendido como aquello que se da en la experiencia cotidiana. Esto significa que el rechazo a lo dado en la experiencia cotidiana es necesario para el intento de determinar “todo lo que es” únicamente a partir de la razón pura. Basándome en la relación que he establecido entre esta comprensión de “lo dado” y la más básica como “algo existente”, “algo real” (una “cosa” que existe y que podemos sentir a través de nuestros órganos sensoriales), creo que es correcto decir que el rechazo a lo dado en la experiencia cotidiana es un rechazo a cualquier cosa que requiera la afección de nuestros sentidos para llegar a nosotros, es decir: un rechazo a cualquier cosa real, existente o actual/efectiva. A la luz de esto, sugiero que la pretensión del entendimiento desarraigado debe implicar la determinación de la existencia en su sentido tradicional únicamente por la razón pura.

Al comienzo de *TKS*, Heidegger afirma que hay dos razones por las que deberíamos escuchar a Kant para aprender algo sobre el ser. “Por un lado, porque Kant ha dado un paso decisivo en la explicación del ser. Por otro, porque este paso de Kant parte de la fidelidad a la tradición, esto es, de un debate con ella mediante el cual la tradición aparece bajo una nueva luz” (2000, p. 362 / GA 9, p. 446). En relación con esto, Heidegger

fundamento sustentador de las relaciones con el objeto y con el yo cognoscente” (2009, p. 201 / GA 41, p. 162).

dice que la interpretación crítica de Kant del ser como objetividad del objeto de la experiencia no solo preserva el antiguo significado predominante del ser —presencia constante (*ständige Anwesenheit*)—, sino que incluso, por medio de la determinación de “objetividad”, lo hace reaparecer de forma excepcional (2000, p. 376 / GA 9, p. 464). Por el contrario, dice Heidegger, “en la tradicional interpretación del ser como substancialidad de la substancia, que es la que domina normalmente en la historia de la filosofía, el ser es ocultado y hasta disimulado y desplazado” (2000, p. 376 / GA 9, p. 464). Pienso que el enfoque en la intuición sensible del análisis de Heidegger acerca del pensamiento de Kant juega un rol importante en la comprensión de estas dos razones. Volveré a esto en las consideraciones finales.

La determinación del ser como substancialidad de la sustancia corresponde al pensamiento de Leibniz y, por tanto, a la metafísica racional. Como ya he señalado en esta sección, para Heidegger existe una diferencia significativa entre el pensamiento de Kant y la metafísica racional con respecto a la determinación de la existencia: mientras la segunda determina la existencia únicamente mediante la razón pura, el primero la determina en relación con la afección de los sentidos, es decir, en relación con la intuición sensible. A la luz de esto, sugiero entender la determinación kantiana de la existencia en relación con la afección de los sentidos como un obstáculo para la pretensión del entendimiento desarraigado —voluntad de lo matemático— por determinar (crear) la existencia en su sentido tradicional por la sola la razón pura. De esta manera, creo que la visión de Kant de que las representaciones no pueden crear la existencia en su sentido tradicional es el aspecto incuestionable de su pensamiento que puede servir como razón para entenderlo como una delimitación de lo matemático.

A la luz de lo desarrollado en esta sección, pienso que la pregunta que ha guiado el análisis de esta, a saber, “¿Es posible sostener que Heidegger piensa que la tendencia matemática moderna —voluntad de lo matemático— a la determinación de todo lo que es a partir de la sola razón pura que se lleva a cabo en las RCEC pretende abarcar la creación de la existencia en su sentido tradicional?”, debe ser respondida afirmativamente. Siendo esto así, la noción de “creación” y de “poder creador” saltan inmediatamente a la vista. Esto, a su vez, devela problemática la noción de la finitud de la subjetividad humana.

La visión de Heidegger sobre la metafísica racional hace eco de la de muchos otros comentaristas que sostienen que al menos ciertos

racionalistas terminan otorgando poder creativo al sujeto humano. Paul Franks (2005, p. 20)²⁰ describe la manera en que, al resolver sus problemáticas más cruciales, pensadores del idealismo alemán poskantianos como Fichte y Schelling terminan recurriendo a una exigencia monista que era esencial para el racionalismo prekantiano. Esto significa que necesitan un único principio absoluto en el que fundamentar todos los demás principios y garantizar la coherencia de sus sistemas. Dado que en el racionalismo tradicional el lugar de este principio absoluto es Dios y ahora con estos pensadores este lugar se desplaza al Yo absoluto (como en Fichte) (cfr. Franks, 2005, p. 80), surgió la interpretación de que los idealistas alemanes como Fichte y Schelling terminarían dando al sujeto humano el poder creativo antes atribuido solo a Dios, estableciendo así un idealismo subjetivo que “implicaría una especie de locura” (2005, p. 356). Según esta visión, para Fichte y Schelling, solo lo que es puesto y por lo tanto “creado” por el Yo es real: “Mediante el poder creativo de la razón, todo lo que se postula se vuelve real” (2005, p. 357). Según Franks (2005, p. 356), Heidegger tendería a suscribir esta interpretación, y pienso que está en lo correcto. En efecto, este poder creativo de la razón, mediante el cual todo lo que se postula se vuelve real, captura la pretensión del entendimiento desarraigado y la voluntad de lo matemático. Ambas nociones atribuidas por Heidegger a la metafísica racional y posicionadas en el seno de la subjetividad moderna, subjetividad que, de este modo, desafía la “finitud” del ser humano en tanto esta se juega para Heidegger en el hecho de que el ser humano no ha creado la existencia (en su sentido tradición) del ente.

Como he mostrado hasta aquí, enfrentarse a esta pretensión/voluntad es clave en la interpretación poco ortodoxa que hace Heidegger de Kant en *PC* y por tanto es crucial para comprender el cambio de enfoque de su interpretación desde la imaginación en *KPM* hacia la intuición sensible en *PC*.

Con la noción de “creación” a la vista, y tal como señalé en la introducción, me gustaría finalizar este artículo con algunos lineamientos que permitan vislumbrar desde dónde viene esta pretensión/voluntad y, a su vez, señalar un posible camino para mostrar que la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant puede iluminar el problema del ser para el Heidegger post *ST*.

²⁰ Las traducciones de este texto incluidas en este artículo son mías.

5. Consideraciones finales: la finitud humana como un obstáculo a la consumación de la metafísica moderna

En *Metafísica como historia del Ser* (de 1941),²¹ Heidegger señala que la metafísica comienza con Platón y encuentra su forma definitiva en el pensamiento de Leibniz. Las primeras líneas que abren este texto nos enfrentan al hecho de que el ente es en vez de no ser: “‘Ser’ significa que el ente es y no no es. ‘Ser’ nombra este ‘que’ como la decisión con que acontece el alzarse contra la nada. Tal decisión, que irradia del ser, adviene, ante todo, ya también de modo suficiente, en el ente” (2000, p. 327 / GA 9, p. 399).

Con este telón de fondo, que evoca la noción de “creación”, Heidegger desarrolla la idea central de este texto, a saber, que el estadio final de la metafísica implica la desaparición de la distinción metafísica tradicional entre qué-es (*essentia*) y que-es (*existentia*), una desaparición que acontece a través de una “peculiar mezcla” (*eigentümlichen Vermischung*) (2000, p. 336 / GA 9, p. 410) entre representación (qué-es) y realidad (que-es), tal como esta distinción se manifiesta en la Modernidad.

Para trazar la historia que culmina en esta peculiar mezcla, Heidegger inicia su análisis con la esencia inicial del ser *aletheia* – *physis* y muestra cómo, desde este inicio, surge la distinción entre qué-es y que-es, distinción que va tomando diferentes modos a lo largo de la historia. En el caso del qué-es: *idea*, idea, representación. En el caso del que-es: *energeia*, *actualitas*, realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

La noción que articula esta peculiar mezcla (y por tanto la noción que articula el desarrollo de la idea central de este texto) es la de “causalidad” y el carácter productivo de esta. De aquí que esta mezcla consista en la “creación” de la realidad por parte de la representación. Heidegger retrotrae esta creación a la noción de “causalidad” que ya está en el *agathon* platónico y, en cuanto antecedente del *summum bonum* cristiano, Heidegger focaliza en Dios y su ser creador de todo lo que es, es decir: ser creador de la existencia.

Heidegger es claro en sostener que la peculiar mezcla entre representación y realidad es lo que ocurre en el pensamiento de Leibniz, pero justo antes de desarrollar su análisis del pensamiento de Leibniz a

²¹ De aquí en adelante, *MHS*.

este respecto, Heidegger destaca que en Descartes, dada la verdad como certeza, el ser humano reclama el lugar del sujeto eminente y, de algún modo, viene a tomar el lugar de Dios en cuanto ser creador. Sin embargo, dice: “Lo mucho que aún falta para que aquí ya se haya llevado a cabo totalmente el giro a la metafísica de la época moderna, se muestra en que la *res cogitans*, que en cuanto *fundamentum absolutum et inconcussum* es el *subiectum* eminente, es, al mismo tiempo, una substancia finita, es decir, *creata*, en el sentido de la metafísica tradicional. La realidad efectiva de la *substantia* finita se determina desde la causalidad de la causa prima [...]” (2000, p. 354 / GA 9, p. 434).

A la luz de lo desarrollado en este artículo, propongo que esta última idea significa que lo que falta para consumir la metafísica de la época moderna es que el ser humano deje de estar definido por el ser creado y la finitud, y sea él mismo creador de la existencia, que es precisamente lo que busca la voluntad de lo matemático/pretensión del entendimiento desarraigado a la determinación (creación) de todo lo que es por la sola razón pura que acontece en las RCEC (peligro que acecha en el *a priori*). Siendo esto así, el enfoque en la intuición sensible en la interpretación que hace Heidegger de Kant bien puede ser comprendido como un intento por detener el movimiento hacia la consumación de la metafísica moderna que Heidegger nos presenta en *MHS*, pues, tal como he sugerido en este artículo, la intuición sensible es comprendida como una delimitación de la tendencia matemática moderna a determinar todo a partir de la sola razón pura (voluntad de lo matemático/pretensión del entendimiento desarraigado). En consonancia con esto, y dado que destacar el rol de la intuición sensible guarda relación con asumir la imposibilidad del ser humano de crear la existencia del ente que la finitud conlleva, considero posible concluir que la finitud humana en relación con la noción de “creación” puede ser comprendida como un obstáculo a la consumación de la metafísica moderna y, por tanto, como un obstáculo al peligro que acecha en el *a priori*.²²

²² El análisis presentado aquí sugiere que la condición de posibilidad de la voluntad de lo matemático / pretensión del entendimiento desarraigado a la determinación (creación) de todo lo que es por la sola razón pura es “la decisión con que acontece el alzarse contra la nada” que sustenta toda la historia de la metafísica (y que por tanto está a la base del movimiento hacia la consumación de la metafísica moderna). Si esto es efectivamente así, pienso que el análisis aquí presentado puede aportar al despliegue y articulación de la idea de “la

Pienso que esta interpretación puede nutrir mi sugerencia de que parte de las posibilidades que el pensar de Kant abre en la historia de la metafísica es el aporte a la fundamentación de la verdad de la experiencia cotidiana que Heidegger ve en Kant (punto 5 de la sección 2). A la vez, pienso que puede arrojar luces a la segunda de las razones que Heidegger nos da para escuchar a Kant, a saber, que en el pensar de Kant hay un debate con la tradición en el que esta misma tradición aparece bajo una luz nueva. Ambos asuntos pueden muy bien ser trabajados en una futura investigación con base en lo desarrollado en este artículo.

Para finalizar, quiero detenerme en la primera de las razones que Heidegger nos da para escuchar a Kant, esta es: que Kant ha dado un paso decisivo en la explicación del ser.

En una investigación anterior (Crichton, 2019) he señalado que el carácter problemático de pensar el ser como nuestra comprensión *a priori* de los entes se puede vincular a la visión de Glazebrook (2000) de que el hecho de que *ST* y *Los problemas fundamentales de la fenomenología* no hayan sido completados se debe a que Heidegger se dio cuenta de que el ser no es *a priori* en el entendimiento humano, sino que es *a priori* al entendimiento humano. Tal como he señalado también, Glazebrook (2001) relaciona la idea de que el ser es anterior al entendimiento humano con diferentes cuestiones, tales como la comprensión tardía del ser en Heidegger como *physis* (φύσις). Esta idea le permite a Glazebrook argumentar que Heidegger se va acercando cada vez más al realismo, pero a un realismo no convencional que no excluye asunciones antirrealistas tales como que “la comprensión humana es proyectiva, y su corolario de que la idea de una realidad independiente de la comprensión es ininteligible” (2001, p. 362; mi traducción). Tal como he sugerido, mi propuesta del peligro que acecha en el *a priori* y la consecuente búsqueda de Heidegger de encontrar una manera de pensar el ser que no sucumba a este peligro pueden iluminar la comprensión tardía de Heidegger del ser como *physis*. Pienso que el análisis que he desarrollado en esta investigación acerca del enfoque en la intuición sensible de la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant también puede aportar a la comprensión del ser como *physis*, siendo este un posible camino para

superación de la metafísica” de Heidegger. Es de mi total interés retomar este asunto en una próxima investigación.

mostrar que la interpretación que hace Heidegger acerca del pensamiento de Kant puede iluminar el problema del ser para el Heidegger post-ST.

Referencias

- Barton, W. B. (1973). An Introduction to Heidegger's *What is a Thing?* *Southern Journal of Philosophy*, 11(1)(2), 15-25. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1973.tb01116.x>
- Carr, D. (2007). Heidegger on Kant and Transcendence. En S. Crowell y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 28-42). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804768191-004>
- Crichton, C. (2019). Heidegger on Representation: The Danger Lurking in the *A Priori*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 56, 167-195. <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.1032>
- Crichton, C. (2020). Thought in the Service of Intuition: Heidegger's appropriation of Kant's Synthetic *A Priori* in *Die Frage nach dem Ding*. *Kriterion. Revista de Filosofia*, 61(146), 339-361. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2020n14604cc>
- Crichton, C. (2022). Metontology and Heidegger's Concern for the Ontic after *Being and Time*: Challenging the *A Priori*. *Trans/Form/Ação*, 45(3), 33-58. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n3.p33>
- Crichton, C. (en prensa). El "arte de existir": intuición y singularidad. Aportes a la dimensión ética del pensar de Heidegger a la luz de su "metontología". *Revista de Humanidades UNAB*, 52.
- Dahlstrom, D. (2007). Transcendental Truth and the Truth that Prevails. En S. Crowell y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 63-73). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804768191-006>
- Franks, P. W. (2005). *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674272750>
- Freeman, L. (2010). Metontology, Moral Particularism, and the "Art of Existing:" A Dialogue Between Heidegger, Aristotle, and Bernard Williams. *Continental Philosophy Review*, 43(4), 545-568. <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9156-3>
- Glazebrook, P. (2000). *Heidegger's Philosophy of Science*. Fordham University Press.
- Glazebrook, P. (2001). Heidegger and Scientific Realism. *Continental Philosophy Review*, 34(4), 362-401. <https://doi.org/10.1023/A:1013148922905>

- Heidegger, M. (1964). *La pregunta por la cosa*. E. García Belsunge y Zoltan Szankay (trads.). Editorial Sur.
- Heidegger, M. (1967). *What is a Thing?* W. B. Barton y V. Deutsch (trads.). Gateway Editions.
- Heidegger, M. (1976). [GA 9]. Kants These über das Sein. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 9. Wegmarken* (pp. 445-480). F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). [GA 41]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 41. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). [GA 2]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 2. Sein und Zeit*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. (1991). [GA 3]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). [GA 6.2]. Die Metaphysik als Geschichte des Seins. En *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976). Band 6.2. Nietzsche II*. (pp. 363-416). B. Schillbach (ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). La metafísica como historia del ser. En *Nietzsche II*. (pp. 325-372). J. L. Vermal (trad.). Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (2000). La tesis de Kant sobre el ser. En *Hitos*. (pp. 361-388). H. Cortés y A. Leyte (trads.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa*. J. M. García Gómez del Valle (trad.). Palamedes.
- Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. G. Ibscher Roth, E. C. Frost y G. Leyva (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2018). *The Question Concerning the Thing*. J. D. Reid y B. D. Crowe (trads.). Rowan & Littlefield. <https://doi.org/10.5040/9798881817435>
- Lafont, C. (2007). Heidegger and the Synthetic A Priori. En S. Crowell y J. Malpas (eds.), *Transcendental Heidegger* (pp. 104-118). Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9780804768191-009>

McNeill, W. (1992). Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935. *Heidegger Studies*, 8, 63-79.
<https://doi.org/10.5840/heideggerstud199284>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2977>

G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos
Novos ensaios sobre o entendimento humano

G. W. Leibniz on Personal Identity in the *New*
Essays on Human Understanding

Vinícius França Freitas

Universidade Federal do ABC

Brasil

ffvinicius@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

Recibido: 24 - 10 - 2023.

Aceptado: 10 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: França Freitas, V. (2025). G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. *Tópicos, Revista de Filosofia*, 73, 49-79. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2977>



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

Resumo

O artigo discute alguns aspectos da compreensão de G. W. Leibniz sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Após uma breve introdução às noções de ‘identidade real’ e ‘identidade aparente’ (seção 1), avanço a hipótese sobre a possibilidade de se distinguir entre dois tipos de consciência – a consciência de si (autoconsciência) e a consciência de fenômenos mentais particulares (seção 2). A seguir, discuto a originalidade, no contexto da filosofia moderna, da distinção pensada por Leibniz entre o ‘eu’ e a ‘identidade pessoal’, assim como sistematizo quais são as quatro aparências responsáveis pela última – autoconsciência, consciência, memória e testemunho (seção 3). Por fim, avanço uma hipótese sobre como a identidade moral depende da identidade pessoal (seção 4).

Palavras-chave: consciência; autoconsciência; fenômenos mentais; memória; testemunho; identidade pessoal; identidade moral; identidade real; identidade aparente; G. W. Leibniz.

Abstract

This paper discusses G. W. Leibniz’s understanding of personal identity in the *New Essays on Human Understanding*. After a brief introduction to the notions of real identity and apparent identity (section 1), I advance the hypothesis that there is a distinction between two sorts of consciousness: consciousness of the self and consciousness of mental phenomena (section 2). I then discuss the originality of Leibniz’s distinction between the self and personal identity, as well as systematize the four appearances that produce the latter: self-consciousness, consciousness, memory, and testimony (section 3). Finally, I argue that moral identity depends on personal identity (section 4).

Keywords: consciousness; self-consciousness; mental phenomena; memory; testimony; personal identity; moral identity; real identity; apparent identity; G. W. Leibniz.

John Locke (1632-1704) apresenta sua teoria da identidade pessoal¹ no capítulo 'Da identidade e diversidade' da segunda edição do *Ensaio sobre o entendimento humano* (1999).² Nos anos que se seguiram à publicação da obra, o debate sobre a questão se torna popular, sobretudo, entre autores britânicos,³ de modo que a compreensão lockiana do que constitui a 'mesma pessoa' se torna alvo de diversas críticas e desenvolvimentos no século XVIII. G. W. Leibniz (1646-1716) é um dos nomes a se interessar pelo tema entre os filósofos do continente. O objetivo do presente artigo é justamente o de discutir alguns dos aspectos de suas reflexões sobre a identidade pessoal nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1978).⁴

¹ Locke não é, no entanto, o primeiro filósofo moderno a refletir sobre o problema da continuidade da pessoa. René Descartes (1596-1650), por exemplo, nas *Meditações sobre filosofia primeira* (2004), endereça-se indiretamente à questão ao tratar da imortalidade da alma. Intérpretes como Joanna Forstrom, com efeito, acreditam que as reflexões de Descartes, Thomas Hobbes (1588-1679), Henry More (1614-1687), um dos mais célebres Platonistas de Cambridge, e o filósofo natural Robert Boyle (1627-1691), tenham sido o ponto de apoio para as reflexões lockianas (2010, pp. 2-5). Para uma breve introdução à 'história' da identidade pessoal antes de Locke, ver Ben J. Mijuskovic (1975, pp. 205-208).

² A primeira edição do *Ensaio* foi publicada em dezembro de 1689. O capítulo 'Da identidade e diversidade' foi adicionado por Locke à segunda edição, publicada cinco anos mais tarde. Este acréscimo foi feito por uma sugestão de seu interlocutor e correspondente William Molyneux (1656-1698), que teria aconselhado o filósofo a apresentar suas considerações sobre temas que facilitariam a adoção de sua obra pelos escolásticos da Universidade de Oxford. Os temas eram o *principium individuationis* e a identidade.

³ Henry Lee (1644-1713), Anthony Ashley-Cooper, o 3º Conde de Shaftesbury (1671-1713), Samuel Clarke (1675-1729) e Anthony Collins (1676-1729) – que mantiveram um debate intenso sobre a questão por correspondência –, David Hume (1711-1776) e Thomas Reid (1710-1796) são apenas alguns exemplos de autores que se dedicaram à discussão da identidade pessoal nos anos seguintes à publicação do *Ensaio*. Para uma breve história das reflexões sobre a identidade pessoal na filosofia britânica, ver Jane McIntyre (2009, pp. 179-182).

⁴ Redigidos pelo filósofo no ano de 1704, foram publicados postumamente, em 1765. A morte de Locke, no mesmo ano em que Leibniz finaliza sua crítica,

O interesse do filósofo de Hanover pela questão do que constitui a mesma pessoa antecede aos *Novos ensaios*, remontando ao seu período em Paris (1672-1676).⁵ O tema aparece também, de maneira relevante, no *Discurso de metafísica* (2004),⁶ quando o filósofo nota, por exemplo, que a alma humana conhece ‘o que é’ (DM § 34, p. 72 / p. 1583), que a recordação é o fundamento do eu (DM § 34, pp. 72-73 / p. 1584) e que Deus conserva a ‘pessoa’ (DM § 35, p. 74 / p. 1584). Não obstante o valor dessas reflexões para se compreender como Leibniz entende a identidade pessoal, pretendo concentrar-me sobre o texto dos *Novos ensaios*, principalmente sobre o capítulo XXVII do Livro II, intitulado ‘O que são identidade e diversidade’. É nesse capítulo, com efeito, que suas principais reflexões sobre a questão do que faz a mesma pessoa são apresentadas. Gostaria de analisar – e essa é a justificativa para esse recorte – detida e sistematicamente algumas das noções empregadas por Leibniz, algo que não poderia ser feito, acredito, em um trabalho que pretenda considerar os demais escritos do filósofo sobre o tema. Muitas são as noções que tornam a leitura do texto desafiadora.⁷ Influentes

teria o dissuadido da publicação – *De mortuis nihil nisi bonum*. As referências à obra são do texto presente no quinto volume de *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1978). Seguirei o seguinte modelo de citação: NE livro, capítulo, seção, página. Doravante, apenas *Novos ensaios*. Como introdução aos *Novos ensaios*, sugiro a influente obra de Nicholas Jolley, *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding* (1984). Para uma introdução à história da composição da obra e da relação de seu autor com Locke, ver Jolley (2020, pp. 21-23) e Wilson (1990, pp. 231-234). Para uma introdução à teoria leibniziana da identidade pessoal, ver a obra de Marc E. Bobro, sobretudo, seu terceiro capítulo, ‘What Makes Me the Same Person?’ (2004, pp. 39-59).

⁵ Com efeito, suas reflexões sobre a continuidade do eu e a imortalidade da alma tocam no tema da identidade pessoal. A esse respeito, ver Margaret Wilson (1999, pp. 381-383) e Catherine Wilson (1990, pp. 61-63).

⁶ O texto data originalmente do ano de 1686. Sigo a tradução para o português de Marilena Chauí (2004) com consulta à edição do texto presente nos *Sämtliche Schriften und Briefe* (1999). Seguirei o seguinte modelo de citação: DM § artigo, página (da edição em português / página da edição em francês).

⁷ Autores como Jolley, por exemplo, têm uma opinião deveras crítica a respeito do estilo de composição da obra: “os *Novos Ensaios* são uma obra profundamente intrigante e frustrante. Divagante e repetitiva, traz também todas as marcas de ter sido convertida às pressas em forma de diálogo. De fato, a obra deve estar entre os exemplos menos habilidosos desse venerável gênero de literatura filosófica. Mais seriamente, talvez, Leibniz faz pouca ou

trabalhos dedicados exclusivamente ao tema, como, por exemplo, os escritos de Ben L. Mijuskovic (1975), Margaret Wilson (1999),⁸ Samuel Scheffler (1976) e Catherine Wilson (1990, pp. 238-243), não se ocupam sistematicamente com essa tarefa. Apesar do recorte, esclareço que, em algumas ocasiões, apenas para esclarecer ou ilustrar algumas das reflexões de Leibniz nos *Novos ensaios*, recorro também aos textos do já citado *Discurso de metafísica*, dos *Princípios da filosofia ou da monadologia* (2004)⁹ e dos *Princípios da natureza e da graça fundados na razão* (2004).¹⁰

Inicialmente (seção I), discuto as noções de ‘identidade aparente’, ‘identidade real’ e ‘identidade física e real’ (*l’identité réelle et physique*). Essa seção, de caráter introdutório, é o ponto de apoio para as discussões subsequentes. Proponho (seção II) avançar uma hipótese interpretativa sobre a possibilidade de se distinguir entre dois tipos de consciência no texto dos *Novos ensaios*: a consciência de fenômenos mentais particulares, como, por exemplo, o pensar, o recordar, o raciocinar, e a consciência de si, isto é, a autoconsciência. Na sequência (seção III), noto a originalidade, no contexto da filosofia moderna, da distinção concebida por Leibniz entre ‘eu’ (*moi*) / ‘si’ (*soi*) e ‘pessoa’ (*personne*) / ‘identidade pessoal’. Encerro o artigo (seção IV) com uma segunda hipótese interpretativa

nenhuma tentativa de lidar com as suposições de Locke ou mesmo com os objetivos anunciados do *Ensaio*” (2020, p. 23). Essas dificuldades, no entanto, não tornam o escrito uma obra menor no *corpus* leibniziano: “apesar de suas graves deficiências, os *Novos Ensaios* é uma obra importante porque revela aspectos da filosofia da mente e do conhecimento de Leibniz que não são totalmente representados em outras partes de seus escritos” (2020, p. 23).

⁸ Publicado originalmente no periódico *Archiv fur Geschichte der Philosophie* no ano de 1976 e reimpresso em 1999 na coletânea *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*.

⁹ Publicados originalmente em 1714. Sigo a tradução para o português de Alexandre da Cruz Bonilha (2004) com consulta à edição do texto presente no sexto volume de *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1885). Seguirei o seguinte modelo de citação: M § artigo, página (da edição em português / da edição em francês). Doravante, apenas *Monadologia*.

¹⁰ Publicados originalmente em 1714. Sigo a tradução para o português de Alexandre da Cruz Bonilha (2004) com consulta à edição do texto presente no sexto volume de *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (1885). Seguirei o seguinte modelo de citação: PNG § artigo, página (da edição em português / página da edição em francês). Doravante, apenas *Princípios da natureza e da graça*.

segundo a qual a noção de ‘identidade pessoal’, para Leibniz, seria não apenas distinta da noção de ‘identidade moral’ como também seria mais fundamental.

1. ‘Identidade real’, ‘identidade aparente’ e ‘identidade real e física’

A questão que orienta o início da discussão do capítulo XXVII do Livro II dos *Novos ensaios*, tal como no *Ensaio* de Locke, diz respeito ao *principium individuationis*, o fundamento da individualidade de cada ser na realidade,¹¹ aquilo que distingue ontologicamente uma coisa de outra. Teófilo, porta-voz das reflexões de Leibniz, nota que as ‘denominações exteriores’ (*dénominations extérieures*) das coisas, como pretende Filalete, arauto da filosofia lockiana,¹² não são suficientes para distinguir entre objetos de mesma espécie ou para manter as suas identidades.¹³ Leibniz aponta a insuficiência de dois critérios a que Locke teria apelado no *Ensaio*, as denominações exteriores de ‘tempo’ e ‘lugar’ (*lieu*) e as denominações exteriores da ‘organização’ ou ‘configuração’ (*organisation* ou *configuration*). A seu ver, há um ‘princípio’¹⁴ ou ‘fundamento interno’

¹¹ Leibniz interessa-se pela questão do princípio de individuação desde a sua juventude. Com efeito, seu primeiro escrito trata do tema – *Disputatio metaphysica de principio individui*, datado do ano de 1663. Laurence McCullough discute detalhadamente as reflexões de Leibniz nesse texto de juventude (1994, pp. 206-211), realizando também um cotejo com a visão madura do filósofo sobre o princípio de individuação (1994, pp. 211-212). Em sua obra, o intérprete se detém mais demoradamente sobre as visões leibnizianas de juventude (1996, pp. 22-132) e de maturidade (1996, pp. 133-155). Catherine Wilson (1990, pp. 88-98) e Massimo Mugnai (2001), por sua vez, discutem o princípio de individuação nos escritos de Leibniz entre os anos de 1663 e 1686.

¹² Para Locke, o princípio que individua o ser é a ‘existência em si’, visto que ela “determina um ser de qualquer tipo a um tempo e espaço específicos, intransmissíveis a dois seres do mesmo tipo” (1999, p. 435). Se um objeto pode ser distinguido de outros objetos de mesma espécie, isso é devido à sua própria existência, capaz de o tornar um objeto particular, um objeto ontologicamente distinto dos demais, no espaço e no tempo.

¹³ A identidade é apenas a ‘permanência da coisa como numericamente a mesma’ (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

¹⁴ “Além da diferença de tempo ou de lugar deve haver sempre um ‘princípio’ interno de distinção: embora possa haver muitas coisas do mesmo tipo, ainda assim nenhuma delas é exatamente igual” (NE II, xxvii, § 1, p. 213).

(*fondement interne*) que permite tanto a individuação – torna as coisas ‘distinguíveis em si mesmas’ (NE II, xxvii, § 1, p. 213), um princípio sem o qual a distinção individual seria impossível (NE II, xxvii, § 3, pp. 213-214) – quanto a identidade das coisas – faz com que elas permaneçam numericamente as mesmas (*idem numero ou le même individu*)¹⁵ e mantém a identidade ‘estritamente falando’ (NE II, xxvii, § 4, p. 214). Para Leibniz, esse princípio é a ‘mônada’ (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

O ponto de apoio para se compreender a distinção leibniziana entre a ‘identidade real’ e a ‘identidade aparente’ é justamente a distinção entre o princípio interno e as denominações exteriores (tempo / lugar e organização / configuração). A identidade real de uma coisa é mantida pela mônada, ao passo que a identidade aparente, por suas denominações exteriores. A partir dessa distinção, Leibniz pode compreender de que tipo de identidade as substâncias dispõem:

1. Os corpos físicos inorgânicos: estão em constante mudança,¹⁶ tal como as águas de um rio ou o navio de Teseu (NE II, xxvii § 4, p. 214). Portanto, eles dispõem apenas de identidade aparente.

2. Os corpos físicos orgânicos: o caso dos corpos orgânicos merece mais de atenção, pois é preciso distinguir entre um corpo orgânico morto de um corpo orgânico vivo. Os corpos de vegetais e animais, por si próprios, estão em constante mudança e não dispõem senão de identidade aparente: “devemos reconhecer que os corpos orgânicos, assim como os outros, permanecem ‘os mesmos’ apenas na aparência, e não estritamente falando” (NE II, xxvii § 4, p. 215). Contudo, esses corpos, quando vivos, dispõem de uma identidade real possibilitada por suas vidas. O princípio que permite a vida nesses corpos é um tipo específico de mônada, a ‘alma’:

Um corpo orgânico não permanece o mesmo por mais de um momento; apenas permanece equivalente [aparente]. E se nenhuma referência for feita à alma, não haverá a mesma vida, nem tampouco uma unidade

¹⁵ “A organização ou configuração sozinha, sem um princípio de vida duradouro que chamo de ‘mônada’, não seria suficiente para fazer algo permanecer numericamente o mesmo, isto é, o mesmo indivíduo” (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

¹⁶ “Todo corpo é mutável e na verdade está mudando o tempo todo, de modo que difere em si mesmo de todos os outros” (NE II, xxvii, § 3, p. 213).

‘vital’. Então a identidade nesse caso seria meramente aparente (NE II, xxvii, § 6, p. 215).

Um corpo orgânico, por si próprio, sem uma alma, dispõe somente de identidade aparente.¹⁷ A identidade real é atribuída apenas ao ‘ser vivo’, ao composto de corpo orgânico e alma.¹⁸

3. O homem: a identidade do ‘homem’ é mantida por um tipo específico de mônada, o ‘espírito’, que distingue o corpo vivo de um ser humano do corpo vivo de um animal não humano:

[...] Pois os seres substanciais, *quae uno spiritu continentur*, como um dos antigos juristas diz, significando que um certo espírito indivisível os anima: pode-se dizer com razão que eles permanecem perfeitamente ‘o mesmo indivíduo’ [*même individu*] em virtude dessa alma ou espírito¹⁹ (NE II, xxvii, § 4, p. 215).

Locke atribui a palavra ‘homem’ a uma determinada forma corporal.²⁰ Para Leibniz, diferentemente, essa noção não depende dessa denominação exterior: a identidade do homem depende apenas do ‘espírito’. Algumas consequências extraordinárias se seguem dessa compreensão. Em primeiro lugar, de acordo com a doutrina rabínica que estabelece que Caim, Cam e Ismael partilharam o mesmo espírito, as três personagens bíblicas seriam, conseqüentemente, o ‘mesmo homem’ (NE II, xxvii, § 6, p. 215). Em segundo lugar, diferentemente do que Locke

¹⁷ “Uma única substância individual pode manter sua identidade apenas pela preservação da mesma alma, pois o corpo está em fluxo contínuo e a alma não reside em certos átomos que lhe são reservados ou em algum ossinho indestrutível” (NE II, xxvii, § 6, p. 215).

¹⁸ “Se as plantas e os brutos não têm alma, então sua identidade é apenas aparente, mas se eles têm alma, sua identidade é estritamente genuína, embora seus corpos orgânicos não retenham tal identidade” (NE II, xxvii, § 5, p. 215).

¹⁹ Doravante, restrinjo o uso do termo ‘alma’ para me referir à alma de animais não humanos. Utilizarei o termo ‘espírito’ para me referir à alma humana. Tanto na *Monadologia* quanto nos *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz denomina ‘espírito’ a alma racional humana (M § 29, p. 136 / p. 611 e PNG § 5, p. 156 / p. 601).

²⁰ “A observação inteligente esclarece, sem margem para dúvidas, que a ideia nas nossas mentes, da qual o som ‘homem’ que sai das nossas bocas é o sinal, não é mais do que a de um animal com uma certa forma” (1999, p. 439).

supõe,²¹ o corpo de um animal não humano, desde que dispondo de um espírito, faria um ‘homem’. O célebre asno de ouro de Lúcio Apuleio (século II d.C.) seria, nesse sentido, um homem, pois nele residiria o espírito de Lúcio.²²

Encerro essa seção observando que, para Leibniz, o princípio de individuação é o princípio de ‘identidade física e real’ (NE II, xxvii, § 9, p. 217). No caso de animais não humanos, a alma seria esse princípio: é em virtude da alma que um corpo orgânico se torna uma ‘unidade substancial verdadeira e real’ (*véritable et réelle unité substantielle*).²³ No caso do homem, o espírito é o princípio de identidade física e real. Na terceira seção, torno minha atenção à relação entre o princípio de identidade física e real e a identidade pessoal. Para fins de compreensão, julgo que seja necessário, antes, deter-me sobre o modo como o filósofo explica a consciência, um dos fenômenos mentais fundamentais para a constituição da identidade pessoal.

2. Os fenômenos conscientes e autoconscientes do espírito

O tema da consciência – assim como o tema de fenômenos não conscientes – é recorrente nos escritos de Leibniz.²⁴ Poucos são os aspectos

²¹ “Uma vez que julgo poder estar confiante que quem quer que visse uma criatura com a mesma forma ou estrutura que a sua, embora não tivesse mais raciocínio em toda a sua vida que um gato ou um papagaio, continuaria a chamá-la homem, ou quem quer que ouvisse o discurso de um gato ou de um papagaio, o seu raciocínio ou a sua especulação filosófica não o denominaria nem o pensaria senão como um gato ou um papagaio; e diria que o primeiro era um homem irracional e estúpido e o outro era um papagaio com raciocínio e muito inteligente” (1999, pp. 439-440).

²² “Ninguém que se opusesse a dizer que o mesmo Lúcio, que veio à Tessália para ver seus amigos, permaneceu dentro da pele do asno onde Fotis o colocou inadvertidamente, vagando de mestre em mestre até que, comendo as rosas, ele foi restaurado à sua forma natural” (NE II, xxvii, § 6, p. 215).

²³ Os corpos orgânicos são “substâncias que possuem em si uma unidade substancial verdadeira e real e que são capazes de ações que podem ser apropriadamente chamadas de ‘vitais’” (NE II, xxvii, § 4, p. 214).

²⁴ A discussão sobre o consciente e o não consciente remonta ao período de Mainz (1669-1672). Em uma breve passagem das *Demonstrationum Catholicarum Conspectus* (1668-1669), com efeito, Leibniz reconhece que o espírito não é capaz de estar consciente de todas as suas atividades. Mark Kulstad diz: “a primeira passagem a ser considerada do período inicial é retirada dos escritos de Leibniz

das reflexões leibnizianas sobre os fenômenos conscientes do espírito que parecem estar livres de dificuldades interpretativas – a literatura secundária a esse respeito, com efeito, é extensa.²⁵ O capítulo XXVII é particularmente difícil, haja vista as diversas noções a que Leibniz recorre para se referir aos fenômenos da consciência que constituiriam a identidade pessoal – ‘conscienciosidade’ (*consciosité*), ‘senso do eu’ (*sentiment du moi*), ‘apercepção do eu’ (*aperception du moi*), ‘consciência’ (*conscience*), ‘reflexão’ (*réflexion*) e ‘recordação’ (*souvenir*).

Há evidências textuais que sugerem, inicialmente, que Leibniz identifica alguns desses termos: ‘conscienciosidade’ é identificado com o ‘senso do eu’ (NE II, xxvii, § 9, p. 218); o ‘senso do eu’ com a ‘reflexão’ (NE II, xxvii, § 9, p. 218); a ‘reflexão’ com a ‘consciência’ (NE II, xxvii, § 13, p. 221); a ‘consciência’ com a ‘recordação presente e imediata’ (NE II, xxvii, § 13, p. 221); a ‘recordação presente e imediata’ com a ‘apercepção’ (NE II, xxvii, § 14, p. 222); por fim, a ‘apercepção’ é identificada com o ‘senso do eu’.²⁶ Adiante, gostaria de esclarecer o significado de alguns desses termos e propor, apesar da identificação realizada por Leibniz, uma distinção entre eles.

2.1. Dois tipos de recordação

Acredito que a passagem abaixo é fundamental para se distinguir entre dois tipos de recordação no texto dos *Novos ensaios*:

Se a experiência interna imediata [*expériences internes immédiates*] não é certa, não poderíamos estar certos de qualquer verdade de fato [*vérité de fait*]. Eu já disse que pode haver uma razão inteligível para o elemento

relacionados ao projeto incompleto das *Demonstrações católicas*. [...] A passagem, que começa com uma afirmação clara sobre as ações mentais de que não estamos conscientes, é a seguinte: ‘as mentes não estão conscientes de todas as suas ações, pois, de outro modo, elas refletiriam sobre cada reflexão e não seriam capazes de progredir’ (1982, p. 40).

Como introdução ao tema, sugiro o trabalho de Roberto Casales (2019).

²⁵ Como introdução a essa discussão, sugiro a influente obra de Robert McRae, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought* (1976). Os trabalhos de Mark Kulstad também são referências para esse estudo. Suas principais contribuições estão reunidas em *Leibniz an Apperception, Consciousness and Reflection* (1991).

²⁶ Leibniz nota que a pessoa de Lúcio é feita pela apercepção do eu (*aperception de ce moi*) (NE II, xxvii, § 6, p. 218).

de erro nas percepções que são mediatas e externas [*médiate et externes*], mas com relação às internas e imediatas [*immédiates internes*] tal razão não poderia ser encontrada exceto recorrendo à onipotência de Deus (NE II, xxvii, § 13, p. 221).

Leibniz distingue entre dois tipos de fenômenos mentais que se direcionam a experiências passadas. Em primeiro lugar, há a ‘recordação presente e imediata’, identificada pelo filósofo, em algumas passagens, com a consciência. Em segundo lugar, há a recordação de lembranças mais distantes no tempo, chamada de experiência externa mediata. Doravante, chamarei esse segundo fenômeno de ‘memória’²⁷.

Julgo que Leibniz, na passagem, aponta ao menos três critérios para distinguir entre recordação e memória:

1. O critério temporal: enquanto a memória é a ocorrência de uma experiência passada mais distante no tempo, a recordação diz respeito a uma ocorrência de um passado mais recente, um passado imediato, ‘quase presente’.

2. O critério do objeto: julgo que Leibniz não é explícito sobre esse ponto, mas acredito que ao classificar a memória como uma experiência externa, o filósofo tenha em vista as ações realizadas pelo indivíduo em tempos passados e acontecimentos exteriores que o possam ter afetado. A recordação é uma experiência interna, isto é, seu objeto é um fenômeno mental – um pensamento, um raciocínio, uma dúvida, uma crença etc. – ocorrido imediatamente antes. Quando digo, por exemplo, ‘eu penso’, refiro-me a uma operação mental que aconteceu imediatamente antes em meu espírito.

3. O critério epistemológico: enquanto a memória pode ter um elemento de erro, as percepções imediatas e internas não. Em outras passagens do capítulo, Leibniz reitera a infalibilidade da recordação, como, por exemplo: “uma percepção íntima e imediata [*une perception*

²⁷ Leibniz menciona ao menos três formas distintas de lembrança nos *Novos ensaios: mémoire, réminiscence e souvenir*. Há ao menos uma distinção explícita entre dois últimos termos no Livro I (NE I, i, §5, p. 73). Julgo, no entanto, que para o propósito do presente artigo, não preciso me ater a essa distinção. Para uma introdução à visão de Leibniz sobre a relação entre memória e consciência, ver Rocco Gennaro (1999, pp. 356-357).

intime et immédiate] que não poderia enganar naturalmente [*tromper naturellement*]” (NE II, xxvii, § 9, p. 219); a certeza da reflexão presente e imediata é a mais certa que se pode alcançar em questões de fato (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

2.2. Consciência do eu e consciência de fenômenos mentais particulares

Concentro-me, no restante da seção, sobre a questão da consciência. Gostaria de propor uma distinção entre fenômenos conscientes e fenômenos autoconscientes da mente. As expressões ‘senso do eu’ e ‘apercepção do eu’ são, a meu ver, expressões que dizem respeito ao fenômeno de estar consciente de si. Nesse caso, a consciência tem por objeto o próprio eu. Contudo, se estou certo em minha leitura, o texto dos *Novos ensaios*, em mais de uma passagem, sugere um tipo de consciência cujo objeto não é o eu. O trecho a seguir é fundamental para esclarecer esta compreensão:

A recordação presente ou imediata, ou a recordação disso que se passou imediatamente antes, isto é, a consciência ou a reflexão que acompanha a ação interna [*l'action interne*], não poderia enganar naturalmente. Caso contrário, nem sequer teríamos certeza de que estamos pensando em tal e tal coisa, pois isso [eu penso, eu me recordo, eu raciocino etc.] é dito apenas de ações [imediatamente] passadas, não da própria ação que o diz [eu penso, eu me recordo, eu raciocino etc.]²⁸ (NE II, xxvii, § 13, p. 221).

O objeto da recordação, a experiência interna e imediata, é uma ação interna do espírito, isto é, um fenômeno mental particular – eu penso, eu me recordo, eu raciocino etc. Essa compreensão de ‘consciência’ estaria próxima àquela que René Descartes (1596-1650), por exemplo, parece assumir nas *Meditações sobre filosofia primeira* (2004). Ali, consciência é o conhecimento que a alma tem de seus próprios fenômenos mentais. O meditador desenvolve o percurso das *Meditações* a partir de suposições como, por exemplo, ‘eu estou consciente de que penso’, ‘eu estou

²⁸ No francês: “car ce n’est aussi que de l’action passée qu’on le dit en soi, et non pas de l’action même qui le dit”.

consciente de que duvido' e 'eu estou consciente de perceber ideias claras e distintas'²⁹. Estar consciente, nesse sentido, é 'saber que se pensa', que se tem um determinado estado mental X e não um outro estado mental Y. Contemporaneamente, essa forma de consciência é chamada de 'consciência fenomenal'.³⁰

Ao menos outras duas passagens do capítulo XXVII parecem apoiar essa interpretação. Na primeira delas, Leibniz identifica a apercepção com a recordação presente e imediata: "essa continuação e ligação de percepções faz realmente o mesmo indivíduo, mas as apercepções (isto é, quando nos apercebemos dos sentimentos passados) provam ainda uma identidade moral e fazem aparecer a identidade real" (NE II, xxvii, § 14, p. 222). A segunda das passagens é um pouco mais complexa, pois Leibniz identifica a consciência de um fenômeno mental particular – nesse caso, a reflexão – com o senso do eu (isto é, o filósofo identifica a consciência com a autoconsciência): há "uma identidade real obtida através de cada transição imediata [fenômeno mental] acompanhada de reflexão [*à chaque 'passage prochain', accompagné de réflexion*] ou pelo senso do 'eu'" (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

Julgo, no entanto, que essa última passagem não é um obstáculo para a distinção – mais didática do que real – que proponho entre dois tipos de consciência. Apesar de, para efeitos de compreensão do texto, a separação entre essas duas formas de consciência possa ser útil para pensar os processos constituintes da identidade pessoal, tal como discuto na seção III, ambos os fenômenos mentais – consciência e autoconsciência – estão intrinsecamente conectados na experiência. O indivíduo se torna consciente de si enquanto está consciente das ações

²⁹ "Qual dessas coisas [o pensar, o duvidar, o entender, o afirmar, o enganar-se, o desejar, o imaginar e o perceber] não é tão verdadeira – mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar – quanto é verdadeiro que sou? Qual delas distingue-se de meu pensamento? Qual pode dizer-se separada de mim mesmo? Pois que sou eu quem duvida, quem entende, quem quer; é tão manifesto que já não é preciso nada mais para tornar a explicação mais evidente' (2004, pp. 51-53).

³⁰ Alison Simmons (2001), por exemplo, explica a consciência fenomenal notando que ela "simplesmente proporciona uma experiência na qual as coisas estão fenomenalmente presentes para o sujeito pensante. Há algo que é como pensar nisto ou naquilo. Podemos, portanto, chamar essa forma mais penetrante de consciência de consciência 'fenomenal'" (2001, p. 36).

internas de seu espírito. Esse caráter ‘autoconsciente da consciência de fenômenos mentais particulares’ está presente no próprio texto criticado por Leibniz. Com efeito, em ‘Da identidade e da diversidade’, Locke é explícito sobre como cada ato mental consciente, toda percepção de uma ideia, é acompanhada pela consciência do próprio eu:³¹

[...] É-lhe [ao eu] possível fazer isto [pensar-se como pessoa] devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem ‘apreender’ que consegue compreender. Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer (Locke, 1999, pp. 442-443).

Em Locke, a condição da autoconsciência é justamente a consciência de fenômenos mentais particulares. Ao estar consciente de uma ideia, o eu conhece a si próprio, de modo que as operações mentais não podem ser exercidas sem a presença daquilo que o filósofo denomina ‘ato reflexo de percepção’.³² Esse ato reflexo da percepção, presente em cada uma das ocorrências de estados mentais conscientes, não é senão a autoconsciência. Acredito que Leibniz concebe, ainda que de modo não muito sistemático no texto, uma distinção semelhante. Há, por um lado, uma consciência que tem por objetos os fenômenos mentais particulares. Por outro, há uma consciência que tem como objeto o próprio eu, a

³¹ Em verdade, em um capítulo anterior – ‘Das nossas ideias complexas de substâncias’ –, Locke faz uma breve menção ao fato de que, pela sensação, tem-se consciência do próprio espírito: “todos os actos da sensação, quando considerados devidamente, oferecem-nos uma perspectiva igual de ambas as partes da natureza, a corpórea e a espiritual. Pois, enquanto sei, através da visão e da audição, etc., que há algum ser corpóreo que me é exterior, o objecto dessa sensação, sei realmente com mais certeza que existe um ser espiritual dentro de mim que vê e ouve” (1999, p. 400).

³² “Portanto, até que ponto é que a consciência está agregada a um agente individual de forma a que outro provavelmente não possa tê-la, será, para nós, difícil de determinar até que saibamos que tipo de acção é que não pode ser realizada sem a companhia de um ‘acto reflexo da percepção’ [destaque meu], e o modo como é concretizado pelas substâncias pensantes, que não podem pensar sem estarem conscientes disso mesmo” (1999, pp. 446-447).

autoconsciência. O indivíduo estaria consciente de si, como sugere a passagem citada acima (NE II, xxvii, § 9, p. 219), ao ter consciência de seus fenômenos mentais particulares, ao se recordar de suas ações internas imediatamente anteriores.

Em sua influente obra, Robert McRae argumenta no sentido de identificar as noções de ‘apercepção’ e ‘reflexão’ nos *Novos ensaios* (1976, p. 32). Mark Kulsatd, de modo semelhante, entende que a apercepção, na obra de Leibniz, envolveria essencialmente a reflexão.³³ Não pretendo discutir a consistência de tal identificação. Para fins explicativos, eu gostaria apenas de sugerir um uso restrito para alguns dos termos empregados pelo filósofo de Hannover. As expressões ‘senso do eu’ ou ‘apercepção do eu’, doravante, dizem respeito à autoconsciência, enquanto os termos ‘consciência’, ‘reflexão’ e ‘recordação’ se referem ao conhecimento que o espírito tem de seus estados mentais particulares. Distingo, portanto, entre a autoconsciência e a consciência.

3. O ‘eu’ e a ‘identidade pessoal’

3.1. A distinção entre o eu e a identidade pessoal

É notável que Leibniz tenha pensado, no texto dos *Novos ensaios*, na distinção entre as noções de ‘eu’ e ‘identidade pessoal’.³⁴ Notável, a meu ver, por não ser usual nos escritos de autores modernos. Cito três exemplos. Hume e Reid entendem que os termos ‘pessoa’ e ‘eu’, além do termo ‘mente’, teriam o mesmo significado na investigação filosófica. O uso intercambiável dessas palavras fica claro, por exemplo, ao longo de toda a seção 1.4.6 (dedicada à discussão da identidade pessoal) no

³³ O intérprete supõe uma distinção entre dois tipos de reflexão. A reflexão simples é uma percepção de uma percepção (ela pode ser expressa por ‘eu percebo X’); na reflexão simples a atenção é sempre direcionada ao conteúdo da percepção refletida, isto é, ao que Leibniz chama uma ‘ideia’. A reflexão focada (*focused*), por sua vez, é uma reflexão sobre uma percepção ou sobre uma propriedade permanente do eu (ela pode ser expressa por ‘eu possuo a propriedade permanente Y’). Na reflexão focada, a atenção está direcionada ao eu e suas percepções ou propriedades permanentes (1991, pp. 136-144).

³⁴ Gostaria de esclarecer que, doravante, identifico as noções de ‘pessoa’ e ‘identidade pessoal’, assim como as noções de ‘eu’ e ‘si’. A pessoa é o mesmo que sua identidade, o eu, o mesmo que o si.

Tratado da natureza humana (2001) de Hume.³⁵ Reid é ainda mais explícito a esse respeito nos *Ensaaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002).³⁶ Locke, no próprio texto criticado por Leibniz, parece identificar ambas as noções, a identidade pessoal e o si (*self*). Ainda que a distinção entre a noção de ‘mente’ – ao menos do ponto de vista metafísico, isto é, enquanto substância pensante – e as outras duas seja clara,³⁷ há trechos em que o filósofo parece sugerir, como mais tarde o fazem Hume e Reid, a possibilidade de um uso intercambiável dos termos ‘pessoa’ e ‘eu’.³⁸

Nos *Novos ensaios*, existem ao menos três evidências textuais que permitem supor que Leibniz, diferentemente de Locke, Hume e Reid, assume a distinção entre o eu e a identidade pessoal. Na primeira delas, o filósofo diz: “eu também não gostaria de negar que a ‘identidade pessoal’, e até o ‘si’, persistem em nós” (NE II, xxvii, § 9, p. 219). A segunda passagem, além de sugerir a distinção, permite, a meu ver, compreender mais claramente a relação concebida por Leibniz entre ambas: “o ‘si’ faz a identidade real e física, a aparência do si (*l'apparence du soi*), quando acompanhada pela verdade, adiciona-lhe identidade pessoal” (NE II, xxvii, § 9, p. 219). Como visto na primeira seção do

³⁵ Por exemplo: “toda ideia real deve sempre ser originada de uma impressão. Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem” (2001, p. 284); “há uma grande analogia entre esta [a identidade das plantas e animais] e a identidade de um eu ou pessoa” (2001, p. 286); “quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensantes” (2001, p. 292).

³⁶ Por exemplo: “penso, como outro princípio primeiro, que todos os pensamentos de que estou consciente são pensamentos de um ser que chamo ‘eu mesmo’, minha ‘mente’, minha ‘pessoa’” (2002, p. 472).

³⁷ Por exemplo: “é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de eu [*self*], não sendo, neste caso, considerado se o mesmo eu persiste apenas na mesma substância ou em substâncias diferentes” (1999, p. 443).

³⁸ Por exemplo: “como a concebo, pessoa é o nome para este eu” (1999, p. 459). Autores como Mijuskovic, por exemplo, acreditam que Locke teria empreendido essa distinção, entendendo o eu como aquilo que outros indivíduos podem ver e a pessoa como aquilo que o indivíduo conhece de si mesmo a partir de seus fenômenos mentais (1975, p. 212, n. 5). Não pretendo aqui avançar um argumento definitivo contra a leitura proposta por Mijuskovic. Gostaria apenas de notar que no capítulo XXVII de sua obra, Locke, a meu ver, utiliza os termos eu e identidade pessoal de maneira intercambiável.

artigo, a identidade real e física é o que faz a unidade substancial real dos animais não humanos e dos homens. Isso permite compreender que, para Leibniz, o eu é o próprio espírito.³⁹

Outras passagens confirmam essa identificação. Por exemplo: “a alma ou espírito [é] que faz o ‘eu’ em substâncias que pensam” (NE II, xxvii, § 4, p. 215) e “eu não brigaria com alguém que dissesse que no Asno de Ouro ainda existe o mesmo ‘si’ ou indivíduo (por causa do mesmo espírito imaterial)” (NE II, xxvii, § 9, p. 218).⁴⁰ A terceira e última evidência da distinção entre eu e pessoa surge no seguinte trecho: se “não digo que a identidade pessoal não vai além da recordação [Leibniz tem em vista aqui a memória], eu diria ainda menos que o ‘si’ ou a identidade física dela depende” (NE II, XXVII, § 9, p. 219). O eu – o espírito –, diferentemente da identidade pessoal, não depende da recordação em virtude da própria compreensão leibniziana da natureza de uma mônada: ela não é senão uma substância simples (não constituída de partes), contínua (criada e aniquilada apenas por um ato de Deus⁴¹) e suas recordações não são senão suas ações – isto é, suas percepções.⁴²

Encerro essa discussão notando uma passagem que, a princípio, parece entrar em conflito com a interpretação de que o eu é o espírito humano. Leibniz diz, com efeito: “o que faz o mesmo indivíduo humano [nesse caso, o ‘homem’] não é uma parcela de matéria que passa de um

³⁹ Para Leibniz, o espírito é algo mais do que uma alma. O espírito se caracteriza, em primeiro lugar, pela sua capacidade de conhecer as verdades necessárias e eternas. Isto é, o espírito dispõe da faculdade da razão (M § 29, p. 136 / p. 611 e PNG § 5, p. 156 / p. 601). A segunda capacidade que permite distinguir um espírito de uma alma é a capacidade de autoconsciência: “pelo conhecimento das verdades necessárias e por suas abstrações, elevando-nos aos ‘atos reflexivos’ [*actes réflexifs*], que nos fazem pensar no que se chama ‘Eu’ [*moi*] e considerar que isto ou aquilo está em nós; [...]” (M § 30, p. 136 / p. 612).

⁴⁰ Nos *Princípios da natureza e da graça*, Leibniz parece identificar o eu e a alma em passagens como, por exemplo: “essas almas são capazes de realizar Atos reflexivos e de considerar o que chamamos eu, Substância, Alma, Espírito, em uma palavra, as coisas e as verdades imateriais” (PNG § 5, p. 156 / p. 601).

⁴¹ Ver, por exemplo, *Monadologia* (§ 10, p. 132 / p. 608).

⁴² O ‘pormenor do que muda’ (*détail de ce qui change*) (M § 12, p. 132 / p. 608), aquele algo que possibilita a diferenciação das mônadas e a multiplicidade na unidade ou na simplicidade (M § 12, p. 133 / p. 608 e PNG § 2, pp. 153-154). Esse estado passageiro, essa ‘ação’ ou ‘qualidade interna’ da mônada (PNG § 2, p. 153 / p. 598), é, para Leibniz, uma ‘percepção’ (M § 14, p. 133 / pp. 608-609).

corpo para outro, nem é o que chamamos de ‘eu’ [*moi*]. É, ao invés, a alma” (NE II, xxvii, § 14, p. 223). No trecho, o filósofo distingue explicitamente entre o eu e alma. Não entendo, no entanto, que essa passagem seja um obstáculo para a identificação entre o eu e o espírito, visto que, nela, Leibniz nega apenas que a alma, e não o espírito, seja o eu.⁴³

3.2. As aparências da identidade pessoal

Para Leibniz, o que garante a continuidade da pessoa são as suas aparências, um conjunto de atributos psicológicos que faz com que uma pessoa seja idêntica a si. Autores como, por exemplo, Marc Bobro (2004, p. 21), entendem que existem três atributos desse tipo: memória, autoconsciência e racionalidade. Diferentemente do intérprete, não coloco a racionalidade entre os elementos psicológicos constituintes da identidade pessoal, apesar de considerar, como ele, que existam três desses atributos. Compreendo a racionalidade apenas como um dos atributos da mônada capaz de identidade pessoal, isto é, do espírito. A racionalidade é mais a condição da existência de um espírito do que a condição da identidade da pessoa. A partir da distinção que propus acima entre consciência e autoconsciência (seção II), sugiro que existam três atributos psicológicos – chamados por Leibniz de ‘aparências internas’: autoconsciência, consciência e memória. Há, ademais, um atributo extramental, chamado de ‘aparência exterior’, o testemunho.

1. A aparência interna da autoconsciência: para que a identidade de uma pessoa seja mantida ao longo do tempo, é preciso que o indivíduo seja capaz de sentir o seu eu, isto é, estar consciente de si. Ao se referir ao caso do asno de ouro, Leibniz nota que existe “o mesmo Lúcio ou pessoa (por causa a percepção deste eu) [*à cause de l’aperception de ce moi*]” (NE II, xxvii, § 9, p. 218). A pessoa de Lúcio, a aparência de seu eu, continua a ser a mesma, mesmo que Lúcio tenha abandonado um corpo com uma determinada forma e seu espírito tenha migrado para o corpo de um animal não humano. Lúcio ainda se apercebe de seu eu, por isso é a mesma pessoa de outrora.

2. A aparência interna da consciência: para que a identidade de uma pessoa seja mantida ao longo do tempo, é fundamental que exista um vínculo estabelecido pela consciência entre os fenômenos mentais do indivíduo:

⁴³ Cfr. *supra*, n. 39.

Para descobrir a própria identidade moral por si mesma [*par soi-même*], basta que entre um estado e um [estado] vizinho (ou apenas próximo) haja um vínculo mediador de conscienciosidade [*moyenne liaison de consciosité*], mesmo que tenha um salto ou intervalo esquecido misturado a ele [*y serait mêlé*] (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

A pessoa do presente está ligada, pela consciência, à pessoa do passado em virtude de um vasto número de ações internas passadas de que ambas estão conscientes. Por exemplo, a minha pessoa presente, que está consciente de pensar em X, é a mesma pessoa que há 24 horas estava consciente de pensar em Y, mesmo que seja impossível que, pela memória, eu rememore todos os estados mentais de que estive consciente entre os pensamentos X e Y. Por isso:

É essa continuidade e interconexão de ‘percepções’ [*continuation et liaison de ‘perceptions’*] que tornam alguém realmente o mesmo indivíduo, contudo, nossas apercepções – isto é, quando nos apercebemos de sentimentos passados – também provam uma identidade moral e fazem a verdadeira identidade aparecer (NE II, xxvii, § 14, p. 222).

3. A aparência interna da memória: para que a identidade de uma pessoa seja mantida ao longo do tempo, a pessoa precisa se lembrar de ações e ocorrências de um passado mais remoto do que aquele testemunhado pela consciência – a recordação presente e imediata. No exemplo dos três personagens bíblicos, Caim, Cam e Ismael, Leibniz reconhece que eles poderiam fazer o mesmo homem – visto que manteriam o mesmo eu / identidade real e física. Contudo, a identidade do homem não seria suficiente para fazer com que os três constituíssem a mesma pessoa. Uma condição para a manutenção identidade entre os três é a conexão estabelecida pela memória. Caim, Cam e Ismael constituiriam uma mesma pessoa se os três personagens compartilhassem as suas memórias: “Haveria identidade de substância, mas, se não houvesse conexão pela recordação [*connexion de souvenir*] entre as diferentes *personae* que foram feitas pela mesma alma, não haveria identidade moral suficiente para dizer que se trata de uma mesma pessoa” (NE II, xxvii, § 6, p. 216).

Leibniz, como Locke,⁴⁴ precisa lidar com a conhecida objeção sobre a falibilidade da memória: se a identidade da pessoa depende das memórias a que o indivíduo tem acesso, como é possível explicar que uma pessoa do passado é a mesma pessoa do presente se esta última não é capaz de se lembrar de todas as ações daquela primeira?⁴⁵ O esquecimento, no entanto, não é um problema para Leibniz:

Não gostaria de negar que a ‘identidade pessoal’, e até o ‘si’, persistem em nós, e que eu sou aquele eu que estava no berço, apenas porque não consigo mais me lembrar de nada [*je ne me souviens plus de rien de tout*] do que fiz naquele tempo (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

Em casos de esquecimento, o testemunho auxilia na constituição da identidade pessoal.

4. A aparência externa do testemunho: segundo Leibniz, a pessoa, além de aparecer para si mesma, por meio do senso do eu, da consciência e da memória, aparece externamente a outros indivíduos. Ela se faz vista por meio das ações testemunhadas por outras pessoas: “a consciência não é o único meio de estabelecer a identidade pessoal, e suas deficiências podem ser supridas por relatos de outras pessoas ou mesmo por outros indícios” (NE II, xxvii, § 9, p. 220). A interrupção da recordação não

⁴⁴ “Suponhamos que eu perco completamente a memória em relação a certas partes da minha vida, de tal forma que está para além das minhas possibilidades recuperá-las, portanto, talvez nunca mais volte a ter consciência das mesmas; mas eu não sou a mesma pessoa que praticou essas ações, que teve esses pensamentos, dos quais um dia tive consciência, embora neste momento os tenha esquecido?” (1999, p. 453).

⁴⁵ A versão mais conhecida dessa crítica é apresentada por Reid nos *Ensaaios sobre os poderes intelectuais do homem* (2002), obra publicada originalmente no ano de 1785: “suponhamos que um corajoso oficial, que fora açoitado quando garoto na escola por roubar um pomar, tenha tomado o estandarte do inimigo em sua primeira campanha e, mais tarde, em sua vida, tenha se tornado um general. Suponhamos também, o que se deve admitir como possível, que quando ele tomou o estandarte, ele estava consciente de ter sido açoitado na escola e que, quando se tornou um general, ele estava consciente de ter tomado o estandarte, mas perdera completamente a consciência de seu açoitamento” (2002, p. 276). Tal como o filósofo entende, a consequência dessa objeção é que “[...] um homem pode ser e, ao mesmo tempo pode não ser, a pessoa que realizou uma ação particular” (2002, p. 276).

ameaça a identidade pessoal, no caso do esquecimento, na medida em que o ‘testemunho’ de outras pessoas auxiliaria em sua manutenção: “assim, se uma doença tivesse interrompido a continuidade do meu vínculo de conscienciosidade [*la continuité de la liaison de consciosité*], o testemunho de outras pessoas poderia preencher a lacuna em minha reminiscência [*réminiscence*]” (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

3.3. A relação entre o espírito e a identidade pessoal

O texto do *Ensaio* de Locke é explícito sobre a independência da noção de ‘identidade pessoal’ em relação à noção de ‘substância’: a continuidade da pessoa não depende da continuidade do mesmo espírito.⁴⁶ O texto dos *Novos ensaios* de Leibniz, no entanto, não é muito claro a esse respeito. Há evidências textuais para apoiar ambas as possibilidades de leitura – a identidade pessoal dependeria e não dependeria do espírito.⁴⁷ Primeiramente, em uma passagem sobre o caso hipotético de pessoas exatamente semelhantes às da Terra (no que diz respeito às suas consciências e memórias) vivendo em outra parte do Universo,⁴⁸ Leibniz acusa Locke de não ter meios de explicar como essas

⁴⁶ “A questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa, o que, neste caso, não interessa de forma alguma: substâncias diversas são unidas numa pessoa pela mesma consciência (de onde realmente comungam), bem como corpos diferentes, através da mesma vida, são unidos num animal, cuja identidade é preservada nessa alteração das substâncias pela unidade de uma vida duradoura. Porque, se é a mesma consciência que faz com que um homem seja ele próprio perante ele mesmo, a identidade pessoal depende exclusivamente disso, quer se associe apenas a uma substância particular, quer seja perpetuada numa sucessão de várias substâncias” (1999, p. 444).

⁴⁷ Arnaud Pelletier (2021) discute a tese sobre a analogia entre a noção de ‘substância’ e a noção de ‘ego’ – o eu. Seu trabalho é dedicado a explicar em que medida essa analogia é justificável: 1. A força, reconhecida como constitutiva da substância, permitiria essa analogia com o eu? 2. O reconhecimento do ego como substância (enteléquia primitiva) permite de julgar por analogia que há uma infinidade deles (egos), como por uma transferência de substancialidade (2021, pp. 67-68)?

⁴⁸ “Em outra região do universo ou em algum outro momento, pode haver uma esfera de maneira nenhuma sensivelmente diferente desta esfera da terra em que vivemos e habitada por homens, cada um dos quais não diferindo sensivelmente de forma alguma de sua contraparte entre nós. Assim, ao mesmo

últimas poderiam ser distinguidas das primeiras sem apelar à noção de substância:

Como, de acordo com sua teoria, só a consciência distingue as pessoas, sem que precisemos nos preocupar com a verdadeira identidade ou diversidade da substância [espírito] ou mesmo com o que pareceria a outras pessoas [testemunho], o que nos impede de dizer que essas duas pessoas que estão ao mesmo tempo nessas duas esferas semelhantes, mas inexprimivelmente distantes, são uma e a mesma pessoa? (NE II, xxvii, § 23, pp. 227-228).

No trecho a seguir, no entanto, Leibniz parece sugerir que a identidade pessoal não depende do espírito:

Mesmo que Deus mudasse extraordinariamente a identidade real [*changeait extraordinairement l'identité réelle*] de alguma maneira [o eu], a identidade pessoal permaneceria, contanto que o homem preservasse as aparências de identidade – as internas (isto é, os que pertencem à consciência) [*les internes (c'est-à-dire de la conscience)*], bem como as externas [*les externes*] como aqueles que consistem no que parece para outras pessoas (NE II, xxvii, § 9, p. 220).

A literatura secundária diverge a respeito do problema da relação entre a substância e a pessoa. Mijuskovic (1975),⁴⁹ Margaret Wilson

tempo, haverá mais de cem milhões de pares de pessoas semelhantes, ou seja, pares de pessoas com as mesmas aparências e consciências [*conscience*]. Deus podia transferir os espíritos, sozinhos ou com seus corpos, de uma esfera para outra sem que elas percebessem; mas se eles são transferidos ou deixados onde estão, o que suas autoridades diriam sobre as suas pessoas e sis [*sois*]? São duas pessoas ou a mesma, já que a consciência interna e externa e as aparências dos homens destes globos não podem ser distinguidas” (NE II, xxvii, § 23, p. 228)?

⁴⁹ “Assim, segundo Leibniz, a identidade pessoal se fundamenta na natureza imaterial e simples da alma, que necessariamente mantém sua unidade e identidade” (1975, p. 210).

(1999),⁵⁰ Scheffler (1976),⁵¹ Mates (1986),⁵² Catherine Wilson (1990)⁵³ e Bobro (1999),⁵⁴ por exemplo, entendem que identidade pessoal em Leibniz dependeria da unidade da substância. Intérpretes como

⁵⁰ “Há muitas evidências nos escritos maduros de Leibniz [incluindo os *Novos ensaios*] de que ele identificou a denotação do eu [I] com uma substância particular e sustentou que a consciência desse eu (autoconsciência) é o que fornece nossa compreensão original e verdadeira da natureza da substância em geral (como uma ‘verdadeira unidade’, compreendendo uma multiplicidade dentro de si). Parece seguir-se que (para qualquer eu) a autoconsciência deve ser a consciência de uma substância simples particular (aquela que sou eu) e, além disso, deve envolver a consciência da identidade, simplicidade e substancialidade dessa entidade” (1999, p. 377).

⁵¹ “Leibniz distingue a identidade que todas as substâncias possuem enquanto substâncias da personalidade moral que as substâncias humanas possuem quando possuem a combinação de memória e autoconsciência. Leibniz acredita que enquanto a primeira noção [substância] é suficiente para resolver o problema da identidade pessoal [...], a segunda noção é adicionalmente necessária para resolver o problema da responsabilidade moral” (1976, p. 228).

⁵² O ponto de apoio para a leitura de Mates é o caso hipotético da existência de pessoas, em uma outra parte do Universo, idênticas, da perspectiva das aparências da identidade pessoas, às pessoas na Terra: “Leibniz está dizendo que poderia existir, em alguma parte extremamente distante do mundo real, outro indivíduo tão parecido com Adão que nenhuma mente criada poderia diferenciá-los por qualquer experiência possível. Seus corpos pareceriam idênticos em todos os aspectos; cada homem estaria espacial e temporalmente circundado por um imenso ambiente sensivelmente indistinguível do outro; e seus estados conscientes, se pudéssemos de alguma forma examiná-los, também seriam indistinguíveis. Em uma palavra, todos os testes, e mais alguns, pelos quais de fato distinguimos as coisas falhariam e, no entanto, haveria dois indivíduos” (1986, p. 145).

⁵³ “Se Leibniz estiver certo, no entanto, a identidade pessoal é uma noção mais clara e mais fundamental do que a identidade do objeto físico. É só de mim mesmo que posso dizer ‘sei que já existo há algum tempo’. Isso é de fato o que a afirmação de que o eu é uma substância significa” (1990, pp. 241-242).

⁵⁴ “Leibniz claramente diz [no capítulo XXVII] que as pessoas são substâncias simples e indivisíveis, não compostas de nenhum tipo. As pessoas referentes ao eu são, portanto, substâncias imateriais. Também é interessante notar que Leibniz não apenas afirma que somos substâncias, mas também que perduramos como a mesma substância” (1999, pp. 118-119).

Jolley (1984)⁵⁵ e Vailati (1985),⁵⁶ diferentemente, negam essa relação de dependência.

As evidências textuais em favor de ambas as leituras são fortes. Leibniz explicitamente admite⁵⁷ e recusa a necessidade do espírito para a manutenção da identidade pessoal. Gostaria, no entanto, de apontar um motivo adicional para se admitir a interpretação de que a noção de ‘espírito’ não é fundamental para a constituição da identidade pessoal. Acredito que dois dos casos considerados por Leibniz são significantes para entender esse ponto: o caso de Nestor / Sócrates / homem moderno e o caso de Caim / Cam / Ismael. Em ambas as situações, se a transmigração da alma for um fenômeno real,⁵⁸ três pessoas distintas, cada uma das quais idêntica a si própria, ‘residem’ em uma única substância, em momentos distintos do tempo. De que modo o espírito contribuiria para a distinção e a manutenção da identidade dessas pessoas se ele é apenas uma única e mesma substância? Se o espírito fosse fundamental para a constituição da identidade pessoal, Leibniz seria obrigado a reconhecer que, em alguma medida, a pessoa de Sócrates guarda algo da pessoa de Nestor e que a pessoa do homem moderno guarda algo das pessoas de Nestor e Sócrates; que a pessoa de Cam guarda algo da pessoa de Caim e, conseqüentemente, Ismael carrega consigo algo das pessoas de Caim e Cam. Em outras palavras, a meu ver, a leitura de que a identidade pessoal depende do espírito pode ameaçar a distinção entre as pessoas que, porventura, possam ocupar um mesmo espírito.

⁵⁵ “Leibniz [...] definitivamente admite que a identidade pessoal é separável da identidade substancial: ele abandona a afirmação de que uma e a mesma substância imaterial é uma condição necessária da identidade pessoal” (1984, pp. 135-136).

⁵⁶ “Eu, como pessoa, não sou minha alma, pois se eu, como pessoa, fosse minha alma, então a noção de meu eu substancial estaria contida na de minha identidade pessoal” (1985, p. 40).

⁵⁷ Há indícios textuais de que essa seria a posição de Leibniz desde o início da década de 1670. Em uma carta endereçada ao Duque Johann Friedrich, de maio de 1671, por exemplo, o filósofo reconhece que a identidade pessoal se assenta sobre a alma. A esse respeito, ver Daniel Garber (2009, pp. 59-62).

⁵⁸ “Eu expliquei anteriormente uma maneira pela qual a migração de almas é possível (embora não pareça provável), ou seja, que as almas podem, enquanto retêm corpos sutis [*corps subtils*], passar repentinamente para outros corpos grosseiros [*corps grossiers*]” (NE II, xxviii, § 14, p. 222).

4. A identidade moral e sua relação com a identidade pessoal

O caráter fundamentalmente moral da teoria lockiana da identidade pessoal tem sido notado na literatura secundária. Intérpretes como, por exemplo, Joanna Forstrom (2011),⁵⁹ Galen Strawson (2011)⁶⁰ e Flávio Loque (2022),⁶¹ por exemplo, acreditam que a dimensão moral é uma das principais motivações do filósofo para pensar sobre a questão da continuidade da pessoa. Aos olhos de Locke, com efeito, os termos ‘eu’ e ‘pessoa’ são ‘forenses’.⁶² Nem todos os leitores modernos da obra lockiana, no entanto, parecem compreender ou se interessar por essa dimensão fundamental das reflexões do filósofo britânico – Hume, por exemplo, no *Tratado*, não se ocupa de modo detido com a discussão da relação entre a identidade pessoal e a imputabilidade moral.⁶³ Leibniz, diferentemente, interessa-se pelo aspecto moral da questão, a ponto de,

⁵⁹ “O foco de Locke em fornecer um relato coerente [sobre a questão moral] com sua compreensão das escrituras e da ciência está no cerne de seu trabalho sobre identidade pessoal” (2011, p. 50).

⁶⁰ “Embora a teoria da identidade pessoal de Locke seja parte de seu capítulo sobre o tema geral da identidade e diversidade, talvez seja inicialmente uma teoria da responsabilidade moral e legal” (2011, p. 157).

⁶¹ “Inegavelmente, boa parte da reflexão de Locke no capítulo ‘Da Identidade e da Diversidade’ está voltada para esse problema e para alguns tópicos que lhe são correlatos. Entre esses tópicos, a justiça das punições é sem dúvida um dos mais importantes” (2022, p. 2).

⁶² “Onde quer que um homem encontre o que ele denomina como ele próprio, aí, na minha opinião, um outro homem pode dizer que é a mesma pessoa. É um termo forense que adequa as ações ao seu mérito e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento” (1999, p. 459).

⁶³ Hume, é verdade, distingue entre dois tipos de identidades pessoais na seção ‘Da identidade pessoal’: “devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (2001, pp. 285-286). Contudo, a segunda noção nunca é tratada pelo filósofo de modo detido, tampouco Hume explicita o problema da imputação moral – ainda que essa tentativa de sistematização de uma teoria humiana da identidade moral tenha sido desenvolvida por intérpretes, como, por exemplo, Ruth Boeker (2015, pp. 121-124). Sobre como compreendo alguns aspectos da teoria humiana da identidade pessoal, ver Freitas (2019a, 2019b e 2022).

em algumas passagens de seu texto, parecer identificar a identidade pessoal com a ‘identidade moral’.⁶⁴

Na literatura secundária, encontram-se algumas maneiras de se compreender a relação entre a identidade pessoal e a identidade moral no texto dos *Novos ensaios*. Em primeiro lugar, existem evidências de que Leibniz poderia ter identificado ambas as noções. Por exemplo, na passagem a seguir, o filósofo diz: “aquela ‘conscienciosidade’ ou senso do eu prova a identidade moral ou pessoal” (NE II, xxvii, § 9, p. 218). Mijuskovic,⁶⁵ Margaret Wilson⁶⁶ e Vailati,⁶⁷ ainda que não discutam detidamente a questão de saber se há uma distinção entre ambas, parecem aceitar que a identidade pessoal e a identidade moral são idênticas. Em segundo lugar, intérpretes como Scheffler,⁶⁸ Catherine Wilson⁶⁹ e Bobro,⁷⁰ por exemplo, aceitam a existência de uma distinção entre ambas. No caso de Leibniz de fato entender que ambas são distintas, seria preciso compreender a relação mantida entre ambas. Há passagens em que o filósofo sugere, com efeito, que a identidade pessoal depende

⁶⁴ Sobre a articulação entre ontologia e identidade pessoal em Leibniz, ver Roberto Casales (2018, pp. 214-218).

⁶⁵ Por exemplo, na seguinte passagem, o intérprete parece identificar ambas as noções: “até certo ponto, Leibniz concorda com Locke que a consciência ou a percepção do ego prova uma identidade moral ou pessoal” (1975, p. 210).

⁶⁶ “Leibniz pensa que seria incompatível com ‘a ordem das coisas’ Deus remover essa consciência de uma substância contínua particular – em termos leibnizianos, dissociar a ‘identidade moral’ da ‘identidade física ou real’” (1999, p. 374).

⁶⁷ “No entanto, uma máquina pensante, se Deus decidisse produzi-la, seria um sujeito legal e moral, pois poderia pensar, fazer planos, agir, lembrar e sentir coisas como culpa, dor e prazer. Em suma, não poderíamos negar sua identidade pessoal” (1985, p. 39).

⁶⁸ “Leibniz acredita que enquanto a primeira noção [substância] é suficiente para resolver o problema da identidade pessoal [...], a segunda noção é adicionalmente necessária para resolver o problema da responsabilidade moral [identidade moral]” (1976, p. 228).

⁶⁹ A intérprete sugere, com efeito, que a recordação é necessária para a identidade pessoal, mas não para a identidade moral (1990, pp. 243-244).

⁷⁰ “A concepção monádica de substância também é [para além da identidade pessoal] crucial para fundamentar a explicação de Leibniz sobre o que é necessário para uma pessoa ser moralmente responsável por atos passados, ou seja, moralmente idêntica ao perpetrador desses” (2004, p. 3).

da identidade moral. A passagem a seguir é uma forte evidência dessa compreensão: “tudo isso é suficiente para manter a identidade moral que torna a mesma pessoa” (NE II, xxvii, § 9, p. 219).

Na sequência, gostaria de argumentar em favor de uma interpretação oposta: a identidade moral depende da identidade pessoal. Entendo que a identidade pessoal é tão somente a continuidade da existência da pessoa ao longo do tempo. A pergunta que expressa esse problema pode ser colocada nos seguintes termos: qual o fundamento da continuidade da pessoa ao longo do tempo? Entendo que a identidade moral, por sua vez, diz respeito tão somente à responsabilidade que uma pessoa deve assumir por suas ações. A questão que, a meu ver, captura o sentido do problema da identidade moral, pode ser expressa nos seguintes termos: qual o fundamento da atribuição de responsabilidade para o indivíduo do presente por uma ação realizada no passado?⁷¹ Um problema diz respeito à existência contínua da pessoa, o outro, ao que torna uma pessoa moralmente responsável por suas ações. A meu ver, existe um sentido em que a continuidade da pessoa, a identidade pessoal, é mais fundamental do que a sua responsabilidade, a identidade moral. Não seria possível se tornar um agente moralmente responsável, com efeito, se antes o indivíduo não fosse a mesma pessoa. Se o indivíduo não é capaz de se aperceber como a mesma pessoa ao longo do tempo, de que modo ele poderia se interessar e, conseqüentemente, responsabilizar-se, por uma ação do passado?

Acredito que existem evidências textuais nos *Novos ensaios* para essa interpretação. Começo com um trecho que, a princípio, não é muito favorável à interpretação que proponho. Leibniz diz, com efeito:

Mas está de acordo com as regras da providência divina que, no caso do homem, a alma também retenha uma

⁷¹ Essa não é a única maneira, no entanto, de entender o problema da identidade moral. Scheffler, por exemplo, propõe algumas questões a esse respeito: “deixe o ‘problema da responsabilidade moral’ ser definido pela seguinte questão: quando é que uma pessoa P1 existente no tempo T2 é moralmente responsável por um ato cometido por P1 em um momento anterior T1? [...], assumirei que esta questão é equivalente à questão: quando é que uma pessoa possui ‘identidade moral’ ou ‘personalidade moral’ de T1 a T2? Também assumirei que essas perguntas são equivalentes à pergunta: quando é que uma pessoa P1 existente no tempo T2 é um agente moralmente responsável com relação a um ato cometido por P1 em T1” (1976, p. 226)?

identidade moral que é evidente para nós mesmos, de modo a constituir a mesma pessoa, capaz, por consequência, de ser sensível a punições e recompensas (NE II, xxvii, § 9, p. 218).

A passagem pode sugerir inicialmente que a identidade moral permite a identidade da pessoa. Contudo, ela esclarece, logo na sequência, que é por ser a mesma pessoa que um indivíduo é capaz de sensibilizar para com as consequências de suas ações. Outro trecho, mais promissor para a interpretação que proponho, surge no contexto em que Leibniz menciona o caso de Nestor, Sócrates e um homem moderno que diz compartilhar seu espírito com essas duas personagens da história: “se o homem moderno não tivesse como, interior ou exteriormente, saber o que ele foi [identidade pessoal], ‘seria, do ponto de vista moral, como se nunca o tivesse existido’ [destaque meu]” (NE II, xxvii, § 14, pp. 222-223). Para que o homem moderno possa se responsabilizar pelas ações de Nestor e Sócrates, seria preciso que a sua pessoa fosse a mesma que de ambas as personagens históricas. O caráter moral, o filósofo parece sugerir na passagem, depende fundamentalmente da capacidade desse homem moderno de conhecer aquilo que sua pessoa fez nas vidas de Nestor e Sócrates. Por fim, em uma terceira passagem a que recorro em favor de minha interpretação, o filósofo diz: “então a identidade pessoal não estaria ligada à identidade da substância, mas sim iria com as aparências constantes, que é o que a moralidade humana deve ter em vista [*doit avoir en vue*]” (NE II, xxvii, § 23, p. 227). As aparências que a moralidade deve visar, tal como notado na passagem por Leibniz, são aquelas que constituem a identidade da pessoa e que são retomadas pelo indivíduo, no presente, a partir de sua capacidade de recordação. Sem tais aparências que constituem a identidade pessoal, portanto, não haveria moralidade.

Se estou certo na leitura que proponho, existe uma relação de dependência entre a identidade moral e a identidade pessoal. O interesse da pessoa por suas ações do passado – e mesmo as que pretende realizar no futuro – e, portanto, sua capacidade se responsabilizar moralmente por elas, só pode ocorrer na medida em que a pessoa é a mesma pessoa. Nesse sentido, a pessoa moral só existiria enquanto há uma mesma pessoa.

Referências

- Bobro, M. (1999). Is Leibniz's Theory of Personal Identity Coherent? *The Leibniz Review*, 9, 117-129. <https://doi.org/10.5840/leibniz199998>
- Bobro, M. (2004). *Self and Substance in Leibniz*. Springer.
- Boeker, H. (2015). Locke and Hume on Personal Identity: Moral and Religious Differences. *Hume Studies*, 41(2), 105-135. <https://doi.org/10.1353/hms.2015.0006>
- Casales, R. (2018). Esbozo de una fundamentación ontológica de la moral en Leibniz. Em R. Casales García e P. Osberto Reyes Cárdenas (eds.), *Leibniz en México. Homenaje a Alejandro Herrera* (pp. 207-220). Editorial Torres Asociados.
- Casales, R. (2019). Apercepção y *conscientia* em la ontología monadológica de Leibniz. *Veritas*, 43, 49-67. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732019000200049>
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. F. Castilho (trad.). UNICAMP.
- Forstrom, J. (2011). *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Continuum.
- Freitas, V. (2019a). A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal. *Cadernos de Filosofia Alemã*. 24, 53-59.
- Freitas, V. (2019b). David Hume sobre a identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado*. *Filosofia Unisinos*. 20, 46-54. <https://doi.org/10.4013/fsu.2019.201.06>
- Freitas, V. (2022). David Hume sobre a dimensão corporal do eu. *Principia*. 26, 489-508. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2022.e84751>
- Garber, D. (2009). *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199566648.001.0001>
- Gennaro, R. (1999). Leibniz on Consciousness and Self-Consciousness. Em R. J. Gennaro e C. Huenemann (eds.), *New Essays on Rationalists* (pp. 353-371). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195165411.003.0017>
- Hume, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. D. Danowski (trad.). UNESP.
- Jolley, N. (1984). *Leibniz and Locke. A Study of the New Essays on Human Understanding*. Oxford University Press.
- Jolley, N. (2020). *Leibniz*. Routledge University Press.

- Kulstad, M. (1982). Leibniz on Consciousness and Reflection. *Southern Journal of Philosophy*, 21(sup. 1), 39-66. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1983.tb01536.x>
- Kulstad, M. (1991). *Leibniz on Apperception, Consciousness and Reflection*. Philosophia Verlag.
- Leibniz, G. W. (1885). Monadologie. Em C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. VI (pp. 607-623). Olms Verlagsbuchhandlung.
- Leibniz, G. W. (1885). Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Em C. I. Gerhardt (ed.), *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. VI (pp. 598-607). Olms Verlagsbuchhandlung.
- Leibniz, G. W. (1978). *Die Philosophifchen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. V. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. C. I. Gerhardt (ed.). Georg Olms.
- Leibniz, G. W. (1999). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI. Band IV. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften-Niedarsächsischen Akademie Der Wissenschaften in Göttingen.
- Leibniz, G. W. (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. M. Chauí e A. da Cruz Bonilha (trads.). Martins Fontes.
- Locke, J. (1999). *Ensaio sobre o entendimento humano*. E. Abranches Soveral (trad.). Fundação Calouste Gulbenkian.
- Loque, F. (2022). John Locke e a identidade pessoal: um impasse relativo à justiça. *Filosofia Unisinos*, 23(3), 1-13. <https://doi.org/10.4013/fsu.2022.233.06>
- Mates, B. (1986). *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics & Language*. Oxford University Press.
- McCullough, L. (1994). Leibniz's Principle of Individuation in His *Disputatio metaphysica de principio individui* of 1663. Em K. F. Barber e J. J. E. Gracia (eds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy* (pp. 201-218). State University of New York Press.
- McCullough, L. (1996). *Leibniz on Individuals and Individuation: The Persistence of Premodern Ideas in Modern Philosophy*. Springer.
- McIntyre, J. (2009). Hume and the Problem of Personal Identity. Em D. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume: Second Edition* (pp. 177-208). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.006>
- McRae, R. (1976). *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781487579777>

- Mijuskovic, B. (1975). Locke and Leibniz on Personal Identity. *Southern Journal of Philosophy*, 13(2), 205-214. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1975.tb01223.x>
- Mugnai, M. (2001). Leibniz on Individuation: From the Early Years to the 'Discourse' and Beyond. *Studia Leibnitiana*, 33(1), 36-54.
- Pelletier, A. (2021). 'Ego Sum Monas': les hypotypothes de la substance chez Leibniz. *Revue Internationale de Philosophie*, 296, 67-85. <https://doi.org/10.3917/rip.296.0067>
- Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. D. Brookes (ed.). Edinburgh University Press.
- Strawson, G. (2011). *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment*. Princeton University Press.
- Scheffler, S. (1976). Leibniz on Personal Identity and Moral Personality. *Studia Leibnitiana*, 8(2), 219-240.
- Simmons, A. (2001). Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness. *The Philosophical Review*, 110(1), 31-75. <https://doi.org/10.2307/2693597>
- Vailati, E. (1985). Leibniz's Theory of Personal Identity in the *New Essays*. *Studia Leibnitiana*, 17(1), 36-43.
- Wilson, C. (1990). *Leibniz Metaphysics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400879571>
- Wilson, M. (1999). *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400864980>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3079>

Possibilities for a Relational Theory of Autonomy for Care Ethics: Adam Smith on Self-Interest and the Social Formation of Morality

Posibilidades para una teoría relacional de la
autonomía para la ética del cuidado: Adam Smith
en cuanto al interés personal y la formación social
de la moralidad

Bárbara Symmes Avendaño

Universidad de los Andes, Chile

bsymmes@miuandes.cl

<https://orcid.org/0009-0001-5361-4087>

Recibido: 01 - 02 - 2024.

Aceptado: 15 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Symmes Avendaño, B. (2025). Possibilities for a Relational Theory of Autonomy for Care Ethics: Adam Smith on Self-Interest and the Social Formation of Morality *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 81-107. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3079>



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

Abstract

While Smith does not explicitly refer to autonomy, it has been argued that in the Smithian individual there is a place for agency and self-determination, as portrayed in the *Theory of Moral Sentiments*. In this paper, I contend that the Smithian perspective on moral action encompasses self-interest and a relational perspective of the formation of morality as integral components of autonomy. This conceptualization bears resemblance to the notion of relational autonomy as expounded in care ethics. In Smith's framework, morality is a product of societal interactions facilitated by the sympathetic process and the impartial spectator, that lead individuals to emerge as moral subjects. The interplay of sympathy, self-interest, society, and the conception of the individual as delineated in TMS could provide a robust foundation for a theory of relational autonomy that integrates the social, as care ethics proposes, and that does not sacrifice justice and individual rights.

Keywords: ethics; care ethics; Adam Smith; Carol Gilligan; autonomy; sympathy; self-interest; relational autonomy; justice; individual rights.

Resumen

Aunque Smith no hace referencia explícita a la autonomía, se ha argumentado que en el individuo smithiano hay un lugar para la agencia y la autodeterminación, tal como se retrata en la *Teoría de los sentimientos morales*. En este artículo, sostengo que la perspectiva smithiana sobre la acción moral abarca el interés personal y una perspectiva relacional de la formación de la moralidad como componentes integrales de la autonomía. Esta conceptualización guarda similitud con la noción de "autonomía relacional" de la ética del cuidado. En Smith, la moralidad es un producto de las interacciones sociales facilitadas por el proceso simpatético y el espectador imparcial, que llevan a los individuos a emerger como sujetos morales. La interacción de la simpatía, el interés personal, la sociedad y la concepción del individuo delineada en la TMS podría proporcionar una base sólida para una teoría de la autonomía relacional que integre lo social, como propone la ética del cuidado, y que no sacrifique la justicia ni los derechos individuales.

Palabras clave: ética; ética del cuidado; Adam Smith; Carol Gilligan; autonomía; simpatía; interés personal; autonomía relacional; justicia; derechos individuales.

Introduction¹

In her famous book *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Annete Baier argues that self-conscience depends to a big extent on our linguistic abilities (1985, p. 84). These have been acquired during infancy and childhood, periods of our life in which we have depended on another. She continues to say that “[a] person, perhaps, is best seen as one who was long enough dependent upon other persons to acquire the essential arts of personhood. Persons essentially are *second persons*, who grow up with other persons” (1985, p. 84; my emphasis). Baier essentially says that we need to have been a “you” for somebody else before being an “I.” For her, “dependence,” “being a second person,” “being someone to somebody” is a defining element of personhood. The designation of “dependence” as a constitutive characteristic of personhood explains why human beings, as a species, are one of the animals that stay the longer with their parents or caregivers and go through one of the most extended process of nurture and formation in nature.² Through this process we learn both that *we are* persons—an end in itself, in Kantian terms, someone infinitely valuable—and *how to be* a person. We are also the beings that form the deepest relationships with other personal beings because we can share our interiority, and we learn the standards of right and wrong from others in dialogue with our individual conscience in the context of these relationships. It is natural then to say that we learn autonomy—our capacity to discern and carry out our decisions—as anything else, through relationships, and that autonomy itself will be relationship oriented in its origins, development, and ends. A baby or a child needs to be treated as an end, so she can learn to take care of herself in the future and see self-interest as a virtue, an important part of human development. Maybe the crisis of meaning

¹ This article was made possible by the support of the Chilean Agency for Development and Research (ANID) through the Becas/Doctorado Nacional 21110001 program. I would also like to thank Prof. María A. Carrasco for her comments and suggestions on this paper.

² The other animal that stays the longest with its parents is the killer whale. Female orcas reach their maturity around 12-13 years of age, while male killer whales reach it around 15-20 years. Elephants, gorillas, and orangutans also have extended periods of upbringing.

and commitment, and the disinterest with one's life in today's Western world is related to adults that weren't appropriately sympathized with and treated as "second persons."³

Baier's posture is a criticism to the modern understanding of the individual and personal autonomy. From Kant onwards, autonomy has been considered "as the pinnacle of human achievement, the source of human dignity, *the mark of human maturity*" (Keller, 1997, p. 154). Baier, care ethicists, and feminist philosophers are very critical about this fact.

However, the understanding of autonomy has changed much since the XVIII century. Originally Kant defines autonomy as the capacity of the person as a free being to establish their own rules based on human reason, distinct from the laws of nature that govern the rest of the universe. We can give moral law to ourselves. This makes us different from the rest of nature and is the source of our dignity. Because of this, we owe respect to ourselves and to other human beings (Christman, 2020), who are ends in themselves. For Kant, human autonomy is not arbitrary. The moral law we establish for ourselves is universal. Therefore, while each of us may individually engage in the process of ethical reflection through our intellect, the ultimate conclusions for what we need to do when we face a problem are the same. Virginia Held (2014, p. 109), a prominent philosopher in care ethics, states that both the Kantian and Rawlsian individual rejects emotional insight and tells us that we must act as autonomous individuals in pursuit of abstract, universally applicable principles of reason, or engage in contractual agreements with others based on a hypothetical state of complete freedom and equality.

The popular understanding of autonomy in modern liberal societies as the capacity to decide over one's life as one wants significantly diverges from the sense it held in Kantian philosophy. It bears a connotation of independence and assumptions of individualism in ethical thinking (Christman, 2020). For example, one aspect implied in today's common conception of autonomy is to be able "to take care of oneself." Many

³ Some discoveries of modern psychology would seem to support Baier's position of "dependence" being the essential element of personhood. Ainsworth & Bowlby (1991) have shown that a healthy attachment to the caregiver (usually a parent, but not necessarily) during the first period of life—meaning a secure personal bond with proper attunement to the needs of the infant—will have a decisive impact on the personality of the child or adult, who will be able to be both autonomous *and* capable of healthy relations.

parents strive to instill in their children the most significant value of being able to “fend for themselves” as adults, and many people judge a life as successful if the person, to put it in simple terms, “doesn’t need anybody” to be happy. Without doubt, the ability to self-sustain, to face life’s hardships and challenges successfully, to “stand on one’s feet” is important in human development. The process of education itself might be seen as growing formation in autonomy, as the child emerges as a responsible moral agent. However, complications arise when autonomy becomes the sole measure of realization in a person’s life and is interpreted purely from an individualistic or utilitarian standpoint. The usual portrayal of liberal society that holds this view, as illustrated by Bryan Barry, is “made up of independent, autonomous units who co-operate only when the terms of co-operation are such as make it further the ends of each of the parties” (1975, p. 166). According to the common understanding of individual autonomy from a purely liberal or utilitarian standpoint, in the “race of life” either there is no space for the other, or there is space for her just if the benefit I receive from them is bigger than the cost.

This ethical understanding of the autonomous individual as self-sufficient and independent has been called into question since the 1980’s by care ethicists, who have proposed a “relational” understanding of autonomy.⁴ This ethical perspective has been developed from the findings in psychology of Nel Noddings (2013) and Carol Gilligan (2003). In the introductory letter addressed to readers that precedes the 1993 edition of *In a Different Voice*, Gilligan raises questions about

⁴ Care ethicists have proposed to the Kantian, liberal, and utilitarian visions of autonomy an alternative which is referred to as “relational autonomy” (Mackenzie & Stoljar, 2000). This vision, born from feminist critics of the traditional views of autonomy, rights, and justice, make relatedness a central point in the person’s self-conception, and an essential element for the possibility of personal autonomy, which wouldn’t be possible without it (Christman, 2020). “Relational autonomy” is a concept that is still being worked on, and it could be an equivocal concept: it could be understood at least in two different ways. First, autonomy being self-government and the self being understood in a relational way, autonomy would be relational. In the second case, autonomy is seen as involving social relationships rather than individual traits (Christman, 2020). A development of the idea of a “relational autonomy” within care ethics will remain outside the context of this paper, which will try to establish the possibility of a relational vision of autonomy from Smith’s moral philosophy.

the relationship between individuals as it has been shaped by the contemporary understanding of autonomy:

[A] tension [...] remains unresolved in this book: whether there is an endless counterpoint between two ways of speaking about human life and relationships, one grounded in connection and one in separation, or whether one framework for thinking about human life and relationships which has long been associated with development and with progress can give way to a new way of thinking that begins with the premise that we live not in separation but in relationship (2003, pp. xvi-xvii).

Is there a contradiction between understanding the human being as inherently connected with others, embedded in relationships, *and* as an individual capable of autonomy? Can she be considered both? Furthermore, could it be argued that the moral agent's ability to exercise autonomy is preceded and sustained by relationships and social contexts? Or are human beings determined by society, and hence, incapable of autonomy? Care ethicists consider that all human beings are interrelated and are dependent on one another, at least for many years of their lives. Held claims that its central focus is "on the compelling moral salience of attending to and meeting the needs of the particular others for whom we take responsibility" (2006, p. 10). Care focuses on "caring relations" and not on "caring individuals" (p. 30). The ethical question of the good is approached from the perspective of caring relationships, rather than the classic approach centered on the individual. This emphasis on relationality raises questions regarding the possibility of autonomy for caregivers and care receivers. If maintaining caring relationships is *the* ethical ideal, with attitudes of "care for another," "maintaining relation" and "responding to need" as main values, and the self is conceived as partly constituted by its relationships, is there space in care ethics for individual autonomy? How would this relationship between autonomy and care work out? This paper wants to delve into a point that would seem initially problematic for a conception of autonomy for ethics of care: to explore the possibility of accommodating within care ethics, with its emphasis on "other-oriented" values, the notion of self-interest as a legitimate motive for action. *Principio del formulario* This paper argues that Adam Smith's concept of sympathy and the process of formation

of the impartial spectator in the *Theory of Moral Sentiments* provide a robust foundation for a relational perspective of autonomy, one that accommodates self-interest in a manner akin to the relational view of autonomy within care ethics. I will consider autonomy mainly as a moral value, emphasizing the place of agency and freedom of action, rather than from an economic perspective. Similarly, the concept of the individual will refer to the subject of moral action, not as an economic category. Consequently, I will prioritize the use of TMS over the *Wealth of Nations*. I assume the unity between “Smith the moral philosopher” and “Smith the economist” and follow Cuevas Moreno’s (2009, pp. 56-60) suggestion to read his work as a totality. Thus, I consider his moral philosophy to be the foundation of his economic theory, and that liberalism should be read from the perspective of TMS in unity with WN.

María A. Carrasco’s assertion that “sympathetic individualism is what underlies Smithian liberal justice, or sympathetic justice, and it is also [...] what can serve as an appropriate foundation for promoting public care policies, where the well-being of the other matters to me for its own sake” (2024, p. 207) can be properly understood when considering Smith’s work as a totality. This paper aims to build on this claim by addressing two essential points for reconciling Smith’s liberalism with the concept of care. First, it explores how the individual can emerge given the significant role society plays in their formation. Second, it examines the role of self-interest, understood from a relational perspective, within a relational conception of autonomy. When presented this way, self-interest is not opposed to good care, although this affirmation has its limits. On the contrary, mature care implies a proper amount of self-interest, as Gilligan (2003) observed in the women she studied. The possible connection between Smith and care underscores Cuevas Moreno’s assertion that Smith is far from being the champion of competition and egoism (2009, p. 56). It also uncovers new potential foundations to enrich care ethics’ proposals.

The structure of this paper is as follows. The first section presents the critiques of the possibility of autonomy within care ethics, considered by some authors to be one of its weak points, and selects a definition of autonomy to utilize as part of the framework to make the case for a relational view of autonomy from Smith’s moral philosophy. In the second section, the concepts of sympathy and the impartial spectator are briefly introduced to finish building this framework, with some

considerations relating to care ethics. The third and fourth sections provide the main contributions of this work. The third section delves into how individual morality and autonomy arise in a strongly social context, as described by Smith. The fourth and final section connects the role of self-interest in autonomy within Gilligan's care perspective with Smith's relational understanding of self-interest, while also addressing its limitations. The method used in this paper is the hypothetic-deductive method, incorporating the study of original sources and a comparative analysis between Smith's TMS and Gilligan's *In a Different Voice*, considered the forerunner of care ethics.

1. The scope problem: Critiques to the possibility of a vision of autonomy for care ethics

Jean Keller, who has worked on the concept of autonomy in a framework compatible with care ethics and feminism, offers the following general understanding of autonomy, which is also compatible with a liberal conception. She understands autonomy:

[...] as self-governance, the ability to exercise control over one's life through the choices one makes. To be self-governing, a person must first develop the capacity to *reflect critically* on one's reasons for action; that is, to question why one is acting in a particular manner and to assess whether it is really in accordance with one's actual beliefs, values or desires. Then one must *be able to act* in accordance with the outcome of one's deliberations (1997, p. 156; my emphasis. See Meyers, 1989).

Three abilities are necessary to be autonomous according to this conception: critical reflection on one's motives for action, self-knowledge to identify one's own values, and priorities in life and capacity to carry out one's decisions.⁵ To this I would add a fourth ability, which is to be responsible, to be held accountable for one's actions.

⁵ This understanding of autonomy is suggested by authors like Keller (1997) and Meyers (1989) as compatible with a relational model of agency implied in care ethics.

Regarding the problematic relationship between care ethics and an individualistic understanding of autonomy, Keller identifies three main critiques. One strand comes from feminist ethics: it refers to the implication that women's practice of care—which is the core of care ethics—is inculcated through a socialization process and could never be an autonomous action (Keller, 1997, pp. 152-153). The incompatibility of autonomy and care ethics suggested by this critique would be supported by care ethics itself, because Gilligan opposes and differentiates the perspectives of care and justice and the conception of the self that derives from each. She “juxtaposes the relational conception of the self to a view of the self as separate and autonomous, thereby reinforcing the perception that one sees oneself either as related or as autonomous, but no both” (Keller, 1997, p. 153).⁶ Thus, justice and respect for rights, which are essential elements of autonomy, have revealed themselves as vulnerable aspects of care ethics. Marilyn Friedman, who has worked extensively on the topic of autonomy within gender studies and care ethics, speaks to the need within care ethics to work on the notion of individual, which she affirms is not properly developed and is the essential part of ethics. Caring relations are not moral agents, she writes, but individuals are. Individuals are the ones capable of responsibility, and the ones that should be addressed by a moral theory (Friedman, 2008, p. 552).

The second critique made to care ethics is similar to the previous one, but it comes from the theory itself instead of from the threat of an excessive socialization process. Because of its “other-oriented” values, care would jeopardize the care-giver's autonomy, because she doesn't really have a choice whether to offer care or not (Keller, 1997, p. 152). The decision to provide care could wrongly be assumed from a totally altruistic understanding, which would be opposed to “mature care,” term introduced by Gilligan (2003, pp. 151-174), and would produce resentment in the caregiver. For responding to this critique an understanding of the role that the caregiver's self-interest has in a model of relational autonomy as proposed by care ethics is important.

According to the third critique, the caregiver should make the decision of providing care by asking herself *what form of care* could be

⁶ Virginia Held holds a different position: the perspectives of justice and care deal complementary with different problems and a comprehensive moral theory should include both views (see Friedman, 2008, p. 541).

given while safeguarding her own integrity and self-respect. These two values are essential components for autonomy. However, this perspective holds that these qualities are not fostered within traditional feminine socialization practices. Consequently, although care and autonomy could be reconcilable in theory, because of cultural and political factors they ultimately are not (Keller, 1997, pp. 158-60).

I plan to respond to these critiques made to the possibility of a relational perspective of autonomy for care ethics from Smith's TMS. Adam Smith argues that the formation of morality is an intrinsically relational process. Nevertheless, moral conscience also remains the conscience of an individual that can transcend its context.

2. Sympathy and the impartial spectator

In order to explain how this relational conception of autonomy is possible and the role self-interest plays in it, I will briefly explore the concepts of sympathy and the impartial spectator, including some considerations from a care perspective. These two concepts serve as foundational elements to TMS and underpin Smith's sentimentalist, socially oriented moral philosophy.

Sympathy is the principle in human nature which makes the person be interested in the fortune of others "and render their happiness necessary to him, although he derives nothing from it except the pleasure of seeing it" (TMS.I.i.I.1). Smith acknowledges the existence of both self-interest (which differs from selfishness) and egotistical passions within human beings, which are consistently moderated and governed by the sympathetic principle. Sympathy is an innate tendency, which gives origin to an imaginative process that we begin to exercise from a very young age and can develop and refine as we mature. According to Smith, the term "sympathy" was originally employed to describe our sentiments of pity and compassion towards others, but he employs it in a more extensive context "to denote our fellow feeling with any passion whatever" (TMS I.i.I.5). As we lack direct experience of the other person's feelings,

[...] we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation [...]. By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into

his body, and become in some measure the same person with him (TMS I.i.1.2).

Sympathy relies on the capacity to envision oneself in someone else's position (TMS I.i.1.3). Smith introduces the notion of "impartial spectator" to explain how the sympathetic process comes about. When we witness a certain conduct, "we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his station" (TMS III.1.2). But we don't just stay there. We don't judge our own and other person's actions from an immediate and spontaneous position, but we "endeavor to view them at a *certain distance from us* [...] with the eyes of other people, or as *other people are likely to view them* [...]. We endeavor to examine our conduct as we imagine any other *fair and impartial spectator* would examine it" (TMS III.1.2; my emphasis). If the impartial spectator can enter into the passions and motives of the agent, she will approve of them; if she can't sympathize with them, she will condemn them (TMS III.1.2). The impartial spectator can also judge our own actions; in this case, it is as if "I divide myself, as it were, into two persons" (TMS III.1.6). On the one hand, I am the examiner and judge; on the other hand, I am also the agent, the person judged.

Imagination and rationality play an essential role in this process: we imagine ourselves being in the other person's situation, and from that exercise, we experience the other's feelings to a certain extent. Or we imagine watching our own actions and how this witness would feel. This process has limits: the other remains other. Maybe the poverty that someone experiences makes me angry, but the person experiencing it has come to terms with it and lives in peace (Fleischacker, 2019, p. 13). While there may be a component of "emotional contagion" in rudimentary forms of sympathy, and also a natural and premoral tendency to sympathize, Smith emphasizes that it is not primarily aroused by merely witnessing a passion. Rather, it is kindled by understanding the circumstances that precipitated it (TMS I.i.1.10). This is why Fleischacker calls this "projective" or "Smithian" empathy. Smithian sympathy calls for rationality, curiosity and intention. It is not a passive process: it implies that I choose how and to what extent I engage in it (Fleischacker, 2019, p.11). In this sense, it can be considered a moral act that can be educated.

As Hurtado (2016, p. 300) writes, through the impartial spectator we participate in a game of mirrors, in which we look at others, at ourselves,

and at society, and through this process we can discern the propriety or impropriety of the action. For Hurtado, the impartial spectator can be understood as a “constant feedback process” (2016, p. 299) between us and society. The impartial spectator is like an extended self who doesn’t lose itself nor is fused with others in social interactions. On the contrary, Hurtado affirms, this feedback process helps us preserve our autonomy and uniqueness in society: it implies a “transcendent sense of freedom-in-the-world-with-others” (2016, p. 299).

When, through the impartial spectator, I engage with another in the sympathetic process and arrive to an affinity of sentiments, entering the other person’s passions and her entering mine, we achieve mutual sympathy. For Smith, this brings about immense pleasure. He links the desire for sympathy to self-interest when he suggests that emulation, present in every individual, and wanting to attain riches are not driven by the comforts or pleasures derived from them, but by a very different passion, the desire of mutual sympathy. The root of the desire to “better out condition” is the desire “to be observed, to be attended to, to be taken notice with sympathy, complacency, and approbation” (TMS I.iii.2.1). The desire for sympathy, which can deviate into vanity, and not wealth or material things for their own sake is thus at the root of self-interest. People believe riches garner the world’s attention (TMS I.iii.2.1): we tend to confuse means with ends.

Stephen Darwall (1998, p. 262) notices that sympathy, viewed as an imaginative process, does not inherently include a consideration for the well-being of the other person, as it would be assumed in caring relations in care ethics. For example, when I see in the news that someone has lost his house due to heavy rain, it doesn’t necessarily move me to take action, locate the man and see how I could help him. Following indirectly Batson’s “empathy-altruist hypothesis,” Darwall argues that the inclination to work for others’ happiness springs from a consistent practice of sympathy (pp. 272-274). Similarly, Smith states when he says that “what is called affection, is in reality nothing but habitual sympathy” (TMS VI.ii.1.7). If the man who lost his house is my neighbor, who I have seen every day for the last ten years, it is much more probable that I will help him concretely and not just sympathize with him. Smith states that we are more habituated to enter into the feelings of members of our own family, or people that we meet every day, like our neighbors, because we *see* them. One feels for these people “nearer, in short, for what feels for himself” (TMS VI.ii.1.2). We can

conclude from Smith's argument that proximity is of utmost importance in this process of creating relationships of care: "Relations being usually placed in situations which naturally create this habitual sympathy, it is expected that a suitable degree of affection should take place among them" (TMS VI.ii.1.7). Affection moves us to look for what we consider the good of the other. Care, then, springs from familiarity, because it is harder to ignore the suffering of a person we see every day. Thus, Smith signals a link between heightened empathy and genuine care (Carrasco, 2024, p. 199).

The impartial spectator will be able to counteract, to a certain extent, the most compelling impulses of self-interest and enable us to be just and even good, although we are the "whole world to ourselves" (TMS II.2.1) and the egotistical passions are very strong in us. As Smith says, when compared to benevolence, the impartial spectator "is a stronger power, a more forcible motive [...]. It is reason, principle, conscience, the inhabitant of the breast, the man within, the great judge and arbiter of our conduct" (III.3.4). As Hurtado writes, the impartial spectator is "conscience, a social construct, an incarnation of the individual and social value, the highest authority of human conduct, and an image of ourselves" (2016, p. 299).

This process has its limits, of which Smith is conscious, and that remain as a challenge for care in Western liberal societies. Sometimes justice and the desire for sympathy are not enough to counteract excessive self-interest in overly individualistic cultures. There is also the question of visibility: we tend to sympathize more with joy than sorrow (TMS I.iii.2.2), with happiness than with sadness, with fortune than with misery (TMS i.III.1.5), with the rich than with the poor. Thus, the poor and miserable are covered with obscurity: "the dissipated and the gay [...] turn away their eyes from him, or if the extremity of his distress forces them to look at him, it is only to spurn so disagreeable an object from among them" (TMS I.iii.2.1). Counteracting the natural disposition that makes us overlook the poor and the vulnerable, making them visible and seeing them as "neighbors," is essential in order to motivate a caring society.

Care ethics claims to reject the universal and impartial vision of the different ethics of modernity (Held, 2006, pp. 15-16). It is important to note that the "impartiality" of the spectator does not mean universality — not every individual has to choose the same course of action — nor a rational judgement detached from emotions. Through the education

of moral sentiments and sympathy, the virtuous individual in Smith is able to discern the appropriate course of action. There is likely a universality in that experience, such as the appropriateness of a son or daughter deciding to leave work to care for an elderly parent. However, this does not imply a determinate course of action that everybody must follow: it can be done in a number of different ways. The perspective of the impartial spectator allows for a variety of approaches that take into account the specific relationships involved and call for different levels of responsibility.

3. Autonomy and the relational formation of morality in Smith

As was stated above, an autonomous person is someone that is able to reflect critically on her goals (according both to the knowledge she has of herself and the possibilities life presents), act in accordance with her deliberations (Keller, 1997, p. 156), and remain accountable for her actions. Rationality gives us the capacity to act not just on immediate impulses or desires but on “second-order desires,” moving ourselves to the goals that we choose to desire (Frankfurt, 1971, pp. 6-7). Even though Smith doesn’t use the word “autonomy,” Griswold notes that “his theory insists on a place for agency or self-determination” (1999, p. 115). By reflecting on our own actions from the perspective of the impartial spectator, and identifying ourselves with that standpoint, “one can direct one’s actions and shape one’s character” (Griswold, 1999, p. 115). The concept of self-command or self-possession refers to the capacity that enables individuals to act in accordance with their deliberations and is an essential element of autonomy. This capacity is extensively explored in the works of Smith, but it will remain outside the scope of this paper.⁷ I will focus on how the goals which we aim to achieve are conceived, and whether it is possible for the individual to transcend social contexts in their formulation. This is important in order to respond to the critique of some feminist critics of care ethics, who assert that socialization determines the practice of care and the position of women within it. Keller suggests that a substantial portion of the philosophical discourse on autonomy argues that individuals possess the capacity to rise above their social context and act in accordance with

⁷ Carrasco (2012) and Kopajtij (2020) have discussed the topic of self-command.

what their “authentic selves really want,” construing “authentic” as something asocial, a deep inner essence to be found within ourselves and no related to society whatsoever. Some feminist thinkers have embraced this perspective, presenting the ideal of autonomy as authenticity as a goal for women to move away from the effects of feminine socialization (Keller, 1997, p. 155) and discarding care as a feminist value.

This stance conflicts with the care ethics conception of a relational self. It also diverges from Smith’s view of morality, which is shaped within society. In Smith’s framework, both the impartial spectator and the goals toward which individuals choose to move in life emerge as integral components of the socialization process, in dialogue with individual conscience. Persons progressively attain autonomy from societal influences. In this sense, autonomy invariably retains its relational nature, as individuals acquire a substantial portion of their moral standards from society and continually harbor a desire for mutual sympathy that informs their actions. By constantly assessing our actions and what society presents us through the lens of the impartial spectator, we are empowered to discern and detach from societal pressures and internal impulses that do not align with our ethical ideals.

Without society, one wouldn’t even be able to develop as a moral individual: if a human creature were to be born apart from it, “he could no more think about his own character, of the propriety or demerit of his own sentiments and conduct, of the beauty or deformity of his own mind, than of the beauty or deformity of its own face” (TMS III.1.3). Her passions and actions, or her own appearance, wouldn’t be object of her thoughts; they wouldn’t generate further movements of the soul besides first impressions. But “bring him into society,” Smith adds,

[...] and all his passions will immediately become the causes of new passions. He will observe that mankind approve of some of them, and are disgusted by others [...] [;] his desires and aversions, his joys and sorrows will now often become the causes of new desires and new aversions, new joys and new sorrows: they will now, therefore, interest him deeply, and often call upon his most attentive consideration (TMS III.1.4).

This self-awareness develops in society. The eyes of others are the only “looking glass” by which we can scrutinize our own conduct (TMS III.1.5). This is why even when examining ourselves, individuals adopt

the perspective of others, projecting what they believe those others would think through the impartial spectator. The process of formation of character and self-awareness is a lifelong journey (Herzog, 2016, p. 346). It starts when a child enters society, “that great school of self-command” (TMS III.3.22), where she learns to enter the passions and attitudes others can sympathize with:

If in the course of the day we have swerved in any respect from the rules which he prescribes to us [...] [.] if [...] we have hurt in any respect the happiness of our neighbor [...] [.] it is this inmate, who in the evening, calls us to account for all those omissions and violations, and his reproaches often makes us blush inwardly both for our folly and inattention to our own happiness, and for our still greater indifference and inattention, perhaps, to that of other people (TMS VI.concl.1).

Liza Herzog (2016, p. 340) raises the question of whether Smith’s emphasis on the communitarian foundation of morality entails an abdication of the notion of a sufficiently autonomous individual subject. As Smith describes, social influences are very strong and partly determine our character. He says that we are influenced by different elements, such as custom and fashion, by the human condition of admiring the rich or by the habit of passing easily from one object to the other when two objects are often seen together (TMS V.1.2). We are also influenced by the degree of civilization our culture has achieved. For example, what Smith calls “barbarians” tend to cultivate the “terrible” virtues of self-denial, necessary for survival. On the other hand, civilized nations foster “humanitarian” virtues, like generosity, good manners and affability, that are possible in their context. The first will be false and dissimulate—it is necessary for survival while the latter will tend to be “open, frank and sincere” (TMS V.2.8). Smith mentions that even virtuous individuals, such as Plato and Aristotle, approved of exposing unwanted babies—that is, “the murder of new-born infants” (TMS V.2.15)—to death by hunger or wild beasts. For Smith, this practice probably came from earlier times, when men died from indigence and hunger and it was impossible for them to support themselves and their children, and thus, the custom was excusable. But in later times in Greece this was done for reasons of “remote interest or conveniency,” which for Smith were intolerable (TMS V.2.15). The

practice was maintained by “uninterrupted custom,” and not even the “doctrine of philosophers” questioned it, but actually encouraged it (TMS V.2.15). Smith doesn’t go into the reasons for the conscience of virtuous individuals being determined by the customs of their time in this case, but just notices that “no society could subsist a moment, in which the usual strain of men’s conduct and behavior with the horrible practice I have just mentioned” (TMS V.2.16).

Is then the influence of society absolute? Herzog’s question is of vital importance, because if we are determined by society we wouldn’t be capable of personal responsibility and we wouldn’t be accountable for our actions. The crimes of Eichmann, which he claimed he wasn’t guilty of because he just “followed the law”, would not be punishable; or the men that harassed so many women in the workplace in the past wouldn’t have any blame, because it was “what everybody did.” Women themselves, if they were totally determined by their social context, as some feminist opposed to care ethics claim, wouldn’t be capable of accountability. And care would reveal itself to be a product of socialization.

Herzog (2016, p. 345) argues that the Smithean individual is able to emerge as a moral agent because, even if our morality is formed in a social setting, we still hold each other accountable for individual actions. We also hold ourselves accountable. Accountability is the fourth condition for an integral view of autonomy. The development of a truly impartial spectator that demands accountability speaks to an individual’s moral and psychological conscience, which remains as a defense for living life as others would like, for the excesses of socialization or for when culture’s standards of right and wrong are deviated. Even though what we want the most is to engage in the sympathetic process and be accepted and loved, human beings want even more to be loveable, meaning attaining true virtue and not just the appearance of virtue (TMS III.2.1). This is common to everybody: as Smith holds, “There exists in the mind of every man an idea of [exact propriety and perfection]” (TMS VI.iii.25), and the impartial spectator will hold ourselves accountable if we don’t strive to live up to its demands. People naturally want to gain total identification with the impartial spectator, the “man within the breast”; one “naturally desires, not only to be loved, but to be lovely; or to be that thing which is the natural and proper object of love” (TMS III.2.1).

For Smith, the wise and virtuous individual doesn’t seek mere empty applause; shallow admiration from others without merit may

provide only superficial satisfaction: "He desires, not only praise, but praise-worthiness; or to be that thing which, though it should be praised by nobody, is, however, the natural and proper object of praise" (TMS III.2.1). The love of praise and praiseworthiness, although they are two different principles, are very similar, and most people get them confused (TMS I.iii.3.3). That is why some tend to admire the rich: we admire what is praised by the majority of people, and not necessarily virtue, which is alone praiseworthy. According to Smith, this predisposition to admire the rich and powerful while neglecting the poor is "the great and most universal cause of the corruption of our moral sentiments" (TMS I.iii.3.1). This predisposition diminishes autonomy as the individual becomes unable to discern her genuine desires beyond those dictated by societal norms.

On the other hand, when a person grows in virtue, her judgment becomes increasingly independent from superficial public opinion. As the impartial spectator develops and we listen to what it dictates, we become more discerning, distinguishing genuine value and virtue from mere appearance. Love of virtue is more intrinsic to the individual than the desire for praise, and it guides those who seek the approval of the impartial spectator to uncover personal motivations that remain hidden from those who live at a superficial level. The impartial spectator brings them back to the concreteness and possibilities of their own lives. The virtuous man has modeled his thoughts and feelings according to "this awful and respectable judge" (TMS III.3.26) and is capable of acting from an interior place that remains unknown to those who live superficially.

Total independence from societal judgment is never entirely absolute. This speaks to our intrinsically relational nature. Should slander have an impact on how others perceive virtuous individuals, it will still engender profound emotional distress: they "will be struck with horror at the thoughts of the infamy which the punishment may shed upon his memory [...] [:] he is to be remembered [...] with shame, and even with horror" (TMS III.2.13). The sole source of solace in such circumstances lies in the approval of the impartial spectator, a sentiment known only to the individual, along with the endorsement of the ultimate arbiter of souls. Additionally, there remains the prospect of justice prevailing in "another world," one not bound by the same constraints as our own (TMS III.2.13). The existence of God is very convenient for Smith's theory of justice.

4. Autonomy and self-interest in care ethics and Smith: possibilities and limits

In the liberal conception of autonomy, self-interest is generally accepted as a valid motive for action. On the contrary, self-interest holds a conflictive place in care ethics. Held (2006, pp. 13-14) conceptualizes persons as relational and interdependent, not as self-sufficient, independent, self-interested, or as rational autonomous agents. Friedman (2008, p. 550) affirms that, for Held, persons in care ethics are capable only of relational autonomy and are often not self-interested. Held herself refers to studies which indicate that economics students exposed to the concept of self-interest are statistically more prone than their counterparts to “free ride and fail to cooperate” (Held, 2006, p. 14), thus insinuating a contradiction between self-interest and care ethics.⁸

On the other hand, for some thinkers that defend a care approach to ethics, it seems that self-interest is, or at least should be, considered a valid motive. Carol Gilligan highlighted the challenges faced by women in asserting their autonomy, making independent decisions, and taking responsibility for their circumstances and what they wanted—which can be considered in the realm of self-interest—without external influences, context, or societal expectations dictating their choices. Lack of autonomy posed a significant problem, as Gilligan notices, leading many women to find themselves in life situations that did not bring them fulfillment. They had arrived at these circumstances not through conscious choice, but by *not making a decision*, thus letting people or events choose for them (Gilligan, 2003, pp. 24-64). This attitude was, in itself, a decision—one that often led to unhappiness. Gilligan’s work involved women confronted with the difficult decision of having an

⁸ Smith’s beloved teacher Francis Hutcheson (1694-1746) had understood virtue as beneficence, as doing the good and working towards the happiness of the greatest number of people (TMS VII.ii.3.3-6;10). In his conception, if an action was motivated in any way by self-interest “such a discovery would entirely destroy all notion of merit or praiseworthiness in either of these actions” (TMS VII.ii.3.6), similar to what Held seems to convey. Virtue, for Hutcheson, consisted of pure benevolence alone (TMS VII.ii.3.6), and self-interest could never be virtuous in any degree. It was vicious when it was an obstacle for the welfare of society (TMS VII.ii.3.12).

abortion. She observed that extreme situations like these compelled them to confront the reality of their freedom and take responsibility for their own lives, forcing them to think about what they really wanted. In the process, they were able to become more autonomous (Gilligan, 2003, pp. 106-128). They still confronted moral problems giving importance to relationships, but with a stronger sense of self and of personal responsibility. They stopped being a “nonentity” and confronted their power to hurt and destroy (Gilligan, 2003, p. 95), the possibility of being wrong and of giving priority to themselves over others, which are also constituent parts of being a moral agent. Thus, self-interest holds an ambiguous position in the realm of care: Held’s approach is somewhat extreme, while Gilligan’s, on the other hand, acknowledges important nuances.

On the other hand, for Smith, self-interest is both a valid and necessary motive for action. For him, it is morally justifiable to prioritize self-interest over “humanitarian” passions to the extent it doesn’t infringe upon justice. The concept of the moral individual is at the heart of Smith’s ethics and has priority over the multitude.⁹ When he discusses punishment and the infringement of justice, he states that the concern that we have for individuals generally doesn’t arise from an apprehension for society in general, “but our regard for the multitude is compounded and made up of the particular regards which we feel for the different individuals of which it is composed” (TMS II.ii.3.11). When a man is injured unfairly, we become indignant, and it makes no difference if the one injured was an odious person, because it is our sense of justice that has been breached. Although this indignation in the face of injustice works in us as an instinctive sense of preservation of society (TMS II.ii.3.12), our motive to be indignant is the injury caused to the individual subject, which could be us.

Fellow human beings readily endorse the prioritization of an individual’s own happiness, as well as that of their family and friends, over the well-being of others. We instinctively approve appropriate expressions of self-interest and we can assume that others share a similar perspective. This is because the preservation of the body and fortune of each individual are entrusted to her own care (TMS VI.1.1): she is the one that can best fulfill this task. The care of health, fortune, rank, and

⁹ This priority of the individual over the multitude in the moral sense is analogous to the priority of the individual.

reputation of the individual are, for Smith, “the proper business of that virtue which is commonly called Prudence” (TMS VI.1.4). Consequently, “in the race for wealth, and honors, and preferments, he may run as hard as he can, and strain every nerve and every muscle, in order to outstrip his competitors” (TMS II.ii.2.1). The only limit in this race to better my condition is not violating the sacred happiness of my neighbor, which Smith assimilates to the holy ground consecrated to some god in ancient religion. In the same manner, “the happiness of every innocent man is [...] rendered holy, consecrated” (TMS II.iii.3.4), and protected by the “sacred laws” of justice, which for Smith are the basis of society. That is why the impartial (and real) spectators wouldn’t indulge an act of injustice done to one’s neighbor, which violates fair play, and thus, “they do not enter into that self-love¹⁰ by which he prefers himself *so much* to this other and cannot go along with the motive from which he hurt him” (TMS II.ii.2.1; my emphasis). The impartial spectator corrects our distorted perspective, in which we seem much bigger and more important than others. This error of perception is totally normal, being through our own senses the way we perceive the world: “Though every man [...] be the world to himself, to the rest of mankind he is a most insignificant part of it” (TMS II.ii.2.1). With time, as human beings mature in the “great school of self-command,” they learn to act as if they are not the center of the world.

The limit, then, of self-interest for Smith will always be the duty of justice, to others and to oneself. Having this limit in mind, he contends that acting out of self-interest is not only acceptable but virtuous. In fact, he suggests that an appropriate self-interest is a fundamental component of virtue, as Raphael & Macfie (1982, p. 21) hold. For Smith, self-interest leads to numerous socially endorsed attitudes:

Regard to our own private happiness and interest, too, appear upon many occasions very laudable principles of action. The habits of oeconomy, industry, discretion, attention, and application of thought, are generally supposed to be cultivated from self-interested motives, and at the same time are apprehended to be very

¹⁰ In the XVIII century, self-love is used as a synonym for self-interest. In Smith, they are both distinguished from selfishness (see Raphael & Macfie, 1982, p. 22).

praise-worthy qualities, which deserve the esteem and approbation of everybody (TMS VII.ii.3.16).

For Smith, then, prudent human beings should be concerned with their future, resource management, and their personal circumstances. He views the neglect of self-interest as a deficiency (TMS VII.ii.3.16), because we don't assume a responsibility which we can fulfill the best (TMS II.ii.2.1). By disregarding self-care, we impose a burden on someone else, be it a parent, relative, or the state, to care for ourselves. This can potentially provoke resentment. If we only look after ourselves out of consideration for our family and friends, rather than genuine self-interest, Smith suggests that we may become objects of pity. Failing to maintain proper self-interest could "somewhat diminish the dignity and respectability of [one's] character" (TMS VII.ii.3.16).

Self-interest was also of outmost importance in the realm of economics. In addition to its fundamental role in ensuring one's subsistence, earning a salary confers upon individuals a sense of dignity and self-worth by virtue of their contribution to the market's value exchange. Wealth engenders increased sympathy for others, something that also moves individuals to strive for riches. This is why, as Smith famously stated, self-interest moves economy:

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from *their regard to their own interest*. We address ourselves, not to their *humanity* but to their *self-love*, and never talk to them of our own necessities but of *their advantages*. Nobody but a beggar chooses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens (WN I.2.2; my emphasis).

This emphasis on self-interest, however, has been adopted by extreme liberal economic theories, often interpreted without considering the link to the vision of human connectedness and sympathy articulated in Smith's TMS. Smith recognizes that some elements, such as the division of labor and the pursuit of luxury, can act as a force pushing society towards economic growth, and improve the level of life in general. But, on the other hand, the same forces that create the wealth of the nations are also the cause of social inequality, like the one created from the different wages that accompany each type of trade (WN I.10.1). Inequality always creates tension. Although it has been a longstanding issue, its severity

has intensified. This dynamic is exemplified by the Chilean experience, where the economy experienced prolonged growth following the end of Pinochet's regime in 1989, largely due to market liberalization and minimal regulatory constraints. However, this economic expansion came at the cost of social cohesion, which deteriorated for various reasons, prominently including inequality and individualism. These factors significantly contributed to the social unrest witnessed in 2019 (Edwards, 2023).

This example raises questions about the ability of Smith's liberalism to sustain relationships based on sympathy and care in today's large and anonymous cities, technological societies, and financial markets. Commerce today functions very differently from the way it did in a 18th-century European city, where knowing one's neighbor and creating relationships of economic interdependence that remained personal in character was far easier. For Smith's liberalism to be able to ground an ethics and policies of care, the need to create spaces where sympathy and care among individuals can develop remains a challenge.

Conclusion

In this paper, I have argued, drawing from Adam Smith's moral philosophy, that a relational model of autonomy and morality is possible. This perspective provides a more accurate depiction of human beings than the prevailing notions of the self-sufficient individual found in liberal, utilitarian, and contemporary ideals of autonomy. Emphasizing the importance of social interconnections, this approach aligns with care ethics' concept of "relational autonomy." While Smith explicitly incorporates self-interest as a fundamental component of autonomy, Gilligan contends that self-interest is not merely an appropriate motive but a necessary one. She calls our attention to the fact that sometimes it is vital—Smith would say virtuous—to prioritize our own needs and desires, even if this entails conflicting with others' emotions or perceptions of what is beneficial for them.

The danger of assuming care arising from excessive socialization practices or from a misguided understanding of care remains. However, both men and women have the capacity to transcend their social contexts and the pitfalls of disordered desires of sympathy. This is possible through the impartial spectator, an internal moral compass that holds individuals and others accountable to an inherent sense of justice and virtue, and that has been formed in dialogue with society. The decision

to care and engage in situations that may imply self-sacrifice, a process that essentially entails “losing” oneself, *can arise from autonomous beings*. When this decision is made freely and consciously, individuals can embrace caring as an authentic expression of their autonomy. The mutual sympathy that arises in caring relationships can be very rewarding and expand our possibilities of autonomy. This speaks to our relational nature. However, if caring is not undertaken freely, it can lead to resentment in the future, potentially transforming it into a motive for victimization rather than growth.

On the one hand, the combination between Smith’s moral philosophy and care ethics could potentially address the shortcomings of the latter, including its limited conception of the individual, justice, and rights. By recognizing humans as intrinsically relational beings and also capable of accountability, the Smithean perspective of moral action might offer a more comprehensive framework for understanding autonomy and moral decision-making. On the other hand, it would be valuable to explore if and how the care perspective can address some of the limitations inherent in Smith’s theory, as the extent to which sympathy can create contexts of care. An exploration of Smith’s concept of circles of sympathy concerning the responsibility for oneself and others and how this tendency affects our perception of the world could also offer a promising avenue for further research on a social conception of autonomy.¹¹ This examination could serve as a foundation for enriching the discourse of moral action within care ethics, given its inclination towards the particular rather than the universal.

The ongoing discourse surrounding diverse notions of autonomy and care continues to be a significant arena for shaping political and social debates. We eagerly anticipate the future of care ethics, as it hopefully enriches the concept of “relational autonomy” by incorporating a nuanced understanding of the individual, justice, and rights. In this regard, the insights of Smith’s philosophy can be an “unexpected companion” for the forthcoming development of care ethics.

¹¹ The idea of circles of sympathy in Smith, who follows Stoic philosophy in this regard, has been vastly developed by Forman-Barzilai (2010).

References

- Ainsworth, M. & Bowlby, J. (1991). An Ethological Approach to Personality Development. *American Psychologist*, 46(4), 333-341. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.46.4.333>
- Baier, A. (1985). *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*. University of Minnesota Press.
- Barry, B. M. (1975). *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls*. Clarendon Press.
- Carrasco, M. A. (2012). Adam Smith: Self-Command, Practical Reason and Deontological Insights. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(2), 391-414. <https://doi.org/10.1080/09608788.2012.665351>
- Carrasco, M. A. (2024). Individualismo simpatético: justicia y cuidado en el liberalismo de Adam Smith. *Estudios Públicos*, 2, 193-212. <https://doi.org/10.38178/07183089/1442240502>.
- Christman, J. (2020). Autonomy in Moral and Political Philosophy. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/autonomy-moral/>
- Cuevas Moreno, R. (2009). La ética y economía en la obra de Adam Smith. La visión moral del capitalismo. Primera parte. *Ciencia y Sociedad*, 35(1), 52-79. <https://www.redalyc.org/pdf/870/87014565003.pdf>
- Darwall, S. (1998). Empathy, Sympathy, Care. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 89(2/3), 261-282. <https://doi.org/10.1023/A:1004289113917>
- Edwards, S. (2023). *The Chile Project: The Story of the Chicago Boys and the Downfall of Neoliberalism*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1353/book.112152>
- Fleischacker, S. (2019). *Being Me Being You: Adam Smith and Empathy*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226661926.001.0001>
- Forman-Barzilai, F. (2010). *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20. <https://doi.org/10.2307/2024717>

- Friedman, M. (2008). Care Ethics and Moral Theory [Review of *The Ethics of Care*, by Virginia Held]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 77(2), 539-55. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2008.00205.x>
- Gilligan, C. (2003). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press.
- Griswold, C.L. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608964>
- Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195180992.001.0001>
- Held, V. (2014). The Ethics of Care as Normative Guidance: Comment on Gilligan. *Journal of Social Philosophy*, 45(1), 107-15. <https://doi.org/10.1111/josp.12051>
- Herzog, L. (2016). Adam Smith and Modern Ethics. In R. Hanley (ed.), *Adam Smith. His Life, Thought and Legacy* (pp. 340-353). Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77g77.25>
- Hurtado, J. (2016). Adam Smith's Impartial Spectator: Autonomy and Extended Selves. *Econ Journal Watch*, 13(2), 298-305. <https://econjwatch.org/articles/adam-smith-s-impartial-spectator-autonomy-and-extended-selves>
- Keller, J. (1997). Autonomy, Relationality and Feminist Ethics. *Hypatia*, 12(2), 152-164. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1997.tb00024.x>
- Kopajtij, L. (2020). Adam Smith's Sentimentalist Conception of Self-Command. In F. Forman (ed.), *The Adam Smith Review. Volume 12* (pp. 7-27). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003056744-3>
- Mackenzie, C. & Stoljar, N. (2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195123333.001.0001>
- Meyers, D. T. (1989). *Self, Society, and Personal Choice*. Columbia University Press.
- Noddings, Nel. (2013). *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press.
- Raphael, D. D. & A. L. Macfie. (1982). Introduction. In A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (pp. 1-52). Liberty Classics.
- Smith, A. (1981a). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Volume I*. R. H. Campbell & A. S. Skinner (eds.). Liberty Classics.

- Smith, A. (1981b). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Volume II*. R. H. Campbell & A. S. Skinner (eds.). Liberty Classics.
- Smith, A. (1982). *The Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael & A. L. Macfie (eds.). Liberty Classics.

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2992>

El trasfondo ontológico del suicidio en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche

The Ontological Background of Suicide in Schopenhauer, Mainländer, and Nietzsche

Pablo Montes Vargas

Universidad Santo Tomás

Chile

montesvargas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3448-0244>

Recibido: 07 - 11 - 2023.

Aceptado: 10 - 12 - 2023.

Publicado en línea: 14 - 07 - 2025.

Cómo citar este artículo: Montes Vargas, P. (2025). El trasfondo ontológico del suicidio en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 109-127. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2992>



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

Resumen

Este artículo ofrece una lectura ontológica del suicidio en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche. Para ello, primero se exponen las concepciones que sobre la muerte voluntaria tuvieron los tres filósofos. Esto permite notar la relación entre suicidio y ontología, por un lado, y la relación entre una postura a favor o en contra del suicidio con una ontología de corte monista o pluralista, por otro. En esta discusión se nota la presencia, implícita o explícita, de los conceptos de “necesidad”, “contingencia”, “monismo” y “pluralismo”. Esto es lo que permite hacer una lectura ontológica del suicidio a través de estos tres autores.

Palabras clave: suicidio; ontología; pesimismo; monismo; pluralismo; necesidad; contingencia; Schopenhauer; Mainländer; Nietzsche.

Abstract

This article presents an ontological reading of suicide in Schopenhauer, Mainländer, and Nietzsche. For this purpose, it first outlines the conceptions of voluntary death held by these three philosophers. This allows us to then highlight the relationship between suicide and ontology, on the one hand, and to explore the connection between a stance in favor or against suicide and a monist or pluralist ontology, on the other. Throughout this discussion, the concepts of necessity, contingency, monism, and pluralism are used, either explicitly or implicitly. This is what allows a reading of suicide from an ontological perspective through these three authors.

Keywords: suicide; ontology; pessimism; monism; pluralism; necessity; contingency; Schopenhauer; Mainländer; Nietzsche.

Introducción¹

Por lo general, el suicidio se ha abordado filosóficamente desde la ética. Sin embargo, el presente trabajo busca distanciarse de las lecturas fundadas en los aspectos éticos, así como de la medicina, sociología, psiquiatría, psicología, etc., para explorar una perspectiva un tanto olvidada, a saber, la ontología. Debido a la inmensidad del problema del suicidio, se pretende abordar la posibilidad de leer aquella problemática a partir de la ontología de tres filósofos alemanes: Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche. Como es sabido, el pesimismo filosófico atraviesa a estos tres autores, aunque para cada cual será de distinto cuño. Sin embargo, como se podrá apreciar, en estas ontologías pesimistas aparecen, implícita o explícitamente, nociones ontológicas tales como “unidad”, “pluralidad”, “monismo”, “pluralismo”, etc. El objetivo de este trabajo será mostrar que, en el problema del suicidio, en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche se podrá encontrar la imbricación de ideas ontológicas y un trasfondo ontológico. La hipótesis es que el suicidio, en estos tres autores, puede ser leído desde la ontología. Si bien la lectura ontológica del suicidio no niega que la ética sea la plataforma en la cual surge el problema, no es menos cierto que, como se verá, el suicidio implica conceptos ontológicos tanto en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche.

El plan del trabajo será abordar, en primer lugar, las concepciones sobre el suicidio en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche; en segundo lugar, exponer en qué consiste el trasfondo ontológico en las nociones de “suicidio” de estos tres filósofos alemanes; por último, se ofrecerá una lectura ontológica del pesimismo.

1. Schopenhauer: suicidio y ontología

Arthur Schopenhauer (1788-1860) nació en Danzig, Alemania. Se doctoró en 1813 con su tesis *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1811), la cual fue reeditada y publicada en 1847. Este primer trabajo no recibió la atención suficiente; sin embargo, las investigaciones de Schopenhauer continuaron y en 1819 publicó su obra capital, *El mundo*

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Montes Vargas (2024).

como voluntad y representación (2004), la cual tampoco recibió la atención merecida —fue un pésimo negocio para el editor de la obra (Safranski, 2008)—. No obstante, en 1844 se publica la segunda edición de su obra capital, ahora de dos tomos, tal como se conoce hoy en día. El segundo tomo consiste en una serie de complementos a los cuatro libros de la primera edición, constituidos por gnoseología (libro I), metafísica (libro II), estética (libro III) y ética (libro IV). En este último libro se aborda el tema del suicidio.

La postura de Schopenhauer (2004) sobre el suicidio se podría resumir de la siguiente manera: el suicidio, que consistiría en destruir la vida (objetivación de la voluntad), no afectaría ni anularía la esencia de la vida: querer y desear (voluntad de vivir), porque el suicidio aniquilaría al individuo, no la especie (2004, pp. 460-464)² ni a la voluntad, que es indestructible (cfr. Higuero, 2013, p. 147).³ De ahí que el suicidio se torne una acción totalmente vana y necia (Schopenhauer, 2004, p. 337). Además, el carácter irrenunciable de la voluntad de vivir se manifestaría aún en la acción del suicida: el suicida quiere la vida y su cometido se debe a la insatisfacción que le producen las condiciones en las que esta se desenvuelve (circunstancias), es decir, el suicida se autodestruye por el deseo de otras circunstancias. Debido a estas dos razones complementarias, el suicidio no es una vía de escape para la

² La relación entre individuo y especie y entre voluntad y suicidio se podría volver confusa, al punto de caer en una contradicción: si la voluntad, fuera del ámbito de la representación, por su naturaleza se mantiene en la existencia, pero le son indiferentes los individuos, puesto que la voluntad persiste en su existencia independiente de la existencia de los seres del mundo, ¿esto no sería contradictorio siempre y cuando la voluntad tenga como fin perpetuarse en el ser a través de la existencia de muchos individuos que ayudan a perpetuar la especie? Para Baquedano (2007, p. 118), esto sería una aparente contradicción, pues no todos los seres son aptos para perpetuar la especie, y, por tanto, útiles para cumplir aquel objetivo de la voluntad.

³ Lo mismo sucedería con el fenómeno de la muerte. En ambos casos, la voluntad permanece en la existencia, pero la diferencia no radicaría, esencialmente, en la elección libre del sujeto, sino que la muerte y el miedo a la muerte son la fuente originaria del filosofar a partir de la negación de la voluntad de vivir, mientras que el suicidio afirmaría la voluntad de vivir. Para la trascendencia de la muerte en Schopenhauer, cfr. Schöndorf (2009, pp. 1193-1204); para la diferencia entre muerte y suicidio, cfr. Bete (2006, pp. 51-71).

metafísica de la voluntad de Schopenhauer (2004, p. 461).⁴ Sin embargo, a pesar de que el suicidio es una acción totalmente vana y necia, el filósofo alemán considera que solo hay una sólida razón moral contra el suicidio: “[...] el suicidio se opone a la consecución del supremo fin moral, ya que sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una solo aparente” (Schopenhauer, 2013, p. 324). Es decir, esta razón es de carácter ascético, tal como lo menciona en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Schopenhauer, 2002, p. 155).

No obstante, a pesar de que solo haya un argumento moral (ascético) contra el suicidio, tanto la argumentación ontológica como la ascética se sustentarían en, al menos, una idea fundamental de la ontología schopenhaueriana, a saber, la voluntad. Esta, en primer lugar, se entiende como dolor; desde esa perspectiva, el dolor manifestaría la profunda carencia de los seres del mundo, pues la voluntad de vivir lo gobierna todo. En segundo lugar, la voluntad no admitiría autodestrucción porque aquella se entiende como total afirmación, una fuerza metafísica que desea y quiere intrínsecamente. Lo que hay, el ser —se podría decir— es contrario al no ser. La afirmación es contraria a la negación. La voluntad no puede suicidarse porque el deseo no se extingue con la muerte de una sola vida cuando toda la especie sigue deseando. En este sentido, el fenómeno del suicidio sería una ilusión. Por otro lado, si alguien comete suicidio, lo que en realidad está sucediendo es que la voluntad no niega la vida, sino las circunstancias indeseables (enfermedad, pobreza, esclavitud, etc.). La voluntad sigue deseando, aunque otra vida. Lo negado con el suicidio no es la voluntad. La postura de Schopenhauer sobre el suicidio gira en torno a la relación entre voluntad y necesidad de la existencia, pero solo en el plano trascendente, no en el plano del mundo, pues en este plano hay de hecho suicidios. En este sentido, la voluntad no se suicida, sino el

⁴ Sin embargo, esta condena del suicidio tiene una excepción: el suicidio ascético. Desde la perspectiva de Jacquette (1999, pp. 310-314), esto revelaría una contradicción en el sistema de Schopenhauer. La pregunta sobre si el suicidio nos liberaría del dominio de la voluntad podría tener dos respuestas, a saber: un no para el suicidio fenoménico y un sí para el suicidio ascético. Para una lectura en la que el suicidio no implicaría contradicción en la filosofía de Schopenhauer, cfr. Gajardo (2020, pp. 11-26). Para una interpretación en donde la muerte por inanición presentaría algunos problemas de carácter lógico para el sistema de Schopenhauer, cfr. Masny (2020, pp. 494-516).

ser humano, su manifestación fenoménica. Es por esto que la realidad (representaciones) sería entendida como contingente, a diferencia de la necesidad de la existencia de la voluntad.⁵

2. Mainländer: suicidio y ontología

Philipp Mainländer (1841-1876) nació con el nombre de Philipp Batz en Offenbach del Meno. Fue soldado, banquero y poeta, y se dedicó al estudio de la filosofía de forma autodidacta. Estudió a Kant y Schopenhauer. Influenciado por estos filósofos, se dedicó a escribir su obra capital; a los 34 años, al recibir la primera edición de *La filosofía de la redención* (1876), se suicidó (Baquedano, 2021). Su hermana Minna se encargó de revisar, compilar y editar los escritos de su hermano, así como el segundo tomo de *La filosofía de la redención* (1886). Mainländer sostiene que la castidad y el suicidio son maneras de terminar con el dolor y el sufrimiento, aspectos inherentes de la naturaleza orgánica e inorgánica.

Mainländer entiende que la pregunta por el ser es en realidad una pregunta premundana e inactual, puesto que ya no hay ser (unidad), sino seres: mundo (pluralidad). Su ontología parte de la hipótesis sobre la existencia de la unidad simple, la cual es identificada con Dios (Mainländer, 2021, p. 352). El ser de esta unidad simple era superser (p. 352). Como nada externo lo limitaba, pues era el único ser, la única limitación radicaba en su esencia y existencia (p. 355), pero con un acto libre, con una obra libre pudo “[...] entrar en la absoluta nada, en el *nihil negativum*, a saber: exterminarse completamente, dejar de existir” (p. 355). Este suicidio de Dios dio paso a la creación del mundo (p. 356). En palabras de Mainländer: “Dios, al fragmentarse en un mundo, desapareció por completo y sucumbió [...]” (p. 352). Este acto libre de Dios manifiesta que “el mundo completo, el universo, tiene una meta, el no ser, y la logra mediante el continuo debilitamiento de su suma de

⁵ Esta lectura ontológica del suicidio frente a la lectura ética o moral de este se funda en la problemática sobre la posibilidad de la ética y la moral; porque si no somos libres, tal como sostiene Schopenhauer (2004, p. 465), entonces preguntamos nosotros: ¿cómo es posible la ética? Por ello, el suicidio no es un problema netamente ético o moral, sino, desde la perspectiva de este artículo, ontológico, porque para Schopenhauer no se trata de estar a favor o en contra del suicidio, sino de ofrecer razones filosóficas (ontológicas) implicadas en el suicidio (Schopenhauer, 2013, pp. 321-326).

fuerza" (p. 358). Pero el suicidio de Dios no solo es manifestación de la ontología del mundo, sino de la constitución óntica de la realidad (mundo o universo), ya que "en su proceso evolutivo, cada individuo será llevado, a través del debilitamiento de su fuerza, hasta el punto en que su afán de alcanzar el exterminio pueda cumplirse" (p. 358). En consecuencia, esta teoría del superser no solo denotaría la construcción de un sistema ontológico que aduce razones —ontológicas— para el suicidio, sino, además, denotaría la profunda relación entre ontología y suicidio, hasta el punto de concebir argumentos ontológicos para condenar o legitimar el acto suicida (Baquedano, 2007, p. 125; Baquedano, 2021, pp. 6-8 y 11-16).⁶ En este sentido, cabe mencionar que el tratamiento del suicidio no es un tema primordial en la parte ética de *La filosofía de la redención*: toda la fuerza de la argumentación para entender al suicidio como una forma de redención radicaría en las partes metafísica y física.

Para Mainländer, el suicidio sería la manifestación natural de la constitución ontológica de los seres, es decir, de la ley del debilitamiento de la fuerza. Esto significa que la realidad pierde su fuerza afirmativa para desembocar en la nada; el debilitamiento de la fuerza tomaría la forma de la ley del dolor en los seres humanos (Baquedano, 2007, p. 123). ¿Cómo se podría dar término al dolor? La respuesta radica en la tendencia natural hacia el no ser. No se debe olvidar que Dios, sobrepasado por su superser, quiso el no ser. Entonces, la clave está en la tendencia de la realidad al no ser. Con esto se esbozaría una relación entre la constitución ontológica de los seres y el suicidio, la cual podría interpretarse como el fundamento pesimista de la ontología mainländeriana, porque el universo por sí mismo no tiene ninguna razón en sí (Hernández, 2019, p. 142). La postura que se esbozará en este trabajo se basa en el paso de la unicidad —Dios— a la multiplicidad —realidad—. Una hipótesis de este artículo es que, para Mainländer, el suicidio parece ser una conclusión necesaria desde una ontología pluralista, puesto que la fragmentación de la realidad sería manifestación de la ley del debilitamiento de la fuerza, la cual fundamentaría la existencia del dolor. Esto da a entender que

⁶ Hernández (2019) sostiene que muchos comentadores han leído el suicidio de Mainländer como consecuencia de sus premisas ontológicas; sin embargo, para Hernández (2019, pp. 142-143), el suicidio de Mainländer obedece a causas personales. La razón fundamental sería que Mainländer en ningún momento propone el suicidio a modo de imperativo y como un acto particular (cfr. Hernández, 2019, p. 143).

el ser deviene y se debilita, tendiendo, finalmente, a la nada, al no ser. Esta tesis se vuelve relevante debido a que insinúa la falta de libertad de los seres de escapar de la nada:⁷ ontológicamente hablando, habría una relación necesaria entre ser y nada. Por tanto, esta tesis fundaría una postura abierta al acto suicida. Lo contrario sucedería con Spinoza (1987, p. 220), quien defiende la tesis del conato.⁸

3. Nietzsche: suicidio y ontología

Friedrich Nietzsche (1844-1900) nació en Röcken, Alemania. Filólogo clásico de profesión, se dedicó a la academia hasta que en 1872 publicó *El nacimiento de la tragedia*, que lo llevó a una polémica sobre su interpretación de la tragedia, lo que lo alejó de la academia (Safranski, 2000). Renunció a la universidad por cuestiones de salud; empezó una trayectoria filosófica al publicar varias obras, entre ellas *La genealogía de la moral* (1887), *Ecce homo* (1888) y *El Anticristo* (1895). Su pensamiento ha sido objeto de críticas y distintas interpretaciones. Entre estas últimas se pueden encontrar la de Heidegger (2013) y la de Sloterdijk (2000).

Nietzsche postuló un mundo múltiple y caótico. El fundamento de esto descansa en la crítica a la voluntad de sistema de los filósofos: para Nietzsche, la filosofía pierde toda relación con la realidad al constituirse como sistema (Nietzsche, 2016, p. 622). Una de las razones que explicarían esta crítica es que el sistema (filosófico) reduce y simplifica

⁷ Si se interpreta bien, cuando Baquedano sostiene: “De ahí que los individuos no sean plenamente autónomos (2021, p. 7), y agrega una cita de Mainländer donde este afirma: “Así pende sobre el mundo de la multiplicidad, a modo de reflejo, la unidad premundana, como si un lazo invisible e irrompible abrazara a todos los seres individuales, siendo este reflejo, este lazo, de la correlación dinámica del mundo” (Mainländer, citado en Baquedano, 2021, p. 7), una lectura que se podría realizar es que la aniquilación, tanto en el plano de los seres del mundo como en el del ser, es la conclusión lógica, y si es su conclusión lógica, se debería a la relación necesaria entre ser y no ser (aniquilación), pues en el plano de los seres del mundo hay correlación, pero en el plano del ser habría necesidad.

⁸ Para este trabajo se vuelve interesante la postura de Spinoza frente al suicidio, pues Spinoza niega la posibilidad misma del acto suicida (cfr. Cohen, 2007, pp. 121-123). Esto es interesante porque aquí se patentiza la relación entre ontología y suicidio. Para adentrarse en la postura de Spinoza frente al suicidio desde las perspectivas de Cohen, Blanck-Cereijido y Cereijido, cfr. Salas (2018, pp. 27-42).

la multiplicidad inestable o el polimorfismo [*Vielgestaltigkeit*] de la realidad (cfr. Schwab, 2015, p. 235). Otra manera de falsificar la realidad es a través del problema de la *décadence* (Nietzsche, 2005, pp. 99-100), ya que los valores de *décadence* se han posicionado como los valores en donde la humanidad resume sus más altos deseos (Nietzsche, 2007, pp. 34-35). Nietzsche responde con su crítica hacia los valores de *décadence* a partir de una nueva forma de hacer filosofía (Schwab, 2015, pp. 223-245). ¿Cómo se puede entender aquello? Aquí cobraría relevancia lo dionisiaco.

Lo dionisiaco se entiende como el horizonte interpretativo de la realidad. Esto significa que la interpretación de la realidad como pluralidad, multiplicidad, impredecibilidad y polimorfismo, etc., es posible gracias a la noción de lo dionisiaco.⁹ Lo dionisiaco se entiende, primero, como una fuerza dominada por el instinto (*Trieb*) y la embriaguez (*Rausch*), y, segundo, como la disposición de la realidad circundante a toda vida (Nietzsche, 2011, pp. 439-449). Aquí, los valores decadentes, que atentan contra la vida afirmativa, se aprecian como contrarios a la cosmovisión dominada por lo dionisiaco. La vida sería incompatible con la decadencia; por tanto, el decadente no vive verdaderamente. En este sentido, la muerte libre correspondería al hombre aristocrático (Csejtei y Juhasz, 2001, pp. 77-94).¹⁰

⁹ Carrasco (2010, p. 81) enfatiza la multiplicidad y unidad en Nietzsche: sostiene que lo dionisiaco es la fuerza de la unidad, mientras que lo apolíneo es la fuerza de lo fragmentario. Aquí, la tensión entre multiplicidad y unidad sería de carácter dialéctico y, por tanto, la ontología nietzscheana contendría, en una relación “armónica”, como en Heráclito, ambas dimensiones ontológicas. Dos puntos en común con este trabajo serían la interpretación ontológica de lo apolíneo y lo dionisiaco (Carrasco, 2010, p. 81), por un lado, y la presencia en la filosofía de Nietzsche, de la multiplicidad y unidad ontológicas, por otro.

¹⁰ Sin embargo, para Csejtei y Juhasz (2001, pp. 89-90), la muerte libre en *Así habló Zaratustra* no trataría sobre el suicidio, sino que sería una crítica a la muerte cristiana, pues la muerte libre mostraría la capacidad del ser humano para tomar conciencia y, por tanto, prepararse para la muerte; por otro lado, mostraría el carácter festivo de la muerte, en contraposición al cristianismo. Concluiría que la muerte es una fiesta solo para aquellos pocos que pueden relacionarse de un modo soberano con su muerte. Otra perspectiva similar, pero manteniendo la tesis sobre la muerte libre entendida como suicidio, se puede encontrar en Giacoia (2019, pp. 161-173).

Nietzsche defiende, gracias a lo dionisiaco, su filosofía como antítesis de los valores occidentales —*décadence*—, ya que el origen del problema de la *décadence* radica en la voluntad de sistema de los filósofos (simplificación de la realidad) y la idea de entender la realidad como “ilusión” (*Täuschung*), “apariencia” (*Schein*), “representación” (*Vorstellung*) o “mundo aparente”, etc. En este sentido, la visión dionisiaca del mundo justifica la existencia en la realidad sensible, múltiple y caótica; además, se constituye como un elemento esencial para la visión trágica del mundo de Nietzsche (cfr. Köslér, 2003, pp. 17-51; Ries, 2004, pp. 103-109). Por otro lado, la crítica que realiza Nietzsche a los valores occidentales radica en que estos “son esencialmente hostiles a la vida [*lebensfeindlich*]” (Schwab, 2015, p. 239; Nietzsche, 2007, pp. 34-35): el concepto de “vida” en Nietzsche tiene un carácter ontológico que se relaciona con la ontología del cuerpo (Nietzsche, 2011, pp. 413-418). “Vida” se puede entender como el punto de partida de la construcción de perspectivas, o el criterio por el cual se determinan los valores, y en ese sentido, el concepto de “vida” refiere al cuerpo. Considerando lo anterior, la visión dionisiaca del mundo (*die dionysische Weltanschauung*) se configuraría como una nueva perspectiva para concebir la realidad, entendida como sensible, múltiple, polimorfa y caótica. En este sentido, decir “sí” a la vida (*jasagen zum Leben*) significa aceptar lo caótico, lo múltiple de la realidad. Lo dionisiaco del mundo, la vida afirmativa, como una fuerza que lo desborda todo, aceptaría la muerte libre amparada en el pesimismo de la fortaleza (cfr. Romero, 2014, pp. 145-149). La pregunta nietzscheana sobre el grado de sensibilidad en relación al griego y el dolor podría reformularse como el grado de sensibilidad que guarda un espíritu libre cara al suicidio, pues el suicidio se constituirá como un arte que se aprende y solo será aprendido por quienes acepten y adopten en su vida lo caótico y trágico del mundo, sin caer, no obstante, en la decadencia de los valores que coartan el sí a la vida. Esto denotaría la tensión entre vida y muerte, la lucha intrínseca de quienes adoptan la vida del pesimismo de la fortaleza. Quien no puede afirmar su vida, quien no funda sus valores desde la vida y el cuerpo, no será un espíritu libre ni podrá acceder a la muerte libre. En cambio, los superfluos, los espíritus débiles, se suicidan o suprimen por su falta de vitalidad, y esto se vuelve la cosa más estimable (Nietzsche, 2016, p. 672).

4. El estado de cosas del mundo: pesimismo ontológico

Una hipótesis que se podría postular es si hay alguna relación —y qué tipo de relación— entre suicidio y pesimismo. Según mi lectura, el pesimismo consistiría en un “estado de cosas” que consideraría de una forma distinta la preponderancia de algunos conceptos ontológicos —necesidad, contingencia, causalidad, pluralidad (continua), monismo (unidad, unicidad), etc.—.¹¹

El pesimismo, *grosso modo*, podría conceptualizarse, desde la concepción schopenhaueriana, con la siguiente tesis: vivimos en el peor de los mundos posibles. Tal vez con esta tesis entra en consideración si vale la pena seguir viviendo en un mundo en donde lo peor es lo más seguro; a esto se le podría denominar “origen mundano de la relación entre pesimismo y suicidio”. Una consideración filosófica de la relación sería, por ejemplo, si el mundo es hostil a la vida y si Dios condena o no el acto suicida, por un lado, o si el suicidio se fundamenta en tesis ontológicas que critican las del optimismo, por otro. Ahora bien, cabe preguntar: ¿hasta qué punto el fundamento ontológico de la realidad posibilita una visión de mundo que abogue por el suicidio? La sabiduría popular podría llevar a asumir la necesidad de la relación entre pesimismo y suicidio; sin embargo, se pueden encontrar perspectivas filosóficas pesimistas que afirman, en ciertos casos, el suicidio (Mainländer y Nietzsche), así como otras que lo niegan (Schopenhauer). Entonces, ¿cuál es la fuerza de la conjunción “y” en la expresión “suicidio y pesimismo”?

Con respecto a la filosofía de Schopenhauer, se puede encontrar una fundamentación ontológica para concebir una realidad de corte pesimista. La literatura se inclina más hacia la ponderación del pesimismo como pieza clave del sistema schopenhaueriano (Rosset, 2005; Mann, 2000; Safranski, 2008) a pesar de las perspectivas disonantes

¹¹ Por ejemplo, el fundamento de la tesis del mejor de los mundos posibles, desde la perspectiva de Rebollo (2009, pp. 19-37), es que en el mundo se da la mejor combinación posible de pluralidad y unidad. Por otro lado, para Gómez (1995, pp. 35-46) la comprensión no unívoca de la noción de “necesidad” es la que abriría camino al optimismo de Leibniz. Otra perspectiva es la de Alayza (2009, pp. 11-26), para quien el optimismo de Leibniz se vincula con la noción de armonía preestablecida. Estas perspectivas se vuelven relevantes debido a la hipótesis sobre el carácter ontológico del optimismo.

(Magee, 1991; Gardiner, 1975). Dentro de las primeras lecturas se puede encontrar a Spierling (1991, pp. 44-45), quien sostiene el origen vital, mundano, del pesimismo schopenhaueriano. Por otro lado, Gámez (2022, pp. 56-67) sostiene que el pesimismo, en general, y por añadidura, el schopenhaueriano, no es filosófico, sino una actitud que nos lleva a filosofar. La hipótesis de este artículo alude al carácter ontológico del pesimismo de Schopenhauer:¹² el estado de cosas influiría en su noción de “suicidio”, y su condena. Como se pudo apreciar, el dolor del mundo y la consideración del dolor como un mal es lo que fundamenta ontológicamente al pesimismo de Schopenhauer. Esta interpretación se aleja de la de Spierling (1989, p. 50), quien sostiene que el pesimismo de Schopenhauer se puede interpretar como una ética.

Como se ha podido apreciar, el punto a destacar es que Schopenhauer fundamenta su condena al suicidio a partir de la imposibilidad de destruir la voluntad de vivir, y, en segundo lugar, a partir de la noción del suicidio como afirmación de la voluntad de vivir. Estas dos razones se desprenden a partir del “estado de cosas” de la realidad (ontología). Sin embargo, aquella consideración se vuelve problemática para este trabajo, ya que el pesimismo ontológico de Schopenhauer no es *conditio sine qua non* para afirmar el acto suicida. Desde esta consideración, al parecer, la idea ontológica que aleja al pesimismo schopenhaueriano del suicidio sería la unicidad: hay distinción entre las cuatro clases de objetos para el sujeto, pero todas ellas son lo mismo (voluntad de vivir). Con esto se manifiesta la tesis monista de Schopenhauer: todo está conectado con todo. En este sentido, todo es o se relaciona con la voluntad. Por tanto, huir del dolor se vuelve difícil, puesto que no podemos escapar del sufrimiento. El suicidio, por estos motivos, se torna una acción vana, pues la parte (el individuo), fenoménicamente hablando, es un títere de la voluntad, o como dice Spierling (1989, p. 48), el individuo es algo insignificante o ínfimo porque, según mi perspectiva, la parte no condiciona al todo, pero el todo (voluntad) sí condiciona a la parte (individuo). Cometer suicidio no afectaría a la voluntad, ya que estos dos se encuentran en distintos planos: uno en el ser, el otro en el fenómeno. Desde el monismo del ser solo hay unicidad; desde el

¹² Para Cabos (2015, pp. 147-155) el pesimismo de Schopenhauer tendría prioridad ontológica debido a la relevancia del sufrimiento en su sistema: el sufrimiento es lo positivo, lo dado a la experiencia, mientras que la felicidad es lo negativo: se alcanzaría por la ausencia del sufrimiento.

plano del individuo hay pluralidad, unidad discontinua, pero este plano solo es un velo de Maya. La sentencia “todo está conectado con todo” solo vale para el plano de la esencia del mundo. Esta unicidad del ser (monismo) nos llevaría a entender la unidad como indeterminación, infinitud y totalidad (cfr. García, 2014, pp. 49-58).

Por otro lado, el monismo de Schopenhauer, ahora entendido ontológicamente, defiende la primacía de *una* voluntad. Esto permitiría relacionar el pesimismo con la condena del suicidio en Schopenhauer. La interpretación de Olvera (2022) acerca de la naturaleza como argumento para el pesimismo schopenhaueriano sostiene que la gratuidad del mal es parte esencial de la naturaleza, puesto que esta pudo haber no existido (la naturaleza sería contingente); el mal, entonces, se entendería como “una especie de incapacidad de la privación”, o como “la imposibilidad de la nada [...]” (2022, pp. 48-49). Esta lectura se complementa con aquello que no dice, a saber, que el fundamento de la imposibilidad de la nada (permanencia del ser) es una voluntad irracional. Si bien la voluntad es indeterminable, o determinable con conceptos contrarios a la positividad (irracional/racional, etc.), esta no priva al individuo de los impulsos para suicidarse —el suicidio es un hecho—; sin embargo, el círculo de la naturaleza y del ser, el ir y venir de la afirmación de la vida a la negación (cfr. Spierling, 1989, pp. 50-51), no se detiene con el acto suicida. Aquí es donde se presentaría uno de los rasgos del pesimismo de Schopenhauer en relación con el suicidio: aun pudiendo suicidarse el individuo, con ello no eliminaría a la voluntad. Este sería uno de los signos de crueldad en la existencia humana.

En el caso de Nietzsche, el problema del suicidio queda delimitado a partir de su “Ensayo de autocrítica” cuando plantea la pregunta sobre la existencia de un pesimismo de la fortaleza (*Stärke*). Con aquella pregunta se desmarca de la visión schopenhaueriana de la realidad, pues lo que busca Nietzsche es la posibilidad de concebir un pesimismo que se entienda como una predilección intelectual por lo duro, espantoso, malvado, problemático de la existencia (cfr. Nietzsche, 2011, p. 329). Más adelante, en *La gaya ciencia* lo denominará “pesimismo dionisiaco” (Nietzsche, 2014, pp. 885-886).

¿Qué sentido cobra el suicidio a partir de esta consideración del pesimismo? Una posible respuesta se podría obtener considerando en concreto la visión dionisiaca del mundo (*die dionysische Weltanschauung*). La conclusión a la que llega Nietzsche guarda estrecha relación con la amalgama entre ontología y valor: la realidad es caótica, polimorfa;

en esta, el dolor tiene cabida, la problematicidad de la existencia. La conclusión de Nietzsche es dar sentido a esta realidad, dar sentido al sufrimiento (cfr. Coronel, 2015a, pp. 125-144). En ello radica la relevancia del sentido de lo trágico en el *Nacimiento de la tragedia* y los primeros escritos de Nietzsche: el individuo —el hombre griego— sobrellevó su existencia en una realidad dionisiaca con una valentía que *desea vivamente* lo terrible, la sobreplenitud que vuelve deseable el sufrimiento de la existencia. Por lo tanto, desde esta perspectiva (estado de cosas), la vida se entiende como cuerpo¹³ que se mueve por instintos (*Triebe*), tornando habitual un estado de embriaguez (*Rausch*), lo cual se aleja de toda intención (y deseo) que nos lleve al suicidio. Recordemos las palabras de Nietzsche: decir sí a la vida (*jasagen zum Leben*) significa aceptar lo dionisiaco del mundo y alejarnos de una realidad en decadencia (*décadence*). El pesimismo nietzscheano se diferenciaría del schopenhaueriano a partir de la aceptación del sufrimiento para negar o afirmar la vida (cfr. Coronel, 2015b, pp. 65-86). Cabría agregar algo más: el pesimismo de Nietzsche no solo se posiciona como una respuesta contra la interpretación moral del mundo —si el mundo es bueno o malo—, sino también como respuesta a la metafísica (monismo), pues el ser de lo que es no es uno, sino múltiple: cada individuo, gracias a su capacidad de interpretación. Así, tanto las vidas como los cuerpos serían muestras del pluralismo de Nietzsche.

Por último, Mainländer sustenta su postura sobre el suicidio a partir de la tesis ontológica de la contingencia de la existencia del ser (Dios), puesto que en su seno radica la tendencia hacia el no ser. Y no solo Dios se suicida, sino que con ello arrastra a todo el universo debido a la ley del debilitamiento de las fuerzas. El ser humano tenderá, por su naturaleza, a la extinción, a desaparecer, pero la redención solo se podría concretar con la muerte absoluta. Si bien Mainländer no exhorta

¹³ La importancia del cuerpo y la vida, en el contexto del pesimismo y la discusión del suicidio en la obra de Nietzsche, radica en su implicancia ontológica, a saber, una ontología del caos, tal como Gama (2017) lo sistematizó. Gama propone dos conceptos de “caos”: uno negativo, que denota la falta de estructura y esencia del mundo (p. 350); otro positivo, entendido como correlato de la actividad de interpretación de la vida (p. 355). Esta ontología del caos denota otra muestra de la animadversión de Nietzsche por la metafísica y por el monismo. La ontología del caos mostraría el pluralismo de la ontología nietzscheana.

al suicidio, sí lo considera una conclusión necesaria, a diferencia de Nietzsche y Schopenhauer. Como se ha podido observar, en Mainländer la relación entre suicidio y ontología es evidente.

Mainländer habla de una voluntad de morir. El no ser tiene prioridad ontológica frente al ser. Si bien la prioridad cronológica es el ser —Dios, entendido como superser—, el suicidio de Dios, la nada, sería intrínseco al ser: en su esencia se encontraría el germen de su tendencia hacia la autodestrucción (cfr. Sevilla, 2019, pp. 144-171); el devenir del ser es necesario, y este devenir implicaría el carácter necesario de la ley del debilitamiento de la fuerza (cfr. Frontela, 2019, pp. 295-304). La filosofía de Mainländer, como se pudo apreciar, va del superser al no ser, del monismo del ser hacia su fragmentación; su multiplicidad originará cada parte del mundo. Así, los seres del mundo serían determinados como contingentes; su existencia no es necesaria, frente a la necesidad del suicidio del superser. Se podría concluir que, al igual que Schopenhauer, el suicidio se encuentra fundado por una ontología, pero una de las diferencias es la afirmación de Mainländer de la multiplicidad del mundo, frente al monismo de Schopenhauer. Entonces, tanto en un sistema monista como en uno pluralista el suicidio tendría cabida. ¿Significa esto que la contingencia de los seres abre paso para que los seres puedan o deban suicidarse? Desde estas dos filosofías, la contingencia no sería un factor determinante, sino la naturaleza del ser primordial: voluntad de vivir o voluntad de morir (cfr. Fonseca, 2019, pp. 121-134).

Conclusión

Como se pudo apreciar, el sentido del término “trasfondo” se comprende como ideas ontológicas que se encuentran presentes en las distintas filosofías que configuran una comprensión de la realidad, como en el caso de Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche. El trasfondo de estas cosmovisiones está constituido por las ideas de “necesidad”, “contingencia”, “unidad”, “totalidad”, “monismo” o “pluralismo” (continuista o discontinuista), entre otras. Por ejemplo, la filosofía de Mainländer se estructura como una ontología que va del monismo del ser hasta la pluralidad del ser, y, sobre todo, como una filosofía que aboga por la necesidad de la autodestrucción del ser; en el caso de Schopenhauer, se habla de un monismo del ser (voluntad) y de una comprensión de lo óntico como plural y contingente (representación); en cambio, Nietzsche desarrolla una filosofía que concibe la realidad como

contingente y pluralista. Considerando esta lectura, se podría entender la idea de “suicidio” a partir de su constitución ontológica, es decir, su relación con una naturaleza en sentido monista o pluralista: ¿hay alguna relación entre el trasfondo ontológico y la afirmación o negación del suicidio? ¿Hasta qué punto el monismo configura una comprensión del acto suicida en Schopenhauer o Mainländer? Estas preguntas no han podido responderse a cabalidad en este trabajo, pero se ha dado un primer paso para una lectura ontológica del suicidio en Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche.

Bibliografía

- Alayza, C. (2009). Acerca del optimismo y la tesis de la armonía universal. *Estudios de Filosofía*, 7, 11-26. <https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.200901.001>
- Baquadano, S. (2007). ¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer. *Revista de Filosofía*, 63, 117-126. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602007000100009>
- Baquadano, S. (2021). El suicidio por causa ontológica: el caso Mainländer. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 41, 1-18. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i41.10686>
- Bete, F. (2006). Sobre a diferença entre morte e suicídio em Schopenhauer. *Controvérsia*, 2(2), 51-71.
- Cabos, J. (2015). Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(1), 143-159. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n1.48683
- Carrasco, E. (2010). *El hombre y lo otro. Ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre*. Editorial Universitaria.
- Coronel, V. (2015a). El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche. *Revista de Filosofía*, 135, 125-144.
- Coronel, V. (2015b). Pesimismo dionisiaco versus pesimismo schopenhaueriano. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, 1(nueva época) (2), 65-86.
- Csejtei, D. y Juhasz, A. (2001). Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche. *Daimon. Revista de Filosofía*, 23, 77-94.
- Fonseca, M. (2019). Cosmogonía melodramática: suicidio divino y destino en Mainländer y Borges. En Ó. Burgos (ed.), *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (pp. 121-134). Universidad Autónoma de Guerrero.

- Frontela, P. (2019). La libertad como identificación con la necesidad en Philipp Mainländer. En J. Chillón, Á. Martínez y P. Frontela (eds.), *Hombre y Logos: antropología y comunicación*. Editorial Fragua.
- Gajardo, P. (2020). Las no contradicciones del suicidio por inanición según la filosofía de Schopenhauer. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 16, 11-26. <https://doi.org/10.69967/07194773.v1i16.302>
- Gama, L. (2017). El carácter total del mundo. Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche. *Ideas y Valores*, 66(165), 347-367. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.62303>
- García, J. (2014). La unidad del ser: el pensamiento y el universo. *Claridades. Revista de Filosofía*, 6, 49-58. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v6i0.3885>
- Gardiner, P. (1975). *Schopenhauer*. Á. Saiz Sáez (trad.). FCE.
- Giacoa, O. (2019). Suicídio e filosofia. A questão da morte de si. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 53(4), 161-173.
- Gámez, H. W., (2022). De las idiosincrasias del pesimismo como virtudes cardinales de todo filosofar. *Cuadernos de Pesimismo*, 1, 56-67.
- Gómez, M. (1995). Necesidad y optimismo metafísico en Leibniz o la gloria de la razón. *Enrahonar*, 24, 35-46. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.605>
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. J. L. Vernal (trad.). Ariel.
- Hernández, A. (2019). Sobre el suicidio y el universo fracasado: nexos filosóficos en Philipp Mainländer y Emil Cioran. En Ó. Burgos (ed.), *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (pp. 135-144). Universidad Autónoma de Guerrero.
- Higuero, F. (2013). Indestructibilidad en el voluntarismo metafísico de Schopenhauer. *Valenciana*, 6(11), 137-159. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i11.22>
- Jacquette, D. (1999). Schopenhauer on Death. En C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 293-317). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521621062.010>
- Kösler, P. (2003). *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*. TVZ Theologischer Verlag.
- Magee, B. (1991). *Schopenhauer*. A. Bárcena (trad.). Cátedra.
- Mainländer, P. (2021). *La filosofía de la redención*. S. Baquedano Jer (trad.). FCE.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.

- Masny, M. (2020). Schopenhauer on Suicide and Negation of the Will. *British Journal for the History of Philosophy*, 29(3), 494-516. <https://doi.org/10.1080/09608788.2020.1807909>
- Montes Vargas, P. E. (2024). Desde el pesimismo ontológico al suicidio ontológico. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 46, e0073. <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0073>
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *El Anticristo*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. De Santiago Cuervos (trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV. Obras de madurez II y Complementos a la edición*. J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J. B. Llinares, A. M. Navarro y D. Sánchez Meca (trads.). Tecnos.
- Olvera, Z. (2022). El peor de los mundos posibles: la naturaleza como argumento para el pesimismo metafísico de Schopenhauer. *Cuadernos de Pesimismo*, 1, 42-54.
- Rebollo, J. (2009). ¿Por qué, según Leibniz, vivimos en el mejor de los mundos posibles? *Thémata. Revista de Filosofía*, 42, 19-37.
- Ries, W. (2004). Tragische Welterfahrung contra wissenschaftliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität. En R. Reschke (ed.), *Nietzsche, Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050047317.103>
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. R. del Hierro Oliva (trad.). Pre-Textos.
- Romero, P. (2014). El pesimismo de la fuerza y el análisis de la tragedia. Réplica a la ponencia de Tamara Silva-Proll Dozo. *Hybris. Revista de Filosofía*, 5(número especial), 145-149.
- Salas, Á. (2018). Sobre la vigencia de la postura de Spinoza ante el suicidio. *Estudios*, 16(127), 27-42. <https://doi.org/10.5347/01856383.0127.000292042>
- Safranski, R. (2000). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. R. Gabás (trad.). Tusquets.
- Safranski, R. (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. J. Planells Puchades (trad.). Tusquets.

- Schöndorf, H. (2009). La muerte en la filosofía de Arthur Schopenhauer. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, 1193-1204.
- Schopenhauer, A. (1981). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. L. Palacios (trad.). Gredos.
- Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. P. López de Santa María (trad.). Siglo XXI.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. I. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2013) *Parerga y paralipómena*. II. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Schwab, P. (2015). Critique of “the System” and Experimental Philosophy: Nietzsche and Kierkegaard. En K. Hay y L. R. dos Santos (eds.), *Nietzsche, German Idealism and its Critics* (pp. 223-245). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110308181-013>
- Sevilla, H. (2019). Dios se suicidó. Invitación al exterminio humano en la visión transpersonal de Mainländer. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 38, 144-171. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i38.9016>
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. G. Cano (trad.). Pre-Textos.
- Spierling, V. (1989). El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico. A. I. Rábade Obradó (trad.). *Anales del Seminario de Metafísica*, 23, 47-58.
- Spierling, V. (1991). El pesimismo de Schopenhauer. A. I. Rábade Obradó (trad.). *Enrahonar*, 17, 43-51. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.733>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2897>

Intuición y libertad en la filosofía de Bergson

Intuition and Freedom in Bergson's Philosophy

José Ezcurdia

Universidad Nacional Autónoma de México

México

jezcurdia@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8995-8095>

Recibido: 04 - 12 - 2023.

Aceptado: 05 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 14 - 07 - 2025.

Cómo citar este artículo: Ezcurdia, J. (2025). Intuición y libertad en la filosofía de Bergson. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 129-162. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2897>



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

Resumen

El presente artículo elucida la relación interior entre los conceptos de “intuición” y “libertad” en la filosofía de Bergson. En este sentido, a la vez que se revisan las cauciones metodológicas del planteamiento de los problemas y de la intuición como resorte de la articulación de un empirismo radical, se aborda la crítica de Bergson a los planteamientos kantianos relativos a sus nociones de “intuición” y “libertad”. Es en este contexto que se subraya la concepción bergsoniana de la intuición como corazón del acto libre, en el marco de la determinación del yo como mixto.

Palabras clave: Bergson; Kant; duración; intuición; libertad; multiplicidad; problema; empirismo radical; yo; conciencia.

Abstract

This article elucidates the internal relationship between the concepts of intuition and freedom in Bergson’s philosophy. For this purpose, I discuss the methodological precautions needed to approach the problem and the notion of intuition as the origin of the articulation of a radical empiricism. I also address Bergson’s criticism of the Kantian approaches to the very notions of intuition and freedom. In this context, I highlight the Bergsonian conception of intuition as the heart of free acts within the framework of understanding the self as mixed.

Keywords: Bergson; Kant; duration; intuition; freedom; multiplicity; problem; radical empiricism; self; consciousness.

1. Del yo como mixto¹

Bergson hace del análisis de los datos inmediatos de la conciencia uno de los pilares mayores de su reflexión filosófica. El estudio de la conciencia en tanto esta se aprehende a sí misma sin la mediación de los cuadros de la representación es el principio metodológico fundamental que ordena el conjunto de la filosofía bergsoniana y hace inteligible la articulación de aquellas nociones como duración, impulso vital o emoción creadora, que resultan capitales en la misma. Es la intuición el método que otorga consistencia a los planteamientos vitalistas bergsonianos, ya que esta es capaz asir la forma de la conciencia en su despliegue efectivo como afirmación de la vida en tanto intensidad creativa. Para Bergson, la conciencia puede dar lugar al acto libre, en la medida que se vertebra como un impulso vital que se endereza como proceso creativo. El análisis de los datos inmediatos de la conciencia aparece como principio metodológico de una ontología vitalista en la que la conciencia se descubre a sí misma como una intensidad que es causa de sí y se afirma como capacidad de autodeterminación.

Ahora bien, el ejercicio de la intuición muestra que la conciencia se aprehende a sí misma no solo como una intensidad creativa y libertad, sino también a partir de la refracción de su forma en el lenguaje y el esquematismo de la representación que en última instancia tienen su asiento en la categoría del espacio homogéneo. La conciencia se articula no solo como impulso creador, sino como un concepto o un esquema que es objeto de la vida social. La intuición revela la forma de la conciencia no únicamente como vida e impulso creativo que florecen como libertad, sino asimismo como esquemas o conceptos que aseguran su sujeción al cumplimiento de leyes morales de carácter heterónomo. Para Bergson, la conciencia se constituye como un mixto entre un yo profundo que es libertad y principio de la moral que denomina abierta, y un yo social que es el principio de la moral cerrada o heterónoma.

Nuestro autor hace inteligibles estos planteamientos a partir de la distinción entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas. Las multiplicidades cualitativas expresan la forma de la conciencia como unidad dinámica e intensidad creativa. Estas revelan

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Ezcurdia (2010 y 2022).

la forma de la conciencia como una serie de imágenes que se penetran entre sí dando lugar a un despliegue intensivo ordenado por un grado de tensión determinado. Es la duración la forma del despliegue de una conciencia que se aprehende a sí misma sin la mediación del esquematismo de la representación y los conceptos del orden social. La conciencia es duración que se desenvuelve como multiplicidad cualitativa. Esta es en tanto que *se hace*, no en tanto que está hecha. La duración implica una tensión de la conciencia por la que sus estados se penetran entre sí, dando lugar a un despliegue de carácter cualitativo. La duración es irrepetible e impredecible, justo en la medida en que es un proceso creativo que promueve una producción de singularidades. Las multiplicidades cuantitativas, por el contrario, aparecen como una yuxtaposición de estados exteriores entre sí que dan lugar a la articulación de una forma repetible y predecible. Las multiplicidades cuantitativas son el horizonte de la comprensión de la conciencia no como un progreso dinámico, sino como una cosa hecha. Es la categoría del espacio el principio de la refracción de la conciencia en multiplicidades cuantitativas que son del dominio del lenguaje y la representación. Mientras la *tensión* de la conciencia es el fundamento de la singularidad en la que se constituye la conciencia en tanto multiplicidad cualitativa, la causalidad mecánica o transitiva es el principio del orden en el que se ve determinada la propia conciencia en tanto multiplicidad cuantitativa vertebrada en la categoría del espacio homogéneo.

Bergson se vale del estudio de la experiencia de la escucha de una serie de campanadas o una melodía para ilustrar estos planteamientos. Una serie de campanadas, como la música, al ser aprehendida inmediatamente por la conciencia, muestra como la resonancia de cada nota penetra a la otra, resolviéndose en la producción de una cualidad que se constituye en su propia coloración y textura peculiar. Su división y repetición modificaría la propia cualidad en la que se constituye. La serie de campanadas o la música se despliega como una duración indivisible, simple y heterogénea. No como una cantidad que se hiciese posible al proyectar la serie misma en la que se ordena en la categoría del espacio, de donde se desprenderían unidades exteriores entre sí, divisibles y homogéneas, sujetas a una pauta exterior que regulase su desenvolvimiento.

Nuestro autor apunta a propósito de la serie de campanadas:

Ciertamente, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente, pero de dos cosas, una. O retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa [...] bien me propongo explícitamente contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de alguna manera, dejen huellas idénticas de su paso (DI, 1991a, p. 59, § 64).²

Y señala en relación a la experiencia de escuchar una melodía:

La prueba de ello es que si rompemos la medida insistiendo más de lo razonable sobre una nota de la melodía, no es su prolongación exagerada, como tal duración, la que nos advertirá la falta, sino el cambio cualitativo aportado por ella al conjunto de la frase musical. Se puede pues concebir la sucesión sin la distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales, representativo del todo, no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraer. Tal es sin duda alguna la representación que se haría de la duración un ser a la vez idéntico y cambiante, que no tuviese ninguna idea del espacio (DI, 1991a, p. 68, § 75).

Una melodía o una frase musical aprehendida desde el horizonte de experiencia, no de la representación, fundada en la categoría del espacio homogéneo, sino de la intuición, se constituye como una unidad dinámica que tiene como afirmación la promoción de una *imagen-afecto* peculiar. Las notas de la melodía, como los estados de conciencia, al

² Utilizo las siguientes siglas para referirme a las obras de Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (DI), *La pensée et le mouvant* (PM), *L'évolution créatrice* (EC) y *Les deux sources de la morale et de la religion* (DF). Utilizo, con modificaciones, las traducciones contenidas en Bergson (1963 y 1996).

penetrarse entre sí, tejen una atmósfera afectiva que se determina en un abanico vibratorio dado por su tensión constitutiva. Para Bergson, la conciencia, como la música, se constituye en un brocado intensivo que es una multiplicidad cualitativa. Si bien una partitura puede señalar la estructura matemática de la melodía, es solo en su desenvolvimiento efectivo que se hace patente la propia textura y la emoción en la que se realiza.

Multiplicidades cualitativas y multiplicidades cuantitativas reflejan dos formas radicalmente diferentes entre sí de caracterizar la determinación del yo. El *yo profundo* aparece para Bergson como una duración desplegada como multiplicidad cualitativa, mientras el *yo superficial* o social se constituye como una multiplicidad cuantitativa. Duración y espacio se resuelven como dimensiones fundamentales en la articulación del yo como *mixto*. Yo profundo y yo social, multiplicidades cualitativas y multiplicidades cuantitativas, son, según Bergson, formas de hacer experiencia que, aunque difieren en naturaleza y no en grado, encajan en la determinación del yo justo como un mixto que es a la vez una intensidad que es despliegue creativo y un esquema o un concepto del orden de lo social.

Bergson apunta respecto a su concepción del yo como mixto:

Distingamos, por tanto, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del *yo* de los estados bien definidos, un *yo* en el que la sucesión implica fusión y organización (DI, 1991a, p. 85, § 95).

De igual modo, suscribe:

La tendencia en virtud de la cual nos figuramos claramente esta exterioridad de las cosas y esta homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar. Pero a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida

social, en la misma medida se acentúa también más la corriente que se lleva nuestros estados de conciencia de dentro afuera: poco a poco estos estados se transforman en objetos o en cosas; no se separan solamente unos de otros sino incluso de nosotros. No los percibimos entonces más que en el medio homogéneo en el que hemos cuajado la imagen y a través de la palabra que les presta su trivial coloración. Así se forma un segundo *yo* que encubre el primero, un *yo* cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan fácilmente por palabras. Y que no se nos reproche aquí el desdoblamiento de la persona e introducir en ella bajo otra forma la multiplicidad numérica que habíamos excluido en primer lugar (DI, 1991a, p. 91, § 103).

El *yo* se constituye como un mixto entre tiempo y espacio. Aun cuando el tiempo o duración es el fundamento de la articulación de la conciencia como intensidad creativa, las más de las veces esta se aprehende a sí misma por su proyección en la categoría del espacio homogéneo y se ve reducida a aquellos conceptos o esquemas que aseguran su sujeción a una moral heterónoma. La teoría de las multiplicidades es fundamental en la concepción bergsoniana del *yo* como mixto. La distinción entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas es la herramienta conceptual en la que ordenan los resultados de la intuición bergsoniana como aprehensión inmediata de los datos de la conciencia.³

Para nuestro autor, la conciencia es duración, y la duración es memoria. La memoria es el principio de la reconversión del pasado en un presente que se inclina sobre un futuro prometedor. La conciencia

³ Cfr. García Morente (1917, p. 81): “Querer discernir en este íntimo hacerse, en este devenir puro, en esta duración real una multiplicidad numérica y discontinua de estados yuxtapuestos, es evidentemente falsear la realidad viva de la conciencia. Para hacer ese recuento de estados distintos en mi *yo*, tendría que salir de mí mismo y mirarme desde fuera, entonces lo que vería no serían ya mis impresiones siendo, sino mis impresiones sidas, pasadas, muertas, desprendidas, como inertes colgajos, del proceso vivo de la conciencia. En una palabra, para contar estados de conciencia necesito objetivarlos, solidificarlos, transformarlos de subjetivos e íntimos en objetivos e impersonales. Mas lo psicológico es lo eminentemente subjetivo”.

se constituye como multiplicidad cualitativa y unidad dinámica en la medida en que la memoria *contrae* las imágenes del pasado dando lugar a una intensidad que en el registro de experiencia de la intuición se afirma como umbral de la emergencia de formas singulares. Es la concentración de la memoria la raíz de una intuición que florece como libertad. La contracción de la memoria es la *tensión* de una conciencia que remonta su determinación como multiplicidad cuantitativa y se endereza como una intensidad que es causa de sí misma. Memoria, duración y libertad son la forma de una conciencia que se expresa en el horizonte de la intuición. Las multiplicidades cuantitativas, en este sentido, son la forma de una conciencia cuya memoria distendida da lugar a la tendencia a la repetición de estados exteriores entre sí que se caracterizan como representación. La sola representación es incapaz de producir sentido, aun cuando se multiplique ilimitadamente. Los conceptos no pueden más que dar lugar a otros conceptos. Las multiplicidades cualitativas, por el contrario, son una memoria que, por su grado de tensión, al otorgar consistencia a la duración como una relación interior entre pasado, presente y futuro, dan cumplimiento a una producción deseante activa. Bergson es puntual el respecto: querer y voluntad. La libertad es para nuestro autor una conciencia que, gracias al esfuerzo de su memoria constitutiva, contrae el pasado en el presente, dando lugar a un proceso de autodeterminación. La libertad es expresión de una memoria y una voluntad que promueven una intensificación de la conciencia por la que esta se recupera a sí misma y se precipita como impulso creador. La libertad, para Bergson, tiene una dimensión psíquica. La libertad es memoria y querer, el querer de la voluntad. *Emoción creadora. Impulso vital*. La libertad responde a la satisfacción de un proceso a la vez afectivo y creativo. Un profundo vitalismo anima la teoría bergsoniana de la libertad. La vida a la vez como raíz y como síntesis orgánica de las facultades en el horizonte de la intuición se eleva en el pensamiento de Bergson a la esfera del espíritu. La vida como espíritu y libertad. El espiritualismo bergsoniano es un vitalismo. Memoria, afecto y voluntad son el núcleo de una duración que, al afirmarse como intuición, a la vez que remonta la relajación y la inercia que implica la refracción del yo en la categoría del espacio homogéneo, se ordena como la producción de una singularidad que otorga consistencia al acto libre.⁴

⁴ Cfr. Lapoujade (2011, p. 93): “Es en nosotros que la libertad es en sí, en la medida en que, justamente, somos parte del universo y ya no un sujeto

Bergson apunta al respecto:

Cuando un poeta recita sus versos, puedo interesarme tanto en ellos que penetre en su pensamiento, me introduzca en sus sentimientos y reviva el estado simple que ha esparcido en frases y en palabras. Simpatizo entonces con su inspiración, la sigo con un movimiento continuo que es, como la inspiración misma, un acto indivisible. Ahora bien, basta que se relaje mi atención, que yo afloje lo que había de mí de tenso, para que los sonidos, hasta entonces sumergidos en el sentido, se me aparezcan distintamente, uno a uno, en su materialidad. No tengo nada que añadir a esto; basta que suprima alguna cosa [...] Admiraré entonces la precisión de los entrelazamientos, el orden maravilloso del cortejo, la inserción exacta de las letras en las sílabas, de las sílabas en las palabras y de las palabras en las frases. Cuanto más avance en el sentido completamente negativo del relajamiento, más extensión y complicación habré creado; y cuanto más aumente a su vez la complicación, más admirable me parecerá el orden que continua reinando, inquebrantable, entre los elementos. Sin embargo, esta complicación y esta extensión no representan nada positivo: expresan una deficiencia del querer (EC, 1991c, p. 672, § 210).

De igual modo, señala:

Porque la acción cumplida no expresa ya entonces tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar: responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra

exterior a los objetos que él concibe. Esto quiere decir que el espíritu no es solamente espíritu, es también vida y materia según el nivel de tensión en el cual se capta. Ahora bien ¿no es esta tensión misma el signo de que el espíritu se define ante todo como una *fuera* en el sentido de que vibra y se emociona con los movimientos que componen el universo? El espíritu resuena desde todos los niveles de tensión del universo de los que extrae cada vez una 'conciencia'".

experiencia pasada [...]. Es en las circunstancias solemnes, si se trata de la opinión que hemos de ofrecer a los demás y sobretodo a nosotros mismos, cuando escogemos a despecho de lo que se ha convenido en llamar un motivo; y esta ausencia de toda razón tangible es tanto más sorprendente cuanto que somos más profundamente libres (DI, 1991a, p. 112, § 128).

La libertad es para Bergson un dato inmediato de la conciencia apprehendido por la conciencia misma cuando, remontando su refracción en la categoría del espacio homogéneo, se eleva al registro de experiencia de la intuición. La intuición es tanto la afirmación de la conciencia en el registro de la libertad como el método de la determinación de la conciencia como forma libre. Y la intuición, para Bergson, se caracteriza como intensificación de la conciencia dada por la propia memoria y la voluntad en la que se constituye. La memoria y la voluntad implican el paso de la conciencia como multiplicidad cuantitativa a una multiplicidad cualitativa que se resuelve como una intensidad creativa. El tiempo, de ser vivido como mera repetición en la categoría del espacio homogéneo y sujeción de la conciencia a los conceptos del lenguaje y el orden social, se desenvuelve como una duración en la que el pasado mismo se contrae en un presente que arroja al mundo formas novedosas y se endereza como libre espontaneidad: emoción creadora. El querer de la voluntad es, para Bergson, el foco psíquico de un proceso creativo que se concibe como capacidad de autodeterminación. Para nuestro autor la libertad no es del orden del concepto y la representación, sino del orden de la afirmación de un impulso vital vertebrado en el plano de experiencia de la intuición.⁵

2. Del planteamiento de los problemas

Es en este punto que Bergson lleva a cabo una serie de reflexiones relativas a la caución metodológica del planteamiento de los problemas

⁵ Cfr. Izuzquiza (1986, p. 39): “La duración comporta, en su misma estructura, una radical exigencia de heterogeneidad. Es, quizá, este rasgo, lo que hace su pensamiento tan insoportable, y lo que exige una nueva lógica para poder ser entendida. La heterogeneidad es el ámbito de la pura cualidad, de la diferencia, del policentrismo, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Es el puro *reino de la dispersión*, de la originalidad” Cfr. también Worms (1997, p. 79): “El tercer capítulo del *Ensayo*,

como marco de la elucidación del tópico de la libertad. El planteamiento de los problemas, a la vez que zanja el debate entre determinismo y dinamismo relativo a la forma de la libertad misma, hace patente su forma justo como duración e intensidad creativa, fundada en la tensión de la memoria. Para Bergson, la libertad no es explicable bajo los esquemas del determinismo —causalidad transitiva y necesidad— en la medida que no se constituye como una forma que es proyectada en la categoría del espacio homogéneo. La libertad no se concibe como un poder de elección sujeto en última instancia a motivaciones que aparecen como causas externas que condicionasen la orientación inmanente en la que se afirma. Dinamismo y determinismo se enfrentan en relación con la caracterización de la libertad. Mientras que el dinamismo piensa la libertad como un proceso creativo, el determinismo plantea el problema de su forma a partir de la categoría del espacio, concibiendo a la conciencia como una serie de estados exteriores entre sí, sujetos a una causalidad transitiva, que a la postre conducen a su negación.

Bergson ilustra estos planteamientos a partir la representación del acto libre como la elección de las opciones X y Y. El acto libre, al ser concebido por su proyección en la categoría del espacio, se descompone en momentos exteriores entre sí, que señalarían el cumplimiento de una deliberación determinada, X, por ejemplo. Dicha deliberación se encontraría sujeta a motivos que serían, como decimos, la causa transitiva de su despliegue y que en último término serían el principio de su negación. La caracterización de la libertad a partir de su representación con fundamento en la categoría del espacio homogéneo conduce inexorablemente a su sujeción a una causalidad transitiva que implica la imposición del criterio de la necesidad. Bergson señala que la libertad no puede ser concebida como un poder de elección entre opciones dadas

que trata sobre la libertad, puede presentarse como la simple consecuencia del anterior, tanto si se toman en cuenta los análisis más profundos de la acción y de la creación como aquellos de la voluntad. Es libre el acto que actualiza la sola duración de la persona: no aquel que encara un fin o ‘realiza’ un posible o un motivo exterior, sea este racional y universal, sino aquel que se ‘desprende’ por un proceso continuo de intención y de esfuerzo, de una duda y un progreso en el tiempo. En este sentido, solo el acto libre abre verdaderamente un futuro, en el momento mismo donde este se completa, y jamás en su anticipación. Todos los otros actos se mantienen en el instante de la representación, no producen nada nuevo”.

—X o Y—, sino que se afirma como una intensidad creativa que crea sus propias opciones a medida que evoluciona y recae sobre una de ellas dando satisfacción al propio movimiento a la vez simple y espontáneo en el que se constituye. La libertad no recorre un mapa predeterminado sujeto en última instancia a una causalidad transitiva y una férrea necesidad, sino que crea formas novedosas, impredecibles e irrepetibles, en las que da cumplimiento a su naturaleza como un yo que se expresa como voluntad y emoción creadora.

Bergson señala al respecto:

E incluso aunque no se construya sobre el papel una figura geométrica, se piensa en ella involuntariamente, casi inconscientemente, desde el momento que se distinguen en el acto libre varias fases sucesivas, representación de los motivos opuestos, duda y elección —disimulando así el simbolismo geométrico bajo una especie de cristalización verbal—. Ahora bien, es fácil ver que esta concepción verdaderamente mecanicista de la libertad concluye, por una lógica natural, en el más inflexible determinismo [...]. En resumen, defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer preceder la acción de una especie de oscilación mecánica entre los puntos X y Y. Si opto por X, los primeros me dirán: has dudado, deliberado, pues Y era posible. Los otros responderán: has escogido X, pues tenías alguna razón para hacerlo, y cuando se declara Y igualmente posible, se olvida esa razón [...] (DI, 1991a, p. 116, § 133).

Para Bergson, el correcto planteamiento del problema de la libertad es capital en la cabal elucidación de su forma. Si el planteamiento del problema de la libertad tiene como fundamento la caracterización de esta bajo la categoría del espacio homogéneo, desembocará en la esfera del determinismo, aun cuando sus defensores pretendan suscribir su realidad efectiva: la categoría del espacio homogéneo, en tanto soporte de la representación de formas exteriores entre sí, sujetas a una causalidad exterior o transitiva, conduce a la caracterización de un desenvolvimiento predecible y repetible: necesario. Los defensores de la libertad, al asumir el aparato conceptual de los deterministas, serán arrastrados a asumir su negación. Para nuestro autor, la única vía para

suscribir la existencia de la libertad es plantear su forma en sus justos términos a partir de la intuición, como duración. La intuición aparece como brújula del recto planteamiento del problema de la libertad, en tanto es capaz de asir inmediatamente su forma como unidad dinámica y multiplicidad cualitativa que se afirma como intensidad creativa. La intuición es el fundamento del planteamiento del problema de la libertad en tanto una duración preñada de memoria y voluntad, a partir de la cual la conciencia precipita una deliberación peculiar.

Bergson apunta en el *Ensayo*:

Los adversarios del determinismo no dudan en seguirle por este terreno y en introducir en su definición el acto libre —no sin algún peligro quizá— la previsión de lo que podría hacerse y el recuerdo de algún otro partido por el que hubieran podido obrar [...]. No hay pues precisamente dos estados contrarios, sino mejor una multitud de estados sucesivos y diferentes en el seno de los cuales discernimos, por un esfuerzo de imaginación, dos direcciones opuestas. Nos acercaremos más a la realidad conviniendo en designar por los signos invariables X y Y, no estas tendencias o estados mismos, ya que cambian sin cesar, sino las dos direcciones diferentes que nuestra imaginación les asigna para una mayor facilidad del lenguaje. Quedará claro, por lo demás, que se trata de representaciones simbólicas y que, en realidad, no hay dos tendencias, ni incluso dos direcciones, sino más bien un yo que vive y se desenvuelve por el efecto de sus mismas vacilaciones hasta que la acción libre se desgaja a la manera de un fruto en sazón (DI, 1991a, pp. 114, §130 y 116, § 133).

La libertad tiene una esencia intensiva que se hace inteligible a partir de la problematización de su forma: no a partir del cuadro de la representación, sino a partir de una intuición que aprehende inmediatamente la naturaleza de la conciencia como fuerza germinativa. Es la intuición el horizonte del planteamiento del problema de la libertad, a partir del cual se esclarece su forma peculiar como una producción deseante activa que engendra afectos autónomos y novedosos, irreductibles a los conceptos del lenguaje, que son objeto de lo social. Es a partir del recto planteamiento del problema de la libertad que el

dinamismo puede suscribir su realidad sin ser rehén de la lógica de la representación y la causalidad transitiva. Para Bergson, la intuición como método de la filosofía es central en la elucidación de la forma de la libertad, en tanto posibilita el planteamiento del problema de su naturaleza misma no con base en la categoría del espacio homogéneo, sino con el fundamento de la aprehensión inmediata de una voluntad y una emoción creadora que por su tensión constitutiva se resuelven en la promoción de una intensidad que se afirma como causa de sí. Como venimos diciendo, la libertad, desde el punto de vista de la intuición, se constituye como un impulso vital que se afirma como producción inmanente de singularidades.

El planteamiento de los problemas es para Bergson una caución metodológica fundamental en la articulación del discurso filosófico. Las verdades filosóficas radican en el correcto planteamiento de los problemas en tanto horizonte de la emergencia de conceptos dúctiles y plásticos capaces de asir y expresar la figuras peculiares que ofrece el conocimiento intuitivo. Las verdades filosóficas implican un proceso creativo que responde a la capacidad inventiva de un pensamiento que plantea los problemas, no a partir de la repetición de ciertos conceptos preestablecidos que tienen su fundamento de la categoría del espacio, sino en una intuición que aprehende inmediatamente el carácter intensivo y la cualidad de las formas singulares a las que la duración da lugar.

Bergson señala en un célebre pasaje del texto “Del planteamiento de los problemas”:

Otro tanto sería decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los papeles administrativos de la ciudad y que la filosofía es un juego de *puzzle* en el que se trata de reconstruir, con algo que la sociedad nos suministra, el dibujo que no quiere mostrarnos. A lo mismo equivaldría asignar al filósofo el papel y la actitud del estudiante que busca la solución y pretende obtener con una mirada indiscreta, a la vista del enunciado, en el cuaderno del profesor. Pero la verdad es que se trata, tanto en filosofía como en cualquier otra parte, de *encontrar* el problema y por consiguiente de *plantearlo*, más todavía que resolverlo. Porque un problema especulativo queda resuelto desde

el momento que está bien planteado. Entiendo por ello que existe solución, aunque pueda permanecer oculta y, por decirlo así, recubierta: falta sólo descubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar (PM, 1991b, p. 1292, § 51).

El planteamiento de los problemas es un momento fundamental de la articulación de una reflexión filosófica que no se conforma con el mero despliegue lógico o dialéctico al interior del cuadro de la representación. La filosofía es creación de conceptos que expresan la forma de sus objetos no como cosas hechas, sino como procesos. La intuición sobre una realidad intensiva es la fuente de la creación de conceptos filosóficos. En ese sentido, el planteamiento de los problemas se constituye como caución del ejercicio de la intuición como método de la filosofía. Un problema bien planteado es aquel que moviliza la creación de conceptos justo en el horizonte de la aprehensión de una duración que goza de un carácter procesual y dinámico, no como una forma sujeta a un patrón estático, tutelado por un marco conceptual dado de antemano. Los conceptos de la filosofía presentan un carácter creativo en la medida en que son capaces de asir una realidad también creativa. La filosofía no se reduce, para Bergson, al mero movimiento de una razón constreñida al límite de un ejercicio dialéctico o lógico-deductivo.⁶

3. Empirismo radical

Es en este contexto que, para Bergson, la intuición se constituye como fundamento de la caracterización de la reflexión filosófica como un empirismo radical. La intuición puede seguir el grano del despliegue de lo real sin encerrar su forma en los límites de un aparato conceptual

⁶ Cfr. García Morente (1917, p. 106): “Los problemas metafísicos, ciertos problemas metafísicos son insolubles, porque se ha querido realizar lo imposible: se ha querido detener una corriente, solidificar un proceso; en vez de penetrar dentro del objeto mismo para adquirir de él una intuición integral, se ha permanecido fuera y se ha tomado una visión externa, un cliché que de antemano puede predecirse ha de ser falso. Así ocurre en el problema de la libertad del hombre. Deterministas por un lado, partidarios de la libertad por otro, ambos adversarios convienen en un proceder común en querer *reconstruir* y no revivir la acción humana. Pero si en vez de buscar la libertad o la determinación en el acto humano ya hecho, la buscásemos en el acto humano haciéndose, veríamos quizá desaparecer en cierta manera hasta el problema mismo”.

preestablecido. Por el contrario, la intuición aparece como fundamento de la creación de conceptos cuyo diseño expresa justo la singularidad y la textura en la que la realidad misma, en tanto duración, se despliega. La metafísica como empirismo radical es expresión de una filosofía que ha hecho suyo como método tanto la intuición como el planteamiento de los problemas. El propio caso del yo es ilustrativo al respecto. La distinción misma entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas se ajusta con precisión a la aprehensión inmediata de un yo como mixto que se constituye a la vez como una atmósfera afectiva peculiar y como una retahíla de estados exteriores entre sí sujetos al orden de lo social. No es que la figura del yo se someta al concepto preestablecido de “unidad dinámica” o al concepto predeterminado de “multiplicidad cuantitativa”, sino que esta unidad y esta multiplicidad, en su contextura y trabazón efectivas, dan cuenta del yo en tanto progreso que por la tensión en la que se afirma da lugar a la producción de formas irrepetibles. Una emoción original. Un gesto afectivo peculiar. Una personalidad única e intransferible.⁷ El planteamiento de los problemas implica la concepción y el funcionamiento de estos conceptos no según la categoría del espacio homogéneo, sino de la duración. “¿Qué unidad? ¿Qué multiplicidad?”, pregunta nuestro autor. La intuición como método de la filosofía implica un empirismo radical que libera la creación de conceptos del esquematismo de la representación.

Bergson señala en “Introducción a la metafísica”:

Pero un empirismo verdadero es el que se propone estrechar tanto como sea posible el original mismo, profundizar en la vida y, por una especie de *auscultación espiritual*, sentir palpar el alma; este empirismo verdadero es también la verdadera metafísica. El trabajo resulta de una dificultad extrema, porque ninguna de las concepciones ya hechas de que se sirve el pensamiento para sus operaciones diarias puede

⁷ A propósito de la caracterización del yo como persona en el pensamiento de Bergson, cfr. Riquier (2007, p. 195): “Así, la concepción bergsoniana de ‘persona’ no es singular por haber situado el concepto tradicional de sujeto solo para su propio beneficio, sino porque lo abraza íntegramente, en todos sus aspectos, tal como existe en el mundo, y lo entiende, por primera vez, como tiempo”.

servirnos a nosotros. Nada más fácil que decir que el *yo* es multiplicidad o que es unidad, o que es una síntesis de una y otra. Unidad y multiplicidad son aquí representaciones que no hay necesidad de recortar sobre el objeto, porque las encontramos ya fabricadas, y aunque no hay necesidad tampoco de escoger entre un montón, porque son como trajes de confección que irán bien a Pedro y a Pablo puesto que no dibujan la forma de ninguno de los dos. Pero un empirismo digno de este nombre, un empirismo que no trabaja más que a medida, se ve obligado, para cada nuevo objeto que estudia, a realizar un esfuerzo absolutamente nuevo. Recorta para el objeto un concepto apropiado únicamente al objeto, concepto del que apenas puede decirse que sea un concepto, ya que no se aplica más que a esta cosa. [...] Que la personalidad tenga unidad es realmente cierto, pero tal afirmación no nos enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Que nuestro *yo* sea múltiple, lo concedo también; pero hay una multiplicidad que sería preciso reconocer y que no tiene nada de común con ninguna otra. Lo que verdaderamente importa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona, y ella no lo sabrá más que si el *yo* recobra la intuición simple del *yo* (PM, 1991b, p. 1408, §§ 196-197).

La intuición como método de la filosofía se constituye como pilar de la creación de conceptos que gozan de una plasticidad capaz de dar cuenta del carácter singular de sus objetos. El análisis de los datos inmediatos de la conciencia se resuelve como un empirismo radical que se desembaraça del esquematismo de la representación y el aparato lógico-conceptual en el que se vertebra. Nociones como “causa final”, “participación”, “género”, “universal”, “Uno trascendente”, etc. — propias de la lógica y la metafísica platónico-aristotélica —, o como “sujeto”, “ley natural”, “causalidad mecánica o transitiva” — propias del moderno racionalismo filosófico o de la ciencia moderna —, resultan insuficientes para asir en su singularidad constitutiva los datos que son

aprehendidos por la conciencia misma en el horizonte de la intuición. Nociones como el propio yo como mixto entre espacio y tiempo, y la concepción misma de la duración como multiplicidad cualitativa, por ejemplo, expresan el grano, la coloración y el matiz de la aprehensión de la conciencia por una intuición que es fundamento de un empirismo radical.⁸

Para Bergson, la intuición simpatiza con cualquier nivel intensivo en el que se despliega lo real en la medida en que el propio yo se afirma en una tensión por la que aprehende de modo directo las propias duraciones que lo recorren interiormente. La intuición es el principio de un empirismo radical, ya que la intuición abre a la conciencia a los ilimitados flujos y registros intensivos que la atraviesan desde dentro. El empirismo radical sustrae a la conciencia del solipsismo en el que el propio esquematismo de la representación la deja enclaustrada. La intuición, por la tensión en la que se despliega, al simpatizar con cualquier parcela intensiva en la que lo real se desenvuelve, diluye la oposición sujeto/objeto. La intuición es simpatía que desarbola los fundamentos tanto de un realismo como de un idealismo que han hecho suyo el racionalismo filosófico para tutelar la construcción de verdades filosóficas. Lo real se expresa inmediatamente en la intuición, en tanto la intuición aprehende inmediatamente lo real en cualquier franja y pliegue de su forma intensiva y productiva. Como el dial de un aparato radiofónico, la intuición sintoniza las ondulaciones y las vibraciones de una realidad que se constituye como un ilimitado arcoíris de formas

⁸ Cfr. Deleuze (1987, pp. 43-44): “Una vez más recobra Bergson acentos platónicos. Fue Platón el primero en burlarse de aquellos que decían: lo Uno es múltiple y lo múltiple uno; el ser es no ser; etc. En cada caso preguntaba *cuánto, cómo, dónde y cuándo*. ‘¿Qué unidad de lo múltiple y qué múltiple de lo uno?’. La combinación de opuestos no nos dice nada, al formar una red tan floja que lo deja escapar todo. A las metáforas de Platón, que a Bergson tanto le gustan, referentes al arte de destazar y al buen cocinero, responden las de Bergson, que apelan al buen sastre y al vestido y a la medida. Así debe ser el concepto preciso. [...] Lo que Bergson invoca contra la dialéctica, contra una concepción general de los contrarios (lo Uno y lo Múltiple), es una fina concepción de la multiplicidad, una fina percepción del ‘cual’ y del ‘cuánto’, de lo que llama el ‘matiz’ o el número en potencia”.

que duran y que no responden a un patrón o ley de carácter exterior o trascendente.⁹

Bergson señala al respecto:

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es por esencia psicológica, ¿no encerramos con ello al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consiste entonces la filosofía en contemplar simplemente la vida, “como un pastor ensimismado observa el agua que corre”? Hablar así sería volver al error que no hemos dejado de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que únicamente el método del que hablamos permite sobrepasar el idealismo y el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, en cierto modo, interiores, hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos a mostrar cómo la intuición de la que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, todos del mismo género sin duda alguna, pero cada uno de especie muy particular, y cómo esta

⁹ Cfr. Lapoujade (2011, p. 67): “La intuición sigue siendo ciertamente primera, pero recibe de la simpatía la extensión que le permite desplegarse como método general. Se comprende así lo que quiere decir Bergson cuando ve en la simpatía el medio de pasar ‘al interior’ de las realidades. Es también el medio de desplegar una filosofía conforme a la intuición. Incluso se puede decir que la simpatía da acceso a la esencia de cada totalidad considerada: movilidad de lo material, impulso de lo vital, obligación de lo social, aspiración de lo personal, pero hace falta ante todo el salto del pensamiento ‘en duración’ para desplegar este acceso a las esencias. Dicho de otro modo, la simpatía recibe de la intuición su condición mientras que la intuición recibe de la simpatía su extensión y su generalidad. Es por ello que solo por ella se despliega todo el artificio y toda la eficacia del método bergsoniano”.

diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser [...]. Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis con conceptos), nos instalamos primeramente en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma se nos aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento percibimos duraciones tan numerosas como queramos, completamente diferentes las unas de las otras [...] (PM, 1991b, pp. 1416-1417, §§ 206 y 208).

La intuición simpatiza con cualquier registro intensivo de lo real para expresar su forma en conceptos dúctiles y dinámicos que dan cuenta su carácter peculiar. El empirismo radical bergsoniano parte de la determinación de un yo que, por el grado de tensión en el que se afirma, experimenta una simpatía por la que puede asir y expresar la tensión peculiar en la que la realidad se expresa y penetra interiormente al yo articulado precisamente en el horizonte de experiencia de la intuición: sujeto y objeto establecen una circularidad y se penetran entre sí, al punto de disolverse justo en una intuición que aparece como fuente de la creación de conceptos filosóficos. La conciencia, por su tensión constitutiva, bien puede distenderse o contraerse para sobreponerse sobre cualquier parcela del despliegue intensivo en el que la vida o duración se afirma, expresando justo la cualidad peculiar en la que se realiza. La oposición realismo/idealismo cae frente un empirismo radical en el que el yo se aprehende a sí mismo como caja de resonancia y pantalla en el que se amplifica y revela la forma de una duración que se desenvuelve no como una cosa hecha, sino como un proceso que presenta él también diferentes grados de tensión e intensidad. *Tensión* y *simpatía* son rasgos de una conciencia que, en el registro de experiencia de la intuición, es fundamento de la filosofía como empirismo radical.¹⁰

4. Crítica a Kant. Sócrates y Spinoza

En el marco de estos planteamientos, Bergson lleva a cabo una serie de reflexiones a propósito del criticismo kantiano. Bergson señala que Kant

¹⁰ Cfr. Trotignon (1968, p. 612): “El filósofo sugiere con imágenes aquello que ve, porque la conciencia de sí del yo que se aprehende es mi cuerpo vivido

se vale de las estructuras en las que se vertebra el sujeto trascendental —espacio y tiempo espacializado (formas puras de la sensibilidad), así como causalidad transitiva (conceptos del entendimiento)— para llevar a cabo la elucidación de la forma de la libertad. En ese sentido, la libertad misma, por su carácter intensivo, al sustraerse a las estructuras *a priori* del sujeto trascendental, es caracterizada por Kant como noúmeno inaccesible a la conciencia. Para Kant, la libertad no aparece como un fenómeno sujeto a leyes, como naturaleza, sino como un noúmeno, como una cosa en sí de la cual es imposible hacer experiencia. Y sin embargo Kant, subraya Bergson, a pesar de sostener esta determinación digamos negativa de la libertad, pasa a esta de contrabando al terreno de la fundamentación de la razón práctica. Para Bergson, Kant es presa de una contradicción y de una ambigüedad fundamentales que hacen patente las graves limitaciones de su filosofía crítica, precisamente en la medida en que no reconoce la forma de la conciencia como duración, no muestra los resortes de la aprehensión inmediata de la libertad; la declara un noúmeno inaccesible a la experiencia y, no obstante, supone su forma en la articulación de sus planteamientos morales: es imposible pensar en el cumplimiento del imperativo categórico o siquiera formular algún planteamiento ético si no se tiene una experiencia inmediata de la libertad. La experiencia de la libertad es cosustancial tanto al problema de la deliberación moral como al de la fundamentación de la razón práctica. El idealismo kantiano, desde el punto de vista de Bergson, al privilegiar el espacio sobre la duración en la caracterización de la conciencia, se ve constreñido a una representación incapaz de asir su forma efectiva, la cual, en el registro de experiencia de la intuición, se revela como dimensión fundamental en la elucidación de la forma de la libertad, en tanto supuesto insoslayable en la formulación de cualquier planteamiento ético.

Bergson señala en relación con este punto:

como imagen de la vida. La interioridad del yo que alcanza la intuición es la *imagen* de la interioridad absoluta de la vida misma. *En una palabra, la intuición de mi interioridad es la intuición de la interioridad absoluta de la vida bajo la forma de la intuición de la interioridad de un objeto determinado*—aquel que el filósofo hace objeto de su reflexión: la imaginación filosófica es la exposición de esta intuición determinada, propia a tal filósofo, como encadenamiento de la interioridad del yo, a la interioridad de la vida [...]”.

[Kant] [j]uzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y no duración. Por ello se vio llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio; es, al menos, lo que él admite implícitamente cuando atribuye a la relación de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior. Desde ese momento la libertad se convertía en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esta percepción interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creía firmemente en la libertad. La elevó pues a la altura de los noumenos; y como había confundido la duración con el espacio, hizo de este yo real y libre, que es en efecto extraño al espacio, un yo igualmente extraño a la duración, inaccesible por consiguiente a nuestra facultad de conocer [...]. Desde este momento queda anulada toda diferencia entre la duración y la extensión, entre la sucesión y la simultaneidad; ya no nos queda más que proscribir la libertad, o, si se la respeta por escrúpulo moral, introducirla con muchas consideraciones en el dominio intemporal de las cosas en sí, cuyo umbral misterioso no traspasa nuestra conciencia (DI, 1991a, pp. 151, § 174).

Kant es para Bergson un interlocutor de primer orden a lo largo de su obra. Del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a *Materia y memoria*, y de ahí a *La evolución creadora* y a *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson encuentra en la revisión de los planteamientos filosóficos de Kant un momento importante para hacer explícitas sus concepciones sobre la forma del yo como duración, el conocimiento intuitivo y la determinación misma de la libertad como intensidad creativa. Bergson señala que sin bien la crítica kantiana acierta al señalar los justos límites de la razón, se excede al caracterizar la libertad como noumeno inaccesible a la conciencia. Bergson respalda a Kant cuando

apunta que la razón tiene como objeto lo dado en las formas puras de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento, pero le reprocha que cancela toda vía para dar cuenta de la libertad en su despliegue efectivo. Kant cancela la intuición intelectual, y con ello la posibilidad de dar cuenta de la libertad misma que sin embargo es capital en la articulación de su ética. La negación de la forma de la conciencia y lo real como duración, y la negación de la intuición intelectual, son consecuencia de un criticismo kantiano constreñido en los estrechos límites de un racionalismo que ha adquirido un carácter dogmático.

Para Bergson, la metafísica y la determinación de la forma de la libertad solo son posibles gracias a la aprehensión inmediata de lo real como duración dada en el conocimiento intuitivo. Y Kant niega precisamente dicho conocimiento.

Bergson apunta en “La percepción del cambio”:

Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es esta: que si la metafísica es posible, lo es por una visión, y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas: demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Únicamente una intuición superior (que Kant llama una intuición “intelectual”), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica. El resultado más claro de la *Crítica* kantiana nos muestra, pues, que no podríamos penetrar en el más allá sino por una visión, y que una doctrina no vale, en este dominio, más que por lo que contiene de percepción: tomada esta percepción, analizadla, recomponedla, volved a ella en todos los sentidos, hacedle experimentar las más sutiles operaciones de la más alta química intelectual, no retiraréis de vuestro crisol más que lo que vosotros mismos hayáis puesto; encontraréis ahí tanta visión cuanta hayáis introducido; y el razonamiento no os habrá hecho avanzar un paso más allá de lo que hubieseis percibido en primer lugar. He aquí lo que Kant puso a plena luz, y es este, a mi juicio, el mayor servicio que ha podido prestar a la filosofía especulativa. Estableció definitivamente que si la metafísica es posible, solo puede serlo por un esfuerzo

de intuición. Tan solo después de haber probado que la intuición es capaz de darnos una metafísica añadió: esta intuición es imposible (PM, 1991b, p. 1374, § 154).

La intuición como método de la filosofía es para Bergson el fundamento de un empirismo radical capaz de seguir las sinuosidades de lo real en tanto una duración articulada en diferentes grados de tensión e intensificación. En este sentido, la intuición es pilar de una metafísica que había sido proscrita por el criticismo kantiano. Kant, al limitar injustamente el conocimiento a la estructura del sujeto trascendental, niega a la conciencia la experiencia de la duración y, con ella, la aprehensión de su propia forma en el registro de una intuición en la que tiene lugar la emergencia del acto libre. La determinación de la libertad como nómeno revela, para Bergson, los excesos del criticismo kantiano, fundado en última instancia en la exclusividad de la categoría del espacio homogéneo como forma de toda experiencia posible.¹¹

Estos planteamientos, como hemos dicho, se hacen patentes en el dominio de la ética. Kant, apunta Bergson, al negar la eficacia de la intuición en la elucidación de la forma del acto libre, articula una ética de imperativos categóricos que desemboca en el relativismo precisamente al caer en el juego de una dialéctica inhabilitada para poner coto al enroque ilimitado de sus tesis y sus antítesis. Para Bergson, no hay manera de otorgar consistencia al ejercicio de la libertad desde la

¹¹ Cfr. Gilson (1985, p. 58): “Kant, según Bergson, ha tenido razón al pensar que lo real, la cosa en sí, desborda a la inteligencia, pero se ha equivocado al limitar la intuición al conocimiento de lo sensible, al reducirla a un dominio menor que el de los conceptos, en lugar de extenderla más allá de los conceptos, hasta la realidad misma. Cfr. también Barthélemy-Madaule (1966, p. 86): “‘Yo he destruido toda metafísica’. Cuando Kant escribe la célebre frase, piensa, es claro, en la metafísica de sus predecesores, dogmáticos, racionalistas, grandes constructores de arquitecturas conceptuales. Es por lo que el prefacio de la *Crítica* podría ser reseñado de cabo a cabo por Bergson. No habría metafísica si nouviésemos con lo suprasensible un contacto análogo a aquel que la intuición sostiene con la diversidad empírica. [...] Es el mérito de Kant haberlo proclamado, como lo dice Bergson en la *Intuición filosófica* y en la *Percepción del cambio*. ‘Pero esta dualidad de intuición, Kant no quería ni podía admitirla’ [...]. Porque toda intuición auténtica le hubiera conducido, piensa Bergson, a la duración, es decir, a socavar todo nómeno abstracto, a la ruptura del paralelismo del espacio y del tiempo, a la apertura del devenir bajo una causalidad creadora, orgánica, más allá de la causalidad científica”.

esfera del formalismo de una razón que se resuelve en un movimiento solipsista y aporético, incapaz de salir de sí para normar interiormente y dotar de sentido a una acción determinada. El imperativo categórico kantiano no puede ir más allá de un esquematismo racional que en su propio movimiento dialéctico bien puede apuntalar tanto una tesis dada como su exacta negación.

Bergson subraya en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Cuando Kant nos dice que una suma dada en depósito debe ser devuelta porque si el depositario se la apropiase dejaría de ser un depósito, evidentemente juega con las palabras. O bien entiende por “depósito” el hecho material de poner una suma de dinero en manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que más tarde se la reclamarán —pero entonces este hecho material solo, junto con la sola advertencia, tendrá como consecuencia que el depositario se decida a devolver la suma si no la necesita, y a apropiársela pura y simplemente si está mal de dinero; ambas formas de proceder son igualmente coherentes, desde el momento en que la palabra “depósito” solo evoca una imagen material sin implicación de ideas morales—, o bien, como segunda posibilidad, nos hallamos ante ciertas consideraciones morales: la idea de que el depósito ha sido “confiado” y de que una confianza “no debería ser traicionada”; la idea de que el depositario “se ha comprometido”, de que ha “dado su palabra”; la idea de que, incluso aunque no haya dicho nada, está obligado por un “contrato tácito”; la idea de que existe un “derecho” de propiedad, etc. El filósofo podría decir que lo inmoral es aquí lo irracional, pero porque la palabra “depósito” sería tomada en la acepción que tiene en un grupo humano en el que existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones: la obligación moral no se reducirá a la necesidad vacía de no contradecirse, puesto que la contradicción consistiría simplemente, en este caso, en rechazar, tras haberla aceptado, una obligación moral que resultaría, por lo mismo, preexistente. Pero

dejemos a un lado estas sutilezas (DF, 1991d, p. 1047, § 87).

El formalismo en el que se sostiene el imperativo categórico kantiano no puede, según Bergson, orientar el movimiento creativo en el que se articula la afirmación del acto libre. Toda proposición supone su negación. El esquematismo de la representación da lugar a un despliegue dialéctico que se pierde en una suerte de nominalismo relativista incapaz de guiar una conciencia que, gracias a la intuición, otorga una dimensión material —emoción creadora— al ejercicio de la libertad.¹²

Bergson señala que la razón no basta ni siquiera para dominar las pasiones. E ironiza respecto de los alcances del imperativo categórico kantiano al señalar la debilidad de la razón para combatir su fuerza. Tanto por el solipsismo aporético propio de su acusado formalismo

¹² Cfr. Gilson (1985, p. 80): “Tal es la situación actual de los grupos humanos en el dominio moral: una forma intelectual única se aplica a todas las obligaciones, ya sea que vengan de la moral abierta o de la moral cerrada. En este estado se desenvuelve una actitud intermediaria del pensamiento respecto del problema moral. Bergson critica lo que considera como el intelectualismo formal de la moral así concebida, representada por Kant. Un depósito, según Kant, debe ser restituido porque este cesaría de ser un depósito. Esto es, según Bergson, jugar con las palabras. El simple hecho de depositar un objeto al anunciar la intención de recuperarlo más tarde no crea la obligación de restituirlo [...]. La lógica, comenta Bergson, no es la obligación primera del comportamiento. Desde luego, se comente el mismo error si se toma un concepto cualquiera para dar a la obligación formal de la razón un contenido material: la relatividad de los conceptos los hace inadecuados para fundar la obligación”. Cfr. también Gouhier (1990, p. 99): “Si se trata de plantear el problema moral según Bergson a través de los cuadros de la filosofía escolar, su originalidad aparecerá inmediatamente entonces en la relación que se encuentra establecida entre la *moral teórica* y la *moral práctica*. Dos tendencias, parece, dividen a las escuelas sobre el género de dificultad que dicta el problema. Para unos, lo que es difícil es saber qué se debe hacer, porque si se le ve claramente, se le hará. Para otros, lo que es difícil no es saber lo que debe hacerse, sino hacerlo. [...] Bergson difiere de unos y de otros en aquello que relaciona el ideal moral con la invención y no con la especulación. Aquí y allá, en efecto, hay una moral teórica y práctica: aquí, la teoría es difícil, pero la práctica es fácil; allá, la teoría es fácil, pero la práctica es difícil. Según Bergson, hay invención de una práctica y esta práctica incluye una teoría; el heroísmo es ‘inventivo’ de una conducta y esta conducta diseña un ideal”.

como por su evidente inoperancia para reconducir las pasiones que imponen su fuero, Bergson critica un racionalismo kantiano que hace a un lado el conocimiento intuitivo como plano para dar lugar al paso de la moral cerrada o heterónoma a la moral abierta o autónoma. Para nuestro autor, la única manera de enfilas las pasiones en función de la conquista de la autonomía moral es el despliegue de la intuición, en el que la tensión de la conciencia expresa una voluntad y un querer que aparecen como dimensión psíquica y vital de la libertad.

Bergson suscribe en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

La pretensión de fundar la moral sobre el respeto hacia la lógica ha podido nacer en los filósofos y sabios habituados a inclinarse ante la lógica en materia especulativa, y que por lo mismo han dado en creer que en toda materia y para la humanidad entera, la lógica se impone con una autoridad soberana. Pero del hecho de que la ciencia deba respetar la lógica de las cosas y la lógica en general si quiere obtener resultados en sus investigaciones, de que este sea el interés del sabio en tanto que sabio, no se puede concluir que tengamos la obligación de ajustar siempre nuestra conducta a la lógica, como si ese fuera el interés del hombre en general o incluso del sabio en tanto que hombre. Nuestra admiración por la función especulativa del espíritu puede ser grande, pero cuando los filósofos afirman que basta para acallar el egoísmo y la pasión, nos demuestran —y debemos felicitarlos por ello— que jamás han sentido resonar con fuerza en sí mismos la voz de uno ni la de la otra. Decimos todo ello en relación con la moral que invoca la razón considerada como una forma pura, sin materia (DF, 1991d, p. 1048, § 88).

El esquematismo de la representación resulta una vía inadecuada para orientar la fuerza en la que se constituyen las pasiones, dando el paso del yo superficial al yo profundo. La crítica bergsoniana al imperativo categórico kantiano pone de realce la insuficiencia del formalismo de la razón para guiar interiormente una producción afectiva que ordena la efectuación del acto libre. Es solo a partir del ejercicio de la intuición que la conciencia puede conducir las pasiones, otorgar contenido material y sentido a la deliberación racional, y dar lugar a un proceso

de autodeterminación que expresa la forma de una conciencia que ha adquirido altísimos grados de concentración e intensificación. Bergson es un crítico del racionalismo filosófico en cuanto este aparece como fundamento de la ética.

Ahora bien, en este punto es pertinente hacer algunas precisiones. Bergson no desdeña el lugar de la razón cuando la conciencia se afirma justo como intuición. La razón recibe interiormente de la intuición la orientación para acuñar sus conceptos y expresar aun en su acusado formalismo un proceso creativo que satisface una conciencia que se afirma como causa de sí. El intuicionismo bergsoniano no es un irracionalismo sin matices que desprecie una razón capaz de expresar la producción de sentido que cultiva la intuición. Bergson recurre a Sócrates para hacer ilustrar estos planteamientos. Sócrates, a la vez que es el padre de la definición y ascendente doctrinal de primer orden en la articulación de la dialéctica y la platónica teoría de la Ideas, sitúa el movimiento de la razón en la órbita de la obediencia a una voz demoníaca, en la que se afirma el conocimiento intuitivo. Es la voz del *dáimon* el motor interior de la práctica de la virtud. La exigencia socrática de la definición, así como el ejercicio de la mayéutica, giran en función de la obediencia a la escucha de la voz y el llamado de la intuición que otorga a la libertad un núcleo material —un entusiasmo— que es decisivo en su articulación.

Bergson apunta al respecto:

Ciertamente, Sócrates pone por encima de todo la actividad racional y, más concretamente, la función lógica del espíritu. La ironía que lleva consigo está destinada a rechazar las opiniones que no soportan la prueba de la reflexión y a ridiculizarlas, por así decir, poniéndolas en contradicción consigo mismas. El diálogo, tal como él lo entiende, ha dado origen a la dialéctica platónica y por consiguiente al método filosófico, esencialmente racional, que practicamos aún [...]. Pero miremos más de cerca. Sócrates enseña porque el oráculo de Delfos ha hablado. Ha recibido una misión. Es pobre y debe permanecer pobre. Es necesario que se mezcle con el pueblo, que se haga pueblo, que su lenguaje se funda con el habla popular. No escribirá nada, para que su pensamiento se comunique, vivo, a espíritus que lo transmitirán a otros espíritus. Es

insensible al frío y al hambre, en modo alguno asceta, pero no tiene necesidades y está liberado de su cuerpo. Un “demonio” le acompaña, que hace oír su voz cuando es necesaria una advertencia. Cree hasta tal punto en este “signo demoníaco” que muere antes que dejar de seguirlo: si se niega a defenderse ante el tribunal popular, si acepta su condena, es porque el demonio no ha dicho nada para evitarlo. En pocas palabras, su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón. Mas ¿no se observa esto en su propia enseñanza? Si las palabras inspiradas o, en todo caso, líricas, que pronuncia con frecuencia en los diálogos de Platón no fueran de Sócrates, sino del propio Platón, y el lenguaje del maestro hubiese sido siempre el que le atribuye Jenofonte, ¿acaso se comprendería el entusiasmo con el que acalora a sus discípulos y que ha atravesado los siglos? (DF, 1991d, p. 1026, §§ 59-60).

La intuición es el acicate del despliegue de la razón: le otorga la brújula que orienta la deliberación moral. La intuición es el alma de un despliegue racional que apunta a la satisfacción de un conocimiento de sí que se resuelve como gobierno y creación de sí. La dialéctica se endereza como filosofía gracias al impulso de una intuición que la sustrae del solipsismo concomitante a su agudo formalismo. La dialéctica, gracias al impulso de la intuición, deviene filosofía y puede expresar la forma de una duración que se resuelve como resorte de la práctica de la virtud. La filosofía misma, sin el concurso de la intuición, se degrada en mera lógica y representación. La figura del *dáimon* no es accesoria en la articulación de la teoría del conocimiento y la ética socráticas. El *dáimon* implica una reminiscencia por la que la aprehensión de las esencias en el propio conocimiento intuitivo se constituye como dínamo interior de la formación del carácter. Conocer es recordar. Y conocer es dar lugar a la creación del carácter como una obra de arte. La intuición se constituye como una memoria que actualiza las imágenes que nutren el ejercicio de la libertad con una carga afectiva que la dota de una dimensión vital.

Bergson recurre a la filosofía de Spinoza para hacer inteligible cómo la relación interior entre el conocimiento intuitivo y el ejercicio

de la libertad no se contrapone al conocimiento racional. Nuestro autor apunta que la intuición o el conocimiento del tercer género spinoziano se constituye como una identificación de los motivos de la *conversión* y la *procesión*, en las que el vínculo inmediato de la singularidad modal con su principio genético —la sustancia como causa inmanente— se resuelve como afirmación de la sustancia misma en el modo mismo que satisface su forma en tanto conato —perseverar en el ser— justo como capacidad de autodeterminación. La intuición es, según Bergson, el motivo fundamental que ordena interiormente el férreo racionalismo spinoziano en los derroteros de una ética vitalista e inmanentista en la que la virtud se constituye como la afirmación de la propia potencia. La promoción de las afecciones activas o alegres es el revés de un conocimiento racional o del segundo género que nutre al conocimiento del tercer género. Ciencia intuitiva, amor intelectual, emoción creadora. La intuición orienta el rico y complejo andamiaje conceptual spinoziano en la senda de un vitalismo filosófico en el que la libertad aparece como tópico reflexivo capital.

Bergson apunta al respecto:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la ‘conversión’ de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su ‘procesión’, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida (PM, 1991b, p. 1351, § 124).

Bergson hace de Spinoza uno de los pilares de su vitalismo filosófico al incardinar el ejercicio de la libertad en una intuición en la que el vínculo de la conciencia con su principio genético, la vida, se resuelve como la afirmación de ese principio en la conciencia misma que precisamente en el conocimiento intuitivo o del tercer género hace posible el paso de la moral heterónoma a la moral autónoma. La intuición como identificación de los motivos de la procesión y la conversión es el paso de una materia como conciencia virtual a una conciencia que deviene actual precisamente en el despliegue de la libertad como intensidad creativa. El intuicionismo bergsoniano es un vitalismo que encuentra en Spinoza uno de sus pilares centrales en tanto le brinda la arquitectura metafísica para elucidar la forma del acto libre.¹³ La duración como

¹³ Cfr. Lydie (1951, p. 88): “Pero ahora es Spinoza quien nos va a ayudar a comprender a Bergson. ¿Por qué Bergson habla tan frecuentemente, a propósito de la conciencia, de inversión, de retorno, de conversión, de *torsión*? [...] La primera causa, desde luego superficial, es que la imagen de inversión, de retorno, en Bergson, expresa la divergencia de dos principios que son resultado de dos oposiciones que no se salvan siempre: la oposición intuición-inteligencia, que se refiere a aquella de espacio-materia [...]. Pero hay una segunda causa más profunda: no se ha subrayado la diferencia que hay entre la imagen del retorno hacia atrás, inversión, conversión, y la imagen bergsoniana de la “torsión”. Al examinar los textos de cerca se constatará que la torsión supone dos retornos en principio simultáneos, un retorno hacia atrás y una marcha hacia delante [...]. Esta *conversión* de la atención sería la filosofía misma. ‘En una primera instancia, parece que esto haya sido hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que hay que zafarse del mundo para filosofar y que especular es lo inverso de obrar’, pero atención, esto que sigue es esencial para la historia de la filosofía: ‘Nosotros hablamos ahora’, prosigue Bergson, ‘de los filósofos griegos; ninguno la ha expresado con tanta fuerza como Plotino [...] [quien], fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de la verdad exigía una ‘conversión’ del espíritu, que se zafa de las apariencias de acá abajo y se liga a las realidades de allá arriba: ¡huyamos a nuestra patria querida!’ Pero como lo ves, se trata de huir [...] ¿Por qué este texto es tan importante? Porque muestra que, en el diferendo Spinoza-Plotino, es a Spinoza a quien Bergson apoya [...]. Según Spinoza, para conocer perfectamente no es necesario hacer una ‘conversión’, se trata más bien de recorrer el mismo camino de la ‘procesión’, no para recrear la creación, sino para crearla; en otros términos, se trata de hacerse uno con el acto por el cual el espíritu coincide con la operación divina que lo engendra a él mismo. El proceso de ‘conversión’ en Spinoza es, pues, la ‘procesión’ misma. He aquí, según Bergson, la gran diferencia entre Plotino y Spinoza”.

vida es el pilar fundamental de la filosofía de Bergson, en la medida que la propia duración es el plano capital para dar cuenta de la libertad. Es la libertad el tópico fundamental del vitalismo bergsoniano. Vida, intuición y libertad aparecen como columna vertebral de las reflexiones ontológicas y éticas bergsonianas.

5. Conclusiones

Para Bergson, como decíamos más atrás, el yo se constituye como un mixto entre espacio y duración. Es la categoría del espacio el principio de la refracción del yo en una serie de conceptos del orden de lo social, que permiten la articulación de lo que Bergson denomina el yo superficial, ordenado en una moral heterónoma. Por el contrario, el tiempo o duración es la forma de un yo profundo que expresa la forma de la conciencia como una intensidad que se tiene a sí misma como causa y se afirma como libertad. El empirismo radical bergsoniano puede seguir los pliegues y las capas de un yo encofrado en el mixto tiempo y espacio, mostrando tanto la forma del yo superficial como la forma del yo profundo. La intuición como método de la filosofía puede seguir la naturaleza de un yo que al distenderse ve refractada su forma en diversos conceptos que precipitan el cumplimiento del todo de la obligación y la ley moral, o que al experimentar elevados grados de tensión es capaz de contraerse para dar lugar a la promoción de una intensidad creativa que satisface un proceso ethopoiético.

Bergson apunta al respecto:

En lugar de una vida interior cuyas fases sucesivas, cada una única en su género, resultan inconmensurables con el lenguaje, obtendremos un *yo* recompuesto artificialmente, y estados psíquicos simples que se agregan y se disgregan, tal como hacen, para formar palabras, las letras del alfabeto. Y esto no será ya solamente un modo de representación simbólica, porque la intuición inmediata y el pensamiento discursivo no son sino una misma cosa en la realidad concreta, y el mecanismo por el que nos explicábamos de antemano nuestra conducta terminará por gobernarla (DI, 1991a, p. 154, § 178).

Asimismo, apunta:

Se forma aquí, en el seno mismo del *yo* fundamental, un *yo* parásito que continuamente minará el terreno al otro. Son muchos los que viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se convertiría en persuasión si el *yo* todo entero se la asimilase; la pasión, incluso repentina, no presentaría ya el mismo carácter fatal si aquel reflejase en ella, al igual que en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si nos comunicase tan solo ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues es del alma entera, en efecto, de donde proviene la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el *yo* fundamental la serie dinámica a la cual se refiere (DI, 1991a, p. 110, § 125).

El *yo* se constituye como un mixto entre tiempo y espacio. La afirmación de la duración en el horizonte de experiencia de la intuición es el fundamento del acto libre. La intuición, en este sentido, aparece a la vez como método de la filosofía capaz de diseccionar los mixtos en los que se condensa la conciencia, y como horizonte de experiencia de la emergencia de un *yo* profundo que es corazón de la moral abierta. El intuicionismo bergsoniano es un vitalismo que tiene en el tópico de la libertad quizá su preocupación fundamental. Las reflexiones a propósito de la aprehensión inmediata de los datos de la conciencia, de la duración, del planteamiento de los problemas, de la intuición como método de la filosofía, de la metafísica como empirismo radical, del *yo* profundo y el *yo* superficial, del análisis de mixtos, así como la crítica a Kant, tienen en las consideraciones sobre el conocimiento intuitivo el polo en el que se ordenan: nos parece que es la libertad la cuestión mayor de la que se ocupa el conjunto de la reflexión filosófica bergsoniana. La libertad es el problema central que ordena el vitalismo bergsoniano de cara a un racionalismo filosófico que, en sus versiones realistas o idealistas, desdeña la intuición como dimensión medular de la conciencia y el espíritu.

Bibliografía

- Barthélemy-Madaule, M. (1966). *Bergson adversaire de Kant*. PUF.
- Bergson, H. (1963). *Obras escogidas*. A. Míguez (trad.). Aguilar.
- Bergson, H. (1991a). Essai sur les données immédiates de la conscience. En *Œuvres* (pp. 1-160). PUF.
- Bergson, H. (1991b). La pensée et le mouvant. En *Œuvres* (pp. 1251-1482). PUF.
- Bergson, H. (1991c). L'évolution créatrice. En *Œuvres* (pp. 487-812). PUF.
- Bergson, H. (1991d). Les deux sources de la morale et de la religion. En *Œuvres* (pp. 980-1250). PUF.
- Bergson, H. (1996). Las dos fuentes de la moral y la religión. J. Salas y J. Atencia (trads.). Tecnos.
- Deleuze, G. (1987). *El bergsonismo*. L. Ferrero Carracedo (trad.). Cátedra.
- Ezcurdia, J. (2010). Tiempo y libertad en la filosofía de Bergson. En J. Mendivil (ed.), *Saber, poder y subjetividad* (pp. 101-116). Universidad de Guanajuato.
- Ezcurdia, J. (2022). *Deleuze, el indio de los filósofos. Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista*. Editorial Ítaca-UNAM. <https://doi.org/10.22201/crim.9786073066044p.2022>
- García Morente, M. (1917). *La filosofía de Henri Bergson*. Residencia de Estudiantes.
- Gilson, B. (1985). *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Vrin.
- Gouhier, H. (1990). *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Vrin.
- Izuzquiza, I. (1986). *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Universidad de Zaragoza.
- Lapoujade, D. (2011). *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Lydie, A. (1951). *La dialectique des images chez Bergson*. PUF.
- Riquier, C. (2007). Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états. *Les Études Philosophiques*, 2(81), 193-214. <https://doi.org/10.3917/leph.072.0193>
- Trotignon, P. (1968). *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. PUF.
- Worms, F. (1997). La conception bergsonienne du temps. *Philosophie*, 54, 73-79.

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3007>

La “muerte de Dios” una vez más

The “Death of God” Once Again

Osman Choque-Aliaga

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Alemania

osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de

<https://orcid.org/0000-0003-4374-8708>

Recibido: 23 - 11 - 2023.

Aceptado: 20 - 03 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Choque-Aliaga, O. (2025). La “muerte de Dios” una vez más. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 163-195. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3007>



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

Resumen

Algunas interpretaciones de la “muerte de Dios” son generalizaciones que prescinden del significado y del sentido de la frase dentro del texto, de las figuras literarias y del lugar que ocupa en un marco diferenciado en la filosofía de Nietzsche. En este artículo se defiende que una lectura contextual de dicha narración abre un complejo marco de interpretación y, de ese modo, desglosa el espectro de significados de la “muerte de Dios” expresados en diferentes niveles: en primer lugar, a partir de la literatura a la que recurrió Nietzsche; en segundo lugar, como autor que ensaya con tesis filosóficas que se pueden reconocer en el proceso de formación del texto; en tercer lugar, como narración que está ella misma inmersa en la pluralidad de perspectivas del portavoz del mensaje. A partir de lo anterior, se responde a la pregunta de hasta qué punto la “muerte de Dios” revela elementos poco conocidos de la filosofía de Nietzsche.

Palabras clave: Nietzsche; *La ciencia jovial*; teología; cristianismo; nihilismo; muerte de Dios; el loco; religión; *Nachlass-Notate*; notas del legado; Hermann Lüdemann; Zaratustra.

Abstract

Some interpretations of the “death of God” are generalizations that disregard the meaning and sense of the phrase within the text, as well as the literary figures it resorts to and the place it occupies in a differentiated framework within Nietzsche’s philosophy. This paper argues that a contextual reading of this narrative opens up a complex framework of interpretation and thus explores the spectrum of meanings of the “death of God” expressed on different levels: first, in terms of the literature to which Nietzsche turned; second, as an author experimenting with philosophical theses that can be recognized in the formation process of the text; third, as a narrative that is itself immersed in the plurality of perspectives of the carrier of the message. On this basis, the paper answers the question of the extent to which the “death of God” reveals little-known elements of Nietzsche’s philosophy.

Keywords: Nietzsche; *The Gay Science*; theology; Christianity; nihilism; death of God; the madman; religion; *Nachlass-Notate*; legacy notes; Hermann Lüdemann; Zarathustra.

Introducción¹

En §§ 108, 125 y 354 de *La ciencia jovial* (*Die fröhliche Wissenschaft*, en adelante *FW*) se encuentra la frase “Dios ha muerto” (*Gott ist todt*, en adelante “*Gott...*”). Las explicaciones de dicha frase ponen de manifiesto que estas se encuentran enraizadas en un atractivo sentido profético en camino a la realidad fáctica, a saber, “Nietzsche es el Anticristo”.² De ello se desprenden una interpretación y una orientación valorativa, ambas de forma variada. Por ello es que resulta oportuno examinar la cuestión más de cerca. Sin duda, la “muerte de Dios” ha recibido una concienzuda atención. Esto se debe en parte a su composición: la riqueza estilística, las ideas pictóricas, las figuras poéticas, el texto en prosa, todo lo cual facilita la comprensión. El seguimiento de la bibliografía al respecto hoy puede ser una de las tareas más pacientes.³ En medio de ello hay una cuestión que pocas veces se ha planteado en la investigación: ¿qué se esconde tras el mensaje de la “muerte de Dios” si lo situamos en el particular y meticuloso proceso de escritura de Nietzsche? Esta pregunta nos lleva a situar tal frase sobre todo en contextos diferenciados: el marco constitutivo de su composición, el lugar que ocupa en *FW* y cómo estos aspectos revelan facetas del pensamiento de Nietzsche.

Además, la construcción gradual del párrafo por parte de Nietzsche y su constitución dentro de *FW* son cuestiones también poco

¹ Ich bedanke mich bei der Conrad-Gröber-Stiftung, deren Stipendium mir ermöglichte, diesen Aufsatz zu verfassen. Für wertvolle Unterstützung danke ich Anna Flamm herzlich [Agradezco a la Conrad-Gröber-Stiftung, cuya beca me ha permitido escribir este artículo. También quiero dar las gracias a Anna Flamm por su valioso apoyo].

² En alemán, “el” Anticristo puede distinguirse de “un” anticristo por medio del artículo definido y el indefinido. Ahora bien, era popular en ese entonces mencionar, sin diferenciar, a “un” Anticristo y “el” Anticristo, confundiendo el uso. Este acento quiere decir que Nietzsche puede considerarse solo “un” y no “el”; cfr. Salaquarda (1973, pp. 96-97).

³ En este contexto podrían mencionarse varios textos clásicos, por ejemplo: Heidegger (2000), Jasper (2003), Fink (2000), el brillante trabajo de Young (2003), y, en cuanto a la literatura en español sobre este tema, Frey (1997; 2013, pp. 233-251), Ríos (1996), Estrada (2018, pp. 40-47), Sommer (2006) y Küng (1979, pp. 506-520).

estudiadas. Para el presente trabajo, tal como veremos más adelante, son de gran importancia; dado que la frase “Gott...” se halla no solo en *FW*, sino en otras publicaciones que varían entre sí cronológicamente, los puntos de conexión recorrerían varios textos de forma extensiva: Nietzsche publicó por primera vez *FW* en el verano de 1882, constituido por “Broma, astucia y venganza. Preludio en rimas alemanas”⁴ (*Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen*) y cuatro libros, el último de ellos con el título “*Sanctus Januarius*”, en la editorial Chemnitz de Ernst Schmeitzner. En una “nueva edición” publicada en 1887, con un añadido al título (“la gaya sciencia”), Nietzsche decidió incluir varios textos: un prefacio a la primera edición, un quinto libro con el título “Nosotros, los sin miedo” (*Wir Furchtlosen*) y, a manera de epílogo, “Canciones del príncipe Vogelfrei” (*Lieder des Prinzen Vogelfrei*). La frase “Gott...” se registra en §§ 108 y 125 del libro tercero de la primera edición; también aparece en § 343 del libro quinto, en la segunda edición. Esta última, junto con los otros textos que decidió publicar, deben entenderse como un nuevo intento de Nietzsche por dar a conocer su pensamiento —que hasta entonces había pasado desapercibido para el público—, sobre todo por el significado que tiene el hecho de que él haya decidido escribir nuevos prefacios a cada obra, un aspecto que continúa siendo objeto de fructíferas investigaciones (cfr. Schwab, 2020; Choque-Aliaga, 2022).⁵

Retomando las apariciones de la frase “Gott...” en *FW*, ¿considera Nietzsche cada una de la misma manera, o las distingue según corresponda? Hay sin duda una cuestión que circula entre los registros, dado que la frase obedece a distintos años y ediciones. La cuestión se complejiza para el intérprete, pues la frase también se encuentra, por un lado, en la primera y segunda parte de *Así habló Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*, en adelante *Za*), ambas publicadas en 1883, y, por otro, en la

⁴ Para las obras de Nietzsche seguimos la *Kritische Studienausgabe* (KSA), para las cartas la signatura (KSB) y para el legado (NL). Las traducciones son nuestras a menos que se indique lo contrario. Si se usa la traducción al español de las obras de Nietzsche, seguimos la edición que se encuentra en la bibliografía.

⁵ Stegmaier (2012) ha dedicado un extenso trabajo monográfico a la interpretación del quinto libro de *FW*, que comienza con el aforismo 343, llamando así la atención sobre el hecho de que el quinto libro refleja la profundidad y la madurez del pensamiento de Nietzsche. Como también lo ha hecho notar Müller: “Nietzsche enfatizó su maestría estilística, especialmente en sus últimas obras” (2020, p. 225; mi traducción).

cuarta parte de *Za*, que apareció dos años después (1885) como impresión privada (*Privatdruck*). Si la cuestión se enfoca solo a *Za*, ¿cuáles son las diferencias entre la publicación de 1883 y 1885? Así que no sería tan fácil afirmar, como es costumbre en interpretaciones populares, que la frase “*Gott...*” conlleva un sentido unívoco. Las diferencias cronológicas mencionadas deberían alertar al lector y al investigador sobre el hecho de que la frase no mantiene el mismo significado en la obra de Nietzsche. Por otro lado, uno de los factores, e incluso puntos débiles, de varias interpretaciones es considerar la “muerte de Dios” de manera general, aislarla de su contexto e interpretarla como una doctrina (*Lehre*), un ícono de FW escrito por el “asesino de Dios”. Con esta breve información en mente, el presente aporte se centra en la primera edición de FW (1882), en particular en § 125.

La tesis de este artículo es que la composición, o génesis de escritura, de § 125 refleja muchos elementos que se hacen visibles a partir de una lectura contextual.⁶ Tal lectura implica la identificación de los siguientes aspectos: el interés de Nietzsche por la teología,⁷ debido a la literatura que consultó; por otro lado, la faceta de un pensador que, en lugar de estar convencido de sus ideas, ensaya con varias tesis filosóficas. Fundamentaremos esta tesis en tres pilares. 1) Antes de escribir § 125, Nietzsche leyó un libro de Hermann Lüdemann, un importante estudio sobre la antropología de san Pablo, y paralelamente escribió varios apuntes registrados en sus *Notas del legado* (*Nachlass-Notate*, en adelante NN)⁸ que muestran su peculiar interés por las cuestiones teológicas, en lugar de descartarlas. 2) A partir de la génesis de § 125, desconocida

⁶ Para la relevancia de la “lectura contextual” de la obra de Nietzsche, cfr. Stegmaier (2012). El enfoque de tal lectura tiene una recepción detallada y minuciosa en el proyecto *Nietzsche Kommentar* (cfr. Kaufmann, 2022, pp. vii-x; Choque-Aliaga, 2023).

⁷ Con ello no se pretende caracterizar a Nietzsche como un buscador inconsciente de Dios o un creyente no confeso. Más bien, las ideas de este trabajo se hacen sobre la base de la actitud crítica y mordaz de Nietzsche hacia el cristianismo. Sobre la interpretación de Nietzsche como figura creyente, cfr. Biser (1962, 1982 y 2008).

⁸ En el presente trabajo se hace referencia a las *Nachlass-Notate*. En las traducciones al español se utiliza la expresión *Nachgelassene Fragmente* (*Fragmentos póstumos*), formulada por Colli-Montinari. Por nuestra parte, la palabra *Notat*, y su plural *Notate*, que se traducen como “nota/notas”, incluye adecuadamente el conjunto de registros.

en la literatura hispánica e incluso en la traducción de las obras de Nietzsche,⁹ es posible conocer mejor sus cualidades como estilista que, en cuanto escritor y con intención heurística, juega constantemente con la escritura añadiendo palabras y cambiando figuras. 3) Al mismo tiempo, tal génesis revela una faceta de Nietzsche como filósofo cuyas ideas no pretenden ser tesis definitivas y cerradas, sino sobre todo “pensamientos en camino”, que están abiertos al cambio y van tomando forma poco a poco. Estos dos últimos elementos tienen la intención de dejar en claro que Nietzsche aún no podía imaginar el alcance de sus postulados cuando escribió § 125. Nuestro interés radica en destacar una vertiente de tal párrafo que puede situarse históricamente entre 1881 y 1882.¹⁰ Por otro lado, tampoco se busca pasar por alto la importancia de la frase en su pensamiento, sobre todo si se considera su crítica de la religión cristiana, la relevancia para su proyecto filosófico de la “revalorización de los valores”¹¹ (*Umwertung der Werthe*), del nihilismo y, en particular, el abandonado proyecto de la “voluntad de poder”¹² (*Wille zur Macht*).

⁹ No se ha traducido en su totalidad el tomo 14 de la KSA al español, que trata del comentario a los volúmenes publicados en la edición alemana, como tampoco hay indicios de que se hayan hecho traducciones de secciones de tal tomo en otros medios.

¹⁰ Señalar la eventual continuidad de tal vertiente en textos posteriores de Nietzsche es objeto de otra investigación.

¹¹ Nietzsche utiliza —o, más precisamente, juega con— la expresión “alrededor de” (*um*), que añade a la palabra “valorización” (*Werthung*), formando así una nueva palabra en alemán: *Umwertung*. La traducción sería más bien “revalorización” en lugar de “transvaloración” (cfr. Large, 2010).

¹² Justamente desde 1880 el concepto de una voluntad de poder empieza a tonarse como un proyecto matriz. En términos filosóficos e interpretativos, por un lado, Müller-Lauter (1971) inauguró un nuevo escenario en la investigación de Nietzsche; en publicaciones posteriores, que lastimosamente nunca se tradujeron al español, el autor comprende la idea de “voluntad” (*Wille*) en el sentido de “voluntades”, es decir, en plural, y esto es fundamental frente a la idea de la “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*). Por otro lado, Heidegger (2000) considera que la idea de “voluntad” es exclusivamente una, en singular. Esta diferencia, que solo mencionamos brevemente, marcó rotundamente la investigación sobre Nietzsche y por ello resulta complejo seguir ciegamente el aporte de Heidegger. El punto álgido y decisivo que diferencia radicalmente ambas interpretaciones, en cuanto continuación del trabajo crítico, fue el uso por parte de Müller-Lauter, y en esto le lleva la ventaja a Heidegger, de la edición crítica de la obra de Nietzsche por los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari,

1. Interés por la teología (1880-1881)

En el verano de 1880, Nietzsche envía una carta a Franz Overbeck, teólogo y uno de sus mejores amigos, expresándole el deseo de leer unos libros en particular, que le pide prestados:

Querido amigo, el dinero ha llegado sorprendentemente rápido. No sabía aún hacia dónde emprender el viaje exactamente; todavía hoy sigo sin saberlo, segura<mente> *no* lejos de aquí, a los bosques, donde me han garantizado que hay sombra (en *Carniola*). ¡Más detalles lo antes posible!, junto a mi nueva dirección. ¿Te sería posible prescindir durante 4 semanas de 2 libros teológ<icos>? Esto es, *Antrop<ología> de Pablo* de Lüdemann y el libro sobre *Justino* que me has referido con frecuencia. Además me gustaría el ensayo publicado de Wackernagel sobre los bramanes y su otro ensayo (¿no publicado?) sobre el budismo. ¿Lo has visto en alguna ocasión? — He releído tu *Cristiandad* disfrutando muchísimo de la extraordinaria riqueza de contenidos y la admirable disposición; me he vuelto un poco más digno de esta lectura, pues en el ínterin he reflexionado sobre una gran variedad de cosas, bajo todos los puntos de vista (Nietzsche, 2012, p. 70; KSB 6, § 33, 23).

Nietzsche tenía conocimiento de los libros, pues “han sido referidos con frecuencia”. También menciona, enfatizando con cierta ironía, que ha leído la *Cristiandad* (*Christlichkeit*) de Overbeck, es decir, la leyó concienzudamente (*durchgelesen*), y no dejó nada al margen, sino que la estudió de forma reflexionada y completa (*zwar rechts und links*). Nietzsche menciona en particular el libro *Die Anthropologie des Apostels*

cuyos primeros volúmenes aparecieron en 1967. Esta edición se considera como una de las mejores presentaciones del *corpus* nietzscheano. Recientemente se ha llamado la atención sobre de cantidad de errores, desde pequeños hasta grandes, de la edición Colli-Montinari, pero este tema requiere ser discutido en otro contexto; para un análisis sobre los problemas y correcciones de tal edición, cfr. Choque-Aliaga (2025).

Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den vier Hauptbriefen de Lüdemann, un teólogo protestante que fue profesor de historia de la Iglesia y trabajó en la Universidad de Berna. Al parecer, el libro le causó una fuerte impresión a Nietzsche, como él mismo afirma en otra carta que volvió a enviar a Overbeck casi un mes después de recibir la obra solicitada. En dicha carta, Nietzsche menciona su simpatía por el escrito de Lüdemann y valora positivamente su contenido:

Mi querido amigo, tu envío y tu sorpresa han tenido sobre mí el efecto más agradable. Tus disertaciones son cosas muy finas, sopla en ellas un aire filológico tan *bueno* que, literalmente, me ponen melancólico. A juzgar por la fluidez del estilo, me da la impresión de que has disfrutado con ello. — ¡Pero qué tipo más horrible es Engelhardt! Como presume de saberlo todo mejor que Justino, probablemente no lo comprende, por pura soberbia. Por el contrario, el trabajo de Lüdemann es una obra maestra en un campo muy difícil: desgraciadamente no es un escritor. (A Wackernagel quiero escribirle unas líneas de agradecimiento.) Con mis ojos, por cierto, me va muy mal, no puedo cuidarlos más de lo que hago, y sin embargo ya no soportan ni leer ni escribir; encontrar de vez en cuando un cuarto de hora es una obra de arte. — Magnífico pensamiento: volverse a ver en Naumburg. Mis más afectuosos saludos para tu querida esposa y tus estimadísimos parientes en Zúrich (Nietzsche, 2012, p. 76; KSB 6, § 41, 30-31).

Nietzsche consideró el libro como “obra maestra” (*Meisterstück*), pero lamentó que Lüdemann no fuera un “escritor” (*Schriftsteller*). Cualquiera que haya leído las cartas de Nietzsche puede comprender fácilmente que son, sobre todo, un testimonio de sus opiniones sobre la rica literatura que leía y, sin duda, un valioso punto de referencia para rastrear, en el espacio y en el tiempo, las obras y autores que tuvo en manos. En ese sentido, Nietzsche fue un ávido lector, pero sobre todo sincero en sus juicios cuando se topaba con una obra que despertaba en él una atracción intelectual. Esto se refleja en sus comentarios sobre la obra de Lüdemann. Curiosamente —es necesario resaltarlo—, Nietzsche leyó tal obra del teólogo no solo una vez, sino dos, y sus impresiones

pueden rastrearse en sus *NN*; es decir, leyó el libro de forma completa con detenimiento y profundidad, hasta el punto de que dejó tras de sí un gran número de notas y registros. Son estas notas las que nos llevan a pensar que Nietzsche no dejó de lado su interés teológico. ¿Pero han comenzado ya estas notas a formular la idea de la “muerte de Dios”? Lo que sigue es un intento de responder a esta pregunta.

En la primera lectura, Nietzsche encontró interés, un estímulo intelectual, en las ideas de Lüdemann, y de los registros en sus *NN* se desprende que se interesó por temas específicamente relacionados con la antropología del apóstol. Se señala la famosa figura paulina del espíritu, pues “sólo los agraciados con la revelación del *pneûma* tienen participación en él”¹³ (Nietzsche, 2017, p. 572; *NL* 4[157], *KSA* 9, 141); subraya el dualismo entre la carne y el espíritu: “el cuerpo del hombre es sensual y pecador” (Nietzsche, 2017, p. 573; *NL* 4[164], *KSA* 9, 142), mientras que el espíritu está “en contra de la carne” (4[162], 573), puesto que el espíritu hace al hombre “justo y *santo*” (Nietzsche, 2017, p. 573; *NL* 4[164], *KSA* 9, 143) y, sobre todo, al final se producirá “[l]a posición cósmica de Jesús, redentor de la naturaleza” (Nietzsche, 2017, p. 574; *NL* 4[167], *KSA* 9, 144). Esta última nota es significativa porque obedece a la página 147 del libro *Die Anthropologie des Apostels Paulus* (cfr. Havemann, 2002, p. 100; Salaquarda, 1974, p. 101). Lüdemann menciona la expresión “hijos de Dios” (υἱοὶ Θεοῦ) y a continuación señala: “[p]ero esto solo ocurrirá cuando caiga la última barrera entre la naturaleza humana renovada y la divina, cuando se elimine por completo el resto de σάρξ, de la carne” (Lüdemann, 1872, p. 147).¹⁴ Nietzsche parafrasea los pensamientos del teólogo: “Se aparta por completo lo que queda de la carne, seremos ‘Hijos de Dios’ – al resucitar” (Nietzsche, 2017, p. 574; *NL* 4[167], *KSA* 9, 144). Él añade comillas a la expresión “hijos de Dios”, pero ¿qué puede significar esto?, ¿acaso una especie de ironía? No hay ningún indicio de tal ironía en las notas siguientes. En general, esta primera lectura de la obra de Lüdemann no parece coincidir con lo proyectado en el parágrafo § 125. Al parecer, Nietzsche hizo suyas las ideas del teólogo.

¹³ En el texto alemán no existe el énfasis en la expresión “*pneûma*”: “und nur die mit pneumatischer Offenbarung Begnadeten darán Antheil haben [y solo aquellos dotados con revelación pneumática tienen participación de ella]” (*KSA* 9, 141).

¹⁴ Las traducciones del texto de Lüdemann son mías.

En la segunda lectura, Nietzsche parece interesarse fundamentalmente por la cuestión de la ley. Este grupo de registros comienza con algunas breves menciones al apóstol: “Pablo cree que en el cielo hay cierta materia corporal” (Nietzsche, 2017, p. 581; *NL* 4[219], KSA 9, 154); Pablo “tiene la sensación de que entre los corintios se mostró muy pero que muy apocado” (Nietzsche, 2017, p. 581; *NL* 4[219], KSA 9, 154) y luego la atención se centra específicamente en el tema de la ley, que consiste en que “[l]iberados de la carne de la σαρκί [carne], henchidos de πνεύμα [espíritu] no nos hallamos metidos a la ley” (Nietzsche, 2017, p. 581; *NL* 4[219], KSA 9, 155). Nietzsche considera que Pablo insiste en que la ley sea acabada, pues para él este es el “punto fundamental” (Nietzsche, 2017, p. 581; *NL* 4[219], KSA 9, 155) de la justificación. Por lo que al tema del trabajo respecta, Nietzsche menciona a Dios en estos registros, entendiendo el pecado como “imperfección ante Dios Santo” (Nietzsche, 2017, p. 582; *NL* 4[219], KSA 9, 156). Las notas en su conjunto tienden más hacia impresiones sobre Pablo que sobre Dios. Esta segunda lectura es fundamental para comprender la imagen que Nietzsche empezó a formarse de Pablo y, en lo que nos atañe, llama la atención que no toque ni cuestione la figura de Dios, tal como se encuentra en el parágrafo § 125.

La cuestión a la que se somete ahora esta primera sección es si el panorama descrito sobre la recepción de Lüdemann sigue siendo el mismo, es decir, desde la redacción de las notas mencionadas (1880) hasta la primera formulación del parágrafo § 125 (1881) o si, por su parte, es posible encontrar otras menciones sobre Dios. En lo que respecta a las obras de Nietzsche publicadas entre esos años, no hay rastros de la frase “Dios ha muerto”, dado que por primera vez y de forma explícita solo aparece en *FW* (en 1882), antes de lo cual no hay constancia. Entre esos años hay numerosos apuntes sobre Dios en las *NN*. Nietzsche menciona el amor o temor a Dios: “El que uno ame o tema a Dios no es consecuencia de la moralidad, sino *consideración del provecho*” (Nietzsche, 2017, p. 624; *NL* 6[118], KSA 9, 224); también evoca pensamientos provocadores: “[l]a tensión entre un Dios a quien cada vez se piensa más puro y más lejano y el hombre a quien cada vez se cree más pecador – una de las pruebas de fuerza más importante de la humanidad” (Nietzsche, 2017, p. 662; *NL* 6[357], KSA 9, 287). Quizá una de las notas más representativas sea sin duda el escrito a finales de 1880:

La falta de espíritus *nobles* en los presupuestos del cristianismo 1) ¿para qué había de tener la justicia de Dios una víctima? El martirio de Cr<isto> no era necesario salvo para un Dios de la venganza (que, además, admite a su *representante*: ¡sin generosidad alguna!) [;] 2) ¿para qué es necesaria la fe en Cr<isto>. ¿cuando es su voluntad ayudar a los hombres! [;] 3) ¿para qué el *deus absconditus* [dios oculto]!” (Nietzsche, 2017, p. 713; NL 7[249], KSA 9, 369).

Nietzsche habla de la “Religión de la valentía” (*Religion der Tapferkeit*), que tendría tres elementos: “1. La pasión de la honradez. 2. La cuestión máxima. 3. Valentía y nada más.” (Nietzsche, 2017, p. 723; NL 8[1], KSA 9, 384). Más adelante se expresa con cierto tono crítico: “¡Qué vileza! Dios quiere que los hombres lo amen – y para aquellos que se niegan a amarle ¡tiene dispuesto el infierno!” (Nietzsche, 2017, p. 726; NL 8[27], KSA 9, 388). Vale la pena mencionar que Nietzsche tenía en mente una “nueva religión” (*religion nouvelle*) “sin Dios ni más allá ni recompensa ni castigo” (Nietzsche, 2017, p. 734; NL 8[94], KSA 9, 402). Y que esta debía ser distinta de las anteriores, pues el “empeño de los cristianos” era “[h]acer que Dios sufra” (Nietzsche, 2017, p. 735; NL 8[99], KSA 9, 404). Algunas otras notas también resultan sugerentes: “Antes pensaba que nuestra existencia era el sueño artístico de un Dios, que todos nuestros pensamientos y sensaciones eran en el fondo invenciones *suyas* al crear su drama” (Nietzsche, 2017, p. 821; NL 11[285], KSA 9, 505). En suma, las referencias sobre la figura de Dios en el NL se extienden hasta las notas de otoño de 1881, donde efectivamente se hace referencia a la “muerte de Dios”: “Dios ha muerto – pero, ¿quién lo ha *matado*?” (Nietzsche, 2017, p. 846; NL 12[77], KSA 9, 590).

Sin duda, la influencia de Lüdemann es un elemento decisivo para la concepción, incluso posterior, de Nietzsche sobre Pablo; en lo que respecta a la tesis que se intenta sostener en el presente texto, la obra de Lüdemann menciona varias ideas sobre Dios que se encuentran, por ejemplo, en la sección II, titulada “La liberación del hombre del dominio de la carne a través del espíritu de Dios” (Lüdemann, 1872, p. 109), donde el contenido posee fuertes acentos especulativos.¹⁵ Nietzsche no criticó

¹⁵ Lüdemann menciona: “[d]ebemos, pues, preguntarnos primero de qué modo y en qué forma interviene la πνεύμα en el desarrollo de la historia

ni ironizó ninguna idea de Lüdemann, y este aspecto no debe pesar de largo. Al mismo tiempo, sin embargo, debe mencionarse que Nietzsche adaptó las ideas del teólogo fundamentalmente como provocación informativa, como estímulo intelectual, pues el hecho de que apuntara y tomara registros en sus *NN* significa que tales ideas podrían retomarse más tarde o en un contexto distinto. Las *NN* funcionan a la manera de laboratorio de pensamientos para Nietzsche.¹⁶ Por todo lo anterior, se afirma que Nietzsche mostró nuevamente interés por cuestiones teológicas y en cierta medida comulgó con ellas, pero nunca quiso “edificar” o “construir” nada concreto; como autor, adapta sus lecturas a sus propios pensamientos. Parece que tal interés se mantuvo hasta los primeros apuntes de la redacción del parágrafo § 125, en los que Nietzsche se enfocó, en ese entonces, en uno de los fundamentos de la teología.

2. El trabajo quirúrgico de escritura

Overbeck expresó en una de sus cartas: “Nietzsche dijo: ‘¡Dios ha muerto!’” (1906, p. 222; mi traducción). Este es uno de los primeros registros sobre la atribución directa e histórica de la frase a Nietzsche y pasó a emplearse en la cultura cotidiana interpretándola como una afirmación explícita de él sobre la “muerte de Dios”. Nietzsche fue, entonces, interpretado como el autor *ad litteram* de tal sentencia. Sin duda, esa imagen perteneció a su círculo cercano de amigos. Es bastante conocido que la cultura popular sintió el interés de ironizar dicha sentencia afirmando que Dios, en un intento de venganza, habría cobrado deudas: “Nietzsche ha muerto, Dios”. En medio de estas particularidades se debe mencionar que no fue el primero ni el único en utilizar la expresión.¹⁷ Presentar a un Nietzsche entusiasta en

humana” (1872, p. 109), a la vez habla del “[f]actor neumático” (p. 111). También dice, refiriéndose a Jesús: “Por eso es imagen directa de Dios (2 Cor. 4: 4): porque, al igual que Dios, también es πνεύμα (Rom. 8, 9: 10)” (p. 111).

¹⁶ Para el rol que cumple las *NN* en la obra de Nietzsche, cfr. Stegmaier (2022).

¹⁷ Años antes que Nietzsche, Hegel (1999, p. 414) ya había hecho la misma sentencia en el contexto de su análisis sobre la religión en Kant: “Dios mismo está muerto” (mi traducción). Los estudiosos de Nietzsche no afirman que él se interesó por interpretar la frase de Hegel. Se sabe que el acceso de Nietzsche al idealismo alemán no fue de la mano de literatura primaria, sino a partir del

sus expresiones es realmente un vano intento de interpretación y no habría una razón para enfatizar algo que ya era aceptado casi de forma generalizada. A partir de lo anterior, para decirlo de algún modo, no hubo nada de novedoso en la frase “Gott...” ni tampoco quiso Nietzsche distanciarse de lo que todos daban por hecho ahí donde las cuestiones teológicas habían perdido su brillo. Lo que Nietzsche pretende con esto no solo es ofrecer lo que todos de una u otra forma conocían. Si se mira la cuestión más de cerca, hay algo detrás del significado de “Dios”. Este “algo” detrás de la frase “Gott...” fue lo que el filósofo configuró de una manera especial.

El párrafo § 125 no fue escrito de un plumazo: sus ideas rectoras no se fueron constituyendo como una crítica de la religión y, en ese sentido, se trata más bien de una construcción rica y compleja. Si dejamos de lado por un momento las *NN*, las referencias en torno a la frase “Gott...” en la obra publicada son de un número reducido. Tampoco el significado de la fórmula en sí dice mucho a lo largo de *FW*, teniendo en mente que ese libro no es un tratado sobre la “muerte de Dios”. La organización de *FW* posee otros énfasis compositivos y estos en su mayoría no son religiosos; es decir, dicha muerte ocupa un espacio más o menos pequeño. Por su parte, la versión final del párrafo § 125 que hoy se conoce difiere mucho de los trazos iniciales y de la primera versión de composición. Las siguientes líneas, que se desarrollan a la luz del segundo pilar de la tesis de este escrito, señalan la composición paso a paso del párrafo,¹⁸ que refleja las cualidades de Nietzsche como un estilista que, de forma quirúrgica, construye sus textos.

Según la opinión del primer editor de las obras de Nietzsche, Fritz Koegel, las primeras composiciones del párrafo § 125 fueron redactadas inicialmente a la manera de esbozos para el § 282, que forma parte del libro cuarto de *FW* (cfr. Biser, 1964, p. 139)¹⁹ y no en la *NN* 12(77) de

trabajo del erudito Kuno Fischer (autor de *Geschichte der neuern Philosophie*, publicado en diez tomos). Entre las fuentes sobre las que Nietzsche se guiaba por entonces para formar sus ideas sobre la religión no se encuentra Hegel, sino más bien los *Ensayos* del filólogo y orientalista Max Müller, que son mencionados en los *NN* de 1880 y 1882. También se nombra a Philip Mainländer, Heine y Guyau como influencias cercanas (cfr. Heit, 2016, pp. 223 y 225).

¹⁸ Dado que esta información no está disponible en español, presento citas *in extenso*.

¹⁹ Las traducciones del texto de Biser son mías.

otoño de 1881 donde se menciona expresamente que “Dios ha muerto”. La “primera composición” de la frase, como lo dejan ver los apuntes de Nietzsche en el otoño de 1881, se concentra en dos preguntas: “¿A dónde se ha ido Dios? ¿Es que nos hemos bebido el mar?” (Biser, 1964, p. 139).²⁰ En el mismo cuaderno, pero a la manera de apéndice, junto a un glifo, Nietzsche anota: “Aquí Z<aratustra> guardó silencio de nuevo y se sumió en profundos pensamientos. Por fin dijo como soñando: ‘¿O se suicidó? ¿Fuimos solo sus manos?’” (Biser, 1964, p. 139),²¹ pasaje que corresponde, con algunas diferencias,²² a la NN 12(157) de 1881. Las dos preguntas citadas corresponden a la NN escrita también en el otoño de 1881, en el que Nietzsche añade y modifica varios elementos: una nueva pregunta en medio de las dos señaladas arriba —“¿A dónde se ha ido Dios? ¿Qué hemos hecho?”²³ ¿Es que nos hemos bebido el mar?” (Nietzsche, 2017, p. 873, NL 1881, 14[25])—; también añade “feste” (Biser, 1964, p. 139) a “ewige Linie”. Esta “primera composición” termina con: “und dies täuscht uns” (Biser, 1964, p. 139), seguido de un asterisco. Nietzsche presenta otro texto, el cual inicia también con un asterisco como punto de conexión con el anterior. Más adelante, escribe un signo de interrogación luego de “Leuchtkraft” que no existía en la “primera composición”, modificando “levemente”, de ese modo, el contenido que se encuentra en la NN 14(25) de 1881.²⁴

²⁰ “Wohin ist Gott? Haben wir denn das Meer ausgetrunken?”.

²¹ “Hier schwieg Z. von neuem und verfiel in tiefes Nachsinnen. Endlich sagte er wie träumend: ‘Oder hat er sich selbst getötet? Waren wir nur seine Hände?’”.

²² Se hacen las siguientes modificaciones: el nombre de “Zarathustra”, “Neumen”, “versank” en lugar de “verfiel”, “selber” en lugar de “selbst” (cfr. Nietzsche, KSA 9, p. 603).

²³ “Was haben wir gemacht?”.

²⁴ “¿Dónde está Dios? ¿Qué hemos hecho?, ¿es que nos hemos bebido el mar? ¿Qué esponja era ésa con la que hemos borrado todo el horizonte entero que había a nuestro alrededor? ¿Cómo hemos logrado que desaparezca esa línea fija y eterna a la que hasta ahora remitían todas las líneas y medidas, con la que hasta ahora operaban todos los arquitectos de la vida, sin la cual parecía no haber perspectiva, ni orden, ni arquitectura alguna? ¿Seguimos sosteniéndonos de pie? ¿No nos caemos de continuo? ¿Y en cierto modo hacia abajo, hacia atrás, hacia los lados, para todas partes? ¿No es el espacio infinito lo que nos hemos puesto encima como si fuera un manto de aire helado? ¿No hemos perdido la fuerza de gravedad, al no haber ya ni arriba ni abajo?, y si seguimos viviendo

Un segundo texto, la NN 14(26) de 1881,²⁵ es la continuación de la NN arriba citada (cfr. Biser, 1964, pp. 139-140). Hay otros elementos que difieren entre la “primera composición” y la NN 14(26), por ejemplo: “das Gefühl”, “Mörder?”, “verteidigen?” (Biser, 1964, p. 140), que en la NN 14(26) se encuentran como “Dies Gefühl”, “Mörder!” y “reinigen!”, estas últimas con signos de admiración; en cambio, en la primera versión están con signos de interrogación.

A partir de una mirada detallada a los elementos que contienen respectivamente las NN 14(25) y 14(26), es posible hallar “las ideas primarias” (Biser, 1964, p. 140) del parágrafo § 125. Sin embargo, hay varias palabras o nombres, por un lado, y frases, por otro, que se han modificado o han permanecido en la versión final (1882), como veremos adelante. De lo anterior se obtienen ricos elementos para trazar un esbozo de la constitución del parágrafo § 125, el cual puede seguirse mediante la siguiente secuencia, entre corchetes, en el que cada número señala cada trazo de su composición:

y bebiendo la luz, en apariencia como siempre hemos vivido, ¿no es en cierto modo gracias a la luminosidad y al brillo de estrellas que están ya apagadas? Nuestra muerte no la vemos aún, ni nuestras cenizas, y eso es lo que nos engaña y nos hace creer que nosotros mismos somos la luz y la vida – pero no es más que la antigua vida ya pasada, a la Luz, la humanidad pasada y el Dios pasado, cuyos rayos y calor todavía nos alcanzan – ¡también la luz necesita tiempo, y la muerte y las cenizas...! Y en definitiva nosotros, vivientes y luminosos: ¿qué pasa con nuestra luminosidad?, ¿comparada con la de las generaciones pasadas? ¿Es mayor que esa luz gris cenicienta que recibe la Luna de la Tierra iluminada?” (Nietzsche, 2017, pp. 873-874).

²⁵ “Es aún demasiado pronto, todavía no ha calado en los oídos y en los corazones de los hombres el tremendo acontecimiento – las grandes noticias necesitan mucho tiempo para ser entendidas, mientras que las pequeñas novedades del día hablan con voz fuerte y se entienden en el momento. ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! Este sentimiento de haber matado, el más poderoso y el más santo que jamás el mundo ha tenido, le sobrevendrá al hombre, ¡es un tremendo sentimiento nuevo! ¡Cómo se consuela el asesino de todos los asesinos! ¡Cómo se purificará!” (Nietzsche, 2017, p. 874).

- [1] [¿A dónde se ha ido Dios?,]²⁶ ¿es que nos hemos bebido el mar? (Nietzsche, 2017, p. 873; NL 14[25]).
- [2] Entonces calló Z<aratustra>²⁷ de nuevo y se hundió en una profunda reflexión. Por fin, como en sueños, dijo: “¿O se ha matado él mismo, y nosotros sólo hemos sido sus manos?” (Nietzsche, 2017, p. 854; NL 12[157]).
- [3] ¿Qué hemos hecho? (Nietzsche, 2017, p. 873; NL 14[25]).
- [4] [A dónde se ha ido Dios] “¿Qué hemos hecho?, ¿es que nos hemos bebido el mar? ¿Qué esponja era ésa con la que hemos borrado todo el horizonte entero que había a nuestro alrededor? ¿Cómo hemos logrado que desaparezca [esta eterna línea fija]²⁸ a la que hasta ahora remitían todas las líneas y medidas, con la que hasta ahora operaban todos los arquitectos de la vida, sin la cual parecía no haber perspectiva, ni orden, ni arquitectura alguna? ¿Seguimos sosteniéndonos de pie? ¿No nos *caemos* de continuo? ¿Y en cierto modo hacia abajo, hacia atrás, hacia los lados, para todas partes? ¿No es el espacio infinito lo que nos hemos puesto encima como si fuera un manto de aire helado? ¿No hemos perdido la fuerza de gravedad, al no haber ya ni arriba ni abajo?, y si seguimos viviendo y bebiendo la luz, en apariencia como siempre hemos vivido,

²⁶ La traducción en español dice “¿Dónde está Dios?” (Nietzsche, 2017, p. 873), pero la versión original es “Wohin ist Gott”.

²⁷ La versión original solo señala “Z.”. Los corchetes angulares son añadiduras de los editores y solo aplican cuando los redactores han hecho esa elección si esta era exigida por el texto, si la redacción no puede determinarse con total certeza, si la caligrafía es fluctuante. Por otra parte, los corchetes rectos son añadidos de los editores (cfr. Nietzsche, KSA 14, p. 19).

²⁸ Nietzsche escribió “ewige”, luego añadió “ewig feste”. El texto original dice “ewige feste Linie”.

¿no es en cierto modo gracias a la luminosidad y al brillo de estrellas que están ya apagadas? Nuestra muerte no la vemos aún, ni nuestras cenizas, y eso es lo que nos engaña *

- [5] * y nos hace creer que nosotros mismos somos la luz y la vida – pero no es más que [nuevo renglón:]²⁹ la antigua vida ya pasada, a la Luz, la humanidad pasada y el Dios pasado, cuyos rayos y calor todavía nos alcanzan – ¡también la luz necesita tiempo, y la muerte y las cenizas...! [nuevo renglón:]³⁰ Y en definitiva nosotros, vivientes y luminosos: ¿qué pasa con nuestra luminosidad?, ¿comparada con la de las generaciones pasadas? ¿Es mayor que esa luz gris cenicienta que recibe la Luna de la Tierra iluminada?” (Nietzsche, 2017, pp. 873-874; NL 14[25]).

- [6] “Es aún demasiado pronto, todavía no ha calado en los oídos y en los corazones de los hombres el tremendo acontecimiento – las grandes noticias necesitan mucho tiempo para ser entendidas, mientras que las pequeñas novedades del día hablan con voz fuerte y se entienden en el momento. ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [El]³¹ sentimiento de haber matado, el más poderoso y el más santo que jamás el mundo ha tenido, le sobrevendrá al hombre, ¡es un tremendo sentimiento *nuevo*! [¿]Cómo se consuela el asesino de todos los asesinos[?] [¿]Cómo se [defenderá]³²[?]” (Nietzsche, 2017, p. 874; NL 14[26]).

A partir de lo anterior se puede señalar que la estructura del texto es asombrosamente clara. Las modificaciones, si bien son elementales,

²⁹ Cfr. Biser (1964, p. 139).

³⁰ Cfr. Biser (1964, p. 139).

³¹ *Das* (artículo).

³² *Verteidigen* (verbo).

no alteran en lo absoluto el tren de pensamiento del texto. Por un lado, “*Gott...*” aparece por primera vez y el rol que juega en este contexto se señala en los enunciados que se describen como acontecimientos venideros. Por otro lado, hay una sucesión más o menos evidente, pero esta no es cronológica. También se debe resaltar la presencia constante del nombre “Zaratustra”. Estos apuntes alcanzan, frente a la versión final, una nitidez nuevamente impresionante —que solo puede comprenderse bajo la figura de un gran estilista como lo fue Nietzsche— si se presta atención a otra anotación hecha por él más tarde:

- [7] Una vez Z. encendió una linterna a plena luz de la mañana, corrió al mercado y gritó: ¡Busco a Dios, busco a Dios! [...] — Dado que allí justamente estaban reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó una gran carcajada. ¿Es que se ha perdido?, decían algunos. ¿Se ha perdido como un niño?, decían otros. ¿O se esconde? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? — así gritaron y reían al mismo tiempo. [...] Zarath. saltó en medio de ellos y los atravesó con la mirada. ¿A dónde se ha ido Dios?, gritó. ¡Yo os lo diré! *Nosotros lo matamos* — ¡yo y vosotros! Todos nosotros somos sus asesinos. [...] (Biser, 1964, p. 140).

La figura de Zaratustra aparece otra vez: “[...] Aquí Z. calló y volvió a mirar a sus oyentes; ellos también callaron y le miraron asombrados. Finalmente, Z. arrojó su linterna al suelo, de modo que se rompió y se hizo añicos” (Biser, 1964, p. 141). La frase que inicia la versión final del párrafo se encuentra en un texto más o menos posterior a dichas transcripciones. Este apartado, importante a nuestro modo de ver, alude a la figura del loco (*der tolle Mensch*) luego de toda la construcción del párrafo. Es la primera vez que Nietzsche se refiere a la expresión: “¿No has oído hablar de ese hombre loco?” (Biser, 1964, p. 141), que aparecerá de forma definitiva en *FW*.

Todo lo anterior permite obtener la versión previa más cercana al manuscrito impreso, que hoy se encuentra perdido; lo citaremos por primera vez en español *in extenso*:

Una vez Z<arathustra> encendió una linterna a plena luz de la mañana, corrió al mercado y gritó: ¡Busco a

Dios! ¡Busco a Dios! — Dado que allí justamente estaban reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó una gran carcajada. ¿Es que se ha perdido?, decían algunos. ¿Se ha perdido como un niño?, decían otros. ¿O se esconde? ¿Nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? — así gritaban y reían al mismo tiempo. Zarathustra saltó en medio de ellos y los atravesó con la mirada. ¿A dónde se ha ido Dios?, gritó. ¡Yo os lo diré! *¡Nosotros lo hemos matado* — yo y vosotros! Todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿Cómo lo hemos hecho? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? Sin esa línea — ¿Qué será de nuestra arquitectura? ¿Seguirán firmes nuestras casas? ¿Nos mantendremos firmes nosotros mismos? ¿No estamos cayendo constantemente? ¡Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todas partes! — ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No hace más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No deben encenderse linternas en la mañana? ¿No oímos aún el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún [del fuego y las cenizas en el aire] la putrefacción divina? — ¡También los dioses se pudren! ¡Dios está muerto! 'Dios permanece muerto'³³ ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos, los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que el mundo ha poseído hasta ahora — se ha desangrado bajo nuestros cuchillos — ¿quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Con qué agua [*Weih*] nos limpiamos? '¿Qué fiestas expiatorias tendremos que inventar [celebrar]? ¿No es la grandeza [*der*] de esta acción demasiado grande para nosotros? ¿No deberíamos [crecer y casi] nosotros mismos convertirnos en dioses, solo para *parecer* dignos de ello? ¡Nunca hubo un hecho más grande! — y todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece por este hecho, a una historia más elevada que [lo que] toda la

³³ Conservo los signos del texto original.

historia ha sido hasta ahora”³⁴. Aquí calló Z<arathustra> y miró de nuevo a sus oyentes: ellos también callaron y [waren] lo miraron con extrañeza. Por fin Z<arathustra> arrojó su linterna al suelo, de modo que se apagó y estalló en pedazos. “Llego demasiado pronto, dijo, no es aún [es ist] mi tiempo. [”] [Das] Este tremendo acontecimiento aún ‘está en camino y’ vaga [aún está vagando] — aún no ha llegado a los oídos de los hombres. ‘Relámpago y trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los [acontecimientos] hechos necesitan tiempo, incluso después de haber sido realizados’. [Hay [acontecimientos] hechos, que son ustedes,] [e]ste hecho todavía les resulta aún más lejano que los [estrellas] cuerpos celestes — ¡y [aunque vosotros mismos también] *sin embargo ellos han hecho lo mismo!* (KSA 14, 256-257; mi traducción).

A la manera de balance provisional, en medio de lo dicho hasta ahora, dos cuestiones deben resaltarse: por un lado, la primera composición del parágrafo § 125 otorga un lugar destacado a Zaratustra [“Z” o “Zarath.”] en cuanto figura principal de todo el relato y, a raíz de ello, se abre la compleja pregunta de si Nietzsche habría tenido en mente incorporar este parágrafo a *Za* y no a *FW*, una pregunta que difícilmente puede ser respondida; por otro lado, el texto alcanza su belleza definitiva, fuerza explosiva y riqueza estilística en las correcciones finales, es decir, en los cambios y retoques últimos que Nietzsche añade al parágrafo § 125,³⁴ lejos de que estos se hallen en igualdad con los procesos de formación. Lo dicho hasta ahora obedece a la tesis que planteamos al inicio, que traemos otra vez a la mente del lector: como proceso y ejemplo estilístico el parágrafo § 125 es el resultado de un flujo continuo de modificaciones, que refleja la faceta de un escrito que juega con la escritura y los cambios. En el siguiente apartado se analiza este aspecto de su pensamiento, el del autor que no formula tesis definitivas ni se percata aún del alcance

³⁴ Por ejemplo: “¿No has oído hablar de ese hombre loco?” o “El loco”, que ocupan el lugar de Zaratustra en el texto.

de sus ideas, a partir de a) la respectiva interpretación del párrafo y b) la figura de loco (*der tolle Mensch*).

3. El trabajo quirúrgico del pensamiento

a) La estructura interna del § 125 muestra que, tanto por el campo literario como por la forma y el número de palabras, se trata de un párrafo y no de un aforismo en sentido estricto. Un elemento que llama la atención es el subtítulo del párrafo, *Der tolle Mensch* – en español hay traducciones como “el loco”, “el gran hombre”, “el hombre frenético” –,³⁵ compuesto por el adjetivo *toll* y el sustantivo *Mensch*. El adjetivo *toll* está léxicamente relacionado con las expresiones *verrückt* o *rasend*, que se traducen como “loco”, “furioso” o lo que “está fuera de sí” (*Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache*, s. f.).

El § 125 presenta divisiones que pueden identificarse por los guiones largos [—] en el texto,³⁶ los cuales significan pausas en la lectura: tras la introducción, en la que se presenta al loco y sus primeras palabras, sigue la escena en la que los oyentes están presentes y reaccionan a estas palabras; después aparece la contrarrespuesta del loco, que va acompañada de la afirmación “¡Nosotros lo hemos matado!”; luego, las interrogaciones que dibujan diversas escenas; las preguntas se interrumpen por un momento para dar paso al uso de exclamaciones, tras lo cual se reanudan las interrogaciones que interpretan las consecuencias del contenido de las exclamaciones; siguen nuevas interrogaciones, pero estas se utilizan con base en reiteradas “metáforas de la tierra”; tras lo anterior, hay una pausa (“calló el hombre loco”), que indica el aspecto no cronológico del relato; a continuación se hace hincapié en la necesidad de tiempo; finalmente, las referencias a las iglesias.³⁷

³⁵ Cfr., por ejemplo, Nietzsche (1988, 1998 y 2014).

³⁶ Los signos de puntuación tienen importancia en la filosofía de Nietzsche; cfr. Tongeren (2000, pp. 91-95).

³⁷ Según recientes interpretaciones, § 125, con la frase “Dios ha muerto”, forma parte de un “ejercicio experimental” por parte de Nietzsche y a la vez forma parte de su “filosofía experimental”. Nietzsche había llamado la atención del lector al mencionar la cuestión del experimento: “Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarse, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales —todo lo cual tiene ya menos importancia— [...]. Tenemos el derecho a experimentar en nosotros mismos” (M, 501, KSA 3, 294). Nietzsche, en ese sentido, juega y coquetea con lo que representa la figura del filósofo y con la

Así comienza el § 125: “*El hombre loco*. — No habéis oído de ese hombre loco que en la claridad de la mañana encendió una linterna, corrió al mercado y comenzó a gritar sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” (Nietzsche, 2014, p. 802; FW 125, KSA 3, 480). Un personaje fluctuante, sin un nombre concreto, abre el relato con las palabras “No habéis oído hablar de ese hombre loco [...]”: esto ofrece pautas para no afirmar que Nietzsche habla de sí mismo, como podría pensarse si usara una fórmula en primera persona, “yo creo”, sino que se refiere a un tercero, el loco. Entonces, solo a Nietzsche, estrictamente hablando, le pertenecen las palabras “No habéis oído de ese...”; el resto del relato es responsabilidad del loco, como autor de este. Con “[...] encendió una linterna”, el texto trae a escena un personaje que ya se había visto

decisión que tiene como autor del relato. Así, no se le permitiría al intérprete que atribuya a Nietzsche sus respectivas ideas o expresiones. El título de “filosofía experimental” no es una cuestión nueva en la interpretación y, en cierto sentido, cuenta con una historia de intérpretes. La expresión “filosofía experimental” tiene un punto de partida con los trabajos de Kaulbach (1980) y Gerhardt (1986). A partir de estos primeros trabajos han salido a la luz otras derivaciones, pero no en continuidad con ellos (cfr. Choque, 2021). Entre los recientes enfoques se puede señalar el trabajo de Sommer (2019) y un reciente texto publicado por Schwab (2015). Sommer se concentra en las formas de escritura de Nietzsche, que pueden ser tomadas con toda libertad y profundidad como tópicos poco conocidos hasta ahora. En lo que respecta a la filosofía experimental, su énfasis va dirigido al potencial filosófico con que Nietzsche juega con lo que expresa. Así, al leer el texto de Nietzsche, el lector no se encuentra con un autor que le comunica de forma directa sus convicciones, sino que le da la posibilidad de pensar por sí mismo. Por un lado, está el texto que puede leerse; por otro lado, la inseguridad de no haberlo comprendido. Según Sommer (2019, p. 2), Nietzsche es un filósofo que utilizó la enseñanza como un experimento intelectual y existencial. Su filosofía no es una doctrina a ciegas, sino un acto, una práctica de pensar para transformar el mundo. De ese modo, el § 125 se postula como un “ejercicio experimental”. En primer lugar, se debe poner atención a la literalidad del texto, pues en dicho párrafo Nietzsche no utiliza ningún pronombre de primera persona que remita de forma directa a él como autor expreso del texto. En segundo lugar, las interrogantes del párrafo remiten a hipótesis más que a sucesos efectivos. Estos dos aspectos se orientan a ser interpretados como insinuación intelectual, es decir: el lector, al no poseer información exacta sobre la figura principal del § 125 y, a la vez, dado que dicho párrafo se mueve en el marco de las conjeturas, se encuentra en la tarea de predecir y averiguar por sí mismo las conclusiones.

en la filosofía: la figura de Diógenes, quien, teniendo en la mano un candil, busca a un hombre. Este parágrafo trae a escena las palabras de Diógenes Laercio: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” (Heit, 2014, p. 8; mi traducción). Con “No habéis oído...”, Nietzsche introduce al lector en el relato y presenta la figura del loco; luego es este último quien dirige y es el responsable directo del discurso. La figura del loco, en esta dirección, juega un papel importante en dos sentidos: como “portador del mensaje” y “quien” pronostica e imagina los resultados a partir de su contenido.

La siguiente escena tiene que ver con la gente del mercado. Como portador del mensaje, el loco había declarado que buscaba a Dios: “Como estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó una carcajada. ¿Qué, se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿O está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? — así exclamaban y reían todos a la vez” (Nietzsche, 2014, p. 802; FW 125, KSA 3, 480). Tras sus primeras palabras, recibe las burlas de los oyentes: “¿Es que se te ha perdido?”. Como dice el texto, los que responden con sarcasmo son quienes escuchan el mensaje; de ese modo, la relación entre creyente y no creyente cobra importancia en este pasaje. Las personas que estaban reunidas cerca lanzan sus primeras palabras, las cuales son de mofa; se mantienen indiferentes ante un creyente, pues el loco expresa “¡Busco a Dios!”: prefieren la incredulidad. La gente del mercado, de esta manera, se manifiesta como no creyente: “no creían”. Pero la risa irónica de la gente del mercado no viene a raíz de quien “busca” a Dios, sino de la actitud del loco, que no quiere conformarse con la mera y simple información de que no existe; es decir, se ríen de la voluntad del loco de comprender el significado de “buscar”.

La risa de la gente del mercado también posee un significado, que puede remontarse a las palabras del loco. Esta primera sección, que circula entre la risa y las palabras del personaje que se expresa “seriamente”, podría estar específicamente dirigida a socavar la propia interpretación en sentido literal. Como dijimos, aquí resulta plausible enfatizar la línea entre el sentido literal y la forma metafórica propiamente dicha. Evidentemente, esta clasificación no es nueva. Heidegger ya se había preguntado sobre ella en sus interpretaciones de Nietzsche; sin embargo, este trabajo no se detendrá en el análisis de sus ideas.

Continuando con el relato, el loco prosigue, está exaltado y esta vez lanza una acalorada respuesta: “El hombre loco saltó en medio de ellos y los penetró con su mirada. ¿A dónde ha ido Dios?”, exclamó, ‘¡yo

os lo diré! Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!” (Nietzsche, 2014, p. 802; FW 125, KSA 3, 480-481). Esta sección contiene, como vimos, los primeros esbozos del parágrafo, ya que de ella se deduce que este no se plantea como una crítica a la religión, como la mentalidad popular se esfuerza por creer, ni presenta una impronta, ni constituye un alegato contra la “existencia” de Dios. La larga serie de preguntas de esta sección se basa, por un lado, en una cadena de interrogantes a partir de espacios geográficos: Sol, Tierra, mar. Según el relato, Dios ya estaba muerto, y el loco confirma esta muerte y da la noticia a la gente del mercado. Lo que falta aquí es la asimilación del suceso por parte de ellos.

Las preguntas se suspenden por un momento para dar paso a la famosa frase “¡Dios ha muerto!”. La expresión “¡Dios permanece muerto!” (Nietzsche, 2014, p. 802; FW 125, KSA 3, 481) es, según vimos, un añadido posterior que no se constituyó en los primeros esbozos. La siguiente sección, en la que se exponen de nuevo las consecuencias de la consumación del asesinato, se expresa en interrogaciones donde se da paso a la “metáfora de la tierra”, pues los elementos utilizados le son propios: “agua, sangre, ceremonias”. Tras lo anterior, se produce un momento de pausa —“calló el hombre loco”— y el discurso deja de posar la mirada en el loco para considerar la situación del contexto, es decir, entre el locutor y los receptores del mensaje.

La siguiente sección expresa la situación no cronológica, y esto ofrece una forma de acercarse a la comprensión de este parágrafo. El loco afirma: “Llego muy temprano” (Nietzsche, 2014, p. 803; FW 125, KSA 3, 481). Llegar temprano significa que la noticia de la “muerte de Dios” aún está en proceso de comprensión. Solo se postula, lejos de prometerse; no se concreta en un “hecho” —las comillas tienen su importancia—. Es decir, Nietzsche no insinúa, no está dando a entender una tesis definitiva. La interpretación de tales consecuencias tampoco es concretamente visible, pues el filósofo solo pretendía sondear sus tesis. El loco es consciente, como ya se ha dicho, de que su presencia es prematura y la gente del mercado no cree en Dios, pero lo que el loco lamenta es que ellos no comprendan las consecuencias que ello trae: “Lo que les falta es la conciencia del alcance de ese hecho” (Sommer, 2006, p. 49; cfr. Choque, 2019).

En la última sección se mencionan las iglesias, lo que sugiere que la frase no pretende confirmar la “muerte de Dios”, sino jugar con la creación de un escenario diferente, y esto se ve apoyado por el hecho de

que el mismo párrafo termina en una interrogación en lugar de una tesis probada (“si no”). Solo el loco es capaz de esto en ese momento: es el genio, definitivamente, del relato. Porque el mensaje cobra importancia a través de la forma y manera en que se presenta el relato, sus respuestas ante las carcajadas de las personas, etc. La siguiente sección del párrafo sirve para señalar lo dicho:

¿Cómo nos consolaremos, asesinos entre todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, — ¿quién quitará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? ¡No ha habido nunca un acto más grande, — y todo el que nazca después de nosotros formará parte, por ese acto, de una historia superior a toda historia habida hasta ahora! (Nietzsche, 2014, pp. 802-803; FW 125, KSA 3, 481).

La tentación de interpretar este párrafo de manera sencilla resulta espontánea: como un hecho real, efectivo, un *factum*, un testimonio específico. Sin duda, frases como “claridad de la mañana”, “¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿No erramos como a través de una nada infinita?” y la última sección: “Se cuenta además que el hombre loco irrumpió el mismo día en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo*. Expulsado e interrogado, habría respondido siempre sólo esto: ‘¿Qué son acaso estas iglesias si no las fosas y los sepulcros de Dios?’” (Nietzsche, 2014, pp. 802-803; FW 125, KSA 3, 480-481), son justamente las características que le dieron al párrafo § 125 esa fuerza y provocación intelectual que aún persiste. Es como si la intensión del texto fuera pronosticar un futuro: habrá que esperar un par de años o, irónicamente, se podría decir, otro siglo más, para que dicho “pronóstico” se materialice. ¿Nos hace creer el párrafo que con el relato del loco hemos llegado “a lo propio” (*das Eigentliche*) de la filosofía de Nietzsche (cfr. Heidegger, 2002, p. 78)? ¿Es acaso el loco un sujeto histórico, una figura de carne y hueso? El proceso de creación del párrafo señala que Zaratustra estaba inmerso en las primeras

composiciones, no el loco, y tal figura solo aparece en la versión casi final del párrafo. Entonces, ¿quién es y qué significa?

b) Por un lado, la atención principal se centra en la figura del loco (*der tolle Mensch*) que aparece en el § 125 de *FW*, quien afirma que “Gott...”. Se trata de una figura incluso aislada en un marco general y que solo aparece una sola vez en toda la obra de Nietzsche, incluyendo las cartas (*Briefe*) o las *NN* —lo que tiene que ver con su propia intención—. A diferencia de otros de sus textos, en los que encontramos expresiones declarativas apodícticas, el loco solo aparece en *FW*. Entonces, ¿de quién se trata?, ¿es algún extraño o un filósofo en especial? ¿es Nietzsche quien se esconde tras ese seudónimo? La figura del loco es bastante ambigua y no nos conduce a terreno seguro si se quiere interpretar algo concreto sobre él. Por esta razón, recientes investigaciones han dado al párrafo el nombre de “narración ficticia” (Kaufmann, 2022, p. 845; mi traducción). Como hemos visto en la constitución del § 125, esta figura solo aparece como uno de los últimos añadidos en su versión final, lo que nos lleva a la afirmación provisional de que la cuestión de quién es debe permanecer por el momento como una intención inacabada de Nietzsche.

Un escrito que adquiere relevancia, según lo dicho líneas antes, es el § 84 del libro *El caminante y su sombra* (*Der Wanderer und seine Schatten*),³⁸ titulado “Los presos” (*Die Gefangenen*). Este escrito puede considerarse como una “huella”, una “estrategia literaria” o un nuevo intento de construir la figura de un autor; en él se establece una relación implícita con el § 125, en particular con la figura del loco. Por un lado, este § 84 fue escrito en el otoño de 1879 y, por ende, dos años antes que los primeros trazos del § 125 (de 1881). Dicha “estrategia literaria”, por otro lado, puede notarse a partir de la estructura del § 84: el escenario, el portador de mensaje, el respectivo discurso, como se lee: “Una mañana salieron los presos al patio a trabajar [...]. Entonces salió uno de las filas y dijo a voces ‘Haced lo que queráis’ [...]” (Nietzsche, 1999, p. 80; *WS* 84, *KSA* 2, 590-591), la [no] risa, la muerte, tales elementos se repiten en el § 125, lo que sugiere que Nietzsche ya practicaba este uso y estilo del lenguaje. En suma, según las anotaciones que vimos en la “primera composición”, se debe resaltar el privilegio y posición de Zaratustra hasta la versión casi definitiva. Tal nombre en dicha composición no le pareció adecuado a

³⁸ Esta obra ha sido pasada por alto en la investigación, y solo recientemente se han publicado algunos textos sobre su relevancia, cfr. Choque-Aliaga (2024).

Nietzsche y finalmente lo cambió por *der tolle Mensch* (cfr. Kaufmann, 2022, p. 846).

La frase “Dios ha muerto” es, según vimos, una de las primeras notas en la composición del § 125. Por tanto, debe conservarse su significado en la obra de Nietzsche. El rastro del loco gira aún en torno a los textos “Los presos” y el § 125, y sobre todo Zaratustra. El loco en sí mismo no simboliza algo en particular. Hay algo inherente a la figura del loco, y este “algo” reside precisamente en el hecho de que “apareció tarde”, si se me permite la expresión: los retoques finales de Nietzsche al escrito, las modificaciones o cambio de palabras respecto a la versión impresa del texto solo pueden entenderse en el sentido de que el autor aún estaba experimentando con posibles tesis filosóficas.

Si recordamos las líneas sobre el comienzo del texto —“¿No habéis oído hablar de ese hombre loco [...]?”—, ¿a qué público va dirigido el texto y quiénes son los que pueden entender el mensaje? Aunque el texto aporta poca información, no se puede afirmar que cierre otras vías interpretativas. Dado que el lector no conoce a los oyentes respectivos, puede ofrecerse voluntariamente como uno de ellos. Estos “ejercicios literarios”, por supuesto, cumplen varias funciones: por un lado, dejan de lado la voluntad y la intención directa del autor en aquello que dice, y, sobre todo, acercan al lector a la escena, dándole la tarea de imaginar y reflexionar (*nachdenken*), con lucidez, lo que podría suceder si ocurriera tal o cual hecho. Por otro lado, las palabras del loco como mensaje también juegan un rol en este sentido, pues, a partir del párrafo, el loco intenta comunicarse en el contexto de un mercado; por lo tanto, en medio de la multitud no determinada, este “acontecimiento inaudito aún está en camino”. La información sobre lo que está en camino tampoco tiene una referencia directa, lo que significa que también es una posible invitación a lo que uno podría imaginar. Para concluir el relato se expresan las palabras prematuras del loco: “Llego muy temprano”. Esta frase debe reinterpretarse a la luz de la afirmación de que la “muerte de Dios” no constituye un hecho histórico. Como se ha podido notar, hay una línea que separa constantemente lo que el autor del texto —Nietzsche—, la figura del mensaje —el loco— y el mensaje en sí —la frase sobre Dios— están tratando de transmitir. En definitiva, “la quintaesencia de FW

125 no puede resumirse sin más en la frase ‘Nietzsche dijo: ¡Dios ha muerto!’” (Kaufmann, 2022, p. 845; mi traducción).³⁹

Si se presta atención una vez más a las palabras del loco —“Busco a Dios, busco a Dios” —, estas tienen más relevancia que el significado de su propia figura: él es el portavoz (*Sprecher*) del mensaje. Solo el loco entiende todo el advenimiento, por ello dice: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”. ¿Quiénes son “nosotros”? Podría ser la gente del mercado; quizás se pretende introducir al lector en el relato o se trata de una especie de metáfora sobre un determinado grupo. El lector se convierte en un elemento determinante al situar imaginariamente tal acontecimiento; la primera persona del plural, “nosotros” (“wir”),⁴⁰ cumple un rol importante porque Nietzsche la utiliza en pocas ocasiones. De ese modo, lo poco que sabemos del loco nos lleva al terreno de los “juegos literarios”, que van de la mano con la provocación mental. Las palabras del loco esconden algo más de lo que dicen: “Busco a Dios”; es decir, se trata del mismo Nietzsche que busca, no específicamente a Dios, sino al autor del relato. El cambio de nombre de Zaratustra al loco así hace pensar. En el párrafo, Nietzsche aún contemplaba la búsqueda de un autor; seguía buscando al autor de la “muerte de Dios”, a saber, quién lo asuma y, lo más importante, lo consume a futuro. En suma, el § 125 saca a la luz a un autor que no presenta ni defiende tesis definitivas y cerradas, sino que toda idea suya es un camino de exigencia intelectual, de mirada filosófica aguda, que se va dando gradualmente.

Conclusión

Este trabajo, en el que se subraya la figura de Lüdemann y el proceso de escritura del § 125 a partir de una “lectura contextual”, pretendió acentuar que detrás de la frase “Gott...” se encuentra una recepción teológica que Nietzsche adapta a sus reflexiones para dar paso a su creatividad literaria en busca de un pensamiento que irrite y supere lo proclamado. La frase “Gott...” se diferencia notablemente de otras

³⁹ El comentario de Kaufmann no sigue la lectura tradicional de Nietzsche, que reduce al filósofo a la enseñanza de las llamadas “doctrinas” (*Lehren*), sino que acentúa el valor potencial de su pensamiento junto a otros temas de su filosofía. Sobre el valor y la práctica filosófica de Nietzsche, cfr. Choque-Aliaga y Pröhl-Hansen (2022).

⁴⁰ Para la interpretación del “wir”, cfr. Tongeren (2000, p. 85).

formulaciones similares, como la de Hegel o la de Kant, e incluso de la crítica de la religión de Feuerbach —que aquí fueron solo brevemente mencionados—; esto se debe a la aguda capacidad de Nietzsche al momento de confeccionar sus textos e intentar dar forma a sus ideas. La composición alcanza un nivel asombroso en los retoques finales, las frases añadidas, suprimidas y el nombre del portavoz del mensaje. Puede reconocerse a Nietzsche no solo como crítico de la religión cristiana, sino también como estilista y, sobre todo, como pensador que no apuesta por tesis o ideas definitivas. Queda abierta la cuestión sobre los elementos que pueden obtenerse de los otros registros de “*Gott...*” en los textos donde aparece y cómo estos acaso formarían un cuerpo configurado.

Si se tiene en mente las NN antes citadas, en especial en los que Nietzsche menciona la religión y sobre todo en los que acaso planeó una “nueva religión”, se podría preguntar cómo estos elementos estarían conectados con la interpretación de Nietzsche de la religión. Si el hecho fáctico de la “muerte de Dios” debe sopesarse, ¿la crítica a la religión queda intacta? Nietzsche nunca dejó de lado los temas de la religión y de la metafísica, sino que les prestó atención hasta sus últimas reflexiones. La religión estuvo ligada a él desde muy temprana edad a través de su educación religiosa de niño, en las ideas que plasmó más tarde como profesor universitario en su interpretación de los dioses griegos, en las profundas huellas que dejaron en él sus maestros —Schopenhauer y, más tarde, Wagner—, la influencia de Overbeck y su lectura, como caso emblemático, del libro de Lüdemann; evidentemente, hay algo subyacente en todo esto cuando Nietzsche habla de la religión.

La cuestión alcanza mayor cuidado con la afirmación de Zaratustra: “*Gott...*” (KSA 4, II, 70). Si bien del loco poco podemos decir, ¿qué sucede con Zaratustra cuando es el personaje principal de *Za*? Tampoco Zaratustra necesita, si seguimos el contexto del relato de ese libro, que dicha muerte se haga efectiva para “fundar” él una religión. Los elementos expuestos deben dejar en claro que el § 125 no pretendió, inicialmente, servir de recurso para criticar a la religión. Stegmaier (2020, pp. 55-74) señala que la religión está presente desde las primeras hasta las últimas obras de Nietzsche; no se debe reducir este aspecto a un solo apartado. De las muchas citas que se pueden desprender en la obra de Nietzsche, estas reflejan que lo que le interesa a él es “simpatiza[r] con el politeísmo” (Stegmaier, 2020, p. 69; mi traducción). Porque así como la figura del loco puede sublimarse, también puede dar espacio al valor de lo plural, a la imaginación; si bien el loco es la figura ulteriormente

“añadida”, que aún estaba en búsqueda, tiene un profundo efecto curativo frente a la ingenuidad.

Referencias

- Biser, E. (1962). *Gott ist tot: Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins*. Kösel.
- Biser, E. (1964). Die Proklamation von Gottes Tod. *Hochland*, 56(1), 137-152.
- Biser, E. (1982). *Gottsucher oder Antichrist? : Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. Müller.
- Biser, E. (2008). *Nietzsche - Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Choque-Aliaga, O. (2019). “Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche. *Estudios de Filosofía*, 59, 139-166. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a07>
- Choque-Aliaga, O. (2021). Nietzsche y la filosofía experimental. Estudios y perspectivas. *Praxis Filosófica*, 51, 109-132. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i53.11188>
- Choque-Aliaga, O. (2022). Meditación y precaución. *Discusiones Filosóficas*, 40, 191-199. <https://doi.org/10.17151/difil.2022.23.40.10>
- Choque-Aliaga, O. (2023). [Reseña de *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, de A. U. Sommer]. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 66, 501-509. <https://doi.org/10.21555/top.v660.2633>
- Choque-Aliaga, O. (2024). [Reseña de *Engadiner Gedanken-Gänge: Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten*, de T. Boehm y P. Villwock]. *Open Insight*, 15(33), 173-180. <https://doi.org/10.23924/oi.v15i33.637>
- Choque-Aliaga, O. (2025). Leer a Nietzsche de otro modo. La KGW IX desde las impresiones de un lector (hispanohablante). *Open Insight*, 16(37), 98-133. <https://doi.org/10.23924/oi.v16i37.689>
- Choque-Aliaga, O. y Pröhl-Hansen, P. (2022). Nietzsches Denken als Irritationspotential, Kulturphilosophie und Wagnis. *Nietzscheforschung*, 29(1), 359-361. <https://doi.org/10.1515/nifo-2022-023>
- Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache. (s. f.). Toll. *Digitales Wörterbuch der Deutschen Sprache*. <https://www.dwds.de/wb/toll> accedido el 4.05.2023
- Estrada, J. A. (2018). *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*. Trotta.
- Frey, H. (1997). *La muerte de Dios y el fin de la metafísica: simposio sobre Nietzsche*. UNAM.

- Frey, H. (2013). *En el nombre de Diónysos. Nietzsche, el nihilista antinihilista*. Siglo XXI.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Gerhardt, V. (1986). “Experimental-Philosophie”. Versuch einer Rekonstruktion. En D. Mihailo y J. Simon (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche* (pp. 45-61). Königshausen und Neumann.
- Havemann, D. (2002). *Der “Apostel der Rache”: Nietzsches Paulusdeutung*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110891362>
- Hegel, G. W. F. (1999). *Gesammelte Werke*. IV. Meiner.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. J. L. Vermal (trad.). Destino.
- Heidegger, M. (2002). *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 8. Was heisst Denken?* Vittorio Klostermann.
- Heit, H. (2014). Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die Größe Erzählung vom Tod Gottes. En S. D. Terne (ed.), *Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne* (pp. 68-84). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110366556.68>
- Heit, H. (2016). Literatur oder Lehre? Philosophisches Schreiben über und nach Gottes tod. En K. Grätz y S. Kaufmann (eds.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur* (pp. 221-240). Universitätsverlag Winter GmbH.
- Jasper, K. (2003). *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. E. Estiú (trad.). Sudamericana.
- Kaufmann, S. (2022). *Nietzsche-Kommentar. Band 3.2. Kommentar zu Nietzsches „Die fröhliche Wissenschaft“ („la gaya scienza“)*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110293296>
- Kaulbach, F. (1980). *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Böhlau.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. J. M. Bravo Navalpotro (trad.). Cristiandad.
- Large, D. (2010). A Note on the Term “Umwerthung”. *Journal of Nietzsche Studies*, 39(1), 5-11. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.39.1.0005>
- Lüdemann, H. (1872). *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den vier Hauptbriefen*. Universitätsbuchhandlung.
- Müller-Lauter, W. (1971). *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110829471>
- Nietzsche, F. (1988a). [KSA 2]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 2. Menschliches, Allzumenschliches I und II*. C. Giorgi y M. Mazzino (eds.). Dtv-De Gruyter.

- Nietzsche, F. (1988b). [KSA 3]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 3. Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. C. Giorgio y M. Mazzino (eds.). Dtv-De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988c). [KSA 4]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 4. Also sprach Zarathustra*. C. Giorgio y M. Mazzino (eds.). Dtv-De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988d). [KSA 9]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 9. Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. C. Giorgio y M. Mazzino (eds.). Dtv-De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988e). [KSA 14]. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 14. Einführung in die KSA. Werk- und Siglenverzeichnis. Kommentar zu den Bänden 1-13*. C. Giorgio y M. Mazzino (eds.). Dtv-De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988f). *La gaya ciencia*. C. Crego y G. Groot (trad.). Akal.
- Nietzsche, F. (1998). *La gaya ciencia*. (Sin traductor). Alba.
- Nietzsche, F. (1999). *El caminante y su sombra*. L. Díaz Marín (trad.). Edimat.
- Nietzsche, F. (2003). [KSB6] *Sämtliche Briefe. Band 6*. C. Giorgio y M. Mazzino (eds.). Dtv-De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110893816>
- Nietzsche, F. (2007). *La gaya ciencia*. J. C. Mardomingo Sierra (trad.). Edaf.
- Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia. IV. (Enero 1880 – diciembre 1884)*. M. Parmeggiani Rueda (trad.). Trotta.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. III. Obras de madurez. I. J. Aspiunza Elguezabal, M. Parmeggiani Rueda, D. Sánchez Meca, J. Luis Vermal Beretta (trads.)*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2017). *Fragmentos póstumos. II (1875-1882)*. M. Barrios Casares, J. Aspiunza Elguezabal (trad.). Tecnos.
- Overbeck, F. (1906). *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Die Neue Rundschau*, 17(1), 209-231.
- Ríos, R. (1996). *Ensayo sobre la muerte de Dios: Nietzsche y la cultura contemporánea*. Biblos.
- Salaquarda, J. (1973). *Der Antichrist. Nietzsche-Studien*, 2(1), 91-136. <https://doi.org/10.1515/9783110244229.91>
- Salaquarda, J. (1974). *Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 26(2), 97-124. <https://doi.org/10.1163/157007374X00295>
- Schwab, P. (2015). *Critique of "the System" and Experimental Philosophy – Nietzsche and Kierkegaard*. En K. Hay y L. R. dos Santos (eds.),

- Nietzsche, German Idealism and Its Critics* (pp. 223-245). De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110308181-013>
- Schwab, P. (2020). “Rück- und vorsichtig lesen”: Nietzsches “aphoristische” Denkform. En. R. Häfner, S. Kaufmann y A. Sommer (eds.), *Nietzsches Literaturen* (pp. 49-82). De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110588170-005>
- Sommer, A. U. (2006). “Dios ha muerto” y “Dioniso contra el crucificado” Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y el cristianismo. L. E. de Santiago Guervós (trad.). *Estudios Nietzsche*, 6(1), 47-64.
<https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi6.8708>
- Sommer, A. U. (2019). *Nietzsche und die Folgen*. J. B. Metzler.
<https://doi.org/10.1007/978-3-476-04890-5>
- Stegmaier, W. (2012). *Nietzsches Befreiung der Philosophie: kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*. De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110269765>
- Stegmaier, W. (2020). Nietzsches Religionsprojekt: Seine Kritik, Analyse und Funktionalisierung der Religion. *Nietzscheforschung*, 27(1), 55-74. <https://doi.org/10.1515/NIFO-2020-0008>
- Stegmaier, W. (2022). *Nietzsche an der Arbeit. Das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*. De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110986679>
- Tongeren P. V. (2000). *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy*. West Lafayette.
- Young, J. (2003). *The Death of God and the Meaning of Life*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203480861>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2999>

Modes-of-being and Heidegger's Ontological Pluralism

Modos-de-ser y el pluralismo ontológico de Heidegger

Francisca Vial Vial

Universidad de los Andes, Chile

fvial1@miuandes.cl

<https://orcid.org/0009-0008-2510-4793>

Recibido: 14 - 11 - 2023.

Aceptado: 15 - 02 - 2025.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Vial Vial, F. (2025). Modes-of-being and Heidegger's Ontological Pluralism. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 197-229. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2999>



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

Abstract

In this article, I offer an account of the concept mode-of-being that aims to define the central role that this notion plays in Heidegger's ontology and clarify the underlying reasons of what I call the Heideggerian meta-philosophical thesis of ontological pluralism. To do so, I examine two contrasting interpretations of the notion of mode-of-being: the first one considers modes-of-being as categories of Dasein's understanding-of-being that enable the interpretation of the ontic world of entities that is independent of the Dasein ways of understanding it. In this view a single entity can be discovered in more than one mode-of-being. By contrast, the second position considers modes-of-being as categories that metaphysically distinguish different kind of entities, so that a single entity cannot have more than one mode-of-being. Finally, I briefly sketch my proposal, which conceives modes-of-being in terms of the *intrinsic ontological possibility of the entity*, which manifests itself in Dasein's understanding-of-being. I frame this discussion within the debate between a monistic ontological conception—which Heidegger criticizes and attributes to the tradition—and an ontological pluralism of modes-of-being, which I attribute to Heidegger.

Keywords: modes-of-being; Dasein; Heidegger's meta-ontology; ontological monism; ontological pluralism; ontological difference; T. Carman; K. McDaniel; idealism; realism.

Resumen

En este artículo, ofrezco un análisis del concepto de “modo-de-ser” que pretende definir el papel central que esta noción desempeña en la ontología de Heidegger y aclarar las razones subyacentes de lo que yo llamo la tesis metafilosófica heideggeriana del pluralismo ontológico. Para ello, examino dos interpretaciones contrapuestas de la noción de “modo-de-ser”: la primera considera los modos-de-ser como categorías de la comprensión-del-ser del Dasein que permiten la interpretación del mundo óntico de los entes que es independiente de los modos de comprensión del Dasein. Desde este punto de vista, un mismo ente puede descubrirse en más de un modo-de-ser. Por el contrario, la segunda posición considera los modos-de-ser como categorías que distinguen metafísicamente diferentes tipos de entes, de modo que un mismo ente no puede tener más de un modo-de-ser. Por último, esbozo brevemente mi propuesta, que concibe los modos-de-ser en términos de la *posibilidad ontológica intrínseca del ente*, que se manifiesta en la comprensión del ser del Dasein. Enmarco esta discusión en el debate entre una concepción ontológica monista —que Heidegger critica y atribuye a la tradición— y un pluralismo ontológico de los modos-de-ser, que atribuyo a Heidegger.

Palabras clave: modos de ser; Dasein; meta-ontología de Heidegger; monismo ontológico; pluralismo ontológico; diferencia ontológica; T. Carman; K. McDaniel; idealismo; realismo.

Introduction¹

A central notion of Heideggerian ontology is that of mode-of-being.² Heidegger defined his philosophical investigation as an elucidation of the meaning of being in general and the correlative problem of the unity of different modes-of-being. In *The Basic Problems of Phenomenology*, he questioned the fundamental theses of traditional ontology,³ which having omitted the question of being, have made coincide the realm of entities in general (*der Bereich des Seienden*) with the realm of the occurrent⁴ entities (*der Bereich des Vorhandenen*) (BPP, p. 119; DGP, p. 169). Heidegger pointed out that there is an entity—Dasein—whose being (*Existenz*) is so disparate compared to that of occurrent entities “that it seems at first as though the two ways of being are incomparable and cannot be determined by way of a uniform concept of being in general” (*aus einem einheitlichen Begriff des Seins überhaupt*) (BPP, p. 176; DGP, p. 250). This fact—said Heidegger—forces us to rethink the question of

¹ Heidegger’s works (*Gesamtausgabe*, GA) are abbreviated as follows: GA 2: *Being and Time* (BT), *Sein und Zeit* (SZ); GA 24: *The Basic Problem of Phenomenology* (BPP), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (DGP); GA 26: *The Metaphysical Foundations of Logic* (MFL), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (MAL); GA 29/30: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (FCM), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (DGM); GA 33: *Aristotle’s Metaphysics Theta 1-3. On the Essence and Actuality of Force* (AMF), *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (AMK).

² “Modes-of-being,” or “ways of being,” is the translation of the Heideggerian terms *Seinsmodi*, *Seinsarten*, *Seinsweisen*, or *Weisen zu Sein*.

³ By traditional ontology I understand what Heidegger calls the *Ontologie der Vorhandenheit*, which conceives the sense of being primarily as pure presence or effectiveness.

⁴ Some scholars—such as Taylor Carman—translate the Heideggerian terms *Vorhandenes* and *Vorhandenheit* as *occurrent* and *occurrentness*, while others—like Kris McDaniel—translate them as *present-at-hand* and *presence-at-hand*, respectively. In a similar way, Carman translates the Heideggerian terms *Zuhandenes* and *Zuhandenheit* as *available* and *availability*, while McDaniel does it as *ready-to-hand* and *readiness-to-hand*, respectively. When discussing their interpretations, I will use each author’s translations, but in the rest of the text I will use Carman’s translation, as it is consistent with that of David R. Cerbone in *The Cambridge Heidegger Lexicon* (Wrathall, 2021, pp. 78-81 & 538-541).

being, and the issue of the unity and multiplicity of modes-of-being. This problem—known today as the problem of ontological pluralism⁵—was raised in 2009 by Kris McDaniel and Jason Turner, who stated that “there are different ways, kinds or modes-of-being” (Turner, 2010, p. 5).

The meta-philosophical problem that I have just described may be stated as the debate between a monistic ontological conception—which Heidegger criticizes and attributes to the tradition—and an ontological pluralism of modes-of-being, which I attribute to Heidegger. According to ontological monism, the realm of entities in general must be thought of as a single metaphysical order, and the multiplicity of modes-of-being must be understood as categorial differences⁶ within that same order. By contrast, the pluralist thesis holds that the realm of entities in general is constituted by different orders⁷ or modes-of-being irreducible to each other, which in turn admit internal categorial differences (Ramos dos Reis, 2017, p. 1021). According to Heidegger, the monistic ontological conception occludes the possibility of an adequate ontological conceptualization of Dasein's being and of the sense of being in general.

My general hypothesis is that the notion of mode-of-being allows Heidegger to conceptualize Dasein's being as irreducible to that of occurrent entities, but without breaking down the notion of being in distinct and irreconcilable domains. Furthermore, I hold that this notion enables the conception of a unity in which a multiplicity of modes-of-being is comprehended without losing their irreducible character. This peculiar unity takes place in Dasein's understanding-of-being. Thereby,

⁵ Ontological pluralism is the meta-ontological conception that admits more than one way or mode-of-being. Each mode-of-being is irreducible to one another. One of the philosophical challenges for this pluralist position is the requirement to elaborate a conceptual system that, on the one hand, provides a unitary notion of being and, on the other, allows one to discriminate the differences and to identify possible relationships between the different modes-of-being without sacrificing their mutual irreducibility.

⁶ In this context, a *categorial difference* refers to the differentiation among types of determination that do not imply a distinction between modes-of-being. For example, having-a-color and having-a-weight are categorial differences, since they determine conditions of predication within a homogenous ontological field (or mode-of-being). On the other hand, being-odd-or-even and having-a-color are not, because these two forms of determination do not belong to the same mode-of-being.

⁷ Here, “order” must be understood as normative horizon.

Heidegger provides the phenomenological ground for an account of ontological pluralism.

The concept of mode-of-being has been the subject of various discussions in the Heideggerian literature, as there is a certain tension in the texts that demands clarification. One of the controversial questions refers to the status of modes-of-being and the type of ontological articulation they enable. On the one hand, Heidegger seemed to maintain a certain idealism regarding modes-of-being—when sustaining that they belong to Dasein’s understanding-of-being (BT, p. 228; SZ, p. 183). On the other hand, he seemed to maintain a kind of realism regarding entities—when claiming that entities give the measure to our understanding of them (FCM, p. 342; DGM, p. 496). There is no full agreement between commentators about the ontological status and the role that modes-of-being play in Dasein’s experience of entities. For example, Howard D. Kelly (2014, p. 678) affirms that Heidegger is “a metaphysical and epistemological *realist*,” opposing Cristina Lafont’s interpretation, considered by Kelly as a transcendental idealist position. Another controversial question is whether a single entity may have more than one mode-of-being: there are passages in which Heidegger maintained that the same entity can be available and occurrent, while in others he seemed to endorse the opposite position (BT, §§ 39 & 69). For instance, Kris McDaniel maintains that a single entity—for example, a hammer—cannot have more than one mode-of-being, and he opposes authors like Edgar Boedeker, who claims that the hammer can be “once as a present-to-hand object weighing two kilograms, and another time as a ready-to-hand item of equipment useful for hammering” (Boedeker, 2005, p. 159).

As we shall see, the answer to the first question—regarding the status of modes-of-being—depends on a previous understanding of Heidegger’s thesis of ontological difference. While the answer to the second question—regarding the co-determination of a single entity by more than one mode-of-being—concerns the debate between ontological monism and ontological pluralism mentioned above. These two questions overlap in such a way that the answer to the former entails a certain way of answering the latter. Thus, an adequate understanding of Heidegger’s philosophy demands an account of the notion of mode-of-being that, on the one hand, defines the status and the ontological function that this concept plays in his ontology and, on the other, clarifies the reasons underlying a pluralism of modes-of-being.

To shed light on these questions, I will examine two competing interpretations of the Heideggerian notion of mode-of-being that can be schematically presented as follows: the first interpretation—held by Taylor Carman—regards modes-of-being as categories of Dasein's understanding-of-being that allow for the interpretation of the ontic world of entities that is independent of Dasein's ways of understanding it. From this view, which I call *hermeneutical pragmatism*, a single entity can be discovered in more than one mode-of-being. By contrast, the second position—held by Kris McDaniel—considers modes-of-being as categories that metaphysically distinguish different kinds of entities, so that a single entity cannot have more than one mode-of-being. I call this second interpretation *metaphysical realism*. Finally, my proposal—that I call *modal pluralism*—conceives modes-of-being in terms of the proper *ontological possibility of the entity*, which manifests itself in Dasein's understanding-of-being.⁸ I frame this discussion within the debate between a monistic ontological conception—which Heidegger criticizes and attributes to the tradition—and an ontological pluralism of modes-of-being, which I attribute to Heidegger.

To evaluate these three viewpoints, I will establish some conditions that the notion of mode-of-being must satisfy. I consider that an adequate interpretation of the notion of mode-of-being must be coherent with two fundamental theses of Heidegger's ontology: (i) Heidegger's thesis of ontological difference and (ii) Heidegger's meta-philosophical critique of the *Ontologie der Vorhandenheit*, i.e. the monistic ontological conception that Heidegger attributes to the tradition.

(i) The Heideggerian thesis of ontological difference requires one to simultaneously sustain that “being is not an entity” and that “being is always the being of an entity.” In other words, the ontological dimension of being is heterogeneous from the ontic dimension of the entity but, at the same time, these two dimensions are inseparable or intrinsically unified. In this way, Heidegger defended the structural internal duality that

⁸ I follow the interpretation of Ramos dos Reis (2014, pp. 190-207). See also Ramos dos Reis (2017, p. 1033; my translation): “modes-of-being must be understood as a very peculiar type of modal structure: existential possibilities or internal possibilities.”

ontologically characterizes all that is (BT, pp. 127, 251 & 272; SZ, pp. 94, 208 & 230)

(ii) The Heideggerian critique to the *Ontologie der Vorhandenheit* stated that the primary sense of being should not be thought of as pure presence or effectiveness (*pures Vorhandensein*) and that the different modes-of-being should not be conceived as stratified or derivable structures of a primary sense of being. This may be stated as the thesis of ontological pluralism of modes-of-being, which sustains that there is more than one way of being, and these modes-of-being are irreducible to each other (BPP, p. 176; DGP, p. 250).

Next, I will address the questions about the ontological status and role played by modes-of-being in Dasein's experience of entities, as well as the problem concerning the co-determination of the same entity by more than one mode-of-being.

1. Hermeneutical pragmatism: modes-of-being as hermeneutic conditions

A way of interpreting the notion of mode-of-being is what one may call "hermeneutical pragmatism."⁹ In this interpretation, modes-of-being are categories of Dasein's understanding-of-being that enable the intelligibility and interpretation of entities.

Taylor Carman (2003) holds this view. The general purpose of Carman's text is to show the relevance of the Heideggerian concept of "interpretation" (*Auslegung*) and the correlative elucidation of what he calls "hermeneutic conditions" (Carman, 2003, pp. 1-2). Carman suggests that the notion of mode-of-being corresponds to the hermeneutic conditions that enable Dasein's interpretation of entities. Each mode-of-being "specifies what is involved in or what it means to understand objects *as* objects, useful things *as* useful, useless things *as* useless, and

⁹ I call this position "hermeneutic pragmatism" in the following sense: "pragmatism" only insofar as this position considers that the foundation of normativity is socially instituted (Haugeland, 1998, p. 317), and "hermeneutic" because it considers modes-of-being as "hermeneutical conditions" that enable our interpretation of entities.

human beings *as humans*" (Carman, 2003, p. 27). However, according to Carman, modes-of-being are categories that say nothing about the ontological status of the entities that are interpreted through them. For instance, they do not say whether and how such entities "depend on us and our practices or attitudes" (Carman, 2003, p. 4); some entities—like the useful ones (*Zuhandenes*)—ontologically depend on Dasein's attitudes and social practices, while other entities—such as mere objects (*Vorhandenes*)—exist independently of Dasein's understanding of them.

Carman also holds that Heidegger's famous distinction between "occurrentness" (*Vorhandenheit*) and "availability" (*Zuhandenheit*) aims to point out the normative and non-causal nature of hermeneutic conditions (modes-of-being). Thus, in emphasizing Heidegger's anti-naturalist stance, Carman explains that the hermeneutic conditions should not be thought of as what causally triggers the psychological or physiological processes involved in the interpretation of entities. Causal conditions, as specified by positive sciences, do not account for the essentially normative nature of intentionality. Then, emphasizing Heidegger's anti-logicism, Carman maintains that the hermeneutic conditions are not "mere logical conditions of thought, independent of the way things are in fact given to us to understand" (Carman, 2003, p. 27). On the contrary, these conditions are inherent to the normative structure of the world, which Carman understands as the world of social practices. Accordingly, he sustains that social norms define what it is *to be* something and what it is *to do* something correctly.¹⁰ He further claims that social norms "constitute what it is to have a conversation, what it is *to be* angry or offended or bored, and what it is *to be* a cabinet, an antique, a living room or a museum" (Carman, 2003,

¹⁰ Following Haugeland (1998), I argue against Carman that the normative structure of Dasein's social practice is not sufficient in itself to ground the understanding of entities as such. According to Haugeland, the possibility of objective knowledge requires the ability to distinguish and articulate two different kinds of norms: a norm defining that something is the case, and a norm determining the proper way to respond to it. Nevertheless, in Carman's interpretation, the norm that defines that something is the case and the norm to respond appropriately to it are one and only. For instance, what it means for something *to be available* is socially defined by what is commonly done when interpreting something *as available*. Yet, if *interpreting it as available* is what defines the meaning of *being available*, then there is no independent correction criterion *to interpret it rightly as available*, beyond mere social consensus.

p. 145). Carman concludes that Heidegger conceives the constitutive conditions of intentionality as hermeneutic conditions inherent to the normative structure of social practices (2003, p. 139). In this sense, I label his interpretation “hermeneutical pragmatism.”

However, in Carman’s position, it is not clear how the entities themselves “give the measure” to our ways of understanding them, as sustained by Heidegger (FCM p. 342; DGM, p. 496). To clarify this issue, I shall ascertain how Carman understands the relationship between the ontic and the ontological realm in Heidegger’s ontology.

Carman identifies the ontic with the realm of physical nature and occurrent entities, and holds that Heidegger is an “ontic realist” (Carman, 2003, p. 17). As such, the ontic world would be ontologically independent of Dasein and of its ways of understanding it. That is, the ontic world is *ontologically independent* insofar as it exists even if no Dasein exists and “falls outside” the hermeneutic conditions that make it intelligible. To justify this thesis, Carman says—paraphrasing Heidegger—that “Being (*Sein*) depends on Dasein, [...] but what is (*das Seiende*)—more precisely, what is “occurrent” (*vorhanden*)—does not,” following on to conclude that “being is simply what we understand when we understand *what* and *that things are*” (Carman, 2003, p. 4).

Regarding the ontological realm, Carman identifies it with Dasein’s understanding-of-being, conceived as the intelligible order of the ontic world: “The ontic world, the world of entities, remains the same [...] the ontological world, the world understood as the intelligible ordering of those entities as the kinds of entities they are, has changed” (Carman, 2003, p. 132). Thus, according to Carman, modes-of-being and the ontological realm depend on Dasein, but the ontic world of entities is independent of Dasein’s existence and ways of understanding it.

Summarizing, Carman interprets modes-of-being as ontological categories that show the specific conditions of the interpretability of entities, and he emphasizes the independence of the ontic regarding the ontological dimension.

To clarify the shortcomings of this view, I will analyze two notions, whose interpretations by Carman seem particularly problematic: the first is the ontological concept of reality (*Realität*) and the second is the mode-of-being of occurrentness (*Vorhandenheit*).

At the end of the first section of *Being and Time*, Heidegger raises the need to reach “a more precise characterization of the concept of *Reality*” (BT, p. 228; SZ, p. 183) that enables one to account for the ontological

connections between the different modes-of-being. I claim that, in these paragraphs, Heidegger is making a meta-ontological critique of the concepts of traditional ontology that has primarily understood *being* in the sense of occurrentness (BT, p. 228; SZ, p. 183). This ontological monism—which I already mentioned in the introduction—has prevented the proper ontological determination of Dasein's being and of the being of the intramundane entity. I argue that Heidegger intends to refute the monist thesis of traditional ontology and proposes an ontological pluralism of modes-of-being. Conversely, Carman suggests that Heidegger intends, in this case, to highlight the independent existence of the ontic world of entities with respect to the ontological world of Dasein's understanding-of-being.

To solve this discrepancy, I shall examine the treatment of this problem in the very text of *Being and Time*. In paragraph § 43, Heidegger distinguishes between the *ontological* concept and the *traditional* concept of reality:

“Reality,” as an ontological term, is one which we have related to entities within-the-world. If it serves to designate this kind of Being in general, then readiness-to-hand and presence-at-hand function as modes of Reality. If, however, one lets this [word] have its traditional signification, then it stands for Being in the sense of the pure presence-at-hand of Things. But not all presence-at-hand is the presence-at-hand of Things (BT, p. 254; SZ, p. 211).

According to the text, the definitions of the *ontological* concept of reality and that of the *traditional* concept—which I will label R1 and R2, respectively—are the following:

- Def. R1: the *ontological* concept of reality is the mode-of-being of the intramundane entity in general, of which availability and occurrentness are its modifications.
- Def. R2: the *traditional* concept of reality is the being of the pure occurrentness of Things.

From the aforementioned quote (BT, p. 254; SZ, p. 211) we can also extract two concepts of occurrentness, one *ontological* and the other *traditional*, that I will label V1 and V2, respectively:

- Def. V1: the *ontological* concept of occurrentness corresponds to one of the modes of reality (*Modi der Realität*) in the *ontological* sense (R1).
- Def. V2: the *traditional* concept of occurrentness is the concept of being in general of traditional ontology.

I claim that V1 proposes a pluralistic ontological conception while V2 proposes a monistic one.

In addition to these concepts, in the same paragraph Heidegger distinguishes two levels of Dasein's understanding-of-being:

Furthermore, in the factual disclosedness of the world, entities within-the-world are discovered too. This implies that the Being of these entities is always understood in a certain manner, even if it is not conceived in a way which is appropriately ontological. To be sure, the pre-ontological understanding of Being embraces all entities which are essentially disclosed in Dasein; but the understanding of Being has not yet Articulated [*sic*] itself in a way which corresponds to the various modes of Being (BT, p. 245; SZ, pp. 200-201).

In the text, we can see that there is an immediate or *pre-ontological* understanding-of-being—which I label C1—and an *ontological* conceptualization of it, labeled C2:

- Def. C1: Dasein's *pre-ontological* understanding-of-being is the first level and it is immediate, non-thematical, and presupposed in our experience of entities.
- Def. C2: Dasein's *ontological* understanding-of-being is the philosophical conceptualization of the immediate understanding-of-being (C1).

As is widely recognized, Dasein's *pre-ontological* understanding-of-being (C1) is unclear and tends to objectify the phenomena and hide the ontological structures that make it possible. According to Heidegger, this tendency should be taken into account at the moment of the *ontological* conceptualization (C2); he also criticizes the traditional ontology for not doing so (Vigo, 2014, pp. 81-82).

Taking all of the above into account, I hold that, through these conceptual distinctions, Heidegger shows at a meta-ontological level—corresponding to C2—the difference between an adequate and an inadequate philosophical conceptualization of the being of the intramundane entity:

- The *ontological* concepts R1 and V1 arise from an adequate philosophical conceptualization that conceives reality (R1) as the being of the intramundane entity in general, and the mode-of-being *Vorhandenheit* (V1) as one of the possible modifications of reality (R1).
- The *traditional* concepts R2 and V2 result from an inadequate philosophical conceptualization that conceives reality (R2) as the primary mode-of-being in general that collapses with the mode-of-being *Vorhandenheit* (V2). Inasmuch as R2 and V2 are a way of conceiving ontology (ontological monism), they are meta-ontological concepts.

Conversely, referring to the first quote (BT, p. 254; SZ, p. 211), Carman maintains that, in this case, the relevant distinction for Heidegger is between “the real” and “reality”:

[...] whereas Heidegger refers to the totality of occurrent entities as “the real,” he reserves the term ‘reality’ (*Realität*) for the mode of being of the real: “If we grant this word its traditional significance, then it means being in the sense of the pure occurrentness of a [mere] thing (*pure Dingvorhandenheit*)” (SZ 211). Consequently, although reality as an ontological category is dependent on Dasein's understanding of being, the real is not (Carman, 2003, pp. 130-131).

Throughout his book, Carman insists on using the term “independence” to fundamentally separate two realms: that of the occurrent entities themselves, and that of Dasein’s understanding of them. The real is indifferent to our existence and to our ways of understanding it. We only understand the real in a negative way, “as existing independently of us” (Carman, 2003, p. 136). Instead, “reality” is an ontological category that depends on Dasein’s understanding-of-being.

From the above analysis, we can first conclude that Carman does not pay attention to Heidegger’s criticism of traditional ontological conceptualization and continues to operate with the traditional concept of reality (R2) and that of *Vorhandenheit* (V2). Second, Carman grants the mode-of-being *Vorhandenheit* a sheerly epistemic status, reducing it to the conditions of interpretation of occurrent entities. Carman defines occurrent entities in a purely negative way, as those that must be interpreted as existing independently of us and our ways of understanding them. However, I have shown that according to the first quote (BT, p. 254; SZ, p. 211), Heidegger criticizes the traditional conceptualization of the being of the intramundane entity because it reduces it to mere *Vorhandenheit*. But he goes beyond criticism and proposes an adequate ontological concept of *Vorhandenheit* (V1) that is not merely an a priori category of Dasein’s understanding, as Carman claims. The *ontological* concept of reality (R1) is the being of the intramundane entity in general, and both *Zuhandenheit* and *Vorhandenheit* are modes of reality. Therefore, if both modes-of-being are possible modifications of the being of the intramundane entity, then, there is a positive sense in which the entity can be occurrent.

Now, regarding the two adequacy conditions that I established in the introduction—namely, the coherence with (i) the ontological difference, and with (ii) Heidegger’s critique to the *Ontologie der Vorhandenheit*, one can conclude the following: first, Carman reconstructs Heidegger’s ontology emphasizing the independence of the ontic realm with respect to the ontological one in a sense that contradicts the thesis of the ontological difference (i), which demands differentiating without splitting the ontic and the ontological dimensions that constitute the unitary structure of all that is. Second, Carman’s interpretation is not consistent with (ii), insofar as he does not address Heidegger’s metaphilosophical critique of the concepts of traditional ontology and continues to operate within a monistic ontological conception.

2. Metaphysical realism: modes-of-being as the essential properties of entities

Another way of interpreting the concept of mode-of-being is as categories that metaphysically distinguish different kinds of entities. Modes-of-being are then conceived in extensional terms and underpin the essential properties of the entities that they constitute, so that the same entity cannot have more than one mode-of-being.

One of the authors that supports this interpretation is Kris McDaniel (2012), who understands modes-of-being as “kinds of being.”¹¹ McDaniel considers that a mode-of-being determines the essential properties of the entity constituted by it. Therefore, he maintains that a single entity cannot have more than one mode-of-being. McDaniel restricts his analysis to the scope of what he labels “material beings” –which correspond to Heidegger’s concept of intramundane entities– and he refers only to the modes-of-being *Zuhandenheit* (which he translates as readiness-to-hand) and *Vorhandenheit* (presence-at-hand). According to McDaniel (2012), “readiness-to-hand and presentness-at-hand are two different kinds of Being that are had by two disjoint sets of entities” (p. 22). That is, these modes-of-being metaphysically divide the entities of the world: on one side, there are what he calls “works” or cultural entities (*Zuhandenes*), such as “hammers, doorknobs, books, can-openers, and pinball machines”; and on the other side, there are what he calls “inerts” or natural entities (*Vorhandenes*), such as H₂O molecules, electrons and

¹¹ Another author who supports a similar interpretation is Howard D. Kelly (2014). He states that at least in *Being and Time* the concept of mode-of-being is a universal that defines a district (*Bezirk*), which is a natural class of entities that demand a peculiar mode of conceptualization (Kelly, 2014, p. 671). On the one hand, Kelly (2014, p. 678) explicitly attributes to Heidegger a metaphysical realism insofar as the world exists and is as it is independently of the human way of conceiving it”. On the other hand, he attributes to Heidegger an epistemological realism, which holds that we can obtain knowledge of the entities themselves, if we find the correct way to conceptualize them. In Kelly’s interpretation, modes-of-being are at the same time the properties that characterize the entities themselves and the concepts with which entities can be thought of as being, as two ways of speaking about the same thing (Kelly, 2014, p. 683). Kelly also states that it is a fact that no entity simultaneously has more than one mode-of-being (Kelly, 2014, pp. 671 & 677).

atoms (McDaniel, 2012, p. 1). When considering Heidegger's distinction between the ready-to-hand and the present-at-hand as a metaphysical distinction, McDaniel concludes, "nothing that is ready-to-hand is numerically identical with anything that is present-at-hand" (2012, p. 1).

McDaniel defines his position as "the two domains view" according to which "a ready-to-hand entity is never numerically identical with a present-at-hand entity" (McDaniel, 2012, p. 2). The opposite position, called "the one domain view," holds that "one and the same entity can be present-at-hand in one encounter or experience, but ready-to-hand in another" (McDaniel, 2012, p. 4).

To demonstrate that two different modes-of-being cannot be predicated of the same entity, McDaniel presents three arguments. But, for the purpose of my argument, I will only focus on the first one, "the argument from Leibniz's Law":

Leibniz's Law states that x is numerically identical with y if and only if x and y have the same properties. Heidegger ascribes incompatible properties to the ready-to-hand and the present-at-hand. So either Heidegger's view is inconsistent, or the properties are ascribed to distinct entities (McDaniel, 2012, p. 7).

In the development of the argument, McDaniel identifies readiness-to-hand with the mode-of-being of culture, and presence-at-hand with the mode-of-being of nature. He then claims that the difference between the two "kinds of being" implies a difference between the two "kinds of entity." That is, there is a correspondence between the mode-of-being and the "essential features" of the entity:

Cultural works, which are ready-to-hand entities, differ with respect to their kind of being from extant, i.e., present-at-hand, entities. This is why Heidegger says that, "Culture is not in the way that nature is." Because of this difference with respect to their kind of being, there is a corresponding difference with respect to their essential features (McDaniel, 2012, p. 8).

Next, based on textual evidence, McDaniel shows that Heidegger characterizes cultural entities as opposed to natural ones. For instance, the former are essentially intramundane, while the latter may not be, as they can exist independently of Dasein. McDaniel continues to

describe other “properties” that Heidegger attributes to cultural entities as opposed to natural ones, such as their conditions of individuation, their type of temporality, and their significance. By equating the ready-to-hand with the cultural and the present-at-hand with the natural, McDaniel (2012, p. 10) concludes that Heidegger ascribes incompatible modal, temporal, and axiological properties to the ready-to-hand and to the present-at-hand. Therefore, the properties can only be attributed to numerically different entities, as shown by his example: “You are holding a hammer. You are holding a hunk of wood and metal. The hammer is *numerically distinct from* the hunk of wood and metal. The former is ready-to-hand, the latter is present-at-hand. These two entities are distinct, and yet intimately related” (McDaniel, 2012, p. 23). Following McDaniel’s reasoning, and taking his example, one can make a list of the properties of “the hammer I am holding” and oppose them to the properties of “the hunk of wood and metal that I am holding.” The next table of comparison illustrates this idea:

Properties of the hammer	Properties of the hunk of wood and metal
Individuated by its place in a network of equipmental relations	Individuated by its spatiotemporal location
Ready-to-hand form of temporality	Present-at-hand form of temporality
Essentially a bearer of value	May not have significance or value

Table 1

Comparison between the properties attributed to the ready-to-hand and the present-at-hand according to McDaniel’s example.

When comparing the list of properties in table 1, it is evident that the properties of the hammer — which is ready-to-hand — and the properties of the hunk of wood and metal — which is present-at-hand — are contrasting. Based on the criterion of numerical identity from Leibniz’s Law — in which it is contradictory to attribute incompatible properties to a single entity — McDaniel concludes that something that is ready-to-hand must be numerically distinct from something that is present-at-hand; in other words, a single entity cannot have both modes-of-being.

Let Z be a ready-to-hand entity and V be a present-at-hand entity. If we formalize McDaniel's argument, we have the following:

P1: Z is numerically identical to V if, and only if, Z and V have the same properties.

P2: Heidegger ascribes incompatible properties to Z and V.

C: Z must be numerically distinct from V.

However, I will demonstrate below that P2 is false: Heidegger does not ascribe "incompatible properties" to Z and V. In addition, I will argue against McDaniel that a single entity can be ready-to-hand and present-at-hand without contradiction.

Before beginning the discussion on the argument, a terminological clarification is in order. To avoid a possible confusion regarding McDaniel's use of the notion of property, I will distinguish hereafter between a broad sense and a strict sense of that notion. I will use the term "property" (*Eigenschaft*) in a strict sense, that is, to refer to the specific form of determination that enables the mode-of-being presence-at-hand. I will distinguish it from the term "determination" (*Bestimmung*), which I reserve for a broad, non-univocal use including all the forms of determination made possible by the different modes-of-being. In his ontology, Heidegger distinguishes between different forms of ontic determination, precisely because there are entities whose means of determination cannot be ontologically elucidated in terms of the instantiation of properties. As Ramos dos Reis suggests, each of the different modes-of-being prescribes the conditions under which an entity can be determined by the specific form of determination that corresponds to it (Ramos dos Reis, 2014, p. 196; FCM, pp. 353-354; DGM, p. 514; DFD, p. 240). As presented below in table 2, the mode-of-being presence-at-hand prescribes the conditions under which an entity can be determined by properties; analogously, the mode-of-being readiness-to-hand prescribes the conditions for the determination of the entity in terms of dispositions; the mode-of-being life (*Leben*) does so in terms of capacities (*Fähigkeiten*), and the mode-of-being existence (*Existenz*) in terms of the projection of existential possibilities (*Vermögen*).¹²

¹² The proper forms of determination of the mode-of-being of life (*Fähigkeiten*) and that of the mode-of-being existence (*Vermögen*) are taken

Mode-of-being	Form of determination (<i>Bestimmung</i>)	Entity
Presence-at-hand (<i>Vorhandenheit</i>)	Properties (<i>Eigenschaften</i>)	Object (<i>Ding</i>)
Readiness-to-hand (<i>Zuhandenheit</i>)	Dispositions (<i>Geeignetheiten</i>)	Equipment (<i>Zeug</i>)
Life (<i>Leben</i>)	Capacities (<i>Fähigkeiten</i>)	Living organism
Existence (<i>Existenz</i>)	Existential possibilities (<i>Vermögen</i>)	Dasein

Table 2

Comparison between the forms of ontic determination made possible by each mode-of-being.

Taking this terminological clarification into account, I agree with McDaniel that no material being, by definition—or by its mode-of-being—can possess “incompatible” properties. However, I sustain that there is no such incompatibility among the features that Heidegger attributes to the different modes-of-being. Moreover, I argue that McDaniel reaches a false conclusion because he does not take into account the heterogeneous nature of the ontic dimension with respect to the ontological one. Accordingly, I will show next that McDaniel does not respect the first adequacy condition (i)—the ontological difference—and with that he misconstrues Heidegger's ontological pluralism.

Heidegger distinguishes in his ontology between two dimensions and levels of articulation: the ontic and the ontological one. The first level is the intentional articulation—of a concrete entity and its forms of determination—which he considers *ontic*. The second level is the articulation of the different modes-of-being in Dasein's understanding-of-being, which is the properly *ontological* one. These two levels—which

from *The Fundamental Concept of Metaphysics*. For the concept of “existential possibilities” in Heidegger's ontology, see Ramos dos Reis (2014, pp. 26-38).

I label D1 and D2, respectively— are distinguished by the different nature of their unity and the mode of differentiation of what they unify:

- Def. D1: let D1 be the “ontic dimension” in which the “ontic articulation,” the “ontic determination,” and the “ontic differentiation” occur. The ontic articulation allows the differentiation between entities within a single ontological order¹³ or a single mode-of-being. This mode-of-being is the horizon¹⁴ or unity within which ontic features could be compared to achieve a valid “ontic differentiation” among entities.
- Def. D2: let D2 be the “ontological dimension,” in which the “ontological articulation,” the “ontological determination,” and the “ontological differentiation” take place. The ontological articulation allows for the differentiation between ontological orders or modes-of-being. Dasein’s understanding-of-being is the horizon or unity within which ontological features¹⁵ can be compared to achieve the corresponding ontological differentiation among modes-of-being.

From the above I want to highlight two issues that are relevant to my argument against McDaniel: first, I want to point out that Leibniz’s criterion of numerical identity—and the principle of non-contradiction that supports it—operates within a single order that is *common* to everything that is compared within. In other words, it is a single homogeneous law what normatively determines the differences within that same order. As I will show next, Leibniz’s law is legitimately

¹³ Later I will show that modes-of-being have a normative character and that, in this sense, they are ontological “orders” or horizons that make possible the ontic determination.

¹⁴ In a similar way as I consider modes-of-being as “horizons,” Daniel McManus explains modes-of-beings in terms of “original havings” (McManus, 2012, pp. 210-214).

¹⁵ These ontological features are in turn “possible” ontic determinations intrinsically determined by each mode-of-being.

applicable only to the ontic level (D1) and to entities within a single mode-of-being. Second, I want to bring up that, according to Heidegger's anti-monism, each mode-of-being is an ontological order *irreducible* to any other. Therefore, the ontological differentiation (D2) among modes-of-being cannot be determined by a single law or by "a single order *common* to what is compared within" but, on the contrary, this differentiation (D2) is *intrinsically* determined by each mode-of-being. For these reasons, I hold that it is a category error to apply Leibniz's Identity Law to modes-of-being (D2), or to entities from different modes-of-being. In what follows, I will show that McDaniel's argument falls precisely into this error.

To prove the possible numerical identity of a ready-to-hand and a present-at-hand entity, McDaniel compares the following features: conditions of individuation, type of temporality, and significance (as shown in Table 1). But in Heidegger's ontology these features are not ontic forms of determination (D1) that could specify a differentiation between entities within a single mode-of-being—as Leibniz's Law enables. For Heidegger, these are ontological features (D2) that specify the differentiation among modes-of-being. I therefore argue that McDaniel makes a category error when treating the differentiating features of modes-of-being (D2) as if they were features that should be compared to test the numerical identity of an entity, that is, as ontic determinations (D1) within a single mode-of-being. In this regard, McDaniel does not acknowledge the heterogeneous nature of the ontic differentiation (D1) among entities and of the ontological one (D2) among modes-of-being.

Summarizing, my argument against McDaniel is the following:

- Leibniz's Identity Law enables the testing of the numerical identity of an entity by means of a comparison between ontic determinations (D1) within a single determinate order.
- The differentiating features of modes-of-being are ontological determinations (D2), that is, they are constituent features of ontological orders, which are irreducible to each other. The irreducibility of each mode-of-being implies that they cannot be differentiated by means of being subsumed under a single determined order—as Leibniz's Law

requires—without ceasing to be precisely what they are, namely, “irreducible” orders.

- Therefore, if Leibniz’s Identity Law is only legitimately applicable to the comparison of entities within a single mode-of-being, it should not be applied either to compare modes-of-being or to compare entities within different modes-of-being, as McDaniel has done.

So far, I have only negatively shown that the criterion of numerical identity—on the basis of which McDaniel constructs his first argument—is not legitimately applicable to entities within different modes-of-being. However, I shall now positively show that—in Heidegger’s ontology—a single entity can be ready-to-hand and present-at-hand without contradiction.

Starting from our daily experience, it seems intuitive to argue that a single entity, for example, a pencil, can *be* useful for writing (Z) and *be* a compound of molecules (V). “Being useful for writing” is not the same as “being a compound of molecules” but, *prima facie*, there is no contradiction for this pencil to be both. The ontological conditions¹⁶ that determine the pencil’s possibilities to *be* useful for writing and to *be* composed of molecules remain the same in either case. Similarly, in McDaniel’s example, the entity that “you are holding” has the same ontological conditions that determine its possibilities to *be* useful for nailing (Z), and to *be* a compound of wood and metal (V). It seems that at the level (D2) of the ontological possibilities of an entity, there is no contradiction in having both modes-of-being.

Now, from a philosophical point of view, Heidegger’s anti-monism states that the multiple forms of ontic determination (D1)—made possible by the different modes-of-being—should not be conceived in a univocal way, because they are irreducible to one another. For instance, Heidegger shows that the being of an intramundane entity can be ontically determined by dispositions that are not reducible to properties: “Anything ready-to-hand is, at the worst, appropriate for some purposes and inappropriate for others; and its “properties” are, as it were, still

¹⁶ Ontological conditions are what I later refer to as the *intrinsic ontological possibilities* or possible modes-of-being of an entity.

bound up in these ways in which it is appropriate or inappropriate, just as presence-at-hand, as a possible kind of Being for something ready-to-hand, is bound up in readiness-to-hand" (BT, p. 115; SZ, p. 83)

Taking the above into account, one can rewrite McDaniel's list and compare the "dispositions" of the hammer and the "properties" of McDaniel's hunk of wood and metal. This time I will consider the features—ontic determinations (D1)—that Heidegger attributes to a hammer as ready-to-hand (Z) and as present-at-hand (V) (BT, pp. 412-413; SZ, pp. 361-362):

Disposition of the hammer (Z)	Properties of the hunk of wood and metal (V)
Is for nailing	Has the property of hardness
Is too heavy	Has the property of weight
Has its own place	Has a spatiotemporal location

Table 3

Comparison between the ontic determinations (D1) attributed to Z and V according to Heidegger's examples in *Being and Time* §§ 39 & 69.

If one compares the lists of features in Table 3, one can see that the hammer (Z) and the hunk of wood and metal (V) have different but not incompatible determinations. Therefore, it is not contradictory to maintain that all of them—the dispositions and the properties—can belong to the same numerically identical entity. Of course, the dispositions of the hammer are not applicable to the hunk of wood and metal as such. For instance, the predicate "is for nailing" does not apply to the hunk of wood and metal, precisely because this form of ontic determination does not correspond to something present-at-hand (V). However, according to Heidegger's ontological pluralism, the absence of the disposition "is for nailing" does not imply that the hunk of wood and metal has an "incompatible" determination such as "is *not* for nailing." If there is no contradiction between both forms of ontic determination (dispositions and properties), then the possibility of numerical identity between the hammer (Z) and the hunk of wood and metal (V) is not excluded.

Given the above, I can say—contrary to McDaniel—that, in Heidegger's ontology, it is not contradictory to affirm that a single entity

can be both, a hammer (Z) and a hunk of wood and metal (V). That is, a single entity can be both ready-to-hand and present-at-hand, and also remain numerically the same entity.

In summary, McDaniel's interpretation has the following problems: primarily, regarding the first adequacy condition—the ontological difference (i)—he does not adequately acknowledge the heterogeneous nature of the ontic differentiation (D1) with respect to the ontological one (D2); secondly, McDaniel's interpretation of the notion of mode-of-being as categories that metaphysically distinguish different kinds of entities misconstrue Heidegger's ontological pluralism (ii), inasmuch as the diversity of the forms of ontic determination (D1)—made possible by each mode-of-being—is univocally understood.

3. Modal pluralism: modes-of-being as the proper ontological possibilities of entities

In this third section, I propose an alternative that attempts to overcome the shortcomings of the interpretations previously analyzed. Such shortcomings can be summarized as follows. The first interpretation—Carman's view—considers the ontic and the ontological dimension as two independent strata in a way that it cannot satisfy the requirements of the ontological difference condition. The second interpretation—McDaniel's position—in turn reduces the heterogeneous nature of both dimensions and considers the ontic articulation in a univocal way, misconstruing Heidegger's ontological pluralism. By doing this, McDaniel is also not consistent with Heidegger's critique to the *Ontologie der Vorhandenheit* insofar as he treats the ontological differentiation of modes-of-being (D2) as if it were an ontic one (D1).

My challenge is, therefore, to show how the notion of mode-of-being is to be understood so that it can meet the two conditions I have identified as core aspects of Heidegger's ontology. In a nutshell, the notion of mode-of-being should preserve the inextricable unity and the heterogeneity of both ontic and ontological dimensions, and enable one to understand the articulation of being in a non-univocal sense.

Hence, I will divide my argument into the following two statements: first, according to the ontological difference condition (i), I argue that the notion of mode-of-being should be understood as the *intrinsic articulation* of the ontological-ontic structure that constitutes all that is. This interpretation allows the ontic and the ontological

dimensions to be distinguished in their heterogeneous nature without separating or reducing them one into the other. Second, in accordance with Heidegger's meta-philosophical critique of the *Ontologie der Vorhandenheit* (ii), I maintain that the notion of mode-of-being should be understood within a pluralistic ontological conception that enables for the conceptualization of the articulation of being in a non-univocal sense. With this, Dasein's existence can be elucidated as irreducible to occurrentness and, at the same time, determinable by a unitary concept of being in general. The latter is possible because the notion of mode-of-being—within a pluralistic ontology—enables the conception of a unity in which irreducible modes-of-being (*Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*, *Leben*, *Existenz*) can be comprehended (manifested). This peculiar unity takes place in Dasein's understanding-of-being conceived as "primal transcendence" (*Urtranszendenz*) (MAL, p. 170; MFL, p. 135).

In support of these statements, I will consider some relevant aspects of Heidegger's critique of traditional ontology, focusing on how the latter has misconceptualized both the relation of Dasein to entities and the articulation of the different domains of being. To justify the first statement, I focus on Heidegger's notion of primal transcendence as opposed to the traditional concept of intentionality. This analysis should help clarify the role (the status and ontological function) that modes-of-being play in Dasein's experience of entities. For the second statement, I base my argument on Heidegger's analysis of the univocal way in which tradition has conceived the articulation of being in terms of *essentia* (*Washeit*) and *existentia* (*Vorhandensein*) (BPP, p. 120; DGP, p. 170). Through this argument, I want to foreground the reasons underlying the meta-philosophical thesis of ontological pluralism that the notion of mode-of-being demands. Finally, I present my interpretation of the notion of mode-of-being as the proper *ontological possibilities of the entities*. My proposal intends to shed light onto these problems and to fulfill the adequacy conditions that I established in the introduction.

3.1. First argument: modes-of-being as the intrinsic articulation of the ontological-ontic structure

In *The Metaphysical Foundations of Logic*, Heidegger explains that tradition has wrongly conceptualized Dasein's intentionality as if it were the ultimate ground for our experience of entities. According to Heidegger, intentionality itself—which he calls "ontic transcendence"—

is only a moment¹⁷ of a more fundamental unitary structure, which is Dasein's "primal transcendence" or "being-in-the-world": "The problem of transcendence as such is not at all identical with the problem of intentionality. As ontic transcendence, the latter is itself only possible on the basis of original transcendence, on the basis of *being-in-the-world*. This primal transcendence makes possible every intentional relation to beings" (MFL, p. 135; MAL, p. 170). Thus, in a similar way as he did with the concept of *Realität*, one can see in this passage that Heidegger made a conceptual distinction to show at a meta-ontological level (C2) the difference between an adequate and a deficient philosophical conceptualization of *das Transzendenzproblem*. The traditional concept of intentionality results from an inadequate philosophical conceptualization of Dasein's transcendence, that has reduced its twofold structure down to its mere ontic dimension. In short, tradition has collapsed Dasein's transcendence with the ontic transcendence. Heidegger distanced himself from this model, recognizing instead its twofold structure, which he conceptually distinguished as "primal transcendence" (*Urtranszendenz*) and "ontic transcendence" (*ontische Transzendenz*), respectively, acknowledging that the former is the condition of possibility of the latter.

In this regard, and referring to Husserl's view, Heidegger argued that to account for the intentional capacities of Dasein, it is not enough to show the essential *intentio-intentum* correlation (which is ontic). In *Being and Time*, Heidegger claimed that this correlation or ontic articulation—between a particular entity and its forms of determination—necessarily presupposes a more fundamental ontological reference: "the whole correlation," Heidegger writes, "necessarily gets thought of as 'somehow' *being*, and must therefore be thought of with regard to some definite¹⁸ idea of Being" (BT, p. 252; SZ, p. 208).

¹⁷ See Husserl's distinction (LU III, § 17) between the terms "piece" (*Stück*) and "moment" (*Moment*). "Pieces" are the parts of something that are independent of the whole; for example, a wheel can be a piece of a car. Instead, "moments" are those parts of something that are not independent of the whole; for example, color is a moment of an extension.

¹⁸ This is a "definite" idea of being, that is, it is not the idea of being in general. Modes-of-being are determined with respect to being in general and therefore they are multiple. However, as I stated above, this "determination" of

According to my interpretation, this “definite idea of Being”—in reference to which the entity and its forms of determination are articulated as *being in some way*—is precisely the mode-of-being of the intended entity. The mode-of-being functions as a normative criterion for determining what counts as an entity in each case.¹⁹ I argue that what Heidegger's criticism brings to the forefront is that the tradition did not acknowledge that in every intentional act there is an underlying sense of *being* already operating and determining a specific mode of articulation of the *intentio-intentum* correlation. For instance, the “idea of Being” (mode-of-being) as pure presence will normatively determine what counts as an occurrent entity. However, this “idea of Being” as pure presence is adequate only for discovering occurrent entities and not for understanding other kinds of entities. Crucially, it is not adequate for understanding Dasein, the entity that we are in each case, ourselves. This is the core of Heidegger's critique of traditional ontology.

I want to point out that, by inadvertently operating with an “idea of Being” as pure presence, tradition has misconceived Dasein's capacity to exceed the ontic realm and, in a sense, to be free²⁰ but not separated from it. Heidegger wants to get out of the reductive monistic conception that understands being (and reality) only in reference to actuality, as ontic presence. Dasein has the possibility of not being actual (in the traditional sense); consequently, the being of Dasein cannot be measured only in reference to the ontic dimension. In this sense, the being of Dasein is independent of the ontic realm²¹ (Agamben, 1999, p. 180), but this “independence” should not be understood as Carman understands it,

modes-of-being (D2) is of another nature than the determination of the entity (D1). Moreover, modes-of-being are determinant with respect to the entities.

¹⁹ For instance, the reference to the occurrentness of a stone normatively regulates beforehand Dasein's adequate relation with that occurrent entity. This means, for example, that Dasein should not talk to a stone as he could properly do to another Dasein, or he should not treat a stone as something fertile as he could adequately do with a living entity. Analogously, the reference to other modes-of-being, such as availability, life, or existence, regulates beforehand the “adequacy” of Dasein's intentional relation with available entities, with living entities, and with another Dasein, respectively. However, this binding character must not be understood in causal but in normative terms.

²⁰ Dasein is free regarding the ontic determinations insofar as he has the capacity to normatively evaluate what counts as being.

²¹ The potentiality of Dasein is not simply the potential of doing this or

namely, as the independence of the ontic world with respect to Dasein's understanding of it.

I summarize the argument supporting my first statement with the following: Heidegger clearly distinguished the ontological and the ontic dimension of Dasein's transcendence and claimed that the former is the condition of possibility of the latter. This entails that the differentiation of modes-of-being at the ontological level (D2) should not be homologated to the differentiation of entities at the ontic level (D1), as McDaniel's interpretation implies. According to my interpretation, the notion of mode-of-being must be understood as the necessary underlying ontological reference that regulates the ontic determination and makes it possible beforehand.

According to the ontological difference condition, the ontological and the ontic dimension are not to be thought of as two *separate* realms but as a unitary structure of Dasein's transcendence that makes possible all intentional relation with entities. Both ontological and ontic reference appear in Dasein's intentional behavior as necessary moments of a single intentional act intrinsically articulated by the mode-of-being of the intended entity, and not as two *independent* domains, as Carman maintains. Contrary to Carman's position, I have indicated that the relevant independence is not that of the ontic realm with respect to Dasein's understanding of it. Rather, it is Dasein's ontological relation to being—which transcends the ontic realm—that enables him to evaluate the ontic and to be, in this sense, independent but not separate from it.

Thus, my interpretation of the notion of modes-of-being—as the *intrinsic articulation* of the ontological-ontic structure—acknowledges the irreducible heterogeneity and the intrinsic unity of the ontological and ontic dimensions, as Heidegger's thesis of ontological difference demands. Therefore, it fulfills the first adequacy condition (i).

3.2. Second argument: the pluralistic conception of the articulation of being

I will now turn to another aspect of Heidegger's critique, albeit more briefly, because I have in part already developed the argument in the previous sections. In *The Basic Problem of Phenomenology*, Heidegger

that, but the potential to non-doing, the potential of not passing into actuality (Agamben, 1999, p. 180).

refers to the univocal way in which tradition has conceptualized the fundamental articulation of being in terms of *essentia* (*Washeit*) and *existentia* (*Vorhandensein*). Heidegger claims that this form of articulation—which corresponds to Dasein's intentional relation to occurrent entities—is only a particular form within a plurality of possible forms of determination. In fact, it can be phenomenologically shown that in Dasein's intentional behaviors there are multiple forms of ontic determinations, as shown in table 2. And as explained above—based on Heidegger (BT, p. 252; SZ, p. 208)—every ontic determination is necessarily enabled and regulated beforehand by some definite mode-of-being. Thus, if there is a multiplicity of forms of ontic determinations, there must be a corresponding multiplicity of modes-of-being. In this sense, I'm entitled to suggest that Heidegger proposes an ontological pluralism of modes-of-being.

This pluralist thesis that I attribute to Heidegger acknowledges that (a) there is more than one domain of being, or more than one sense of *being*. For instance, according to Heidegger, Dasein *is not* in the way nature *is*. At the same time, ontological pluralism demands (b) to account for the unity of the different modes-of-being without reducing them or disintegrating the concept of being in irreconcilable domains. In this peculiar unity, multiple modes-of-being (*Zuhandensein*, *Vorhandensein*, *Lebensein*, *Existenz*) should be differentiable without losing their irreducible character.

As I will show next, this peculiar unitary horizon—that gives unity to a multiplicity of irreducible modes-of-being—corresponds in Heidegger's ontology to the concept of primal transcendence. Heidegger identifies the primal transcendence with Dasein's understanding-of-being:

If then primordial transcendence (being-in-the-world) makes possible the intentional relation and if the latter is, however, an ontic relation, and the relation to the ontic is grounded in the understanding-of-being, then there must be an intrinsic relationship between primordial transcendence and the understanding-of-being. They must in the end be one and the same (MFL, pp. 135-136; MAL, p. 170)

Hence, Dasein's understanding-of-being is the unitary horizon that makes the ontological differentiation (D2) of *multiple modes-of-*

being possible. At the same time, each mode-of-being is a horizon that makes the ontic differentiation (D1) of *multiple entities* possible. In this sense, Dasein's understanding-of-being is a *horizon of horizons*.

So, regarding the question about the unitary horizon capable of unifying a multiplicity of irreducible modes-of-being, Heidegger gives us the following indications. He defines the understanding-of-being in general—which is the unity of irreducible orders or modes-of-being—as an *intrinsic possibility* of Dasein's being. Then, he explains what this possibility consists of: “This understanding-of-being, however, first secures the possibility of beings manifesting themselves as beings. The understanding-of-being bears the light in whose brightness a being can show itself” (MFL, p. 135; MAL, p. 170).

Now one can understand the role played by Dasein's understanding-of-being, a role Carman underlines but overemphasizes, not acknowledging the way in which modes-of-being are horizons for the discovery of entities. Heidegger describes Dasein's understanding-of-being as a light that ensures the possibility of entities revealing themselves as such. That is, the entity can be discovered according to its own being or—in Heidegger's words—according to its own “intrinsic possibility.” I interpret the latter as the entity's mode-of-being. At the same time, by illuminating, Dasein manifests its own *intrinsic possibility*, which consists in being the clarity where the entity manifests itself as it is: “the constitution of Dasein's being is such that the intrinsic possibility of the understanding-of-being, which belongs essentially to Dasein, becomes demonstrable” (MFL, p. 136; MAL, p. 171). In accordance with the above, I claim that the mode-of-being or intrinsic possibility of Dasein's understanding-of-being consists in illuminating the mode-of-being or *intrinsic possibility* of the intended entity. This implies that Dasein's understanding-of-being does not impose an extrinsic order to what it comprehends. On the contrary, Dasein's intrinsic possibility consists precisely in letting the entities be shown according to their own mode-of-being. Therefore, the peculiar unifying capacity of Dasein's understanding does not alter the unity of what it understands, because it only illuminates it and thus lays it bare. In this way, Dasein's understanding is capable of differentiating and articulating “irreducible orders” (modes-of-being) while preserving their essential irreducibility, as Heidegger's ontological pluralism demands. In summary, my interpretation of the notion of mode-of-being as the *intrinsic ontological possibilities* of the entity also fulfills the second adequacy condition (ii).

4. Conclusion

The Heideggerian model of Dasein's transcendence is a unitary but articulated structure, comprised of two moments—one ontological and the other ontic. These two moments are, on the one hand, heterogeneous or, in Heidegger's words "do not coincide," and, on the other hand, they are inseparable or intrinsically unified. The tradition has thought of Dasein's intentionality and its ontological-ontic structure in two misleading ways that Heidegger rejects: separating the intrinsic unity of the ontological and the ontic dimension as if they were two independent domains, as does Carman, and reducing the heterogeneity of the ontological and the ontic determination, as McDaniel seems to hold. I claimed that Heidegger is neither an idealist nor a realist; rather, he proposes a path for considering the unity of the two irreducibly heterogeneous dimensions by means of the notion of mode-of-being understood in terms of the proper *possibilities* of the entity. Moreover, according to the Heideggerian thesis of the ontological difference, I claimed that the notion of mode-of-being is a concept that allowed Heidegger to think of the internal link that articulates the structural ontological-ontic duality—heterogeneous and inseparable—that characterizes the unity of all that is. In turn, the notion of mode-of-being, understood within a pluralist meta-ontological conception, enabled Heidegger to elucidate Dasein's existence as irreducible to occurrentness and, at the same time, comparable in a unitary concept of being in general.

References

- Agamben, G. (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. D. Heller-Roazen (ed. & trans). Stanford University Press.
<https://doi.org/10.1515/9780804764070>
- Boedeker, E. (2005). *Phenomenology*. Dreyfus and Wrathall.
<https://doi.org/10.1002/9780470996492.ch10>
- Carman, T. (2003). *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. Cambridge University Press.
- Haugeland, J. (1998). *Having Thought*. Harvard University Press.

- Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Sommersemester 1927)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik. (Sommersemester 1928)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Band 33. Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen (1919-1944). Bände 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *The Metaphysical Foundations of Logic*. M. Heim (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/2339.0>
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. A. Hofstadter (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/1179.0>
- Heidegger, M. (1995a). *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3, On the Essence and Actuality of Force*. W. Brogan & P. Warnek (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/3734.0>
- Heidegger, M. (1995b). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. W. McNeill & N. Walker (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvswx8mg>
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (trans.). Blackwell Publishers.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen*. Martinus Nijhoff.
- Kelly, H. (2014). Heidegger the Metaphysician: Modes of being and Grundbegriffe. *European Journal of Philosophy*, 24(3), 670-693. <https://doi.org/10.1111/ejop.12096>
- McDaniel, Kris. (2009). *Ways of Being*. In D. Chalmers, D. Manley & R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 290-319). Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199546046.003.00010>
- McDaniel, K. (2012). Heidegger's Metaphysics of Material Beings. *Philosophy and Phenomenological Research*, 87(2), 332-357. <https://doi.org/10.1111/phpr.12000>
- McManus, D. (2012). *Heidegger and the Measure of Truth*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199694877.001.0001>

- McManus, D. (2013). Ontological Pluralism and the *Being and Time* Project. *Journal of the History of Philosophy*, 51(4), 651-673. <https://doi.org/10.1353/hph.2013.0079>
- Ramos dos Reis, R. (2014). *Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Via Verita.
- Ramos dos Reis, R. (2017). Quantificação existencial e o problema da necessidade manifesta no pluralismo ontológico em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 73(3-4), 1021-1034. https://doi.org/10.17990/RPF/2017_73_3_1021
- Ramos dos Reis, R. (2020). Ways of Being and Expressivity. *Estudios de Filosofia*, 61, 11-33. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a03>
- Turner, J. (2010). Ontological Pluralism. *The Journal of Philosophy*, 107, 5-34. <https://doi.org/10.5840/jphil201010716>
- Vigo, A. (2014). *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos*. Logos Verlag. <https://doi.org/10.30819/3804>
- Wrathall, M. A. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9780511843778>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2997>

El baile en *Metafísica de la juventud* de Walter Benjamin

Dance in Walter Benjamin's *The Metaphysics of Youth*

Ludmila Hlebovich

Universidad Nacional de La Plata
Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

lhlebovich@fahce.unlp.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-8885-7919>

Recibido: 10 - 11 - 2023.

Aceptado: 10 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Hlebovich, L. (2025). El baile en *Metafísica de la juventud* de Walter Benjamin. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 231-251. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2997>



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

Resumen

En este artículo proponemos un análisis del apartado “El baile” de *Metafísica de la juventud*, de Walter Benjamin. Puntualmente, nos preguntamos por los motivos que llevaron al joven Benjamin a trazar una imagen de la danza y evaluamos si allí otorga a la filosofía un rol jerárquico. Al respecto consideramos que Benjamin recurre al baile para contribuir al movimiento cultural del *Jugendbewegung*, para lo cual cuenta con referencias artísticas e intelectuales en las que aparece la danza. Asimismo, puesto que Benjamin se involucra en la escena del baile, sostenemos que no toma una posición de espectador objetivante sobre la danza, sino que, a través de ella, expone un movimiento de reforma cultural.

Palabras clave: baile; *Metafísica de la juventud*; imagen de la danza; filosofía de la danza; espectador objetivante; movimiento cultural; filosofía del arte; Walter Benjamin; Nietzsche; Ibsen; Strindberg.

Abstract

In this paper, we propose an analysis of the section “The Ball” in Walter Benjamin’s *The Metaphysics of Youth*. In particular, we consider the reasons that led Benjamin to draw an image of dance, and we evaluate whether he confers a hierarchical role to philosophy. In this regard, we suggest that, based on artistic and intellectual sources which include dance, Benjamin refers to the latter in order to contribute to the cultural movement of *Jugendbewegung*. In addition, given that Benjamin is involved in the image of dance, we argue that he does not take the position of an objectifying spectator, but rather intends to showcase a movement of cultural reform through dance.

Keywords: ball; *The Metaphysics of Youth*; image of dance; philosophy of dance; objectifying spectator; cultural movement; philosophy of art; Walter Benjamin; Nietzsche; Ibsen; Strindberg.

Introducción¹

En el contexto de revisión de los valores de la cultura burguesa dominante, el joven Walter Benjamin redacta *Metafísica de la juventud* (*Metaphysik der Jugend*) y titula uno de sus apartados “El baile” (*Der Ball*).² Esta referencia es especialmente interesante dada la escasa atención que recibe la danza por parte de la estética y la filosofía del arte —algo que, no obstante, ha comenzado a revertirse en las últimas décadas—.³ El caso de Benjamin no es una excepción: si bien se interesa a lo largo de su obra por diversas artes, desde la literatura y la pintura hasta la fotografía y el cine, las menciones a la danza son muy pocas y marginales, motivo por el cual no ha sido un tema de estudio por parte de especialistas en su filosofía. Además, aunque Benjamin tenga conocimiento de artistas y obras de la danza, el apartado “El baile” parecería referir más bien, como veremos a lo largo del artículo, a la danza en cuanto fenómeno social. Al respecto, cabe tener en cuenta que uno de los riesgos que corre aquí Benjamin es pasar por alto que la danza es una forma real, empírica, de arte, con sus autores y obras concretas, y comprender la danza únicamente como fenómeno social prosaico que precisaría del discurso filosófico para su ennoblecimiento (Pouillaude, 2017). De este

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Hlebovich (2021).

² Si bien en general se emplea el término “baile” para remitir a los bailes sociales y “danza” para referir a la danza escénica ejecutada por bailarines profesionales, en su escrito, Benjamin (1991, p. 103) utiliza sin diferenciar *Ball* y *Tanz*, por lo que hablaremos de baile y de danza de modo indistinto. Para esta y otras observaciones semejantes, aunque utilizamos traducciones de la obra de Benjamin (2007a, 2007b, 2007c, 2007d, 2007e, 2007f, 2007g, 2007h, 2007i, 2007j, 2013 y 2015), recurrimos a la edición en alemán a fin de clarificar ciertos términos e ideas. En lo que hace a otros textos en inglés y alemán citados en este artículo, las traducciones son nuestras.

³ Un estudio minucioso sobre la desatención de la filosofía con respecto a la danza es el de Pouillaude (2017). Hacia finales del siglo XX, esta desatención se pone de relieve y se discuten los posibles motivos (Levin, 1983; Sparshott, 1983). Desde entonces es posible encontrar algunos textos filosóficos dedicados completamente a la danza y sus producciones (Badiou, 2009; Bardet, 2012 y 2021; Mateos de Manuel, 2019; Nancy, 2017; Nancy y Monnier, 2005; Pérez Royo, 2022; Rancière, 2018a y 2018b).

modo, podría terminar configurando una imagen abstracta de la danza como mero reflejo del pensamiento filosófico que enmascara su efectiva desvalorización y una mirada jerárquica por parte de la filosofía.

Teniendo esto en consideración, en el presente artículo nos preguntamos por los motivos que llevan al joven Benjamin a trazar una imagen del baile y evaluamos si esta imagen reproduce la antedicha preponderancia de la filosofía por sobre la danza.⁴ Nuestra hipótesis de lectura es, por un lado, que con la imagen del baile Benjamin busca contribuir al movimiento cultural del *Jugendbewegung* (“movimiento juvenil”), para lo cual cuenta con referencias teóricas cruciales en las que la danza tiene un lugar. Por otro lado, consideramos que, en su imagen, Benjamin no comprende la danza como reflejo de su pensamiento, puesto que él mismo se involucra en esa escena, lo que se refuerza si atendemos a su correspondencia en la que describe tesis filosóficas relatando un eventual baile en primera persona. De este modo, Benjamin no se posiciona en el lugar de “espectador objetivante” que toma a la danza como objeto a describir, explicar o ennoblecer (Bardet, 2012, p. 17), sino que a través de ella expone el movimiento de reforma cultural.

Para dar cuenta de este planteo, nos concentraremos especialmente en el apartado “El baile” y recurriremos también a otros textos de Benjamin de su período inicial de escritura, que llega hasta su ruptura con el reformador pedagógico Gustav Wyneken. En la primera sección, enmarcaremos *Metafísica de la juventud* en dicho período inicial, definido por la participación de Benjamin en el *Jugendbewegung* y la defensa del ideal de juventud bajo la influencia de Wyneken. En la segunda sección, reconstruiremos puntualmente las principales imágenes de la danza que aparecen en tres de los referentes teóricos de Benjamin y que son revisitados y discutidos por los estudios filosóficos en torno a la danza: Ibsen con *Casa de muñecas*, Strindberg con *La señorita Julia* y Nietzsche con

⁴ Para un análisis sobre cómo Benjamin, ya desde sus escritos de juventud, presenta su pensamiento en imágenes puede verse el estudio de Jarque (1992). Aquí, recuperando la ampliamente difundida caracterización de Adorno en *Sobre Walter Benjamin*, Jarque (1992, p. 13) nota que tal configuración de imágenes es resultado de la interrupción del curso argumental y de la experiencia de disolución del sujeto en el objeto o cosa, de donde procede “la proximidad de su obra respecto de la literatura”. *Metafísica de la juventud*, de hecho, tiene un fuerte carácter literario.

Así habló Zarathustra.⁵ Desde aquí y en la tercera sección, caracterizaremos y analizaremos la imagen de la danza que aparece en el apartado “El baile”, imagen que, en la última sección, complementaremos con base en la lectura de la correspondencia de Benjamin con su amigo Herbert Blumenthal.

1. El ideal de juventud

Metafísica de la juventud fue escrito entre fines de 1913 y principios de 1914, es decir, en la época en la que Benjamin era estudiante de filosofía, durante su participación en el movimiento juvenil y unos meses antes de su ruptura definitiva con Wyneken.⁶ Benjamin (1978, pp. 231 y 243) repartió copias de este ensayo entre sus amigos y, según puede interpretarse a partir de su correspondencia, tenía intenciones de publicarlo, aunque probablemente no lo consideraba completo. Asimismo, se trata de un texto que se inscribe en el juvenilismo europeo. En el momento de cambio de siglo, cuando las condiciones socioeconómicas son favorables para la burguesía, la juventud es pensada, discutida e idealizada. En este marco y según el relato de

⁵ La reconstrucción que realizaremos busca únicamente reponer las imágenes de la danza que trazan Ibsen, Strindberg y Nietzsche en los mencionados textos y que suelen aparecer en los estudios filosóficos en relación con la danza. La complejidad que tales imágenes puedan tener en el marco de las obras de dichos autores y del vasto *corpus* crítico que las acompaña excede, por supuesto, las intenciones del presente artículo.

⁶ Con respecto a la influencia de Wyneken, puede atenderse a una carta del 5 de junio de 1913 a Carla Seligson, en la que Benjamin (1978, p. 108) expresa la extrañeza que sintió al estar entre “filósofos profesionales” que “han completado sus estudios”: “me sentí fuera de lugar porque, aunque de hecho yo filósofo mucho, lo hago de un modo totalmente diferente: mi pensamiento siempre tiene a Wyneken, mi primer maestro, como su punto de partida y siempre vuelvo a él”. No obstante, Benjamin comienza a distanciarse de Wyneken ya en 1913 y termina de desencantarse con su liderazgo cuando, en agosto de 1914, comienza la Primera Guerra Mundial y, en noviembre de ese año, Wyneken pronuncia frente a los Estudiantes Libres de Munich la conferencia “Juventud y guerra” celebrando la convocatoria a los jóvenes alemanes a sacrificarse por la comunidad, lo que lograría “despertar” a “millones de almas” jóvenes. Este apoyo a la guerra y, en lo personal, el suicidio de su amigo Fritz Heinle a principios de agosto de 1914 produjo la ruptura definitiva de Benjamin con el *Jugendbewegung*.

la esposa y biógrafa del hermano de Benjamin, Hilde Benjamin, los jóvenes seguidores de Wyneken conforman una “élite intelectual” que se comprende autoconsciente de su rol vanguardista (Jennings y Eiland, 2014, pp. 36-37). Benjamin (2007f, p. 14) comparte el ideal de juventud y defiende la importancia de “tomar partido” en el “movimiento de reforma escolar”, entendido como “movimiento cultural” de revisión de los valores heredados y no su mera reproducción: “¿No estaremos yendo hacia la era de la juventud?” (2007e, p. 9), afirma al comienzo de “La bella durmiente”, uno de sus primeros textos, publicado bajo el pseudónimo de “Ardor” en la revista juvenil *Der Anfang*.

La importancia de que la misma juventud participe de la discusión para repensar su propia formación humanista es fomentada por la revista *Der Anfang*, desde donde se busca “mostrarle caminos para que la juventud despierte” (Benjamin, 2007e, p. 10; 2007j, p. 41) al sentimiento de comunidad y a la conciencia de sí misma. Los estudiantes aparecen como protagonistas de la transformación social frente al avance del capitalismo y la caída de las estructuras y valores tradicionales de la sociedad alemana que se reproducen en el “humanismo desteñido” de la formación académica (Benjamin, 2007j, p. 41). Aquellos son quienes encarnan la “seriedad metafísica” que puede confrontar “la concepción técnico-práctica” de la Modernidad que ha “despojado de alma todas las formas de vida en la naturaleza” (Benjamin, 2007a, pp. 19 y 21).

Para Benjamin, la juventud, en cuanto comunidad, es romántica, es decir, reivindica y encarna “la *voluntad* romántica de la belleza, la *voluntad* romántica de la verdad, la *voluntad* romántica de la acción” (2007i, p. 46). A diferencia de la voluntad del hombre maduro que reproduce el orden de lo existente, la voluntad “romántica y joven” es vivida por la nueva generación “libremente” y de manera “impetuosa e incondicionada” (Benjamin, 2007i, p. 46). Según señala en *Experiencia*, escrito con el que se encontraba muy conforme (Benjamin, 1978, p. 124), es preciso discutir con la figura del adulto que pretende imponerse desde un lugar de autoridad apoyado en su experiencia y que mirando con superioridad a los jóvenes desvaloriza lo que estos se encuentran viviendo.⁷ El adulto considera que la juventud no es nada más que un

⁷ Como se encuentra ampliamente estudiado en la bibliografía crítica, el concepto de “experiencia” atraviesa toda la obra de Benjamin y, especialmente en la década de 1930, será revisado en relación con las consecuencias de la Gran Guerra, el ascenso del nazismo al poder y el modo de vida moderno.

breve momento de embriaguez, “un juego para matar el tiempo” previo aún a la gran “experiencia”, es decir, a aquello que llega con los años de madurez (Benjamin, 2007g, p. 87; 2007d, p. 54). Pero para Benjamin la juventud tiene un especial acceso a valores como “lo bueno, bello y verdadero” porque estos son “inescrutables”, “inexperimentables”, y porque no tiene el lastre de la experiencia del adulto (Benjamin, 2007i, p. 46; 2007d, p. 55). Es justamente frente a esta figura del adulto y con el objetivo de sustentar el ideal de juventud en su crítica de la cultura y de la educación que recurre a ciertas fuentes de la literatura y la filosofía, en las cuales, como veremos, la danza cumple un rol relevante.

2. Imágenes de la danza

Benjamin recupera y tiene constantemente presente a los “grandes” de la literatura universal, como Nietzsche, Ibsen, Strindberg, Schiller, Goethe, Shakespeare, entre otros (Benjamin, 2007e, pp. 10-12).⁸ En “La bella durmiente”, Benjamin indica que el ideal de juventud se encuentra ya expuesto por aquellos; estas referencias cobran aquí especial importancia porque puntualmente Nietzsche, Ibsen y Strindberg recurren a la danza en el desarrollo de sus ideas y dramas.

Para Benjamin (2007a, p. 28), Ibsen “presiente y anticipa la consciencia general y la esfera vital de épocas posteriores”. A su vez, Benjamin (2007a, p. 28) menciona especialmente a Nora, el personaje principal de *Casa de muñecas*, indicando que encarna el impulso de quienes “tienen que orientar su personalidad justamente frente al nuevo orden social”. En *Casa de muñecas*, estrenada en 1879, el baile tiene un lugar central. Nora, profundamente enamorada de su marido y dedicada a su familia, incumple el pacto social que la restringe a la dependencia de su esposo cuando, para salvarlo, toma una decisión por sí misma: pide prestado dinero y falsifica firmas. A medida que aumenta el riesgo de que esto se descubra y las posibilidades de perder el orden familiar (o de liberarse, como puede dar lugar a pensar el final abierto de la obra), se prepara para bailar una tarantela en una fiesta de disfraces. Helmer, el marido de Nora, insiste en dirigirla suavizando y amoldando su danza con ensayos para, así, frente a las miradas de los invitados,

⁸ En las “tardes literarias” realizadas semanalmente, Benjamin, junto con otros estudiantes “tanto varones como mujeres”, leía obras de Shakespeare, Hebbel, Ibsen, Strindberg y compartía sus propias críticas, escritas luego de las salidas al teatro (Benjamin, 1978, pp. 24 y 93).

dar el efecto de una “hermosa aparición” que se desvanece rápidamente (Ibsen, 2016, p. 143). Sin embargo, al momento de bailar, Nora pone en ejecución “demasiada naturalidad”; “cada vez más precipitada [...], se le suelta el cabello desbordando sus hombros”; exhibe “pleno frenesí”; en definitiva, baila “libre” o como si le fuera en ello la vida (Ibsen, 2016, pp. 128, 129 y 143).

Una imagen similar de la danza aparece en la obra de teatro de 1888 *La señorita Julia*, de Strindberg. Si bien Benjamin no señala puntualmente este drama, es probable que lo haya conocido en la medida en que considera a Strindberg uno de los “profetas” de lo que sería un “nuevo ser humano” y porque sus producciones estaban incluidas entre las fuentes de las tardes literarias que organizaba (Benjamin, 2007a, p. 34). En la obra, la joven y noble Julia decide ir a bailar al festejo de sirvientes por la Noche de San Juan, donde tiene una aventura con Jean, el criado de su padre. Si las férreas costumbres sociales obligan a Julia a adecuar su personalidad a la figura burguesa de esposa dócil y buena madre, su aventura conlleva, en cambio, una fuerte transgresión del orden previsto. La rebeldía y la inconsciencia de los riesgos se condensan en una danza desmesurada. Jean, quien solo busca en Julia una forma de ascender en la escala social, comenta: “Pero en cuanto me vio, vino derecho hacia mí y me invitó a bailar el vals. Y después se puso a bailar como... yo nunca había visto algo igual. ¡Está loca!” (Strindberg, 2011, p. 11). El baile de Julia expone el carácter de mujer “caída”, epíteto del siglo XIX que contrasta con el de “ángel del hogar” y que sirve, según cierta tipificación, para calificar a algunas mujeres como “sexualmente desordenadas”, cuya autoexhibición y estilo de vida desobedece las normas sociales de la época (Strindberg, 2011, p. 26; Walkowitz, 1993). De esta forma, el drama moderno propicia el cuestionamiento de ideas hasta entonces consideradas universales, como la de una construcción social jerárquica y la de un amor circunscrito al ámbito doméstico.

Ahora bien, aunque estas danzas den una primera impresión de plena libertad, como observa Mateos de Manuel (2019, pp. 271-295), se presentan más bien como actividad “liminal” en la que se tensan las normas sociales y su infracción. Solo porque hay un modo correcto de bailar y estas danzas son ensayadas para complacer, es decir, en función de una mirada externa heteropatriarcal, sucede que en el desenfreno se expone el quiebre del canon establecido. Es decir, lo dionisiaco de sus danzas, que denota una sexualidad desbordante y no domesticada, conforma excepciones, excesos marginales que se reabsorben por el

orden social imperante. En efecto, en tanto las danzas de Nora y Julia infringen los códigos de la época, recae sobre ellas una fuerte condena social. Nora se va de su casa y se desentiende del matrimonio, pero el final abierto con el que Ibsen innova en la dramaturgia moderna permite pensar tanto en su liberación como en el precio de abandonar la *casa de muñecas*, por caso, renunciar a su derecho a la propiedad y a la custodia de sus hijos. Julia, por su parte, primero es vilipendiada por el criado recibiendo el insulto sexopolítico de “puta” (Strindberg, 2011, p. 45) y finalmente este la convence de que la mejor opción para disolver el escarnio público y la vergüenza ante su padre es el suicidio.

A su vez, Benjamin (2007a, p. 29) tiene una temprana influencia de la filosofía de Nietzsche y refiere a *Así habló Zaratustra* ya desde sus primeros escritos; esta obra particularmente es una de las fuentes ineludibles de los estudios filosóficos en torno a la danza. Allí, el movimiento del cuerpo (*Leib*) en danza se identifica con la concepción del tiempo como eterno retorno. Este concepto, de acuerdo con la reinterpretación que hace Nietzsche, se comprende desde dos polos: el de lo *siempre igual*, que involucra una caída en el nihilismo del sin sentido y, por otro lado, el de la afirmación del instante en el flujo para que retorne como querido (Cagnolini, 2003, pp. 136-139). La imagen de la danza que Nietzsche construye es para presentar especialmente el eterno retorno desde este último polo. Así, la danza aparece como movimiento que tiene sentido y finalidad en sí mismo: “Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie. Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta” (Nietzsche, 1992, p. 29). En este sentido, el movimiento de la danza es algo embriagador, es un elemento dionisiaco: “Zaratustra estaba como borracho: su mirada se apagaba, su lengua balbucía, sus pies vacilaban. ¿Quién podría adivinar los pensamientos que agitaban a Zaratustra?” (1992, p. 348).

Una de las críticas a Nietzsche es que su imagen de la danza parecería consistir únicamente en una metáfora de sus ideas filosóficas, lo que la hace desaparecer “no literalmente sino trascendentalmente” (Pouillaude, 2017, p. 10), es decir, en cuanto forma empírica de arte. Así, la danza aparece idealizada, como si fuera algo previo a cualquier convención social, entrenamiento técnico, independiente de sus autores concretos

y ajeno a la producción de obras.⁹ Sin embargo, como señala Bardet (2012), hay un punto en el que Nietzsche, en su radical renovación de la escritura filosófica y la creación de un uso singular de las metáforas, se diferencia de otras perspectivas, como la de Valéry (Bardet, 2013). En la medida en que aquel no hace de las metáforas una mera representación de conceptos, sino que las ubica en el mismo plano que los conceptos, las bailarinas no aparecen como musas inspiradoras que sirven para “un pensamiento etéreo puramente retórico que encuentra en la danza la metáfora de su abstracción” (Bardet, 2012, p. 35). Pero, además, Nietzsche presenta a la danza como una actividad para el filósofo. Zarathustra no solo ve bailar, sino que también baila: “A mis pies sedientos de danza lanzaste una mirada, una mirada balanceante, que reía, interrogaba, derretía. Solamente dos veces agitaste tus crótalos con tus manos ligeras, y ya mis pies estaban ebrios de danza” (1992, p. 254). Aquí el filósofo no se posiciona en el lugar de espectador que analizaría la danza con el fin de volverla pura metáfora, un reflejo de su pensamiento, sino que el filósofo se incorpora a la danza.¹⁰

Teniendo en cuenta estas referencias teóricas y artísticas de Benjamin donde se desarrollan imágenes de la danza, pero también sopesando las perspectivas críticas sobre aquellas, nos preguntamos ahora por la imagen que el mismo Benjamin traza en su *Metafísica de la juventud*. Como veremos a continuación, aparecen allí, a su modo, elementos vinculados a lo femenino, la sexualidad y sus desbordes en tensión con las costumbres de la época.

3. Bailar: relajamiento y revisión de la cultura

“El baile” es el tercer apartado del “ciclo [Zyklus]” de *Metafísica de la juventud* (Benjamin, 1978, p. 241).¹¹ Benjamin le da inicio preguntando

⁹ Sin embargo, Pouillaude (2017) nota diferencias en los distintos períodos de la obra nietzscheana. En esta línea, observa que hasta *La gaya ciencia* (de 1882) la danza sí aparece como una referencia empírica (específicamente, como una práctica que acompaña al drama musical griego).

¹⁰ Una posición similar en la que Bardet se detiene para pensar su propia práctica entre la filosofía y la danza es la de Sócrates en el *Banquete* de Jenofonte. Bardet (2012, p. 18) la considera “una de las ocasiones primeras del movimiento danzante en filosofía”, donde Sócrates se mira danzar a sí mismo frente a un espejo y al margen de las miradas de los demás.

¹¹ Nuestra intención no es realizar aquí una lectura de “El baile” en relación

qué preludio (*Vorspiel*) priva a la juventud de sus sueños dejándolos de lado al levantarse mientras otros sueños continúan dando vueltas un momento más, aunque en silencio. Es interesante observar en este punto que *Vorspiel* refiere al preludio como pieza musical breve, pero también a los juegos eróticos o rodeos previos al acto sexual, lo que permite enlazar, desde el inicio del apartado, danza, erotismo y sueño. Se pregunta luego cómo se atreven quienes ya están despiertos, entre los que el mismo Benjamin se ubica, a “llevar los sueños a la luz”, y afirma:

Mas la música nos va elevando a todos a la altura de esa línea iluminada (tú bien la conoces) que se ve bajo el telón cuando una orquesta afina los violines. Y la danza [*der Tanz*] comienza. Y nuestras manos van resbalando, unas entre otras, y nuestras miradas coinciden, pesadamente, y se vacían, y sonríen, desde el último cielo. Nuestros cuerpos se tocan [*berühren*] con cuidado [*vorsichtig*], de manera que no nos despertamos unos a otros del sueño, no nos llamamos al hogar [*heim*] en la oscuridad, fuera de la noche de la noche, la que no es el día. ¡Cómo nos amamos! ¡Y cómo protegemos y cuidamos nuestra desnudez! La hemos ido encadenando en lo colorido, enmascarado, lo negador-desnudo, prometedor-desnudo. En todos algo monstruoso que callar [*Ungeheures zu verschweigen*]. Pero nos lanzamos

con los otros dos apartados que conforman el ensayo, algo que requeriría otro recorrido. No obstante, podemos comentar que, en el primero, titulado “La conversación [*Das Gespräch*]”, Benjamin tematiza el lenguaje desde dos polos. Por un lado, encuentra un lenguaje fundado en las palabras y asociado al hombre y, por otro lado, uno fundado en el silencio y asociado a la mujer —la figura silente, como la prostituta, o Safo, la fuente del sentido de lo que se busca captar—. En el segundo apartado, “El diario [*Das Tagebuch*]”, Benjamin (2007h, pp. 99-101) distingue dos modos del tiempo: el “tiempo inmortal y juvenil” o “tiempo puro” y el “tiempo vacío”, el del calendario, el reloj y la Bolsa, es decir, el de la cotidianidad con sus deberes y sucesos. Justamente el diario, donde aparece la tensión entre pasado y futuro, se presenta como el medio por el que la juventud puede despertarse del tiempo vacío en el que se ha sumergido. En este sentido, la escritura del diario es “un acto de liberación” (Benjamin, 2007h, p. 100). Estos dos primeros apartados son los más referidos por la bibliografía crítica, mientras que el tercero no ha recibido tanta atención (Jennings y Eiland, 2014, p. 685).

a los ritmos que marcan los violines; nunca una noche fue más incorpórea [*körperloser*], inquietante [*unheimlicher*] y casta que esta noche (Benjamin, 2007h, p. 106; traducción con modificaciones).

En su imagen, Benjamin parece remitir a lo que se conoce como danza social o baile de salón. Se trata, en principio, de un baile de tipo recreativo como los que aparecen también en los dramas de Ibsen y Strindberg y no de la danza como arte escénico.¹² La danza se muestra como ese movimiento que comienza apenas luego del preludio sin ser aún el despertar, sin llevar todavía “los sueños a la luz”. De aquí que, en nuestra lectura, la danza pueda comprenderse como el vivir la juventud y, por tanto, el espíritu, pero a la vez como movimiento previo, como rodeo que aún no llega a la consumación del sueño juvenil, esto es, la concreción de la reforma cultural. Con respecto al sueño juvenil, Vargas (2015) observa que el ideal de absoluto de la juventud tiene como obstáculo su pasividad, lo que se expone en el título de su primer texto filosófico en el marco del *Jugendbewegung*: “La bella durmiente”. Aquí Benjamin indica la importancia del despertar, de que la juventud despierte. No obstante, la juventud, como la bella durmiente, es pasiva, se halla en un profundo sueño y no puede despertarse por sí misma. Es que “una persona es joven mientras no haya realizado su ideal por completo. Este es el signo del envejecimiento: ver lo perfecto en lo dado” (Benjamin, 2007e, p. 12). Paradójicamente, observa Vargas, sostener el ideal implica su no cumplimiento: los héroes juveniles de la literatura, como Hamlet o Fausto, sucumben en el momento de la consumación o luchan infructuosa y eternamente por los ideales.

Con todo, la no consumación de los sueños no descarta la descomposición o, al menos, los intentos de relajamiento del orden predominante de la cultura.¹³ La danza parecería aflojar o desarticular tal orden presentando un modo de erotismo que remite tanto a antiguas—y

¹² Varios años más tarde, entre los esbozos iniciales de su gran proyecto inconcluso sobre los pasajes, aparecerá el salón de baile (Benjamin, 2015, p. 1653). Especialmente en el convoluto O, Benjamin prestará atención a las danzas de salón, como la cuadrilla y el cancan francés, y las pondrá en relación con dos de los fenómenos eróticos y oníricos de la vida ciudadana del siglo XIX: la prostitución y el juego de azar (Benjamin, 2013, pp. 793-794 y 801).

¹³ Tenemos en cuenta aquí el término *Lockerung*, el cual aparecerá posteriormente en el ensayo sobre el surrealismo para referir al aflojamiento o

apoyadas especialmente en la lectura del *Banquete* de Platón— como renovadas perspectivas en torno del amor y de las relaciones sexuales, y colmando así de espíritu las formas de vida social. Cabe tener en cuenta aquí que el Eros es, ya desde la juventud de Benjamin, uno de los *leitmotiv* de sus escritos y que buena parte del movimiento cultural que defiende apunta a las comprensiones del amor y de las relaciones sexuales (Weigel, 2014). En consonancia con las problemáticas representadas por los personajes de Nora y Julia, en “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, Benjamin pone de relieve la importancia de liberar la falaz conexión entre lo sexual, el amor y las ideas sociales heredadas; afirma que “[e]l amor es un asunto personal entre dos seres humanos, no un medio para el fin de la procreación” (Benjamin, 2007a, p. 31). De hecho, en el baile, Benjamin identifica una forma de amor semejante al de la prostituta en tanto ambos se hallan desvinculados de la procreación: un erotismo casto, no orientado a la fertilidad.¹⁴ El baile, actividad donde lo corporal es fundamental, puede comprenderse como un modo en el que el movimiento cultural recupera el “sentimiento corporal [*Körpergefühl*]” de la “personalidad espiritual” (Benjamin, 2007a, p. 33). Siguiendo esto, si en “Romanticismo” Benjamin (2007i, p. 45) rechaza que la juventud recurra al cine y a representaciones de cabaret que serían “sólo adecuadas para reanimar los sobreexcitados sentimientos sexuales de cincuentones” y propone que, en su lugar, se den “tardes en que los jóvenes puedan reunirse inmersos en una atmósfera erótica”, encontramos en “El baile”, en efecto, esa “atmósfera erótica” de “juveniles relaciones sociales”,

relajamiento del yo (Benjamin, 2007c, p. 303). Con respecto a este término puede verse el análisis de Cavalletti (2013).

¹⁴ En estos escritos de juventud, Benjamin distingue entre un vínculo no espiritual con la prostituta y un vínculo que “vea espiritualmente el erotismo de la prostituta” (Benjamin, 2007b, p. 74). En el intercambio con Blumenthal se pregunta “cuál es el sentido moral de la vida de la prostituta”, y responde: “la sexualización del espíritu. Ella representa a la cultura en el Eros”; de aquí que considere que “[o] todas las personas son prostitutas o no hay ninguna. [...] [T]odos lo somos. O así debería ser. Deberíamos ser cosa y objeto ante la cultura” (Benjamin, 1978, p. 128). Al respecto, Weigel señala que, aunque no sea muy claro qué quiere decir Benjamin con la sexualización de lo espiritual, sí es manifiesto contra qué discute: “contra la perversión del Eros a través de esa puesta al servicio para la cultura”, y contra un “esteticismo insípido” que idealiza a la vez que deshumaniza a las prostitutas como si fueran “obras de arte” en una galería o “sacerdotisas o símbolos” (Weigel, 2014, p. 426).

distinta de las fiestas realizadas por los adultos en las que los jóvenes son una “minoría oprimida y ridícula”. En estos textos, Benjamin traza así una diferencia entre, por un lado, una “incultura erótica”: un sentimiento sexual degradado del adulto pero también de la juventud que sigue sus costumbres; por el otro, una “cultura erótica”: “la delicada (ñoña, si queréis) sensibilidad sexual que es propia de los jóvenes”, contra la que atentan cierto tipo de espectáculos para el entretenimiento en el paisaje urbano (2007i, p. 45; 2007b, p. 73).

Asimismo, si el tiempo de la danza es aún la noche, su espacio es el interior de una “casa sin ventanas”, “una sala sin mundo” (Benjamin, 2007h, p. 107). La casa y la sala de baile carecen de conexión con el afuera o de apertura al mundo, algo que agota e inquieta a la juventud. El parque “está tan liso entre los bailarines que hasta se diría que refleja la música”, un suelo “al que no pertenecen las personas”, un espacio “para lo elíseo que cierra la cadena de la soledad de la gente” (Benjamin, 2007h, p. 107). La extrañeza de este espacio lo desplaza de la idea tradicional de salón de baile o de hogar, lo que Ibsen llamó “casa de muñecas”. En este espacio y entre los bailarines Benjamin incorpora la figura de una muchacha (*Mädchen*) que se encuentra “en lejana fuga” y luego avanza con su paso (*Schritt*) ordenando a los bailarines, los expulsa hacia las mesas o hacia los pasillos. Al respecto, en una carta a Blumenthal, Benjamin tematiza la espiritualidad de las mujeres y compara lo que se conoce de ellas con lo que se conoce de la juventud. En este sentido, indica que no se ha experimentado hasta ahora una “cultura de la mujer [*Kultur der Frau*]” como tampoco una “cultura juvenil [*Jugendkultur*]” (Benjamin, 1978, p. 126). En relación con esto, observamos que no hay en el apartado “El baile” una identificación, al menos explícita, entre bailarina y prostituta, pero es notorio que estas figuras femeninas, como la de Safo y sus amigas que aparece en “La conversación”, son catalizadoras de la cultura erótica que abonaría al movimiento cultural.

En principio, esta relación que Benjamin forja entre el baile, lo femenino, lo onírico y lo erótico podría ser discutible y verse en continuidad con la construcción de un imaginario abstracto de intelectuales y artistas que buscan identificar, caracterizar y ordenar lo que se moviliza con la actividad y la libre elección de mujeres que comienza a desplegarse a partir del siglo XIX en la urbe moderna. ¿Podríamos extender a Benjamin la crítica que Pouillaude le hace a Nietzsche observando que también aquel produce una desaparición trascendental de la danza al utilizarla únicamente para remitir a sus

propias ideas sobre el movimiento juvenil, es decir, favoreciendo una imagen abstracta de la danza? O, lo que sería aún más polémico, ¿busca Benjamin con su escritura tornar un baile social, que considera vulgar y demasiado ligado a lo material, en una instancia metafísica pasando por alto las producciones concretas de artistas coetáneas?¹⁵ De hecho, aunque Benjamin en su escrito no nombre ninguna obra o artista de la danza, sí tiene conocimiento de, por caso, Grete Wiesenthal (Benjamin, 1978, p. 111).¹⁶ Sin embargo, “El baile” presenta una escena en la que, semejante a Zarathustra, el joven filósofo se incorpora a la danza, que se refuerza si atendemos a la correspondencia con Blumenthal.

4. El baile del joven Benjamin

En una carta del 5 de mayo de 1913, Benjamin le comenta a Blumenthal la incomodidad que le genera la “gran mística” con la que lo rodean algunos integrantes del *Jugendbewegung* y busca dar cuenta de su lugar con “unas pocas tesis propias”:

¹⁵ Con respecto a esta posición discutible de los filósofos sobre la danza puede verse la lectura que realiza Pouillaude sobre la perspectiva de Valéry. En la conferencia titulada “Filosofía de la Danza”, de 1936, Valéry se posiciona desde el lugar de “alguien que no baila” y presenta la “apasionada” danza popular española de Antonia Mercé y Luque, conocida como “La argentina”, como un arte “nacido de la sensibilidad de una raza ardiente” pero también como algo “muy venerable” y “serio” aclarando que la Danza —con mayúscula— “no se limita a ser un ejercicio, un arte ornamental y, en ocasiones, un juego de sociedad” (Valéry, 2016, p. 9). Pouillaude (2017, pp. 13-14) observa críticamente que Valéry realiza, en efecto, una operación de “gravedad fingida” mezclando “frivolidad y grandilocuencia”.

¹⁶ La bailarina austríaca Grete Wiesenthal transforma una danza social, el vals, en “danza libre”, la cual se inscribe en lo que se conoce como danza moderna o danza contemporánea. Wiesenthal, a pesar de no haber obtenido el mismo reconocimiento que Isadora Duncan o Loïe Fuller, es una de las pioneras de la danza moderna que, ante las desilusiones con el *ballet*, busca libertad de movimiento a partir de sus exploraciones con los giros y de proponer que en sus obras el vals se baile en solitario, sin pareja. Trabaja en obras de Hugo von Hofmannsthal, Gustav Mahler, los Ballets Rusos, entre otros (George, 2020). Más adelante, a partir de la segunda mitad de la década de 1920, Benjamin mencionará también en anotaciones marginales a Isadora Duncan, Loïe Fuller, Mary Wigman y reseñará una obra de los Ballets Rusos.

1. Soy y me siento en un estado de *hybris*, la más impía certeza sobre dioses y hombres. 2. Vengo a extrañar personas que no me honran y veo que mi ser continúa incluso sin ser honrado. 3. Veo que mi ser se prueba a sí mismo; finalmente se expande y toma forma terrenal, en lugar de subir vertiginosamente. Esto sucedió a través de la oposición sensual. 4. Veo que no es mi conciencia, sino más bien mi naturaleza, la que me limita. Mi conciencia es mi naturaleza. No puedo ir contra ella: por tanto, ya no es conciencia. En la escuela nunca copiaba: eso no era conciencia, sino inteligencia, miopía (naturaleza). 5. Una vez reconocida esta naturaleza con resignación, adquiere fuerzas de las que no tenía ni idea: gana su propia sensualidad, se libera de las tesis. 6. Por esta razón, me relaciono con cristianos y otras personas semejantes sin daño para el cuerpo o el alma, y soy superior a ellos. Con la excepción de Keller, respecto a quien soy igual en otro nivel. No obstante ahora me enfrento a él (¿lo entiendes?) porque soy su igual, porque sabemos que no tenemos nada en común salvo esto: que somos yo. El yo no es un don, sino una limitación. Esto es precisamente la madurez. 7. Pero esto sigue siendo así: sólo soy libre (sensualmente), sólo soy yo, cuando conozco mis límites. La conciencia vive dentro de estos límites. Están demarcados por la naturaleza (aunque esta naturaleza haya sido en otro tiempo conciencia) (cfr. tesis 4) (Benjamin, 1978, pp. 97-98).

Tras el detalle de estas tesis, Benjamin indica como “parte *descriptiva*” (cursivas agregadas) lo siguiente:

[...] ayer fui a bailar [*tanzen*] con Keller, Englert, Manning, Heinle; no me importaba si bailaba bien o mal mientras ellos miraban. Iba y venía como me daba la gana. Además: hay una revolución creciente aquí y yo estoy confiadamente en control de ella. Soy el polo opuesto de Keller y libero a la gente después de haberme liberado de él. [...] Aquí en Friburgo he proclamado el lema de la juventud. [...] Desde ese momento supe que

soy una parte integral de la misión de Wyneken, y que devuelvo a la gente su juventud (Benjamin, 1978, pp. 97-99).

Bailando, Benjamin vive lo que plantea teóricamente con sus tesis. Realiza esa danza sin que le importe si baila bien o mal, es decir, sin seguir las reglas del baile social, transgresión que puede verse como el sentir el estado de *hybris* que formuló en sus tesis. Además, no le importan las miradas externas; no baila para otros, sino que se mueve como le dan ganas: baila por placer. En esta “descripción”, Benjamin asocia el baile con vivir la libertad y la juventud, lo que le permite devolver la libertad y la juventud a su amigo Keller. Es que Keller representa aquí la adultez, no porque de hecho fuera adulto sino por “asumir el gesto de un cuarentón” (Benjamin, 1978, p. 98).

Con base en lo comentado, si bien es cierto que Benjamin podría haber mencionado en “El baile” a bailarinas contemporáneas de las que efectivamente tenía conocimiento, así como menciona en otras partes a dramaturgos, poetas y literatos, notamos que la vinculación entre la danza, lo femenino, lo onírico y lo erótico no puede reducirse a un mero imaginario de época que forja una imagen abstracta de la danza. En “El baile” leemos que el filósofo no se posiciona en el lugar de espectador que busca en las bailarinas a su musa, sino que se incorpora como parte de la juventud al baile, perspectiva que se refuerza a partir de la correspondencia con su amigo Blumenthal, donde Benjamin halla un modo de vivir y propiciar el movimiento cultural en lo que parece ser un eventual baile libre de las normas del buen bailar, un momento de exploración y goce de sus propias sensaciones en el movimiento.

5. Consideraciones finales

Teniendo en cuenta que la filosofía rara vez se detiene en la danza, hemos comenzado preguntándonos por qué el joven Benjamin traza una imagen del baile en *Metafísica de la juventud*. Al respecto hemos visto que con tal imagen Benjamin busca aportar al movimiento cultural del *Jugendbewegung*. En la danza halla algunas de las dimensiones que creía decisivas del ideal de juventud, el cual pretendía transformar estructuras y valores tradicionales que habían quedado obsoletos y que no lograban responder a las demandas de la vida moderna. A su vez, para la crítica a la cultura heredada, Benjamin tiene como referentes a Nietzsche, Ibsen y Strindberg, quienes en sus obras recurren a la danza.

Puntualmente, en *Casa de muñecas* y *La señorita Julia* aparece una danza, a primera vista, libre de las reglas de los bailes sociales, la exhibición de una sexualidad que desborda las estrictas normas de la época. No obstante, como sostiene Mateos de Manuel (2019), se trata de una tensión entre las normas sociales y su desobediencia, lo que, por supuesto, no liquida fácilmente el rigor de las primeras.

Asimismo, Benjamin incluye entre sus referentes a Nietzsche, quien en *Así habló Zaratustra* presenta una de las imágenes de la danza más citadas por los estudios en torno a este tema. De esta referencia, lo que hemos considerado especialmente relevante ha sido que Benjamin, como el Zaratustra nietzscheano, se incorpora a la danza en lugar de mantener una distancia de espectador objetivante que intentaría explicar el sentido de la danza o que la utilizaría como simple metáfora de sus ideas. La danza se presenta en “El baile” como el movimiento de la juventud que, a pesar de no poder despertarse por sí misma, sueña y así afloja algunas de las ceñidas estructuras de la tradición burguesa dominante fundadas especialmente en un erotismo reducido a la procreación. Y aunque Benjamin en sus textos no nombra a bailarinas de su época, sí tiene una circunstancial pero concreta instancia de baile íntimamente vinculada con su ideal de juventud. De aquí que consideremos que Benjamin propone una imagen que más que fundarse en la preponderancia de la filosofía por sobre la danza, expone a través de esta última el movimiento de reforma cultural.

El recorrido realizado nos permite dejar abiertas al menos dos líneas de trabajo, sin perjuicio de sus posibles entrecruzamientos. Una de ellas consiste en el seguimiento de la relación entre baile, erotismo, sueño y prostitución en la filosofía de Benjamin, atendiendo especialmente a sus referencias a la danza de salón y de precisión en *Obra de los pasajes*. La otra línea busca inscribir la presente interpretación en el conjunto de los estudios filosóficos en torno a la danza a fin de abonar una problematización no solo de las lecturas que la filosofía hace de la danza cuando plantea una mirada objetivante, sino también de las lecturas que los estudios de danza, en términos amplios, hacen de la filosofía cuando se presupone una distinción categórica y una jerarquización del plano teórico por sobre el práctico. Esperamos que lo dicho hasta aquí conforme un punto de apoyo para futuras indagaciones sobre estos temas.

Referencias

- Badiou, A. (2009). La danza como metáfora del pensamiento. En A. Badiou, *Pequeño manual de inestética* (pp. 105-120). G. Molina, L. Vogelfang, J. Caputo y M. Burello (trads.). Prometeo.
- Bardet, M. (2012). *Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Bardet, M. (2013). Paul Valéry y La Argentina, una escena com-partida entre palabras y gestos. En M. Muñoz y L. Vela (eds.), *Afecciones, cuerpos y escrituras: políticas de la subjetividad* (pp. 203-214). Universidad Nacional de Cuyo.
- Bardet, M. (2021). *Perder la cara*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Benjamin, W. (1978). *Briefe. I*. G. Scholem y T. Adorno (eds.). Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften. Band II-1*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.). Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2007a). Diálogo sobre la religiosidad del presente. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 17-35). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007b). Educación erótica. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 73-74). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007c). El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 301-316). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007d). Experiencia. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 54-56). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007e). La bella durmiente. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 9-13). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007f). La reforma escolar, un movimiento cultural. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 13-16). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007g). La vida de los estudiantes. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 77-89). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007h). Metafísica de la juventud. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 93-107). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007i). Romanticismo. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 42-46). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2007j). Sobre el "Gymnasium" humanista. En *Obras. Libro II. Vol. 1* (pp. 39-42). J. Navarro Pérez (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2013). *Obras. Libro V. Vol. 1*. J. Barja (trad.). Abada.
- Benjamin, W. (2015). *Obras. Libro V. Vol. 2*. J. Barja (trad.). Abada.

- Cavalletti, A. (2013). *Clase. El despertar de la multitud*. Adriana Hidalgo.
- Cragolini, M. (2003). *Nietzsche, camino y demora*. Biblos.
- George, A. (2020). *The Naked Truth. Viennese Modernism and the Body*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226695006.001.0001>
- Hlebovich, L. (2021). *Experiencia, cuerpo y montaje: una lectura sobre la subjetividad como problema semejante entre la filosofía de Walter Benjamin y el teatro-danza de Pina Bausch* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. SEDICI. Repositorio Institucional de la UNLP. <https://doi.org/10.35537/10915/135125>
- Ibsen, H. (2016). *Casa de muñecas*. C. Kupchik (trad.). Losada.
- Jarque, V. (1992). *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Jennings, M. y Eiland, H. (2014). *Walter Benjamin: A Critical Life*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Levin, D. (1983). Philosophers and the Dance. En R. Copeland y M. Cohen (eds.), *What Is Dance? Readings in Theory and Criticism* (pp. 85-93). Oxford University Press.
- Mateos de Manuel, V. (2019). *El silencio de Salomé. Ensayos coreográficos sobre lo dionisiaco en la modernidad*. Plaza y Valdés Editores.
- Nancy, J. L. (2017). Dance as Image - Image as Dance. En G. Brandstetter y H. Hartung (eds.), *Moving (Across) Borders. Performing Translation, Intervention, Participation* (pp. 43-54). Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839431658-003>
- Nancy, J. L. y Monnier, M. (2005). *Allitérations. Conversations sur la danse*. Galilée.
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zarathustra*. J. García Borrón (trad.). Planeta-De Agostini.
- Pérez Royo, V. (2022). *Cuerpos fuera de sí. Figuras de la inclinación en las artes vivas y las protestas sociales*. Ediciones DocumentA/Escénicas.
- Pouillaude, F. (2017). *Unworking Choreography: The Notion of the Work in Dance*. Oxford University Press.
- Rancière, J. (2018a). *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*. H. Pons (trad.). Manantial.
- Rancière, J. (2018b). *Tiempos modernos. Ensayos sobre la temporalidad en el arte y la política*. (M. Manrique (trad.). Contracampo.
- Sparshott, F. (1983). Why Philosophy Neglects Dance. En R. Copeland y M. Cohen (eds.), *What Is Dance? Readings in Theory and Criticism* (pp. 94-102). Oxford University Press.

- Strindberg, A. (2011). *La señorita Julia*. C. Liscano (trad.). Losada.
- Valéry, P. (2016). *Filosofía de la danza*. P. Châtenois (trad.). Casimiro.
- Vargas, M. (2015). La Bella Durmiente y el motivo del despertar de la juventud en el Walter Benjamin temprano. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 45, e005.
- Walkowitz, J. R. (1993). Sexualidades peligrosas. En G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres. El siglo XIX* (pp. 346-379). Taurus.
- Weigel, S. (2014). Eros. En M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 417-478). M. Belforte y M. Vedda (trads.). Las Cuarenta.

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3003>

La metáfora de la división del trabajo en las teorías de Milne-Edwards y Spencer

The Metaphor of the Division of Labor in the Theories of Milne-Edwards and Spencer

Daniel Labrador-Montero

Universidad de Salamanca

España

danilabra@usal.es

<https://orcid.org/0000-0001-5095-1021>

Recibido: 20 - 11 - 2023.

Aceptado: 03 - 03 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Labrador-Montero, D. (2025). La metáfora de la división del trabajo en las teorías de Milne-Edwards y Spencer. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 253-293. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3003>



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

Resumen

En las últimas décadas, numerosos autores han reivindicado la importancia de la metáfora a nivel cognitivo y científico. En esta línea, este artículo realiza un análisis histórico y filosófico de la metáfora de la división del trabajo en las teorías de Henri Milne-Edwards y Herbert Spencer. Si bien es cierto que las relaciones metafóricas entre la biología y las ciencias sociales han suscitado interés filosófico e historiográfico, por lo general, la reflexión se ha enfocado en la transferencia metafórica de conceptos biológicos al pensamiento social y económico-político. En cambio, este artículo apoya la hipótesis de que la influencia fue recíproca; explora cómo un concepto intrínseco a la economía política (la división del trabajo) se convirtió, a lo largo del siglo XIX, en una metáfora prolífica para las ciencias biológicas. A diferencia de investigaciones anteriores que evaluaron principalmente cómo la economía clásica y liberal influyó en la teoría darwiniana, este artículo observa cómo el concepto político-económico de la división del trabajo jugó un papel significativo en las ciencias de la vida del siglo XIX.

Palabras clave: Milne-Edwards; Spencer; Adam Smith; división del trabajo; metáfora; biología; economía política; ciencias sociales; darwinismo; ciencias de la vida.

Abstract

In recent decades, numerous authors have emphasized the significance of metaphor at both the cognitive and scientific levels. In this line of thought, this paper conducts a historical and philosophical analysis of the metaphor of the division of labor in the theories of Henri Milne-Edwards and Herbert Spencer. While the metaphorical relations between biology and the social sciences have sparked philosophical and historiographical interest, the focus has generally been the metaphorical transfer of biological concepts to social and economic-political thought. However, this paper claims that the influence was reciprocal, exploring how a concept intrinsic to political economics (the division of labor) became a prolific metaphor throughout the 19th century for the biological sciences. Unlike previous investigations that mainly assessed how classical and liberal economics influenced Darwinian theory, this paper discusses how the division of labor, as a political-economic concept, played a significant role in nineteenth-century life sciences.

Keywords: Milne-Edwards; Spencer; Adam Smith; division of labor; metaphor; biology; political economy; social sciences; Darwinism; life sciences.

Introducción¹

A partir de la publicación de *Models and Metaphors*² de Max Black en 1962, se inauguró una fecunda corriente de reflexión en filosofía de la ciencia sobre el rol de la metáfora en la cognición y en la actividad científica. A partir de entonces, fueron muchos los autores —Hesse (1970 y 1988), Davidson (1978), Rorty (1987), Lakoff y Johnson (1991), Kuhn (1993), Boyd (1993) y Searle (1993), entre otros— que se embarcaron en una reivindicación de la importancia de la metáfora para el pensamiento y para la ciencia. Las metáforas dejaban de considerarse elementos retóricos y ornamentales sin importancia epistémica y se comenzó a estudiar su relevancia heurística, semántica, conceptual y pragmática. Estas ideas abrieron la puerta a que desde la filosofía e historia de la biología se empezaran a estudiar metáforas científicas concretas y su función, con especial énfasis en el darwinismo —por ejemplo, Young (1971), Todes (1989), Fox Keller (1995), Ruse (2000) y Reynolds (2018)—. En filosofía, ha sido habitual destacar y analizar las metáforas biológicas en las ciencias sociales, puesto que, desde la Antigüedad, la naturaleza ha servido como modelo para pensar en las sociedades humanas. Entre todos los tropos utilizados en dicha relación, la metáfora orgánica ocupa un puesto central. Entender el Estado, una comunidad o la economía como un organismo ha sido probablemente uno de los recursos conceptuales y científicos más importantes, sobre todo a partir de los siglos XVII y XVIII.

No obstante, a pesar de los esfuerzos de muchos autores —Young (1969 y 1990); Schweber (1980 y 1985); Cohen (1994); Maasen, Mendelsohn y Weingart (1994) y Reynolds (2018)— por destacar la retroalimentación entre la biología y las ciencias sociales, todavía deambula entre algunas

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Labrador-Montero (2022).

² En realidad, esta obra es una compilación de escritos anteriores. Puede que su verdadero trabajo seminal haya sido su artículo “Metaphor” (Black, 1954-1955). Por otro lado, en esa década también es relevante el trabajo de Harré (1960), el cual influyó en gran medida la teoría de Mary Hesse. A pesar de todo, es posible que la gran obra iniciadora de esta tradición haya sido el libro de 1936 *The Philosophy of Rhetoric*, de I. A. Richards (1965), especialmente los capítulos quinto y sexto.

mentes la idea de que la influencia ha sido esencialmente unidireccional. Algunos, partiendo de la creencia de que la intromisión de conceptos de las ciencias sociales es un agravio para las ciencias naturales, se han afanado en argumentar que la utilización de tales recursos metafóricos cumple una función a lo sumo didáctica.³ Con todo, la idea de un flujo metafórico de sentido único entre ambos campos, aunque jamás ha sido una línea de pensamiento determinada o una corriente, sí se ha extendido a autores con puntos de vista muy diferentes. Por ejemplo, Susan Sontag (2007), pensadora no sospechosa de ser positivista ni de minusvalorar el poder de las metáforas, señala que Rudolf Virchow⁴ es uno de los pocos científicos que ha utilizado metáforas políticas para comprender al organismo vivo. Sin embargo, una mirada más incisiva a la historia de la ciencia parece demostrar que hay muchos más ejemplos y que, en cambio, el influjo metafórico fue bidireccional y pendular (Sahlins, 1973, pp. 93-94). Asimismo, un estudio detallado desvela que la utilización de tales recursos no es un adorno retórico.

Teniendo en consideración lo anterior, en este artículo se argumenta que la noción de “división fisiológica del trabajo”, introducida por el zoólogo Henri Milne-Edwards en el siglo XIX, proviene de la metaforización del concepto socioeconómico de “división del trabajo” y que, pese a su origen, tal metáfora cumple un papel plenamente constitutivo de su teoría. Posteriormente, se sostendrá que Herbert Spencer tomó el concepto económico y la metáfora de Milne-Edwards para poner en retroacción a las ciencias sociales y a la fisiología a través de la noción de “división del trabajo”. En consecuencia, el objetivo fundamental de este artículo es describir o desarrollar este estudio de caso de manera detallada y, por lo tanto, no está entre sus propósitos hacer una reflexión profunda y minuciosa de todas las implicaciones

³ Un caso paradigmático es el de Gavin de Beer, que en su intento por demostrar que los orígenes de la biología eran puros, se resistió durante toda su vida a reconocer cualquier papel significativo de las tesis de Malthus en la teoría de Darwin. Incluso, cuando era director del Museo Británico de Historia Natural, se negó a que se publicaran los *Notebooks* de Darwin sobre metafísica y sobre la mente por carecer de “interés científico” (Secord, 2021, p. 49).

⁴ Virchow utilizó la metáfora organismo-Estado tanto como argumento político como para la biología celular. Para un análisis de esta cuestión, cfr. Ackerknecht (1953), Mazzolini (1998), Otis (1999, pp. 8-37), Goschler (2002), Johach (2008) y Reynolds (2018, pp. 25-27).

para la filosofía de la ciencia que se desprenden de él. Ahora bien, si se apuntarán algunas cuestiones, puesto que este estudio puede servir tanto de apoyo como de inspiración para conclusiones filosóficas y otros estudios respecto al rol de la metáfora en ciencia y, también, respecto a la interacción conceptual entre las ciencias sociales y la biología.

El interés por estudiar esta metáfora radica en que no fue un caso aislado, sino que tuvo una importante repercusión en distintas teorías y ramas de la ciencia decimonónica. De todas ellas, es digno de subrayar el impacto de esta metáfora en el principio de divergencia de Darwin⁵ (Schweber, 1980), del cual afirmaba que, junto a la selección natural, era la “piedra angular” (*keystone*) de su teoría (Darwin, 1857). Así, el naturalista de Down House construyó una metáfora central para su interpretación de la evolución, la especiación y la extinción, y que algunos autores han denominado “división ecológica del trabajo” (Limoges, 1994; Caponi, 2014, p. 48; D’Hombres, 2015).⁶ Por esta razón, Darwin (1859, pp. 115-116) señala que “la ventaja de la diversificación en los habitantes de una misma región es, de hecho, la misma que la de la división fisiológica del trabajo en los órganos del mismo cuerpo individual”, lo cual, recalca, ha sido un “tema bien dilucidado por Milne Edwards”.⁷

⁵ Darwin admiraba intelectualmente a Milne-Edwards, tanto que le dedicó el segundo volumen de su obra *Living Cirripedia* (Darwin, 1854a, p. v). Para entender mejor la trascendencia intelectual de Milne-Edwards en aquel momento, Darwin (1838-1839, p. 25e) ya le cita en el *Notebook E* sobre transmutación, aunque leyó gran parte de sus trabajos en la década de los cuarenta, justo antes de emprender su estudio sobre los percebes expuestos en la obra mencionada, donde cita a Milne-Edwards dieciséis veces (Darwin, 1851, pp. 13, 17 y 52; 1854a, pp. 7, 11, 14, 17, 19, 73, 80, 83, 88, 90, 131 y 574). También, en el *Big Species Book*, Darwin (1975, pp. 73, 110 y 233) cita esta obra y otras de este mismo autor. Este respeto y recurrencia por parte de Darwin a Milne-Edwards se mantuvo a pesar de que tenían posturas completamente distintas, pues Milne-Edwards era fijista y creacionista, y su teoría se asentaba en una teleología fuerte.

⁶ Darwin no trasladó sin más la metáfora fisiológica de Milne-Edwards a su teoría sobre la economía de la naturaleza, sino que, como se verá que hizo Spencer, la transformó profundamente. Darwin utilizó la metáfora para explicar la especialización de las variedades a distintos “lugares en la economía de la naturaleza” (concepto semejante al de “nicho ecológico” de la biología actual).

⁷ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

Sin embargo, a pesar de la influencia de la metáfora de la división del trabajo en la teoría darwiniana, fue Spencer quien le otorgó un mayor protagonismo, pues hizo de ella uno de los ejes de su evolucionismo. Spencer fue uno de los filósofos, sociólogos y naturalistas más importantes e influyentes del siglo XIX, pero en la actualidad ha sido condenado al olvido. Ningún filósofo de la época vendió más libros que él ni impactó tanto en tantos campos distintos. Construyó un sistema en el que lo filosófico, lo social, lo físico y la naturaleza biótica se regían bajo los mismos principios, y donde la noción de “división del trabajo” constituía uno de sus elementos teóricos fundamentales. Como se verá en el último apartado, la influencia de Milne-Edwards a este respecto es explícita y la función que el pensador inglés otorga a esta y otras metáforas no es baladí.

Por último, para finalizar este apartado introductorio, es necesario hacer una aclaración acerca del concepto económico-político de “división del trabajo”. El concepto de “división del trabajo” se popularizó en el siglo XVIII, principalmente, a través de la obra de Adam Smith (y también de Adam Ferguson). Para Smith, la división del trabajo era, probablemente, el concepto central de su teoría y tuvo un inmenso impacto en el pensamiento económico y social del siglo XIX (Groenewegen, 1977, p. 165; Schumpeter, 2006, p. 182; Hearn, 2018). Por esta razón, tomando la teoría de Smith como base, es menester hacer una breve y sucinta categorización de las dos clases fundamentales de división del trabajo.⁸ Por un lado, estaría la “división técnica del trabajo”, cuyas características principales fueron explicitadas por Smith (1904, I, p. 6) a través del modelo de la fábrica de alfileres. Esta se podría definir como la descomposición del proceso productivo, de tal manera que las distintas operaciones elementales son efectuadas por trabajadores especializados en una de las partes de dicho proceso. Se sustituye al individuo —el artesano, por ejemplo—, que se encargaba de todas las partes con mayor o menor solvencia, por un conjunto de individuos que hagan bien, rápido y al menor costo cada una de ellas de forma aislada. Por tanto, la división técnica del trabajo conlleva la especialización en una tarea demarcada y concreta.

⁸ Se podría realizar un catálogo mayor y más profundo (Sánchez, 1992), pero solo se busca hacer una distinción general que sea de utilidad para entender los apartados posteriores.

Por otro lado, estaría la “división del trabajo dentro de la sociedad”, que conlleva la diferenciación social y la especialización de cada individuo en un empleo y, en consecuencia, la necesaria relación e interdependencia de los ciudadanos de un mismo territorio. Cada ciudadano se especializa en una sola labor, dejando la producción del resto de objetos y servicios a otros. No obstante, la diferencia fundamental es que, mientras los trabajadores de un taller “cooperan” para lograr una serie de metas —la eficiencia, la productividad y una calidad mayor—, la división social del trabajo surge espontáneamente del esfuerzo egoísta de los individuos por lograr una ventaja comparativa. En consecuencia, la división social surge involuntariamente a partir de la competencia, pero la división técnica nace de la cooperación dirigida entre las partes.

Teniendo en cuenta esta diferenciación, es necesario señalar que, mientras la metáfora de Milne-Edwards se sustenta en la noción de “división técnica del trabajo”, la de Spencer, al igual que la de Darwin, adquiere aspectos cercanos al concepto social. Como se defenderá, Spencer transforma la metáfora y la adapta a sus intereses teóricos y científicos. Esto demostraría el carácter dinámico de esta metáfora, que, lejos de fosilizarse, mantuvo una trayectoria creativa y creadora, saltando de unas teorías a otras, asumiendo renovados sentidos y funciones con cada nuevo uso.

1. Milne-Edwards y la metáfora de la división del trabajo

Milne-Edwards fue un reputado naturalista francés del siglo XIX. Aunque nació en Brujas, se convirtió en ciudadano francés cuando Bélgica pasó a formar parte del Imperio napoleónico (Appel, 1987, p. 216). Su obra disfrutaba de un gran prestigio, pues a mediados de siglo, Milne-Edwards se había convertido en un líder indiscutible de la zoología francesa; no fue hasta el siglo XX que sus conceptos desactualizados comenzaron a hacer mella en su fama y en la validez de sus principios. La metáfora de la división fisiológica del trabajo tuvo una incidencia importante en la gran reputación que adquirió, ya que el principio que desvelaba a través de tal concepto metafórico gozó de buena recepción y transmisión. El respeto científico hacia Milne-Edwards no era exclusivo de los ya mencionados Darwin y Spencer. Entre los muchos naturalistas que aceptaron y usaron la metáfora del zoólogo francés destacan Rudolf Leuckart, Thomas Huxley, Ernst Haeckel o Claude Bernard. El estatus intelectual y científico de Milne-Edwards era, por tanto, indiscutible, lo

que pudo ser un factor relevante en la asimilación de su metáfora por parte de muchos científicos.

Según Limoges (1994, p. 318), Milne-Edwards hizo de la aplicación del concepto de “división del trabajo” a la fisiología su seña de identidad. Como se podrá ver, Milne-Edwards hizo continuas referencias a la proveniencia del concepto, a saber, la economía y la industria; no tenía reparos en señalar que su concepto era un préstamo metafórico de la economía política, el cual aplicaba a su disciplina sin atender ni comprometerse con las consecuencias económicas y sociales que se derivan de este en otros campos. Utilizó el concepto para la resolución de un problema teórico de su ciencia, usando solo aquellas partes del concepto económico de “división del trabajo” que le podían ser útiles para su razonamiento metafórico e indagar en cuestiones propias de la fisiología y la historia natural. La primera vez que Milne-Edwards hizo referencia y estableció las bases de su metáfora fue en las entradas “Nerfs” (“nervios”) y “Organisation” en el *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, en 1827. En la primera de esas entradas, tras una exposición detallada acerca del aparato nervioso, Milne-Edwards culmina su aportación con esta frase:

La naturaleza, siempre económica en los medios que emplea para alcanzar cualquier fin, ha seguido, pues, en el perfeccionamiento de los seres, el principio tan bien desarrollado por los economistas modernos, y es en sus obras, así como en las producciones del arte, donde vemos las inmensas ventajas que resultan de la división del trabajo (Milne-Edwards, 1827a, p. 534).⁹

En esta primera referencia a la división del trabajo, Milne-Edwards alude claramente a “los economistas modernos” como desarrolladores del concepto. Además, califica de “principio” (*principe*) a la teoría sobre la división de trabajo, es decir, le otorga un estatus científico importante. Como se puede observar, comienza haciendo una afirmación general acerca de su cosmovisión de la naturaleza, que, como era habitual,

⁹ Texto original: “La nature, toujours économe dans les moyens qu'elle emploie pour arriver à un but quelconque, a donc suivi dans le perfectionnement des Êtres le principe si bien développé par les économistes modernes, et c'est dans ses œuvres aussi bien que dans les productions de l'art, que l'on voit les avantages immenses qui résultent de la division du travail”.

giraba en torno a la teoría teleológica linneana de la economía natural. Ese finalismo se desvela cuando señala que la naturaleza tiene como fin el “perfeccionamiento” de los seres, para lo que “emplea” los “medios” que sean más precisos, en este caso, la división del trabajo. Se ha de señalar que detrás de ese perfeccionamiento que menciona el naturalista francés no hay una tesis evolucionista. Al contrario, como se ha dicho, Milne-Edwards era fijista, y, cuando se refiere a “perfeccionamiento”, quiere remarcar que la naturaleza ha dotado a unos seres con estructuras más complejas que a otros.

La hipótesis de que hay una jerarquía de perfección o complejidad entre los organismos era una idea asentada y recurrente en la historia natural proveniente de la Antigüedad. La cuestión principal era establecer un criterio que sirviera para hacer una clasificación: ¿qué hacía a unos seres más perfectos que a otros? Milne-Edwards encontró la solución en la metáfora económica, y lo manifestó en la entrada “Organisation” de manera más extensa y profunda. En primer lugar, señala que el cuerpo de los animales más inferiores, como los pólipos, “se puede comparar con un taller [*atelier*] donde cada trabajador está empleado en la ejecución de tareas similares”. En un taller de esas características “el número influye en la suma total, pero no en la naturaleza del resultado”. Como en ese taller en el que los trabajadores no se especializan en funciones concretas, en los pólipos “cada parte del cuerpo puede oler, contraerse, moverse, nutrirse y reproducirse en un nuevo cuerpo” (Milne-Edwards, 1827b, p. 340). Por tanto, los seres vivos más simples son como una fábrica en la que no hay ningún tipo de división del trabajo. En un taller de esas características, no hay ningún cambio cualitativo por el hecho de tener más trabajadores, sino solo la suma de más manos. Si allí trabajan veinte personas, producirán lo mismo que si esas veinte personas trabajan por sí solas en talleres diferentes, siempre y cuando cuenten con el mismo material y condiciones de trabajo.

En cambio, señala Milne-Edwards (1827b, p. 340), “cuando la vida comienza a manifestar fenómenos más complicados”, es decir, cuando existe una verdadera “interacción entre las partes” fruto de una distribución de las tareas, la perfección aumenta, porque esto incide cualitativamente en la eficiencia y la complejidad del cuerpo. En estos casos, “la vida del individuo, en lugar de ser la suma de un número mayor o menor de elementos idénticos, resulta de actos esencialmente diferentes producidos por distintos órganos”. En definitiva, concluye Milne-Edwards (1827b, pp. 340-341), “las distintas partes de la economía

animal contribuyen al mismo fin, pero cada una a su manera, y cuanto más numerosas y desarrolladas son las facultades del ser, mayor es la diversidad de estructuras y la división del trabajo que se deriva de ello". Como se puede observar, al igual que en la teoría económica, se vincula la eficiencia y el desarrollo a la división del trabajo. El organismo es una fábrica, cuya productividad depende de la división del trabajo, y los diferentes órganos de la "economía animal" son los trabajadores, cuya especialización mejora el sistema en su conjunto (el cuerpo), porque "es siempre según el principio de la división del trabajo que la naturaleza procede a perfeccionar el resultado que desea obtener" (Milne-Edwards, 1827b, p. 343).

Tan solo con leer estas dos entradas es fácil percatarse de que el concepto de "división del trabajo" que asume Milne-Edwards para la conformación de su metáfora es el de división técnica del trabajo. Hay varias razones que justifican esta conclusión. En primer lugar, el propio autor menciona la analogía con un taller. En segundo lugar, otorga una finalidad marcada a la división del trabajo, pues alude continuamente a un fin o propósito (*but*) de la naturaleza y de la economía animal. La suya es una teoría marcadamente teleológica en la que los diferentes órganos, como los diferentes trabajadores de una fábrica, cooperan para obtener una meta determinada. He aquí el tercer rasgo que lo relaciona con la división técnica del trabajo: argumenta que cuanto mayor es la especialización de los órganos, mayor es la "cooperación" (*concourir*) y la interacción que debe haber entre ellos, pues las actividades deben ser orquestadas armónicamente para cumplir el objetivo. En definitiva, la división fisiológica del trabajo es, como en una manufactura, dirigida a un fin y necesita de la cooperación de las diferentes partes que componen el sistema.

De acuerdo con Limoges (1994, p. 319), posiblemente Milne-Edwards profundizara más en esta metáfora cuando comenzó a enseñar en 1831 en la École Centrale des Arts et Manufactures, un "entorno especialmente compatible" para esas transacciones conceptuales entre historia natural y economía política. Un indicio de ello es que unos años después publica *Éléments de zoologie*, donde muestra un desarrollo mayor de su metáfora. En lo sustancial, su teoría se presenta de manera similar: sigue acudiendo a la comparación del cuerpo con un taller y a la misma relación de simplicidad con homogeneidad en estructura y funciones. No obstante, añade, por un lado, que el ser humano está en la cúspide de la jerarquía; por otro lado, ahonda en cómo, a medida que se asciende en

la escala natural, “la organización se vuelve más complicada” y las partes de la economía más diversas en todos los aspectos: morfología, forma, estructura y funciones. Así las cosas, alega que lo importante para que un ser vivo sea más complejo es “la localización de las funciones”, de manera que, cuanto más diversamente localizadas estén y más especializados estén los órganos destinados a realizarlas, más sofisticadas se vuelven e “involucran una mayor variedad de fenómenos”. Finalmente, de nuevo recalca la similitud entre el desarrollo tecnológico dentro de la industria y el modo en que la naturaleza concibió las formas más perfectas: “el principio que parece haber adoptado la naturaleza en la perfección de los seres es, como vemos, precisamente uno de los que más han influido en el progreso de la industria humana: la división del trabajo” (Milne-Edwards, 1841, p. 5).

Conclusiones semejantes se pueden encontrar en su *Histoire naturelle des crustacés*, incluida la alusión a los economistas políticos y la teoría acerca de la ventaja comparativa que se produce con la división del trabajo (Milne-Edwards, 1834, p. 8). En esta obra reflexiona sobre las “ventajas” de la división fisiológica del trabajo en los crustáceos y la localización de las funciones que estos realizan: la digestión (1834, pp. 57 y ss.), la circulación (pp. 94 y ss.), los sentidos (pp. 107 y ss.), etc. Con todo, donde más desarrolla su concepto es en *Introduction à la zoologie générale*. Allí, dedica exclusivamente a la división del trabajo el capítulo tercero, que comienza con una reflexión semejante a las que ya se han visto más arriba:

El cuerpo de todo ser vivo, ya sea animal o vegetal, se asemeja a un taller, [...] en el que los órganos, comparables a los obreros, trabajan constantemente para producir los fenómenos que en conjunto constituyen la vida del individuo. Ahora bien, el resultado así obtenido es, a veces, como hemos dicho, tosco y de escaso valor, y a veces, por el contrario, de exquisita perfección; [...] vemos que en las creaciones de la naturaleza, como en la industria de los hombres, es principalmente mediante la división del trabajo como se obtiene la perfección (Milne-Edwards, 1851, p. 35).¹⁰

¹⁰ Texto original: “Le corps de tout être vivant, que ce soit un animal ou une plante, ressemble à un atelier [...] où les organes, comparables à des ouvriers,

En los organismos más simples, reitera Milne-Edwards (1851, p. 36), “el individuo es una agregación más que una asociación de agentes productivos” (*agents producteurs*), es decir, es como “un taller mal dirigido” (*atelier mal dirigé*). En cambio, en los seres superiores, la complejidad y la perfección es mayor, lo cual está relacionado con la localización de las funciones en órganos o aparatos concretos. Como se puede apreciar, existe una dirección en la que el objetivo final es la vida del individuo, que, dependiendo de la división del trabajo, será más o menos compleja y sofisticada. La vida es el producto y el organismo es la fábrica que lo produce con mayor o menor perfección. Así, la división fisiológica del trabajo, explica Limoges (1994, pp. 324-325), tiene el mismo objetivo que la especialización técnica que promulgó Smith, a saber, el aumento de la “eficiencia” y la “productividad” tanto en número como en calidad de los resultados —el mejor cumplimiento de las funciones del organismo— y, por tanto, el incremento del valor final del producto —una vida orgánica más perfecta o compleja—. Además de lo anterior, cabe señalar que dicho texto está plagado de metáforas secundarias que relacionan la vida con el proceso industrial. Tanto es así que, en ocasiones, denomina al organismo como “máquina viviente” (*machine vivante*), “máquina animada” o “máquina fisiológica” que “produce” una serie de resultados.

Por otra parte, se puede apreciar incluso cómo Milne-Edwards, en cierto modo, es consciente de algunos de los efectos negativos a los que lleva la división del trabajo, ya que hace referencia a lo limitada y “estrecha” que se vuelve la experiencia de los trabajadores que solo realizan una tarea repetitiva y mecánica. No obstante, al igual que hizo Smith,¹¹ Milne-Edwards considera que el resultado final supera con creces esos obstáculos:

travaillent sans cesse à produire les phénomènes dont l'ensemble constitue la vie de l'individu. Or, le résultat ainsi obtenu est tantôt, avons-nous dit, grossier et de peu de valeur, d'autrefois, au contraire, d'une perfection exquise ; [...] on voit que dans les créations de la nature, de même que dans l'industrie des hommes, c'est surtout par la division du travail que le perfectionnement s'obtient”.

¹¹ Para Smith (1904, II, pp. 267-268), con la división del trabajo, el trabajador obtiene una mayor destreza y habilidad en su estrecho ámbito de especialización, pero a costa de sus “virtudes físicas, intelectuales y marciales”, todo ello resultado de una merma radical de la amplitud de experiencias. Ahora bien, estos inconvenientes son pequeños en comparación con los beneficios en

La división del trabajo, llevada a su límite extremo, hace muy estrecha y descolorida la esfera de actividad en la que se desenvuelve la mayoría de los trabajadores, pero cada uno de ellos, llamado a repetir una y otra vez los mismos movimientos, o a meditar sobre el mismo orden de acontecimientos, se vuelve, por ese mismo hecho, más hábil en la realización de su tarea; y por la juiciosa coordinación de los esfuerzos de todos, el valor del conjunto de los productos aumenta con una rapidez que asombra a la imaginación (Milne-Edwards, 1851, p. 36).¹²

El “resultado general” en los animales superiores es tan perfecto gracias a esa “concordancia de agentes disímiles”, porque si un mismo órgano realiza varias funciones a la vez, efectuará cada una de ellas de manera imperfecta, mientras que, si “cada instrumento fisiológico” se “especializa” en una sola función, cumplirá su misión de la mejor manera (Milne-Edwards, 1851, p. 38). Mine-Edwards (1851, p. 39) llega a considerar que existe “una tendencia a la división del trabajo” (*tendance à la division du travail*), destinada a dos objetivos principales: i) la supervivencia o “existencia del propio individuo”, para lo que la función de nutrición es la principal; ii) “la existencia de la especie de la que el individuo es solo un representante transitorio” (p. 39), donde destaca la función de reproducción.

2. La relevancia científica de la metáfora de la división fisiológica del trabajo

Llegados a este punto, es conveniente hacer una serie de reflexiones en torno a la propuesta de Milne-Edwards. La primera pregunta que resolver es por qué era tan importante encontrar un “criterio racional”

los que desemboca. A pesar de los contratiempos que destaca, Smith creía que nunca había habido sociedades tan “seguras” y “felices”.

¹² Texto original: “La division du travail, portée à sa limite extrême rend, il est vrai, bien étroite et bien décolorée la sphère d’activité où s’agitent la plupart des travailleurs, mais chaque ouvrier, appelé à répéter sans cesse les mêmes mouvements ou à méditer sur un même ordre de faits, devient par cela seul plus habile à remplir sa tâche ; et par la coordination judicieuse des efforts de tous, la valeur de l’ensemble des produits s’accroît avec une rapidité dont l’imagination s’étonne”.

para la jerarquización de los seres vivos. Para responderla, hay que tomar en cuenta el contexto científico en el que se situaba el autor francés, pues se trataba de un problema biofilosófico muy arraigado desde Aristóteles, y nutrido por la noción bíblica de la escalera de Jacob. Esta cuestión fue de especial relevancia en las teologías naturales que gobernaron la disciplina de la historia natural. A decir verdad, la justificación de la existencia de una jerarquía desde los organismos más simples hasta el ser humano fue una cuestión importante incluso en los primeros atisbos del transformismo tanto de Buffon como de Lamarck. En la concepción de la escalera natural siempre ha habido un valor que ha reinado: la complejidad (morfológica, anatómica, estructural, etc.), asociada, muchas veces, con la perfección. El punto crucial era dar con un criterio que permitiera discernir qué era ser más o menos complejo (o perfecto).

Cabe destacar, a modo de inciso, que Cuvier, al que se le había apodado “le législateur de la science”, que rechazaba tanto la verdad como la utilidad de la idea de la *scala naturae*, fue uno de los naturalistas que más impacto tuvo en Milne-Edwards. Desde su punto de vista teológico y teleológico, y bajo la influencia de las obras de Aristóteles y Linneo, consideraba que todos los seres vivos son igualmente perfectos, puesto que Dios los ha creado para que se ajusten completamente a sus “condiciones de existencia” (que actúan como “causas finales”). Cuvier estableció que habían sido creados cuatro planes estructurales de organización (*embranchements*) totalmente independientes: vertebrados, moluscos, articulados y radiados (Appel, 1987, p. 41). Milne-Edwards aceptó esto último como un axioma, pero no la conclusión de que no era posible establecer estadios superiores e inferiores en las clasificaciones. Así, tras tener que rechazar la idea de una escala lineal de los seres, acudió a la metáfora del árbol para explicar esa jerarquización dentro de los cuatro *embranchements*, basada en la división fisiológica del trabajo (Richards, 1992, pp. 134-135).

Hasta la metáfora de Milne-Edwards, era habitual simplemente asociar la complejidad morfológica con el número de órganos de un organismo, pues, bajo el razonamiento del precepto aristotélico de que la naturaleza no hace nada en vano, se consideraba que, si un cuerpo posee un mayor número de órganos, esto implicaba una mayor “diversidad de aptitudes funcionales”. De esta manera, un individuo con más órganos realiza más funciones que un organismo inferior que no los posee. Milne-Edwards rechazaba esto: los seres inferiores carecen de muchos

órganos que poseen las especies superiores, pero eso no quiere decir que no realicen las funciones básicas para las que los animales superiores utilizan esos órganos. Entonces, en vista de que las funciones realizadas eran bastante parecidas en unos seres y otros, lo que cambia es su refinamiento y perfeccionamiento, y esto está relacionado con la división del trabajo. Así, lo que aportó con su concepto de “división fisiológica del trabajo” fue acentuar la localización de las funciones. Como argumenta D’Hombres (2012, p. 10), Milne-Edwards defendió toda su vida que “las facultades vitales no desaparecen a medida que la complejidad del organismo disminuye”, sino que, en los organismos superiores, “son cumplidas por una mayor variedad de partes anatómicas dentro del cuerpo animal” (Milne-Edwards, 1868, p. 63).

Para entenderlo mejor, piénsese en la propia metáfora. En un taller en el que hay un solo herrero, este tiene que desempeñar todas las tareas para producir un alfiler. Las lleva a cabo con una destreza bastante limitada, porque no está especializado en ninguna de ellas, pero las realiza todas, aunque el resultado obtenido sea más imperfecto. De modo similar, para Milne-Edwards, los organismos muy simples realizan todas las funciones fundamentales de manera no especializada, pero el resultado (la vida) se obtiene igualmente. Por otro lado, en una fábrica con muchos trabajadores especializados en tareas distintas, se cumplen las mismas etapas de la producción, pero de manera más rápida, eficiente y con unos resultados cualitativamente superiores. De manera análoga, el cuerpo de un animal situado en lo alto de la jerarquía posee órganos especializados para que realicen las mismas funciones que el organismo simple, pero de forma más sofisticada y eficiente. Por tanto, las funciones son las mismas; lo que cambia es la distribución de las diferentes tareas. En definitiva, la simplicidad estructural no implica pobreza de funciones, sino la concentración de estas; por ello, la justificación racional para otorgar un rango a una especie depende de esa descentralización de las funciones.

Darwin, por ejemplo, no era ajeno a esta problemática; de hecho, en una carta a Hooker puso en valor el criterio de Milne-Edwards como una herramienta estándar para medir la perfección de los animales en su trayectoria evolutiva (Richards, 1992, p. 136), aunque solo dentro del mismo reino:

Dentro del mismo reino, me inclino a pensar que “más elevada” suele significar aquella forma que ha sufrido

la mayor “diferenciación morfológica” del embrión o arquetipo común de la clase [...]. La especialización de las partes para diferentes funciones, o “la división del trabajo fisiológico” de Milne Edwards está exactamente de acuerdo (y en mi opinión es la mejor definición, cuando se puede aplicar) con lo que usted afirma que es su idea con respecto a las plantas (Darwin, 1854b).¹³

Ahora bien, otorgar un papel tan relevante a una metáfora tiene importantes implicaciones. En este caso, que el naturalista francés utilizara dicha metáfora económica o industrial conllevó entender las funciones como “trabajos”: “trabajo respiratorio”, “trabajo digestivo”, etc. (cfr. Milne-Edwards, 1851, pp. 42 y 53). Esta idea implicaba varios problemas. En primer lugar, la gran dificultad teórica que no pudo solventar el fisiólogo fue demostrar que, efectivamente, se trata del mismo “trabajo” cuando se habla, por ejemplo, de la digestión en dos animales con órganos diferentes. Entre los pocos críticos que hubo de su teoría de la división del trabajo, esta cuestión fue la principal fuente de disputa. Así, otro reputado naturalista francés, Claude Bernard, afirmaba que, cuando son realizadas por órganos diferentes, se trata de funciones o trabajos distintos: “un órgano más no implica la idea de una herramienta más perfecta para la misma tarea; implica un nuevo trabajo, una nueva complicación del trabajo” (1885, p. 374).¹⁴

La segunda dificultad, expuesta por Charles Robin (1873, pp. 294-295), tiene que ver con la propia metáfora del trabajo aplicada a las funciones orgánicas. De acuerdo con este naturalista y político francés, la metáfora económica utilizada por Milne-Edwards no es del todo útil, porque el trabajo económico conlleva la producción de un producto, mientras que el trabajo fisiológico no da lugar a ningún objeto externo al agente (sin contar las secreciones), sino que es solo una actividad. Sin embargo,

¹³ Versión original: “Within the same kingdom, I am inclined to think that ‘highest’ usually means that form, which has undergone most ‘morphological differentiation’ from the common embryo or archetype of the class [...]. The specialisation of parts to different functions, or ‘the division of physiological labour’ of Milne Edwards exactly agrees (& to my mind is the best definition, when it can be applied) with what you state is your idea in regard to plants”.

¹⁴ Versión original: “Un organe de plus n’implique pas l’idée d’un outillage plus parfait au service d’une même besogne ; il implique un nouveau travail, une nouvelle complication du travail”.

como remarca D'Hombres (2012, p. 14), todo esto refleja un concepto de "trabajo" heredero de la teoría smithiana, donde solo se contemplaban como trabajos productivos aquellos que dan lugar a bienes u objetos vendibles (mercancías). Cualquier labor propia del sector servicios era vista como improductiva (que no produce riqueza). Sin embargo, a lo largo del siglo XIX, los economistas políticos ampliaron el abanico de lo que se consideraba productivo, dado que se comenzó a tener en cuenta que muchos servicios influían de manera directa o indirecta en la riqueza de una nación. Partiendo de esta base, la crítica de Robin subraya que el trabajo que realizan los órganos del cuerpo se asemeja más al del sector servicios que al de una fábrica encargada de producir una mercancía: cada órgano realiza un servicio para la economía animal en su conjunto. La cuestión es que, para los economistas, estimar "la productividad" de los servicios era difícil, por lo que también parecía complicado hacer lo mismo para la "productividad fisiológica", aunque era algo necesario para realizar la clasificación de los seres vivos que pretendía Milne-Edwards.

Si se tiene en cuenta todo lo anterior, se podrá observar que la metáfora de la división del trabajo estaba lejos de ser un mero adorno o instrumento retórico. Por el contrario, era determinante en la teoría de Milne-Edwards. Limoges (1994, p. 320) afirma: "[...] la división del trabajo no era solo una metáfora superficial, no solo un eslogan de moda para atraer la atención o alguna superestructura abstracta e inútil, sino que funcionaba como un concepto central para su práctica como científico"; es decir: la metáfora tenía implicaciones no solo teóricas, sino también en el desarrollo práctico de la actividad de los historiadores naturales que la aceptaban y que orientaban su experiencia a través de ella. La metáfora de la división del trabajo tenía un gran efecto práctico y programático, pues establecía un nuevo método que iba más allá del enfoque de Cuvier en taxonomía e implicaba tener en cuenta un aspecto que antes carecía de interés para la clasificación: la localización de las funciones. Esto provocaba un cambio en la manera en la que se desarrollaban la observación, la experimentación y la teorización de los naturalistas.

A tenor de lo anterior, merece la pena subrayar que tanto para Cuvier como para Milne-Edwards la función precedía a la estructura, pero el principio de división del trabajo permitía al segundo llevar la clasificación de los animales a un estadio distinto que los preceptos de Cuvier. Especialmente, otorgaba flexibilidad a la introducción de

elementos que se asemejaban más a la teoría de Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, como la recurrencia a la embriología. Según Milne-Edwards, los embriones de un mismo *embranchement* son muy parecidos y es en su desarrollo donde comienzan a diferenciarse: unos permanecen con una estructura simple y otros se complejizan más a través de la división del trabajo. He aquí su estructura de árbol; el arquetipo embrionario era el tronco común de cada uno de los cuatro grupos, y la distinción en familias, géneros y especies eran las múltiples ramificaciones relativas al alcance de la complejidad y diversificación estructural conforme a la división del trabajo que se iba produciendo a lo largo del desarrollo del embrión (Richards, 1992, p. 135).

La clasificación para Milne-Edwards se basaba en el estudio del desarrollo, lo que estaba muy distante de la idea cuveriana de que solo se pueden estudiar los organismos ya acabados. Este tipo de análisis es el que permitió a Milne-Edwards, por ejemplo, incluir entre los crustáceos algunos animales que habían sido considerados zoofitos por Cuvier. La metáfora, en consecuencia, fue una aliada perfecta para hallar una solución a un problema científico, pues la noción de “división del trabajo” le permitía introducir el método comparativo y la jerarquización de los seres vivos allí donde Cuvier no pudo, pero sin irse a los extremos transcendentales y transformistas de Geoffroy.

La metáfora de la división del trabajo también implicaba una posición con respecto a la ciencia de la historia natural, donde también fue más allá que Cuvier y se posicionó más cerca de Geoffroy. Cuvier consideraba que la historia natural debía ser descriptiva y la especulación debía estar totalmente subordinada a los hechos documentados. No erradicaba a la filosofía (Caponi, 2004, p. 176), pero sí la situaba en un nivel muy distinto al de Geoffroy, que pensaba que ciertas dosis de especulación a través de hipótesis son necesarias para el desarrollo de la ciencia. Milne-Edwards (1851, pp. i-iv) se posicionaba más de este lado: la zoología debía ser filosófica. Para él, de la misma manera que lanzarse a la especulación sin “un vasto conjunto de observaciones lentamente acumuladas” (Milne-Edwards, 1851, p. ii) es infructuoso y engañoso, algo que Cuvier había criticado a Lamarck, la práctica científica no puede prescindir de la deducción y la filosofía. Solo desde una mentalidad tal tiene cabida una hipótesis como la que deriva de una metáfora económica para la solución de una cuestión principal de su disciplina.

La metáfora se extendió con facilidad también en la teoría celular y en química. Así, por ejemplo, como explica Reynolds (2018, pp. 62-63), el

naturalista y político socialista François-Vincent Raspail consideró que la célula era “un laboratorio”. Franz Unger, experto en fisiología vegetal, expresó que la célula vegetal es “un poderoso taller químico” (*mächtige chemische Werkstätte*) y Rudolf Virchow argumentó que “el almidón se transforma en azúcar en la planta y en el animal igual que en una fábrica” (*Fabrik*) (Reynolds, 2018, pp. 62-63). De alguna manera, la idea de concebir al organismo — incluida la célula — como un taller o fábrica había penetrado en la conceptualización científica.

Aunque no es objeto estricto de este artículo, es oportuno señalar la relevancia que tuvo esta metáfora en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del siglo XX. En este sentido, la aportación de Reynolds (2018, pp. 59-85 y 86-113) es fundamental, pues aborda cómo evolucionaron las metáforas que llevaron a entender, por un lado, la célula como una fábrica (*factory*) y, por el otro, como un agente social. El estudio de este filósofo americano permite observar cómo desde el siglo XIX, tras la popularización del principio de Milne-Edwards, la metáfora de la fábrica o del taller se incorporó a la teoría celular, en la que incluso se iban insertando elementos de la nueva concepción de la división técnica del trabajo, como la cadena de montaje.

Esto permite apreciar la capacidad de algunas metáforas de adaptarse a los nuevos tiempos. Si el concepto de “división del trabajo” experimentaba cambios como el fordismo, la propia metáfora se hacía eco de ello. Si la teoría celular comenzaba a ganar cada vez más fuerza para explicar los fenómenos fisiológicos, la metáfora de la división del trabajo y de la fábrica se adaptaban a la teoría celular. Y así fue mientras fue útil, mientras sirvió para guiar la teorización y la práctica de los científicos. Por ello, en el momento en que la división fisiológica del trabajo de Milne-Edwards moría cuando ya no era apropiada en el contexto de la biología posdarwiniana, metáforas subsidiarias — como “las funciones orgánicas son trabajos” o “el organismo es una fábrica” — se actualizaron para entender a la célula. La metáfora muerta sobrevivió a través de sus metáforas secundarias, a través de su descendencia, que se había adaptado a nuevas circunstancias y proponía soluciones para comprender la célula como una entidad ordenada y sistémica, donde las funciones celulares son “trabajos” realizados por diferentes orgánulos (cfr. Reynolds, 2018, p. 66).

Young (1990), por su parte, ha intentado mostrar el fenómeno metafórico complementario en un apartado titulado “Factory as organism” en su artículo “Darwinism and the Division of Labour”. De

acuerdo con Young, el taylorismo hizo un importante uso de la metáfora orgánica que llevó a la comprensión de la fábrica como un cuerpo. Milne-Edwards había hecho de la economía animal un taller, los biólogos hicieron de la célula una fábrica y, finalmente, Taylor, que llevó la idea de “división del trabajo” a límites insospechados, hizo de la fábrica un organismo, según este historiador de la ciencia. Para Taylor, las tareas de la fábrica “debían dividirse en las unidades más pequeñas posibles” (Young, 1990, p. 118), igual que el organismo se divide en células que realizan las distintas funciones.

Finalmente, y a pesar de que no corresponde a este espacio hacer una reflexión profunda y minuciosa sobre ello, merece la pena apuntar que todo lo expuesto más arriba parece apoyar la conclusión de que algunos tropos científicos pueden influir de manera determinante en la manera en la que se desarrolla una investigación, se elaboran experimentos e, incluso, se innova. Un ejemplo paradigmático es el que destaca Reynolds (2018, pp. 59-85): la metáfora que llevaba a considerar las células como fábricas ha podido inducir a que finalmente se hayan hecho fábricas con algunas células. En 1999, la UE destinó 400 millones de euros a un proyecto de investigación titulado *The Cell Factory Key Action*, cuya meta era, en propias palabras de los elaboradores del proyecto, hacer de las células “verdaderas fábricas” de “bioproductos”, tales como proteínas, aminoácidos e incluso “bioplásticos” (Reynolds, 2018, p. 70). Desde esta perspectiva, estas metáforas serían mucho más que recursos retóricos y comunicativos, ya que incluso pueden guiar la investigación científica y ser elementos importantes en la intervención sobre la realidad.

3. La metáfora de la división del trabajo en el evolucionismo de Spencer

La metáfora de la división fisiológica del trabajo tuvo consecuencias relevantes en taxonomía, embriología, fisiología y en la historia natural en su conjunto. Entender al organismo como un taller o una fábrica fue una metáfora útil ante la nueva industrialización de las sociedades. Que la metáfora se nutriera de un ámbito en pleno auge condujo a que tal razonamiento metafórico se extendiera con facilidad. Por ejemplo, Bernard profundizó en la metáfora y, considerando al organismo como una sociedad, vio los órganos como las fábricas que aportaban los diferentes productos: “Los vasos, los nervios, los órganos respiratorios [...] están en el cuerpo vivo como, en una sociedad avanzada, las

fábricas o establecimientos industriales que proporcionan a los distintos miembros de esa sociedad los medios para vestirse, calentarse, alimentarse e iluminarse” (Bernard, 1885, p. 358).¹⁵ Las metáforas que surgían de la interrelación entre las reflexiones sobre las sociedades humanas y las teorías sobre los organismos vivos tenían la capacidad de ser dúctiles y adaptarse a los cambios sociales, teóricos y científicos. Por esta razón, el concepto de “división del trabajo”, que gozaba de gran complejidad dentro del ámbito de las ciencias sociales, era capaz de abastecer con diferentes matices los requerimientos científicos de los autores que lo usaban metafóricamente. Dicho de otra manera, esta metáfora científica, que nació en el seno de una propuesta fijista, pudo acondicionarse a teorías evolutivas a través de la introducción de distintos cambios llevados a cabo por distintos autores. En este sentido, Spencer y Darwin son ejemplos claros.

Como arguye Young (1990, p. 116), Darwin dio la marca de respetabilidad científica a la ecuación de la división del trabajo con las leyes de la vida, pero posiblemente fuera Spencer quien más extendió su uso, ya que lo aplicó a todo fenómeno que estudió.¹⁶ De acuerdo con La Vergata (1994, p. 215), Spencer ya afirmaba en *Social Statics* que había llegado a dos conceptos que tomó como dos compromisos científicos para toda su producción: i) la división fisiológica del trabajo y la inherente relación entre órgano y función, que prontamente extendió a todo sistema; ii) la primacía de la metáfora orgánica y la analogía entre organismo y “cuerpo político”. Spencer (1867, p. 396) entendía que la evolución afectaba todos los procesos del universo en términos de progreso, donde, utilizando su terminología, “la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente”. Como argumenta Ruse (2009, p. 187), para Spencer, la evolución era el progreso y el progreso era la evolución. Y el progreso de todo sistema no es otra cosa que la continua diferenciación y especialización de las partes que lo componen (Spencer, 1891a, p. 10).

¹⁵ Versión original: “Les vaisseaux, les nerfs, les organes respiratoires [...] sont dans le corps vivant comme, dans une société avancée, les manufactures ou les établissements industriels qui fournissent aux différents membres de cette société les moyens de se vêtir, de se chauffer, de s’alimenter et de s’éclairer”.

¹⁶ Para la relación tanto intelectual como biográfica entre Darwin y Spencer, cfr. Gilson (1980, pp. 115-142), Bucchi (2013) y Offer (2014).

Spencer es claro: su modelo de progreso es el de la evolución orgánica, influido por las teorías de Milne-Edwards, Von Baer y Lamarck. La división del trabajo era un factor indispensable para que se produjera ese progreso. Era indiferente si se aplicaba a cuestiones sociales, económicas, biológicas o cósmicas; el desarrollo de los acontecimientos se producía siempre a través de las pautas orgánicas. Partiendo de esa base, la división del trabajo resulta una metáfora poderosa para explicar el progreso, aseveraba Spencer, llevando el concepto adonde nunca lo habría llevado Milne-Edwards. En otras palabras, si Milne-Edwards estableció un criterio de perfección y complejidad estático (fijista), Spencer lo convirtió en un factor determinante de la evolución hacia lo complejo:

Este progreso desde tipos de acción generales, indefinidos y simples a tipos de acción especiales, definidos y complejos ha sido acertadamente denominado por Milne-Edwards “división fisiológica del trabajo”. Quizás ninguna metáfora pueda expresar más fielmente la naturaleza de este avance desde la actividad vital en sus formas más bajas hasta la actividad vital en sus formas más elevadas (Spencer, 1864, p. 160).¹⁷

Como se puede observar, Spencer identifica el progreso con la división del trabajo. Él ya había hecho referencia a la división fisiológica del trabajo en 1852, cuando afirmó que este consiste no solo en la diferenciación morfológica, sino también en la coordinación de las distintas acciones (Spencer, 1852, p. 7). Siguiendo a Milne-Edwards, estos dos factores expresan “el grado de vida”, que es más elevado cuanto mayor especialización funcional y coordinación haya. Esa evolución hacia una heterogeneidad compenetrada se daba de manera necesaria porque lo homogéneo es inestable y está sujeto a continuo cambio por la influencia directa del entorno. Como explica Ruse (2009, p. 188), su teoría parte de que las presiones demográficas provocan

¹⁷ Versión original: “This progress from general, indefinite, and simple kinds of action, to special, definite, and complex kinds of action, has been aptly termed by Milne-Edwards, the ‘physiological division of labour.’ Perhaps no metaphor can more truly express the nature of this advance from vital activity in its lowest forms to vital activity in its highest forms”.

una competencia en la que los esfuerzos por sobrevivir que lleven a buenos resultados se mantendrán mediante la herencia de los caracteres adquiridos. Esos cambios provechosos siempre tienen que ver con un desarrollo hacia lo heterogéneo a través de la división del trabajo. De esta manera, Spencer unía la división fisiológica del trabajo con la evolución, un fenómeno global necesario ante el incesante dinamismo del universo y la naturaleza y la inestabilidad de lo homogéneo.

En consecuencia, Spencer construye los pilares de su teoría evolutiva sobre los dos elementos principales de su metáfora de la división del trabajo: diferenciación funcional y estructural e integración y coordinación de funciones. Si no se da una “progresiva coordinación funcional”, de nada sirve que las diferentes partes de un sistema se especialicen en distintas labores (Caponi, 2014, p. 46). La diferenciación no conlleva aislamiento, sino, contrariamente, una mayor dependencia entre las partes. Esto es inherente a toda división del trabajo; cuanto mayor es la especialización, más interrelación ha de haber entre los componentes implicados: “la división fisiológica del trabajo entre las partes sólo puede realizarse en proporción a la dependencia mutua de las partes” (Spencer, 1884, p. 280).

A este respecto, conviene recalcar que Spencer realizó una abstracción y relativización del concepto de “individuo” u “organismo”, pues podía serlo cualquier unidad capaz de mantener un equilibrio dinámico: las células, los organismos, las especies, las sociedades, un planeta, etc. Para Spencer, la individualidad es una categoría que depende de qué se quiera observar o estudiar (Elwick, 2015, p. 100); gracias a esta postura, pudo llevar al extremo la metáfora orgánica. Todo sistema era un organismo y todo organismo estaba conformado por otros individuos interrelacionados, dando lugar a lo que se ha denominado “órdenes anidados”: la economía natural es un organismo compuesto por especies; cada especie, a su vez, es un organismo compuesto por multitud de individuos, los cuales están compuestos por órganos individuales, y estos por células. En todos esos diferentes niveles u órdenes opera la división del trabajo, ya que cada nivel está conformado por la coordinación organizada de individuos del nivel inferior dedicados a funciones diferentes.

De acuerdo con Caponi, mientras la extensión de la metáfora de la división del trabajo a la economía natural por parte de Darwin parece encontrar más sustento en la doctrina smithiana sobre la especialización social, “las ideas organicistas” de Spencer “lo colocan en una línea que

une a Milne-Edwards con Durkheim y que se aparta de Smith y de Darwin" (Caponi, 2014, p. 49). Dicho de otra manera, la extensión de la metáfora de Milne-Edwards a toda la naturaleza por parte de Spencer implicó, más que una transformación de la metáfora de la división del trabajo, otorgar un mayor papel y relevancia a la metáfora orgánica a la hora de conceptualizar la economía natural. Para Spencer, el sistema natural y los sistemas sociales son superorganismos. Por tanto, no solo el organismo es un taller o una comunidad, sino que, a su vez, las fábricas y las sociedades son organismos.

Así las cosas, la concepción de Spencer se asemejaba a la de Milne-Edwards en la teleología que iba aparejada a la primacía de la función sobre la estructura. Esta doctrina se aplicaba también al organismo social, equiparando las funciones orgánicas con las "funciones sociales". Pero, al mismo tiempo, su concepción de "organismo" también se volvió más social, fruto de esta extensión de la metáfora orgánica a todos los ámbitos. Como se argumenta desde la doctrina interaccionista de Black (1966), las metáforas afectan conjunta y sistémicamente a todos los elementos que entran en juego. Esto es lo que sucede en la metáfora de Spencer: conceptualizaba la sociedad como un organismo, pero en ese proceso de comprensión metafórica, socializó la noción misma de "organismo". Esto se puede apreciar claramente en la idea de la autonomía de las partes de Spencer: partiendo del liberalismo y rechazando toda regulación política, considera indispensable la libertad de los ciudadanos; aplica esta idea a la economía animal, pues los órganos son autónomos aunque dependen los unos de los otros. Esto lo distancia un poco de Milne-Edwards y lo lleva a una concepción del organismo más cercana a la división social del trabajo que a la división técnica. Prueba de ello es que considera al organismo como una sociedad en la que cada individuo se especializa en un oficio:

Un mayor progreso en la elaboración y distribución de alimentos o de mercancías es un acompañamiento necesario de una mayor diferenciación de funciones en el cuerpo individual o en el cuerpo político. Tan pronto como cada órgano de un animal vivo queda confinado a una acción especial, debe volverse dependiente de los demás para aquellos materiales que su posición y deber no le permiten obtener por sí mismo; de la misma manera que, tan pronto como cada clase particular de

una comunidad se ocupa exclusivamente de producir su propia mercancía, debe volverse dependiente del resto para las demás mercancías que necesita. Y, simultáneamente, una sangre más perfectamente elaborada resultará de un grupo de órganos nutritivos altamente especializados, solidariamente adaptados para preparar sus diferentes elementos; de la misma manera que la corriente de mercancías que circula por una sociedad será de calidad superior en proporción a la mayor división del trabajo entre los trabajadores (Spencer, 1891c, pp. 292-293).¹⁸

Es necesario explicar un poco más todo esto. El pensamiento económico-político de Spencer promovía un liberalismo en el que se limitaban al máximo los poderes del parlamento. En *The Man versus the State*, critica a los liberales de su época, que se habían vuelto conservadores y estaban ensuciando el nombre de un movimiento que puso freno al poder de los reyes. Según él, los nuevos liberales se enorgullecen del régimen y, en lugar de derogar leyes, llevan a cabo una regulación gubernamental que sin cesar hacía “más grande al Estado” (cfr. Spencer, 1981, pp. 5-31). Ya en *The Principles of Sociology* había mostrado que su utopía evolutiva era una sociedad en la que el mercado espontáneamente autorregulado fuese causa y consecuencia del desvanecimiento del gobierno. La sociedad es una “commonwealth of monads”, llega a decir Spencer, en la que cada individuo actúa autointeressadamente en su esfera de acción y, a la vez, metafórica e

¹⁸ Versión original: “Further progress in the elaboration and distribution of nutriment, or of commodities, is a necessary accompaniment of further differentiation of functions in the individual body or in the body-politic. As fast as each organ of a living animal becomes confined to a special action, it must become dependent on the rest for those materials which its position and duty do not permit it to obtain for itself; in the same way that, as fast as each particular class of a community becomes exclusively occupied in producing its own commodity, it must become dependent on the rest for the other commodities it needs. And, simultaneously, a more perfectly-elaborated blood will result from a highly specialized group of nutritive organs, severally adapted to prepare its different elements; in the same way that the stream of commodities circulating throughout a society, will be of superior quality in proportion to the greater division of labour among the workers”.

inconscientemente “conspira” con el resto para lograr la “armonía del conjunto” (La Vergata, 1994, p. 210).

Teniendo en cuenta esto, si Spencer quería entender que la economía y la sociedad eran un organismo, la metáfora no podría sustentarse en el organismo humano, como era común en los autores del siglo XVII y de la Ilustración, los cuales extendieron a lo social la idea de que la razón (el gobierno) dirige al resto del sistema. Por este motivo, necesitaba una metáfora que respetara la autonomía de las diferentes partes y, en consecuencia, sin una conciencia directora que las subyugara, pero en la que el orden fuera igualmente el resultado, solo que de forma espontánea:

Pero los principales errores de estas comparaciones hechas por Platón y Hobbes son mucho más profundos. Ambos pensadores suponen que la organización de una sociedad es comparable, no simplemente a la organización de un cuerpo vivo en general, sino a la organización del cuerpo humano en particular. No hay garantía alguna para asumir esto (Spencer, 1891c, p. 271).¹⁹

La solución pasó por centrar su metáfora en diferentes invertebrados marinos (Spencer, 1891c). Es más, las diferentes etapas en la evolución de la sociedad se corresponden con diferentes organismos donde la división fisiológica del trabajo está avanzada a distintos niveles y donde la ley del uso y desuso de los órganos y el principio de equilibración son agentes indispensables, factores que también se pueden trasladar metafóricamente a la sociedad. El sistema socioeconómico, como un organismo, se equilibra de manera natural, y la división social del trabajo se consolida espontáneamente como resultado “de la presión de las necesidades humanas” y “los esfuerzos individuales de los ciudadanos para satisfacerlas” (Spencer, 1891c, p. 296), asegura Spencer en un lenguaje de corte lamarckiano. Todo esto, arguye firmemente, se ha producido sin ningún tipo de orientación gubernamental; de hecho, más

¹⁹ Versión original: “But the chief errors of these comparisons made by Plato and Hobbes, lie much deeper. Both thinkers assume that the organization of a society is comparable, not simply to the organization of a living body in general, but to the organization of the human body in particular. There is no warrant whatever for assuming this”.

bien, se ha dado “a pesar de los obstáculos legislativos” (Spencer, 1891c, pp. 296-297). En cierto sentido, hay ecos de la perspectiva smithiana de la división social del trabajo, lo cual no ha de extrañar dadas las tendencias liberales y utilitaristas de ambos: “mientras cada ciudadano ha estado persiguiendo su bienestar individual, y ninguno ha pensado en la división del trabajo, ni ha sido consciente de su necesidad, la división del trabajo se ha vuelto cada vez más completa” (Spencer, 1891c, p. 196).

Así, a través de esta metáfora, Spencer se convence de que mediante una mayor comprensión del organismo se podrá entender mejor a las sociedades y viceversa. Por ejemplo, analizar la supervivencia cultural, institucional y social a pesar de la muerte de los individuos que la van conformando históricamente le permite comprender al organismo como un ente histórico. Igual que un “cuerpo político” se mantiene “vivo” a pesar de la muerte de los individuos que lo constituyen, en la economía animal, “la integridad estructural” y la “actividad funcional” continuarán pese a la destrucción y sustitución de sus diferentes componentes. Por otro lado, Spencer podía comprender la evolución social, política y cultural a través de la embriología bajo la influencia de Milne-Edwards y Von Baer. Las sociedades se desarrollan como lo hace un organismo, desde su embrión hasta que crece, se estructura y llega a la edad adulta. Así, en la evolución social y cultural, al igual que en el desarrollo orgánico, la división del trabajo avanza desde los primeros atisbos de vida tras la fecundación hasta la madurez:

Las sociedades aumentan lentamente en masa; progresan en complejidad de estructura; al mismo tiempo, sus partes se vuelven más mutuamente dependientes; sus unidades de vivienda son removidas y reemplazadas sin destruir su integridad; y el grado en que muestran estas peculiaridades es proporcional a sus actividades vitales. Estos son rasgos que las sociedades tienen en común con los cuerpos orgánicos (Spencer, 1891c, p. 277).²⁰

²⁰ Versión original: “Societies slowly augment in mass; they progress in complexity of structure; at the same time their parts become more mutually dependent; their living units are removed and replaced without destroying their integrity; and the extents to which they display these peculiarities are

La continua recurrencia a la noción de “organismo biológico” para comprender el “organismo social” era ya frecuente en su *Social Statics* de 1851. Desde muy pronto, encontró un vínculo irrenunciable entre la espontaneidad de la organización orgánica y su propuesta liberal, de modo que hizo de la metáfora organismo-sociedad un elemento imprescindible:

[...] considerando la sociedad como un organismo, podemos decir que es imposible utilizar artificialmente la vitalidad social para el desempeño más activo de una función, sin disminuir la actividad con la que se realizan otras funciones. Mientras se deje en paz a la sociedad, sus diversos órganos seguirán desarrollándose en debida subordinación unos a otros. Si algunos de ellos son muy imperfectos y no logran ningún progreso apreciable hacia la eficiencia, es seguro que es porque órganos aún más importantes son igualmente imperfectos, y porque siendo limitada la cantidad de fuerza vital que impregna la sociedad, el rápido crecimiento de estos implica el cese del crecimiento en otra parte (Spencer, 1851, pp. 390-391).²¹

Spencer traslada, incluso, un principio tan arraigado en la historia natural como el de la correlación entre las partes. Según este principio, firmemente defendido por Cuvier, las diferentes partes de un ser vivo se complementan y existe una correlación entre ellas tal que la existencia de un órgano implica la de otros, y su fortalecimiento o deterioro implica

proportionate to their vital activities. These are traits that societies have in common with organic bodies”.

²¹ Versión original: “[...] regarding society as an organism, we may say that it is impossible artificially to use up social vitality for the more active performance of one function, without diminishing the activity with which other functions are performed. So long as society is let alone, its various organs will go on developing in due subordination to each other. If some of them are very imperfect, and make no appreciable progress towards efficiency, be sure it is because still more important organs are equally imperfect, and because the amount of vital force pervading society being limited, the rapid growth of these involves cessation of growth elsewhere”.

consecuencias equilibratorias o subsanadoras en los demás (Spencer, 1851, p. 391).

Volviendo a un tema mencionado *supra*, no hay que perder de vista que, en la teoría de Spencer, las diferentes partes que componen un sistema, ya sea social u orgánico, deben preservar cierta autonomía, es decir, no se reducen a ser meros engranajes pasivos. Esto era fácil de asumir e imprescindible para sus ideas liberales, pero parecía presentar más problemas a la hora de entender los órganos de un ser vivo. Sin embargo, Spencer no dudaba en utilizar la metáfora social hasta tal punto: se podría decir que “las partes de un organismo individual tenían ‘intereses’ especiales y no siempre armonizados”; es más, incluso “los órganos ‘compiten’ entre sí por la sangre” (Elwick, 2015, p. 92), por lo que llegan a surgir, como los denomina Spencer, “antagonismos” entre los órganos. Spencer es meridiano respecto a este punto: el “método de organización” es una “combinación y oposición simultáneas”, donde “todos los órganos se unen para servir a los intereses del organismo que forman”, pero, a su vez, “todos tienen sus intereses especiales y compiten entre sí por la sangre” (Spencer, 1891b, pp. 406-407).

La analogía entre lo orgánico y lo social imperaba en cada detalle. Si Spencer abogaba por un orden social y económico que surge de la conducta libre, autointeresada y competitiva de los ciudadanos y rechazaba cualquier medida de un gobierno que repercutiera en tal cauce natural, el organismo debía sustentarse en un “método de organización similar”. La regulación política solo debe ser positiva o directora en los asuntos exteriores, mientras que en la industria y en el comercio no debe ejercer más que una regulación negativa.²² Análogamente,

²² Para un análisis profundo de la relación entre la teoría liberal de Spencer y su concepción del organismo, cfr. Elwick (2003, p. 35). Según Elwick, Spencer creía que tanto los organismos vivos como las sociedades “son dirigidos por los mismos principios de especialización e interacción armoniosa”. Su punto de vista era de rechazo total a “autoridades directoras”, y los principios de aumento de la heterogeneidad y de una espontánea y cohesiva división del trabajo los veía ratificados en la “disidencia religiosa en Inglaterra”, “la frenología, la anatomía comparada y la política radical”. Elwick, además, evalúa cómo Thomas H. Huxley utilizó la misma metáfora para justificar, en contraposición, una idea centralizada de “organismo”, donde el cuerpo está “regido” por algo así como una “autoridad hobbesiana del cerebro” y “utilizó su versión del organismo social para legitimar un nuevo clericalismo representado por su propio grupo, los naturalistas científicos” (Elwick, 2003, p. 35).

el cerebro juega un rol importante para los órganos externos, para entrar en relación con el entorno, pero no para la organización y el funcionamiento de los órganos internos, cuyo orden era independiente a la acción y salud del cerebro. Spencer (1891b, pp. 419-420) pone como ejemplo que la digestión y la circulación funcionan bien en los “lunáticos e idiotas”, aunque los centros nerviosos superiores estén “trastornados o parcialmente ausentes”. También, las funciones vitales se producen durante el sueño, sin conciencia de ello. De hecho, Spencer argumentaba que cualquiera que creyera en el control racional y consciente del cuerpo quedaría rápidamente desengañado de esta idea al intentar “ordenar” a su corazón que dejara de bombear (Elwick, 2015, p. 92).

Partiendo de lo anterior, para Spencer, el equilibrio orgánico interno surge de la “competencia” de los órganos por los recursos (como la sangre o los nutrientes) y de la “cooperación” provocada por la mutua dependencia de todos los órganos. El cerebro, el hígado y los riñones requieren de sangre y pueden competir por ella en la búsqueda de sus intereses —obsérvese el lenguaje teleológico— pero, a la vez, cada uno de esos órganos necesita del otro, pues cada uno de ellos es necesario para la vida del cuerpo. Ese equilibrio entre competencia y cooperación como consecuencia de la interdependencia es también la base de las relaciones sociales en una comunidad. Todo esto entra dentro de esa dialéctica entre diferenciación e integración, porque la división del trabajo lleva ineludiblemente a ese eje de toda organización, a saber, “la dependencia mutua de las partes” (Spencer, 1891b, p. 411).

Así, se puede concluir que Spencer provocó importantes cambios en la metáfora de la división fisiológica, pues el modelo ya no era la división técnica del trabajo, sino la división social. Además, reivindicó el papel utilitario de la metáfora en ambos sentidos. Como explica La Vergata (1994, p. 198), Spencer consideraba que el problema que abordaba era común a las ciencias sociales y biológicas y pensaba que era natural recurrir a herramientas conceptuales comunes para resolverlos. La sociedad se comporta como un organismo, pero todo organismo está compuesto por organismos de un nivel inferior que se estructuran como una sociedad cuyos individuos se reparten las diferentes labores y actúan de manera autónoma, pero coordinada. Spencer estaba dando los primeros pasos hacia la socialización de la metáfora de la división del trabajo en biología. Sin embargo, este camino lo recorrería Darwin, que, más distante del organicismo exacerbado de Spencer, entendió la economía natural como una sociedad, donde la competencia y la

división del trabajo son los factores fundamentales. Es decir, utilizó el concepto de “división social del trabajo” no para entender al organismo y después extenderlo al resto de ámbitos, como hace Spencer, sino para aplicarlo directamente a las relaciones ecológicas (cfr. D’Hombres, 2015; Limoges, 1994).

Spencer sabía que estaba acudiendo a la metáfora y, de hecho, así califica la noción de Milne-Edwards, como se ha visto más arriba. No obstante, consideraba que las metáforas tenían la capacidad de desvelar verdades, principalmente si estas corrían a cargo de los campos de la sociología y la biología. Incluso llega a afirmar lo siguiente: “no puede haber una aprehensión racional de las verdades de la sociología hasta que se haya alcanzado una aprehensión racional de las verdades de la biología. Los servicios de las dos ciencias son, en efecto, recíprocos” (Spencer, 1873, p. 334). Curiosamente, el ejemplo al que acude para esclarecer esta fecunda relación es el de la división del trabajo. El concepto proviene de la economía política, reconoce Spencer (1873, p. 335-336), pero la biología, a través de Milne-Edwards, lo amplió y se lo devolvió perfeccionado a la sociología:

La iluminadora concepción expuesta por primera vez por Milne-Edwards —la concepción de “la división fisiológica del trabajo”— obviamente se origina en la generalización previamente alcanzada en economía política. [...] Pero cuando se llevó de la sociología a la biología, esta concepción se amplió enormemente. [...] Y luego observamos que la idea desarrollada hasta convertirse en una verdad omnicomprendiva en la biología regresa a la sociología dispuesta a ser también para ella una verdad omnímoda. Porque ahora resulta evidente que el principio de división del trabajo no solo se aplica a los acuerdos industriales, sino a los acuerdos sociales en general. [...] Y cuando hayamos captado adecuadamente esta verdad que la biología toma prestada de la sociología y retorna con gran interés, el conjunto de fenómenos que una sociedad presenta en cada momento, así como la serie de cambios evolutivos

a través de los cuales ha llegado a ellos, se iluminan de repente [...] (Spencer, 1873, pp. 335-336).²³

Conclusiones

En este artículo, se ha evaluado la importancia y trayectoria de la metáfora de la división del trabajo en la teoría biológica de dos autores determinantes en sus campos en el siglo XIX. Del análisis de la metáfora fisiológica de Milne-Edwards se han podido extraer una serie de conclusiones generales: i) el principio de división del trabajo conlleva implicaciones científicas y filosóficas importantes; ii) el concepto sobre el que se conformó la metáfora es el de “división técnica del trabajo”, propio de la economía política; iii) además de su radical importancia teórica, este tropo también tuvo consecuencias prácticas para la actividad científica de su momento; iv) fue una metáfora programática, destinada a establecerse como criterio y categoría para las investigaciones posteriores; v) se mantuvo viva a través de metáforas secundarias, como la metáfora de la fábrica; vi) se fue adaptando a los avances en biología y en economía hasta que dejó de ser útil para el quehacer científico.

La metáfora de Milne-Edwards es un claro ejemplo de la relevancia que puede adquirir una metáfora para la investigación y la teorización científicas. Como se ha visto, Milne-Edwards convirtió tal concepto metafórico en un elemento fundamental de su propuesta; aunque nunca mencionó qué implicaciones filosóficas y científicas conllevaba para él dar un papel tan importante a un tropo, se puede observar que no tuvo problema en reconocer el origen foráneo y metafórico de su noción.

²³ Versión original: “The luminous conception first set forth by [...] Milne-Edwards—the conception of ‘the physiological division of labour,’ obviously originates from the generalization previously reached in Political Economy. [...] But when carried from Sociology to Biology, this conception was forthwith greatly expanded. [...] And then mark that the idea thus developed into an all-embracing truth in Biology, returns to Sociology ready to be for it, too, an all-embracing truth. For it now becomes manifest that not to industrial arrangements only does the principle of the division of labour apply, but to social arrangements in general. [...] And when we have once adequately grasped this truth which Biology borrows from Sociology and returns with vast interest, the aggregate of phenomena which a society at any moment presents, as well as the series of developmental changes through which it has risen to them, become suddenly illuminated [...]”.

Spencer, en cambio, sí se pronuncia a este respecto: puso en valor el método analógico y el pensamiento figurado para alcanzar verdades científicas. Sin embargo, partió de la idea de que hay una similitud real, es decir, pensó que, efectivamente, los órdenes social y orgánico son similares y que la división del trabajo opera como fuerza del progreso de manera equiparable en ambos casos. Considera que la metáfora ilumina una relación existente, en lugar de crear una similitud a través de una figura retórica como incentivo para la comprensión de los fenómenos y para desenmascarar las características de un objeto de estudio. En cierta manera, Spencer quiere ir más allá de la metáfora, y lo expresa sin tapujos:

Hablamos del “cuerpo político”, de las funciones de sus diversas partes, de su crecimiento y de sus enfermedades, como si fuera una criatura. Pero normalmente usamos estas expresiones como metáforas, sin sospechar lo cercana que es la analogía y hasta qué punto se puede llevar a cabo. Sin embargo, una sociedad está tan completamente organizada según el mismo sistema que un ser individual, que casi podríamos decir que hay algo más que una simple analogía entre ellos (Spencer, 1851, p. 448).²⁴

Spencer hace de la metáfora orgánica no solo una herramienta científica, sino la expresión misma de la realidad. En *The Study of Sociology* dice: “las metáforas son aquí más que metáforas en el sentido ordinario. Son recursos del habla utilizados para sugerir una verdad que al principio se percibe vagamente, pero que se vuelve más clara cuanto más cuidadosamente se examina la evidencia” (Spencer, 1873, p. 330). Para Spencer, las metáforas, aunque ordinariamente muestran una relación ficticia, pueden ser usadas para percibir e indagar en relaciones reales que no se ven fácilmente y, a la luz de ese recurso, se pueden buscar evidencias que terminen por desvelar hechos. Teniendo en cuenta esto,

²⁴ Versión original: “We speak of ‘the body politic,’ of the functions of its several parts, of its growth, and of its diseases, as though it were a creature. But we usually employ these expressions as metaphors, little suspecting how close is the analogy, and how far it will bear carrying out. So completely, however, is a society organized upon the same system as an individual being, that we may almost say there is something more than analogy between them”.

la noción de “división del trabajo”, aunque provenía de la economía política y era una metáfora, para él desvelaba un hecho de la realidad biológica y física, a saber, la continua diferenciación e integración de las partes en los organismos vivos, en la naturaleza y en el universo.

En otras palabras, la metáfora de la división del trabajo permitía profundizar en lo que para Spencer era el hecho definitivo, esto es, la evolución, el flujo de la realidad hacia una cada vez mayor heterogeneidad estructurada. Sin embargo, en esa utilización de las metáforas, Spencer obvió que estas, como explica Sandra Mitchell (1994, p. 234), no solo facilitan “un programa de investigación”, sino que también limitan los caminos que explorar, cayendo, así, en la poderosa tentación “de confundirlas con la realidad”. Con todo, Spencer (1891c, pp. 273-277; 1873, p. 58) se encargó de destacar continuamente las diferencias entre los organismos biológicos y las sociedades humanas y, aunque les quita peso en comparación con las semejanzas estructurales, parece demostrar que predicaba el carácter inexacto e impreciso de las metáforas.

Más allá de lo anterior, la interrelación pendular entre las ciencias sociales y la biología que destaca el propio Spencer se vuelve más compleja si se contempla que, como muestra Jorge López Lloret (2021), la teoría de la división del trabajo de Adam Smith estaba influida por sus incursiones en el ámbito de la economía animal²⁵ y, en concreto, en la embriología y las teorías epigenéticas²⁶ del desarrollo. En otras palabras, la metáfora orgánica también fue crucial para Smith en su teoría de la división del trabajo y, posteriormente, el concepto económico-político de división del trabajo se convirtió en una metáfora exitosa en fisiología a través de la obra de Milne-Edwards. Smith se adhirió a la teoría moderna de la epigénesis, que, como explica López Lloret (2021, p. 103), “afirmaba que cada ser vivo era el resultado de un proceso constructivo que se iniciaba en el momento de la concepción”, y la aplicó, a través

²⁵ La noción de “economía animal” se había popularizado en el siglo XVII (Balan, 1975), y fue de gran relevancia como metáfora que canalizaba las relaciones teóricas y científicas entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Se trata de un término todavía utilizado en el siglo XIX (cfr., por ejemplo, Wallace, 1858, p. 62).

²⁶ Aunque el término “epigenética”, en el sentido actual, fue acuñado por Conrad Hal Waddington en 1939, en el siglo XVII el concepto de “epigénesis” fue introducido por William Harvey. Así, el epigenetismo fue tomando fuerza como teoría embriológica opuesta al preformismo durante los dos siglos posteriores.

de un razonamiento metafórico, tanto a su teoría sobre el lenguaje como a su teoría sobre la división del trabajo. Respecto a la división del trabajo, Smith establece una teoría histórica sobre el avance social y económico a través de un proceso autorregulado que, como en la teoría epigenética, parte de lo homogéneo y donde el desarrollo es concebido como el aumento de la heterogeneidad, es decir, como un despliegue de la diferenciación de las partes de un sistema que, eso sí, entran en una profunda interrelación.

Como explica Polo-Blanco (2016, p. 101) “las metáforas se exportan de un ámbito a otro hasta un punto en el que ya no es posible distinguir la referencia original de la derivada”. En cuanto a la noción de la división del trabajo, Spencer culminó la disolución de las fronteras entre lo biológico y lo social, entre lo orgánico y lo económico. Por ello, es necesario indagar en cómo se produjo tal intercambio, pues todavía en la actualidad “las explicaciones sociales y económicas aparecen preñadas de imágenes tomadas de lo biológico y, a su vez, las explicaciones biológicas se ven atravesadas de imágenes provenientes de la ciencia económica” (Polo-Blanco, 2016, p. 101). Esa labor es tan importante porque, de la misma manera en que las metáforas son útiles como recursos heurísticos y son valiosas para la construcción, consolidación y transmisión del conocimiento, su abuso puede ser peligroso y tener consecuencias reales en el mundo, como las tuvo el llamado darwinismo social. He ahí una importante labor para la historia y la filosofía de la ciencia, como señala Alfredo Marcos (1995): la de revelar la genealogía metafórica de algunos conceptos e hipótesis científicas que nos recuerden la humildad con la que debemos tomar el conocimiento humano frente a los absolutos y el dogmatismo.

Referencias

- Ackerknecht, E. H. (1953). *Rudolf Virchow: Doctor, Statesman, Anthropologist*. University of Wisconsin Press.
<https://doi.org/10.1097/00000441-195402000-00042>
- Appel, T. A. (1987). *The Cuvier-Geoffroy Debate: French Biology in the Decades Before Darwin*. Oxford University Press.
- Balan, B. (1975). Premières recherches sur l'origine et la formation du concept d'économie animale. *Revue d'Histoire des Sciences*, 28(4), 289-326. <https://doi.org/10.3406/rhs.1975.1179>
- Bernard, C. (1885). *Leçons sur les phénomènes de la vie, communs aux animaux et aux végétaux*. J.-B. Baillière et fils.

- Black, M. (1954-1955). Metaphor. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 273-294. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/55.1.273>
- Black, M. (1966). *Modelos y metáforas*. V. Sánchez de Zabala (trad.). Tecnos.
- Boyd, R. (1993). Metaphor and Theory Change: What is "Metaphor" a Metaphor for? En A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* (pp. 481-532). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.023>
- Bucchi, S. (2013). Storie di vittoriani eminenti: evoluzionismo e autobiografia in Darwin e Spencer. *Rivista di Storia della Filosofia*, 68(4), 2013, 699-720. <https://doi.org/10.3280/SF2013-004003>
- Caponi, G. (2004). Georges Cuvier ¿un nombre olvidado en la historia de la fisiología? *Asclepio*, 56(1), 169-207. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2004.v56.i1.76>
- Caponi, G. (2014). Herbert Spencer: Entre Darwin y Cuvier. *Cientia Studia*, 12(1), 45-71. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662014000100003>
- Cohen, B. (1994). *The Natural Sciences and the Social Sciences: Some Critical and Historical Perspectives*. Springer.
- Darwin, C. R. (1838-1839). *Notebook E [Transmutation of species (1838-1839); CUL-DAR124]*. Darwin Online. <https://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=CUL-DAR124.-&viewtype=side&pageseq=1>
- Darwin, C. R. (1851). *A Monograph of the Sub-Class Cirripedia, with Figures of All the Species: The Lepadidæ; or, Pedunculated Cirripedes. I*. The Ray Society. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.2104>
- Darwin, C. R. (1854a). *A Monograph of the Sub-Class Cirripedia, with Figures of all the Species: The Balanidæ, (or Sessile Cirripedes); the Verrucidæ, etc. etc. II*. The Ray Society.
- Darwin, C. R. (1854b). *Letter no. 1573*. [Letter to Joseph D. Hooker]. Darwin Correspondence Project. <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-1573.xml>
- Darwin, C. R. (1857). *Letter no. 2136*. [Letter to Asa Gray]. Darwin Correspondence Project. <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2136.xml>
- Darwin, C. R. (1859). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. John Murray. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.68064>
- Darwin, C. R. (1975). *Natural Selection: Being the Second Part of His Big Species Book Written from 1856 to 1858*. R. C. Stauffer (ed.). Cambridge University Press.

- Davidson, D. (1978). What Metaphors Mean. *Critical Inquiry*, 5(1), 31-48. <https://doi.org/10.1086/447971>
- D'Hombres, E. (2012). The "Division of Physiological Labour:" The Birth, Life and Death of a Concept. *Journal of the History of Biology*, 45(1), 3-31. <https://doi.org/10.1007/s10739-010-9256-2>
- D'Hombres, E. (2015). The Darwinian Muddle on the Division of Labour: An Attempt at Clarification. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 38, 1-22. <https://doi.org/10.1007/s40656-015-0090-x>
- Elwick, J. (2003). Herbert Spencer and the Disunity of the Social Organism. *History of Science*, 41(1), 35-72. <https://doi.org/10.1177/007327530304100102>
- Elwick, J. (2015). Containing Multitudes. Herbert Spencer, Organisms Social and Orders of Individuality. En M. Francis y M. W. Taylor (eds.), *Herbert Spencer. Legacies* (pp. 89-110). Routledge.
- Fox Keller, E. (1995). *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-Century Biology*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/kell92562>
- Gilson, E. (1980). *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. *Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía*. A. Clavería (trad.). EUNSA.
- Goschler, C. (2002). *Rudolf Virchow: Mediziner—Anthropologe—Politiker*. Böhlau Verlag.
- Groenewegen, P. D. (1977). Adam Smith and the Division of Labour: A Bicentenary Estimate. *Australian Economic Papers*, 16(29), 161-174. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8454.1977.tb00597.x>
- Harré, R. (1960). Metaphor, Model and Mechanism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60(1), 101-122. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/60.1.101>
- Hearn, J. (2018). How to Read "The Wealth of Nations" (or Why the Division of Labor Is More Important Than Competition in Adam Smith). *Sociological Theory*, 36(2), 162-184. <https://doi.org/10.1177/0735275118777010>
- Hesse, M. (1970). *Models and Analogies in Sciences*. University of Notre Dame Press.
- Hesse, M. (1988). The Cognitive Claims of Metaphor. *The Journal of Speculative Philosophy*, 2(1), 1-16.
- Johach, E. (2008). *Krebszelle und Zellenstaat: zur medizinischen und politischen Metaphorik in Rudolf Virchows Zellulärpathologie*. Rombach Verlag KG.
- Labrador-Montero, D. (2022). *Darwin y la metáfora en ciencia. La retroalimentación conceptual entre la economía política y la historia*

- natural británicas en los siglos XVIII y XIX* [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca]. Repositorio Gredos USAL. https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/151006/PDLFC_LabradorMonteroD_Darwin.pdf?isAllowed=y&sequence=1
- La Vergata, A. (1994). Herbert Spencer: Biology, Sociology, and Cosmic Evolution. En S. Maasen, E. Mendelsohn y P. Weingart (eds.), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors* (pp. 193-230). Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-011-0673-3_9
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1991). *Metáforas de la vida cotidiana*. C. González Marín (trad.). Cátedra.
- Limoges, C. (1994). Milne-Edwards, Darwin, Durkheim and the Division of Labour: A Case Study in Reciprocal Conceptual Exchanges Between the Social and the Natural Sciences. En I. B. Cohen (ed.), *The Natural Sciences and the Social Sciences* (pp. 317-343). Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-017-3391-5_10
- López Lloret, J. (2021). Adam Smith y la hipótesis del desarrollo. *Teorema*, 40(3), 101-119.
- Maasen, S., Mendelsohn, E. y Weingart, P. (1994). *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*. Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-011-0673-3>
- Marcos, A. (1995). Biología, realismo y metáfora. *Ágora. Papeles de Filosofía*, 14(1), 77-97.
- Mazzolini, R. G. (1988). *Politisch-biologische Analogien im Frühwerk Rudolf Virchows*. Basislken- Presse.
- Milne-Edwards, H. (1827a). Nerfs. En *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, tome onzième (pp. 529-534). Rey et Gravier.
- Milne-Edwards, H. (1827b). Organisation. En *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, tome douzième (pp. 332-34). Rey et Gravier.
- Milne-Edwards, H. (1834). *Histoire naturelle des crustacés*. Roret.
- Milne-Edwards, H. (1841). *Éléments de zoologie*. Adolphe Wahlen et Compagnie.
- Milne-Edwards, H. (1851). *Introduction à la zoologie générale*. Chez Victor Masson. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.50092>
- Milne-Edwards, H. (1868). *Recherches pour servir à l'histoire naturelle des mammifères*. I. G. Masson.
- Mitchell, S. (1994). The Superorganism Metaphor: Then and Now. En S. Maasen, E. Mendelsohn y P. Weingart (eds.), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors* (pp. 231-248). Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-011-0673-3_10

- Offer, J. (2014). From 'Natural Selection' to 'Survival of the Fittest': On the Significance of Spencer's Refashioning of Darwin in the 1860s. *Journal of Classical Sociology*, 14(2), 156-177. <https://doi.org/10.1177/1468795X13491646>
- Otis, L. (1999). *Membranes: Metaphors of Invasion in Nineteenth-Century Literature, Science, and Politics*. Johns Hopkins University Press.
- Polo-Blanco, J. (2016). Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 69, 93-108. <https://doi.org/10.6018/daimon/218841>
- Reynolds, A. S. (2018). *The Third Lens Metaphor and the Creation of Modern Cell Biology*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226563435.001.0001>
- Richards, I. A. (1965). *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford University Press.
- Richards, R. J. (1992). *The Meaning of Evolution: The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226712055.001.0001>
- Robin, C. (1873). *Anatomie et physiologie cellulaires*. Baillière.
- Rorty, R. (1987). Unfamiliar Noises, Hesse and Davidson on Metaphor. *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplementary Volumes)*, 61, 283-296. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/61.1.283>
- Ruse, M. (2000). Metaphor in Evolutionary Biology. *Revue Internationale de Philosophie*, 54(214), 593-619.
- Ruse, M. (2009). *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1kz4gtk>
- Sahlins, M. (1976). *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.20259>
- Sánchez, J.-E. (1992). Comentarios á división espacial do traballo e da produción. *Minius*, 1, 9-25.
- Schumpeter, J. A. (2006). *History of Economic Analysis*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203983911>
- Schweber, S. S. (1980). Darwin and the Political Economist: Divergence of Character. *Journal of the History of Biology*, 13(2), 195-289. <https://doi.org/10.1007/BF00125744>

- Schweber, S. S. (1985). The Wider British Context in Darwin's Theorizing. En D. Kohn (ed.), *The Darwinian Heritage* (pp. 35-70). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400854714.35>
- Searle, J. R. (1993). Metaphor. En A. Ortony (ed.). *Metaphor and Thought* (pp. 83-111). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173865.008>
- Secord, J. A. (2021). Revolutions in the Head: Darwin, Malthus and Robert M. Young. *The British Journal for the History of Science*, 54(1), 41-59. <https://doi.org/10.1017/S0007087420000631>
- Smith, A. (1904). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edwin Cannan.
- Sontag, S. (2007). *La enfermedad y sus metáforas*. M. Muchnik (trad.). Taurus.
- Spencer, H. (1851). *Social Statics: or, The Conditions Essential to Human Happiness*. John Chapman.
- Spencer, H. (1852). *A Theory of Population, Deduced from the General Law of Animal Fertility*. John Chapman.
- Spencer, H. (1864). *The Principles of Biology*. I. D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1867). *First Principles*. Williams and Norgate.
- Spencer, H. (1873). *The Study of Sociology*. Henry S. King & Co.
- Spencer, H. (1884). *The Principles of Biology*. II. D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1891a). Progress: Its Law and Cause. En H. Spencer, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*. I (pp. 8-62). Williams and Norgate. <https://doi.org/10.4324/9781003191827-2>
- Spencer, H. (1891b). Specialized Administration. En H. Spencer, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*. III (pp. 401-444). Williams and Norgate. <https://doi.org/10.4324/9781003191841-13>
- Spencer, H. (1891c). The Social Organism. En H. Spencer, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*. I (pp. 265-307). Williams and Norgate. <https://doi.org/10.4324/9781003191827-8>
- Spencer, H. (1981). *The Man Versus the State: With Six Essays on Government, Society, and Freedom*. Liberty Classics.
- Todes, D. P. (1989). *Darwin without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought*. Oxford University Press.
- Wallace, A. R. (1858). On the Tendency of Varieties to Depart Indefinitely from the Original Type. *Journal of the Proceedings of the Linnean Society of London (Zoology)*, 3, 53-65.

- Young, R. M. (1969). Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory. *Past & Present*, 43, 109-145. <https://doi.org/10.1093/past/43.1.109>
- Young, R. M. (1971). Darwin's Metaphor: Does Nature Select? *The Monist*, 55(3), 442-503. <https://doi.org/10.5840/monist197155322>
- Young, R. M. (1990). Darwinism and the División of Labour. *Science as Culture*, 1(9), 110-124. <https://doi.org/10.1080/09505439009526283>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3004>

Martin Heidegger and the Public Sphere

Martin Heidegger y la esfera pública

Humberto Beck

El Colegio de México

México

hbeck@colmex.mx

<https://orcid.org/0000-0003-3393-6262>

Recibido: 20 - 11 - 2023.

Aceptado: 15 - 03 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Beck, H. (2025). Martin Heidegger and the Public Sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 295-324. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3004>



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

Abstract

Martin Heidegger posited a fundamental contrast between genuine thinking and the realm of opinion of the public sphere. This conflict is expressed in *Being and Time*'s critique of the phenomenon of the "they" as an inappropriate setting for true philosophizing, and in the *Letter on Humanism*'s denunciation of Western metaphysics as based on a technification of thought. Exploring possible links between these ideas and Heidegger's involvement with National Socialism can refine the discussion on the relationship between politics and philosophy in Heidegger's thinking. Specifically, it can lead to the identification of an implicit notion of the political in Heidegger's thought.

Keywords: Martin Heidegger; public sphere; humanism; truth; ontology; intellectuals; politics; political theory; genuine thinking; Nazism; *Being and Time*; *Letter on Humanism*.

Resumen

Martin Heidegger planteó un contraste fundamental entre el pensamiento auténtico y el ámbito de la opinión en la esfera pública. Este conflicto se expresa en la crítica de *Ser y tiempo* al fenómeno del "uno" como escenario inapropiado para el verdadero filosofar, y en la denuncia de la metafísica occidental en la *Carta sobre el humanismo* como basada en una tecnificación del pensamiento. Explorar los posibles vínculos entre estas ideas y la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo puede refinar la discusión sobre la relación entre política y filosofía en el pensamiento de Heidegger. En concreto, puede conducir a la identificación de una noción implícita de lo político en su pensamiento.

Palabras clave: Martin Heidegger; esfera pública; humanismo; verdad; ontología; intelectuales; política; teoría política; pensamiento auténtico; nacionalsocialismo; *Ser y tiempo*; *Carta sobre el humanismo*.

Introduction

Heidegger's contentious relationship with democratic politics is well-known. Epitomized by his National Socialist allegiance during the 1930s and documented by historians since the 1980s, Heidegger's authoritarian and anti-egalitarian stance received a further confirmation in the 2010s by the publication of the *Black Notebooks*. I want to argue that this controversial relationship has a philosophical foundation that can be traced back to Heidegger's criticism in his 1927 work *Being and Time* of the phenomenon of the "they" (*das Man*) as the realm of inauthenticity, a position he further developed in other crucial texts of his production, such as the 1947 *Letter on Humanism*. From this critique of the "they" results a condemnation of "publicness" (*Öffentlichkeit*) as the space of "impoverished thought." This condemnation implies a dismissal of the legitimacy of collective rational deliberation and, more generally, suggests a conflict between Heidegger's existential thinking and one of the central tenets of democratic politics, the notion of the *public sphere*.

I want to further argue that, in addition to his academic works, the antipolitical stance entailed by Heidegger's rejection of the public realm as a valid category of human existence expressed itself in his public interventions, most notably his adherence to National Socialism, his position as rector of the University of Freiburg in 1933-34, and his postwar silence with respect to his past political allegiances and the crimes of the Nazi regime.

The study of this disagreement between the phenomenon of publicness and the fundamental dimensions of genuine human existence (such as Being, authenticity, and truth) can thus contribute to elucidate the relationship between philosophy and politics in Heidegger's thought. More specifically, it can contribute to articulate the philosophical basis for Heidegger's inclination to non-democratic, anti-egalitarian, and authoritarian forms of social organization. From this point of view, Heidegger's critique of the "they" is not merely a criticism of the inauthenticity of public opinion. More generally, it represents an attitude of nonconformity regarding the principles upon which political democracy rests.

In the first section, I will examine Heidegger's criticism of "publicness," the "they," and public opinion in *Being and Time* and the *Letter on Humanism*. In the second part, I will evaluate the connections

between Heidegger's philosophy and his most emblematic public interventions and, drawing from Heidegger's critique of the public sphere, I will propose a new perspective on his postwar silence regarding his Nazi activism. In the last section, I will argue that from Heidegger's criticism of publicness one can derive an implicit understanding of the political that, given its elitist and anti-pluralist connotations, stands in conflict with a democratic vision.

Heidegger's critique of publicness

Heidegger presents his most significant critiques of the concepts of the public sphere and public opinion in two works: *Being and Time* and the *Letter on Humanism*. Read together, these two works by Heidegger present the general proposition of a radical divergence between, on the one hand, the realm of public discussion—identified with mere *doxa*, or opinion—and, on the other, the space of essential philosophical concepts, which is related to a vision of truth as the “unconcealment” of Being.

In *Being and Time*, Heidegger puts into question the very idea of a “common sense” and rejects the existence of supposedly “self-evident” concepts. According to Heidegger, these notions are the result of the reduction of fundamental concepts such as “Being” and “truth” into mere opinions, which people in the modern world regard as obvious. By asserting the essential difference between philosophy and *doxa*, “opinion,” Heidegger is reclaiming an originally Socratic attitude. But he is conducting this revision within the context of the twentieth century's society and culture and thus emphasizes that philosophy specifically differs from the modern phenomena of public opinion and the public sphere. Philosophical discourse should therefore not incorporate foreign criteria, such as the standards of “public opinion.” For Heidegger, the prime instance of thinking regressing to opinion is the conventional, everyday understanding of the question of Being. Individuals have ceased to concern themselves with defining the meaning of this concept because it is widely considered to be entirely self-evident. This is illusory, as people mistakenly believe that Being, the most ubiquitous of concepts, is also the most unambiguous. Contrarily, it is “rather the most obscure of all” (Heidegger, 2008b, p. 43). The challenge we face leaves us not only without answers to the question of the meaning of Being, but without the question itself. What we conventionally perceive as being has obfuscated the essential distinction between Being and beings, as

the “Being of beings ‘is’ itself not a being.” Consequently, investigating Being necessitates “its own conceptualization” (Heidegger, 2008b, p. 46).

In “On the Essence of Truth,” a work published in 1930, Heidegger (2008d, p. 119) presents the conventional interpretation of truth as another example of the transformation of thinking into subjective opinion. This conventional interpretation defines truth as the correspondence between an object and a statement, and is often considered to be immediately obvious to all. Heidegger urges us to distrust the seemingly self-evident notion of truth as correctness. Rather, we should search for a more fundamental sense of truth. Any statement’s accuracy is reliant on a prior foundation of elemental truth. This foundation is characterized by an attitude of “freedom,” one that allows beings to be and engages with the open region where such beings come to be. Heidegger (2008d, pp. 125-126) labels this process *aletheia* or “unconcealment.” This process of “unconcealment” entails engaging with the disclosure of beings, allowing them to reveal themselves in terms of what and how they are.

Besides the general criticism of the reduction of truth into opinion, another central aspect of *Being and Time* is Heidegger’s existential examination of Dasein, the term he employs to describe the nature of human existence (Heidegger, 2008b, p. 53). Access to Dasein is obtained not by relying on abstract theoretical concepts, but by attending to the tangible expressions of everyday human existence: its “average everydayness” (2008b, p. 59). If one examines the mundanity of daily life, it becomes evident that individual human existence, or Dasein, is subjected to the opinions, views, and attitudes of others in their collective generality, resulting in Dasein perceiving its own being as being “taken away by the Others.” These “Others” are not distinct individuals, but are instead expressed through the impersonal “they” (*das Man*), a term coined by Heidegger (*BT*, 127).¹ According to Heidegger,

In utilizing public means of transport and in making use of information services such as the newspaper, every Other is like the next. This Being-with-one-another dissolves one’s Dasein completely into the kind of Being of ‘the Others,’ in such a way, indeed, that the

¹ The number indicates the pagination of the late German editions as shown in the outer margins of Macquarrie and Robinson’s translation (Heidegger, 2008a).

Others, as distinguishable and explicit, vanish more and more. In this inconspicuousness and unascertainability, the real dictatorship of the 'they' is unfolded. We take pleasure and enjoy ourselves as *they* [*man*] take pleasure; we read, see, and judge about literature and art as *they* see and judge; likewise, we shrink back from the 'great mass' as *they* shrink back; we find 'shocking' what *they* find shocking (BT, 127).

The aggregation of other human existences in their common generality, known as the "they," can manifest in various ways, including everyday conversations between individuals. But Heidegger's analysis of the diverse ways in which the "they" operates provides a portrayal of the logic and mechanisms of public discussion in general, which can be extended to the social dimension of debate in the public sphere. Notably, for example, Heidegger characterizes this "they" as influenced by modern conditions and devices like newspapers. Heidegger thus stresses the specifically modern dimension of the "they" articulated by institutional and technical media in the contemporary public sphere. Heidegger also argues that public opinion can lead to the homogenization of society and the repression of individuality. As a manifestation of the "they," public opinion can be, for Heidegger, more problematic than political despotism: it represents the faceless tyranny of the social.

Heidegger considers the "they" as a "primordial phenomenon" that belongs to the constitution of Dasein and which presents three main characteristics or "ways of Being": *distancing*, *averageness*, and *levelling down*. Distancing, or distantiality, pertains to one's concern regarding how one's own existence differs from others and "whether one's own Dasein has lagged behind the Others and wants to catch up in relationship to them, or whether one's Dasein already has some priority over them and sets out to keep them suppressed" (BT, 127). Averageness is the inclination of the collective "they" to uphold what it deems valid and dismiss what it does not. The "they," through averageness, prescribes "what can and may be ventured" and "keep[s] watch over everything exceptional that thrusts itself to the fore" (BT, 165). As a result, embracing averageness creates a tendency to "level down" all the possibilities of being. Heidegger accuses public opinion of limiting life's potentialities through the tyranny of the "they," thus eliminating genuine thinking.

The “specific disclosedness of the ‘they’” (BT, 167) is publicness (*Öffentlichkeit*), which represents, in Stefan Käufer’s (2021, p. 615) words, “the specific way in which phenomena are intelligible to the general public.” In its plural layers of meaning, the term can refer both to “the people of a broad community” (as in the phrase “the general public”) and to the “sphere of discussion or conversation that is accessible to all people and that constitutes the proper venue for expressing matters that should be aired ‘in public’” (Käufer, 2021, p. 615). One should emphasize that, in Heidegger’s existential analytics, publicness is situated in relation to two existentials—or essential structures—of Dasein: Being-with (*Mitsein*) and Talk (*Rede*). More specifically, publicness depends on two negatives modes of each of these existentials: respectively, the “they” and idle talk. That is why publicness, insofar as it pertains to Dasein’s Being-with, is a “character of Being,” but expressed in a mode of inauthenticity (BT, 128). The everyday self is a “they-self” distinct from the authentic self, that is, “the Self which has been taken hold of in its own way” (BT, 129). The “they” is a mode of Being-with in which Dasein “stands in subjection to Others” and in which “it itself is not” as “its Being has been taken away by the Others”, the Others who are the “they” (BT, 164).

The concept of the “they” is observable through specific phenomena, such as idle talk, which is Dasein’s commonplace method of understanding and interpreting. Idle talk does not involve the appropriation of entities in a primordial way; it communicates only by “gossiping and passing the word along” (BT, 168). When participating in idle talk, “[w]e do not so much understand the entities which are talked about; we already are listening only to what is said-in-the-talk as such. What is said-in the-talk gets understood; but what the talk is about is understood only approximately and superficially” (BT, 168). Idle talk thus “releases one from the task of genuinely understanding” (BT, 169), while at the same time enforces uniformity of taste and opinion and discourages interest in a genuine investigation. As it lacks a solid foundation, idle talk tends to become public, spreading from verbal rumors to written speculation based on superficial reading. Thus, in his study of the observable phenomena of the “they,” Heidegger introduces another explicit connection to the modern public sphere. Regarding idle talk, “[e]veryone is acquainted with what is up for discussion and what occurs, and everyone discusses it; but everyone also knows already how to talk about what has to happen first—about what is not yet up for

discussion but ‘really’ must be done” (BT, 173). Idle talk is connected to two other phenomena: *curiosity* and *ambiguity*. Curiosity seeks novelty and exciting encounters and is concerned with the “constant possibility of distraction” (BT, 172). Ambiguity arises as a result of both curiosity and idle talk. When anyone can make claims about anything, it becomes difficult to discern what truly constitutes genuine understanding (BT, 217). This “groundlessness” of idle talk is no obstacle to, but rather encourages, “its becoming public” (BT, 169).

Since Heidegger devalues publicness as a “manifestation of authenticity” (Wolin, 2022, p. 19) it is not surprising that he assumes an explicit “antipublic rhetoric” (Villa, 1996, p. 213). Heidegger, Richard Polt writes, “sees publicness as a threat to genuine experience and insight: in the public sphere, everything is subject to ambiguity, hearsay, and mere curiosity. With publication comes publicity, and with publicity come superficiality and sensationalism” (2017, p. 74). Heidegger even seems to compare the effects of publicness to those of a closed regime that controls the interpretation of the world and Dasein in every way, and always deems itself correct: “By publicness everything gets obscured, and what has thus been covered up gets passed off as something familiar and accessible to everyone” (BT, 127). Heidegger presents a unique paradox regarding the public: contrary to commonly held liberal beliefs, publicness does not serve as a means for society’s enlightenment and moral progress. Instead, it acts as a hindrance to the perception of reality, preventing individuals from accessing the truth. Moreover, the “they,” as it assumes a spectral non-agency that makes every decision as if it were its own, hinders the realization of the individual by depriving it of its capacity for answerability (BT, 127). Dasein will live an inauthentic existence if influenced by the public and tempted by idle talk and ambiguity, as this will lead to the belief that all possibilities are secure, genuine, and complete (BT, 222). But this type of tranquillization ultimately isolates Dasein from its true, “ownmost potentiality-for-Being” (BT, 178).

Another crucial aspect to consider when examining the role of publicness in Heidegger’s thinking is his negative assessment of the role of language in public discourse. This is expressed in his interpretation of the *Rhetoric*, Aristotle’s treatise on persuasion and civic communication. For Heidegger, Aristotle’s *Rhetoric* explicates a strategy for inducing among the people the set of emotions on which publicness is predicated (BT, 139). Heidegger’s evaluation of Aristotle’s work demonstrates his

critical view of the language of publicness: he considers that public discourse prioritizes manipulation—an incarnation of *doxa*—over genuine truth.

In his 1947 *Letter on Humanism*, Heidegger expands on his critique of publicness in the context of his earlier critique of metaphysics by emphasizing the essential role of language in ontology. Metaphysics, stemming from Plato and Aristotle, has historically been a technification of thought, Heidegger writes, because it has forgotten to ask the question of Being. Since its inception, the technical interpretation of thinking has been based on the grammatical differentiation between “subject” and “object,” resulting in the metaphysics of subjectivity and the “downfall of language.” Metaphysical language denies its own essence as the abode of Being and “surrenders itself to our mere will and trafficking as an instrument of domination over beings” (*LH*, p. 223).

One expression of the metaphysics of subjectivity is humanism, which assumes that “the *humanitas* of *homo humanus* is determined with regard to an already established interpretation of nature, history, world, and the ground of the world, that is, of being as a whole” (*LH*, p. 225). However, humanism, as a type of metaphysical thinking, neglects the crucial question regarding the relation of Being to individual human existence. Humanism regards human existence as a “Subject” among all beings. It is the “tyrant Being” that can introduce the “beingness of beings into ‘objectivity.’” Humanism, therefore, cannot comprehend the most profound aspect of humanity: that the individual human existence is the guardian of the truth of Being, or, in Heidegger’s phrase, “the shepherd of Being” (*LH*, p. 234).

In the *Letter*, Heidegger situates his critique of humanism within the framework of his earlier critique of publicness as articulated in *Being and Time*. Heidegger argues that humanism is a manifestation of the reification of thought inherent in the notion of the public sphere and states that “‘-isms’ have for a long time now being suspect. But the market of public opinion continually demands new ones. We are always prepared to supply the demand” (*LH*, p. 219). Heidegger notes a clear link between the technologizing of language and the growing public sphere. In his words, once thought ends, language is seen as a *techne* and philosophy assumes a technical character. Then,

One no longer thinks; one occupies oneself with
‘philosophy.’ In competition with one another, such

occupations publicly offer themselves as ‘-isms’ and try to offer more than the others. The dominance of such terms is not accidental. It rests above all in the modern age upon the peculiar dictatorship of the public realm [*Diktatur der Öffentlichkeit*] (LH, p. 221).

Heidegger asserts that forgetfulness of Being has a distinctly modern aspect: the public realm and its manifestation as public opinion, which is another of the facets of the “they” in *Being and Time*. He also hints at a link between the “dictatorship of the public realm” and a kind of commodification of thought, where the public sphere is seen as a marketplace of ideas. He subsequently offers extensive reflection on the notion of the private:

However, so-called “private existence” is not really essential, that is to say free, human being. It simply insists on negating the public realm [*des Öffentlichen*]. It remains an offshoot that depends upon the public [*dem Öffentlichen*] and nourishes itself by a mere withdrawal from it. Hence it testifies, against its own will, to its subservience to the public realm [*Öffentlichkeit*]. But because it stems from the dominance of subjectivity the public realm itself is the metaphysically conditioned establishment and authorization of the openness [*der Offenheit*] of individual beings in their unconditional objectification. Language thereby falls into the service of expediting communication along routes where objectification—the uniform accessibility of everything to everyone—branches out and disregards all limits. In this way language comes under the dictatorship of the public realm [*die Diktatur der Öffentlichkeit*], which decides in advance what is intelligible and what must be rejected as unintelligible (LH, p. 221).

Heidegger’s critique of the public realm should not be seen as a defense of the private sphere. Instead, he questions the public/private conceptual pairing and its mutual internal complicities. Heidegger also establishes continuity between the metaphysical dominance of subjectivity, the division between public and private, and the commodification of thought in the public sphere. Based on subjectivity,

the public sphere paradoxically allows for the objectification of everything: language becomes the instrument for this general reification of persons, things, and ideas. Consequently, Heidegger concludes that genuine contemplation is unfeasible in the public realm.

In the *Letter on Humanism*, Heidegger confronts what he considers the residuals of subjectivity that remained in *Being and Time's* argument. By contending that there is a concurrence between metaphysics and subjectivity in the technification of thought, in the *Letter*, Heidegger seems to be suggesting that even *Being and Time's* Dasein still functioned as some kind of *locus* for subjectivity. The *Letter* sets itself apart from *Being and Time* by adopting a critical stance not only towards the public domain but also towards the private sphere. In this context, to achieve a return to the essence of language, Heidegger emphasizes the need to acknowledge the “seductions of the public realm [*die Öffentlichkeit*] as well as the impotence of the private” (*LH*, p. 223). As will be later discussed in this article, Heidegger's rejection of both the public and private realms indicates the philosophical enunciation of an anti-political stance. Still another difference between Heidegger's two works is the *Letter's* innovative use of reification language to criticize the dangers that come with the public sphere.

Another feature of the *Letter's* critique of publicness is its condemnation of some of the vital tools of public deliberation—such as “refutation” and “quarreling”—as essentially alien to genuine thinking. For Heidegger, what emerges from “the words of essential thinkers [...] cannot be countered or even cast aside by refutations [*Widerlegungen*]. It can only be taken up in such a way that its truth is more primordially sheltered in Being itself and removed from the domain of mere human opinion. All refutation [*Widerlegen*] in the field of essential thinking is foolish” (*LH*, p. 229). In true thinking, debate and the clash of ideas are not necessary because “essential thinkers always say the Same.” Saying the same thing is not a problem. What is a real danger is to “risk discord in order to say the Same” (*LH*, p. 264), for there ambiguity and quarreling threaten. Heidegger thus seems to establish the existence of two poles of language: the pole of essential, authentic thought, represented by the work of poets and thinkers, who are the guardians of the house of Being, and the pole of impoverished thought, represented by the quarrelsome and intellectually unproductive language of the public sphere.

In the *Letter*, Heidegger even anticipates that the negative reactions to his critique of humanism would be the result of the automatism

of “hearsay” (*das Genannte*) and “prevailing opinion”—yet another indicator of the reduction of philosophy to opinion. Lost in the commonplace reasoning of the public sphere, one immediately assumes that whatever speaks against “humanism,” “logic,” or “values” is necessarily “negative” in the sense of being destructive: “We are so filled with ‘logic’ that anything that disturbs the habitual somnolence of prevailing opinion [*der gewohnten Schläfrigkeit des Meinens*] is automatically registered as a despicable contradiction” (LH, p. 250). But, according to Heidegger, “opposition to ‘humanism’ in no way implies a defense of the inhuman, but rather opens other vistas” (LH, p. 250).

According to Anson Rabinbach (1997, p. 116), the *Letter on Humanism* is not only the first statement of Heidegger’s postwar thought, but also a carefully designed combination of personal, philosophical, and strategic elements presented by Heidegger in order to work out his exoneration from the charges of Nazism. The *Letter* aims to tactically absolve its author of all responsibility, because his “error”—his Nazi involvement as rector of the University of Freiburg in 1933-34—is dissolved into the larger “error” of the West—that of metaphysics, humanism, and nihilism, of which Nazism was but another incarnation. As Rabinbach notes, in the intellectual and moral universe of the *Letter*, “National Socialism and the war were not a catastrophe for its victims, but only a catastrophe for the advent of Being” (1997, p. 115). The *Letter* is in itself an “allegory of the author’s attempt to remove himself from all ethical considerations or demands of responsibility” (1997, p. 103). It could be argued that the *Letter* represents a sort of performance of “anti-humanism” and the demise of subjectivity to the extent that it sidesteps the question of the author’s political and moral responsibility.

Heidegger in public: the rectorship episode and the postwar silence

Two important contexts that must be considered in assessing Heidegger’s understanding of publicness are 1) the only experience of participation in the public space that can be found in his life: his rectorship at the University of Freiburg in 1933-34, and 2) Heidegger’s entrenched reluctance after 1945 to offer a public apology for his commitment to National Socialism and to condemn the crimes of the Nazi regime. Both experiences are closely intertwined with Heidegger’s ideas on the existential value of authenticity and the philosophical bankruptcy

of the public realm. Their analysis presents evidence of the connection between Heidegger's public role and the rift between his ideas and the demands of democratic politics.

The role of Heidegger as rector is significant because it entailed the assumption of a public responsibility during the first year of the National Socialist regime and, consequently, an overt involvement with Nazism. The general understanding of this episode changed in the 1980s after the publication of the works of Hugo Ott (1993) and Víctor Farías (1987). Both books have produced significant new evidence and challenged the conventional, mostly exculpatory interpretation of this period in Heidegger's life. The origin of this exculpatory interpretation is Heidegger's own account of his activities in 1933-34. Heidegger's line of argument for his defense, writes Ott, was created around May 1945 and first expressed in July 1945, when the philosopher was summoned to appear before the denazification commission of the University of Freiburg. The argument took on a written form in November 1945, when Heidegger was asked to give a summary of his position on his participation in National Socialism. This written statement would become the basis for Heidegger's subsequent statements on the matter, such as the 1966 interview with *Der Spiegel*, published in 1976, and *Facts and Thoughts*, Heidegger's memoir of his rectorship (Ott, 1993, pp. 20-21).

Heidegger's self-interpretation of the rectorship episode can be summarized in three points: 1) he accepted the rectorship reluctantly and only as a means of containing the dominance of Nazi doctrine and politics in university life; 2) "he believed that Hitler would grow beyond the party and its doctrine, and that the movement could spiritually be guided onto other tracks, so that everything would come together on the basis of a renewal and concentration for a Western responsibility" (Heidegger, in Safranski, 1998, p. 232), and 3) he broke all ties with the movement and adopted a stance of "spiritual resistance," which he expressed in his university lectures in the 1930s and '40s, once he became aware of the true nature of Nazism.

The investigations of Ott and Farías have shown that Heidegger's self-exculpatory interpretation is untenable, since it overlooks essential facts, such as Heidegger's active search for the rectorship and his deep enthusiasm for Hitler and National Socialism. Ott, for example, concludes that in the light of his findings, "Heidegger's efforts to play down the importance of his rectorship and make it appear as a thing

of utter insignificance in the light of his resistance stance must be regarded as a failure" (1993, p. 9). Víctor Farías, for his part, claims that Heidegger's adherence to Nazism was not the result of opportunism, but was preceded by a "long preparatory way" of involvement in authoritarian, ultranationalist and antisemitic traditions of thought that found a systematic expression in the philosophy of *Being and Time*. Farías (1987, pp. 16-17) also argues that Heidegger's political practice was deeply entangled with National Socialist ideas and objectives. Among other accusations, Farías claims that Heidegger supported the Nazi faction represented by Ernst Röhm and the SA and sought to base this support on a variation of his own philosophy; that Heidegger maintained extensive relations with the Nazi student movement, and that he actively participated in the project of destroying the association of German universities and creating a new militant pro-Nazi organization. Farías (1987, p. 20) also suggests that, even after 1934, Heidegger's philosophical development followed National Socialist lines, since Heidegger allegedly never abandoned certain opinions that were close to Nazi ideology.²

Heidegger's lecture course from the summer semester of 1935, published in 1953 as *Einführung in die Metaphysik* (*Introduction to Metaphysics*), presents the foundations of the philosophical account that underpinned both his initial adherence to National Socialism and his subsequent position of claimed "spiritual resistance," which he later described as "an increasingly sharp intellectual debate and criticism of the unspiritual foundations of the 'National Socialist world view'" (Heidegger, 2000, p. 452). In his 1935 course, Heidegger identifies "the Europeans" as a "metaphysical people" caught between the "great pincers" of Russia and America—two versions of the "same hopeless frenzy of unchained technology and of the rootless organization of the average man" (2014, p. 28). In response to their predicament, the Europeans needed to develop "new, historically *spiritual* forces" and make a radical decision about the destiny of "the West" (2014, p. 29). As later confirmed by the publication of the *Black Notebooks*, Heidegger

² It must be noted that, according to some observers, Farías' personal interpretation of the facts, and even the presentation of the facts themselves, must be received with a critical attitude. Thomas Sheehan (1988), for example, has criticized the sloppiness of Farías' notes, as well as his confusion of facts and his tendentious translations of Heidegger's statements.

believed that the German people was destined to assume the leading role in this epochal confrontation. In a much-discussed reference, Heidegger even alludes to “the inner truth and greatness” of National Socialism, to which he later added the phrase, “namely, the encounter between global technology and modern humanity” (2014, p. 152, n. 115) in parenthesis when preparing the text for publication.

As noted above, the publication of Martin Heidegger’s *Black Notebooks* provided further evidence that his political involvement with the rectorship was not an isolated episode, but the expression of a deeper philosophical-political commitment. Beginning in the early 1930s, Heidegger began to articulate a narrative about the beginning of philosophy and the need to recreate that beginning in light of the volatile situation in Germany and Europe during those years (Trawny, 2015b, p. 10). In this narrative, “the Greeks” represented the beginning of philosophy and “the Germans” embodied the people capable of repeating that beginning. The narrative, Peter Trawny explains, was the basis for Heidegger’s embrace of National Socialism, for the philosopher was convinced that both his account of “the history of Being” and the Nazi movement pressed “at the same time, in different ways, for a decision about the essence and definition of the Germans and with that the destiny of the West” (Trawny, 2015b, p. 16). Heidegger thus devised a “spiritual National Socialism” to which he remained loyal despite his distancing himself from the “vulgar National Socialism” after 1934. According to Ronald Beiner (2018, p. 72), Heidegger hoped that German nationalism could overcome the “oblivion of Being” through the destruction of liberal modernity. Heidegger, Beiner writes, “truly believed in the greatness of Hitler and truly believed that the Nazi movement, under the leadership of Hitler, had the cultural power to plumb the depths of the mystery of Being in a way that liberal democracies were utterly incapable of doing” (2018, p. 74).

Heidegger’s philosophico-political engagement from the 1930s was, moreover, largely shaped by his antisemitic positions. Although Heidegger’s embrace of antisemitic prejudice was already known, the *Black Notebooks* made known the way in which these prejudices are entangled with his narrative of the “history of Being” (Trawny, 2015b, p. 79). Fragments from the *Black Notebooks* show various expressions of antisemitism. “World-Judaism” plays the role of “uprooting of all beings from being” in an “utterly unrestrained way” (Heidegger, 2017b, p. 191). Heidegger also ascribes to the Jews an “*emphatically calculative*

giftedness" (2017b, p. 44). In Heidegger's account, Jews appear as "the worldless, calculating subject, dominated by machination" (Trawny, 2015b, p. 22). Heidegger believes that "the battle between the Jews and the National Socialists is a battle for the sake of history, and one that is conducted from racial motives" (Trawny, 2015b, p. 27).

The associations between Heidegger and Nazism have been studied along three main dimensions of analysis: 1) the nature and extent of Heidegger's commitment to Nazism; 2) the question of whether there was an internal relationship between this commitment and the content of Heidegger's thought; and 3) the nature and significance of Heidegger's postwar unwillingness to express regret, admit guilt or offer a public apology for his political and intellectual support of the National Socialist regime. For many observers, this last point—the fact that Heidegger never expressed any kind of self-criticism about his Nazi commitment—has been even more troubling than his original Nazi association. For Richard Rorty, for example, what distinguishes Heidegger from other anti-egalitarian thinkers of the twentieth century is precisely this silence about the crimes of Nazism, especially the massacre of the Jews: Heidegger was the only major twentieth-century writer "to have remained unmoved by the Holocaust" (Rorty, 2000, p. 193).

I would like to argue that the passages of *Being and Time* devoted to the public and the "they" offer elements that suggest the existence of a fourth dimension for the study of the relationship between Heidegger and Nazism, one that is a variation on the previous three. These passages are the ones in which Heidegger relates the "call" of Being in one's inner conscience to *reticence* and *silence*, and the fourth dimension I posit would be the possibility of an internal connection between Heidegger's philosophy and his postwar silence.

Heidegger makes a clear distinction between Dasein's concern with "being with one another in public" and the more crucial moments when one is called to one's own self. In contrast to the noisy chatter of public idle talk, the solitary talk of the call of Being is, "taken strictly, nothing." Apparently, this call asserts nothing because it "gives no information about world events"; it seems as if it has "nothing to say." But one must realize, Heidegger states, that "*conscience discourses solely and constantly in the mode of keeping silent*" (BT, 273). Such awareness reveals that our understanding of a call "is not to be tied up with an expectation of anything like a communication" (BT, 274). In these sections, Heidegger

explicitly states that the inner conversation of Dasein with itself has nothing to do with exteriorization, but rather demands a radical command to remain silent. By its very nature, Heidegger continues, the call of Being is something that cannot be spoken about in public: "The call discourses in the uncanny mode of *keeping silent*. And it does this only because, in calling the one to whom the appeal is made, it does not call him into the public idle talk of the 'they,' but *calls him back* from this *into the reticence of his existent potentiality-for-Being*" (BT, 277).

In fact, the mode of discourse that corresponds to "wanting to have a conscience" is a mode of *reticence*. Silence is not the absence of discourse, but "an essential possibility of discourse." Heidegger then adds a line that gives the impression of having been written retrospectively, with his postwar situation in mind: "Anyone who keeps silent when he wants to give us to understand something, must have 'something to say.' [...] The fact that 'they,' who hear and understand nothing but loud idle talk, cannot 'report' any call is held against the conscience on the subterfuge that it is 'dumb' and manifestly not present-at-hand" (BT, 296).

Reading these excerpts from *Being and Time* might situate the theme of Heidegger's postwar silence in a different perspective. Hypothetically applied to Heidegger's own postwar "reticence" about his political activities during the Nazi era, *Being and Time's* reflections on silence as a mode of discourse signal a substantial limitation in Heideggerian philosophy, one that reveals itself as an intellectual posture utterly unsuited to the articulation of ethical responsibility or moral self-examination. This limitation may be a symptom of what Hugo Ott alludes to in his concluding remarks on the ethical dimension of Heideggerian thought: "The only ethical category in which Heidegger was able to think or be understood—if, indeed, we can speak of ethics at all in his case—was that of 'obedience to being'" (Ott, 1993, p. 35). For Richard Wolin, the "wordlessness" of the call of conscience confirms Heidegger's *a priori* consignment of the entire world of intersubjective affairs to a sphere of inauthenticity—Heidegger's conviction that the realm of linguistic intercourse has been so dramatically distorted by the "they" that "the only recourse left for authentic Dasein is a smug posture of silent superiority" (Wolin, 1990, p. 45). Pierre Bourdieu offers a different interpretation of Heidegger's silence: in his view, Heidegger remained silent because he was "less the subject than the object of his most fundamental rhetorical strategies" (Bourdieu, 1991, p. 105). In the end, Heidegger was nothing more than the "medium" of

the conservative “social unconscious” speaking through him. He had to refuse to disavow his Nazi commitment, because to do otherwise would have been to admit that his thought was not “essential” at all, but deeply marked by the social demands of fascist ideology.

Heidegger and the political

Heidegger’s criticism of publicness, as well as the connections between his philosophy and his political positions, raise the question of the German philosopher’s overall conception of the political. In this section, I will argue that Heidegger’s philosophy contains an implicit understanding of the political that is ultimately incompatible with democratic politics. Modern democratic ideals, since their emergence in the seventeenth century, have emphasized the values of freedom, equality, and rational discussion among equals, as well as the importance of public opinion itself as a central aspect in the exercise of popular sovereignty. From this perspective, then, Heidegger’s critical philosophical analysis of the “they” is, therefore, not merely an isolated rejection of public opinion. Rather, it is a fundamental challenge to the principles on which political democracy is based.

As the work of political theorists such as Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Hannah Arendt has shown, the notion of the public is an essential feature of democratic theory and politics. Habermas (1991) defines the term “public sphere” (*Öffentlichkeit*) as the dimension of civil society characterized by public use of reason by the people and the use of the press as an instrument for addressing the reading public. Debate in the public sphere, Habermas writes, is “supposed to transform *voluntas* into a *ratio* that in the public competition of private arguments came into being as the consensus about what was practically necessary in the interest of all” (1991, p. 83). According to this idea, the free, egalitarian and open discussion in the public sphere gives rise to a public opinion that is regarded as the supreme authority before which all the opinions of particular individuals and groups must appear (Chartier, 1990, p. 50).

In this sense, Habermas’ public sphere is a development of Immanuel Kant’s ideas on collective rationality, as expressed in his 1784 essay “What is Enlightenment?,” where Kant (1996, p. 58) characterizes it as the process of liberation from self-inflicted immaturity through the use of one’s own reason. To achieve Enlightenment, Kant writes, nothing more is required than the “freedom to make a *public use* of one’s reason” in all matters. Kant defines this public use as “that which anyone makes

of it *as a scholar* before the entire public of the *reading world*" (1996, p. 58). For Kant, then, the public expression of one's criticism through the media is a necessary element in the collective progress of humanity toward an enlightened state.

Charles Taylor, for his part, includes the public sphere, along with the market and the self-governing people, among the "social imaginaries" that characterize Western modernity (2004, p. 2). Significantly, the emergence of these imaginaries is inseparable from the establishment of what Taylor calls the "modern moral order" (2004, p. 21) the vision of egalitarian individualism that underlies modern notions of rights, legitimate rule and mutual benefit. The public sphere is an instance of these forms of mutual benefit because it provides a common space where potentially all the members of a given community can engage in critical debate in order to "come to a common mind about important matters" (2004, pp. 87-88).

The notion of publicness is also present in Hannah Arendt's idea of the public realm as that "common world" or "scene for action and speech" where the plurality of human beings meets and becomes aware of its freedom. Inspired by the model of the Greek polis, Arendt (1969, p. 153) presents the public as the space where free human beings appear and where freedom can become a tangible reality through words, actions, and events that can be heard, seen, and remembered. It is in this space of publicness that politics, understood as the capacity for concerted action, is possible. For Arendt, there is no freedom without public space, nor public space without freedom: "Without a politically guaranteed public realm, freedom lacks the worldly space to make its appearance" (1969, p. 147).

While Heidegger's "existential analytics" cannot be fully reduced to a straightforward ideological position, the importance of the public sphere as a fundamental component of any democratic vision places Heidegger's ideas about authentic human existence in tension with democratic politics. Since, according to Heidegger, the concept of publicness acts as a catalyst for the reception of *doxa* as a deceptive truth, the dilemma between democratic politics and authentic thought becomes insoluble. Given that the public sphere—as the realm of human freedom, equality, and plurality—is the foundation of any republican, liberal, or democratic view, Heidegger's critique of the public sphere is one of the central components of his more general anti-egalitarian and anti-democratic stance.

What would be the defining features of Heidegger's implicit understanding of the political? For Hannah Arendt, the most defining aspect of Heidegger's philosophy with respect to politics is its relentless oblivion of political action (Villa, 1996, p. 230). Heidegger's philosophy, Arendt finds, is not hostile to politics, but essentially alien to it. It is not *anti-political*, but *unpolitical* (Villa, 1996, p. 211). This lack of space for the political in Heidegger's thought, Arendt argues, follows from its unworldly character, its conception of thinking as a withdrawal that disdains the particularities of reality, and above all from its "reification of thought as the only genuine action" (Villa, 1996, p. 230). According to Arendt, Heidegger's unpolitical stance became radicalized after 1945 as a reflection of the "zero point" marked by Germany's defeat. This radicalization took the form of the new mood of serenity (*Gelassenheit*) and the affirmation of a "will-not-to-will" (Arendt, 1971, p. 188). By this time it had become quite clear to Heidegger that "action, in which a We is always engaged in changing our common world, stands in the sharpest possible opposition to the solitary business of thought, which operates in a dialogue between me and myself" (Arendt, 1971, p. 200).

In contrast to Arendt, other scholars have pointed out the actively anti-political dimension implicit in Heidegger's ideas and argued for the existence of an internal connection between Heideggerian philosophy and nationalist and authoritarian forms of politics. Ronald Beiner (2018, p. 104), for example, has identified in the content of Heidegger's *Letter on Humanism* a kind of "spiritualization" of German nationalist attitudes. Inspired by Hölderlin's poetry, Heidegger advocates a form of nationalism that is "near to Being" because of its "rootedness" in the soil. For this reason, the German *Volk* is ordained to play a decisive role in the destiny of Being in response to the progressive dissolution of the "mystery of existence" in a "homeless" modernity. Richard Wolin (1990, p. 8), for his part, has argued that for Heidegger there may be forms of political life that are conducive to the "coming to presence" of Being in history. These political forms would constitute the rudiments of a Heideggerian political theory in which the flourishing of Being would be distinct from the ventures of the everyday, coinciding instead with the exceptional moments of existential commitment. Heidegger himself sought to ground his participation in the Nazi movement in this philosophy of Being. Heidegger's philosophy, Wolin argues, is an internalization of the conservative revolutionary critique of modernity that presents the "question of Being" as a way out of the "decline of the

West." Heidegger's critique of publicness is a meaningful articulation of this stance, as the term stands as "a kind of deprecatory shorthand for the totality of modern political terms" (Wolin, 1990, p. 36).³

The fragments from the *Black Notebooks*, in which Heidegger himself presents the grounding principles for his adherence to National Socialism, provide support for these interpretations. In these fragments, Heidegger (2016, p. 142) praises the "possible greatness" of Nazism, which lies in its "essential character" as a "*barbaric principle*." And while he rejects the possibility of a National Socialist philosophy—because the "thinking of the truth of *beyng*" is always *ahead* of "all instituting, preserving, and restoring of *beings*" (2016, pp. 253-254)—he expresses his belief in the possibility of a collaboration between Nazism and philosophy that would "coeffectuate a new basic posture towards *beyng*" (2016, p. 139). Despite the expression of some reservations, his desire "to provide the movement" with "possibilities of world-configuration and of development" (2016, pp. 98-99) prevails. Heidegger articulates this desire in terms of his own philosophy: "The *metaphysics of Dasein* must become deeper in accord with the innermost structure of that metaphysics and must expand into the *metapolitics 'of the historical people'*" (2016, p. 91). Only the collaboration between "the movement" and his own philosophy would guarantee that "everything now transpiring" would be "more than a political reorganization" and become a preparation for what is truly primordial: "the transformation of the essence of truth" (2016, p. 319).

³ French philosopher Emmanuel Faye (2009) has offered one of the most radical versions of the "internal relationship" thesis concerning Heideggerian philosophy and Nazi ideology. Faye argues that the significance of Heidegger's thought was, in short, the instrumentalization of philosophy in the service of National Socialism. The continuing influence of Heidegger in contemporary philosophy represents, for Faye, the continuation of the Second World War in the intellectual realm—a veritable propagation of Nazism in the sphere of ideas. Perhaps Faye's most extreme assertion is that Heidegger's political commitment was "the foundation of his entire work" (2009, p. 6). This would be demonstrated by Heidegger's constant use of terminology of allegedly Nazi origin-terms, such as "combat," "sacrifice," "fate," and "community of people," supposedly associated with the central Heideggerian notions of "historical existence," "essence," "truth," and "being." Since Nazism would have inspired Heidegger's work "in its entirety," Faye concludes that the reading and promotion of Heidegger's books entails "dangers to humanity and to thought" (2009, p. 316).

The first antidemocratic consequence of Heidegger's implicit concept of the political is an elitist and anti-egalitarian position. Heidegger, Beiner writes, regards the "tranquillized everydayness" of inauthentic Dasein as "the norm in a democratic culture": a social existence that is "prosaic and banal" (2018, p. 75). The unspoken normative dimension in Heidegger's analysis of the condition of Dasein is elitist, since it implies that only a few individuals will be able to attain an authentic existence. Most people will lack the "ontological courage" to "live alongside the imminence of nonbeing" and so will therefore take refuge in the "tranquilization" of the "they" (Beiner, 2018, pp. 82-83). Similarly, Pierre Bourdieu (1991, p. 79) identifies the conceptual opposition between authenticity and inauthenticity in *Being and Time* as an example of Heidegger's philosophical version of conservative revolutionary ideology. For the French sociologist, this opposition is nothing more than a restatement of the traditional opposition between the "elite" and the "masses." The phenomenon of the masses finds its Heideggerian articulation in the concept of the "they," which expresses itself through social mechanisms of opinion and is characterized as tyrannical, inquisitorial, and always inclined to reduce everything to the lowest level, inviting individuals to shirk their responsibilities. Bourdieu (1991, pp. 3-4) thus proposes to undertake a dual reading of Heidegger's texts structured by simultaneous references to the two mental spaces of the political and the philosophical.

Like Bourdieu, Habermas notes that, despite its posture of abstract philosophizing, *Being and Time* is a work imbued with the "spirit of the times," especially the critique of mass civilization and the elitist denunciation of the "dictatorship of public opinion" (1989, p. 438). According to Habermas, one of the main limitations of the argument of *Being and Time* is Heidegger's attribution of a "derivative" status to Being-with-others —a move that results in the complete obliteration of "the social" as a valid philosophical dimension.⁴ Even if Heidegger initially concedes that human existence is embedded in structures of

⁴ It must be noted that, contrary to Habermas' claim of a derived status for the social in Heideggerian philosophy, in his course for the Winter semester of 1928-29 at the University of Freiburg (published as *Introduction to Philosophy*), Heidegger presents Being-with as an essential structure: "In the essence of a being-there [*Da-sein*] lies being-with [*Mit-sein*], even if another being factually does not exist at all. Dasein already brings with it the sphere of possible

linguistic subjectivity, Habermas argues, he does not respond to this fact in terms of a theory of communication. On the contrary, he degrades any structure that goes beyond isolated Dasein as an expression of inauthenticity (Habermas, 1987, p. 149).

Heidegger's critique of the experience of modernity became more explicit in his writings of the 1930s, such as *Introduction to Metaphysics*, where he argues that the main problem of the modern world is the progressive disappearance of "rank" as a form of crucial qualitative distinction, replaced by the equality of mere number. Significant signs of the decadence of Western civilization, in this sense, are "the reduction of human beings to a mass" and "the preeminence of the mediocre" (2014, p. 49). The modern world, says Heidegger, thus lacks the depth "from which the essential always comes and returns to human beings, thereby forcing them to superiority and allowing them to act on the basis of rank" (2014, p. 50). "America" and "Russia" pose a threat to the European West because they have embraced a "quantitative temper" which "is no longer something inconsequential and merely barren, but is the onslaught of that which aggressively destroys all rank and all that is world-spiritual, and portrays these as a lie" (2014, p. 51).

The second antidemocratic consequence of Heidegger's implicit concept of the political is a condemnation of pluralistic society. Rüdiger Safranski (1998) has argued that Heidegger's censure of the diversity of positions inherent to the public sphere is inevitably a denunciation of the pluralism of views and perspectives proper to democracy. The Heideggerian affirmation of an ethics of authenticity represents a radical break with the notion of an ethics of public life. What Heidegger so harshly criticizes—the insidious penetration of the "they"—is precisely the phenomenon that constitutes the parameter of public responsibility, namely, "the coincidence of the morally good and the socially valid" (Safranski, 1998, p. 146). While Heidegger denied that his critique of the "they" alluded to the Weimar scene because he did not want to be seen as a critic of a historical epoch—something that would remain in the dimension of the ontic—but as a thinker devoted to Being and its existentials, that is, to the dimension of the ontological, for Safranski (1998, p. 162), Heidegger's analysis of inauthenticity offers a clear reference to his own democratic epoch.

neighborhood; it is intrinsically already neighbor to..., whereas two stones, for example, cannot be neighboring" (Heidegger, 2024, p. 98).

Significantly, in the passages of the *Black Notebooks* where Heidegger refers to the contrast between “philosophy” and “the public,” he interprets the plurality of debate in the public sphere as “noise.” The fate of philosophy, for example, depends on “those few” who are no longer “slaves to public opinion” (Heidegger, 2017a, p. 58). Since the primordial, that is, the “dialogue of thinkers” and the “history of Beyng,” is not “historiologically verifiable,” it “remains concealed to public opinion” (2017a, p. 170). Heidegger emphasizes the impossibility of a “respectable press”—a category in which he includes radio as the “press of the ear”—given that publicness is based on “unrespectability” (2017a, p. 124). The public sphere, in sum, is not only a form of “emptiness” (Heidegger, 2017b, p. 42), a “ravenous void [...] that indiscriminately mixes everything into a quickly consumed verbal hodgepodge” (2017b, p. 135). It also represents an “obstruction of the clearing” in which the “basic form” of self-consciousness is noise: “All speaking and writing are noise [...]. All proclamation and praise are noise. Noise carries out the essential step of what is loud into the distorted essence. Noise consummates the instituting of the distorted essence in complete releasement” (2017b, p. 80).

In the words of Peter Trawny (2015a, p. 48), Heidegger was “the final and probably most vehement obstructor of modernity.” In the *Black Notebooks* in particular, Heidegger sought to combat one of the aspects of modernity that he disliked the most: what the sociologist Max Weber called the “disenchantment of the world.” In his *Introduction to Metaphysics*, Heidegger revealingly decries one of the main consequences of this “disenchantment,” which is the process of separating social life into a plurality of autonomous spheres of value or, in Heidegger’s words, the “instrumental misinterpretation of the spirit” that has “divided up into regions [...] the powers of spiritual happening—poetry and fine arts, state-creation and religion” (2014, p. 52). Heidegger seems to resort to a Weberian language to condemn this modern fragmentation of unitary meaning into a multiplicity of points of reference:

These regions become fields of a free endeavor that sets its own standards for itself, according to the meaning of ‘standards’ that it can still attain. These standards of validity for production and use are called values. Cultural values secure meaning for themselves in the whole of a culture only by restricting themselves to

their self-validity: poetry for poetry's sake, art for art's sake, science for science's sake (2014, p. 52).

Despite the evidence for the entanglement of anti-democratic political elements in Heidegger's philosophy, one should avoid the temptation of totalizing readings that would reduce the entirety of Heideggerian concepts, arguments, and insights to a univocal, conservative ideological position. Habermas himself, one of the first thinkers to criticize the authoritarian political tendency in Heidegger's philosophy, has argued for a more subtle analytical distinction when considering the question of the continuity between Heidegger's writings and his participation in the Nazi regime. For Habermas, Heidegger's political behavior did not necessarily follow automatically from the philosophy of *Being and Time*. But, at the same time, his behavior was not incompatible with that philosophy. What really changed the status of the relationship between philosophy and ideology in Heidegger's writings was the transformation in what Otto Pöggeler (1993) has called Heidegger's "political self-understanding."

According to this interpretation, in the late 1920s Heidegger's reading of his own philosophy was invaded by distinctly right-wing ideological motifs, a move fueled by the escalating economic crisis and the ever-increasing political unrest. As a result, Heidegger gave new content to the concepts of his basic ontology while retaining the same words and categories.⁵ This transformation intensified in the early 1930s and especially after 1933. The individualistic demand for the authenticity of *Being and Time*, for example, was liquidated and replaced by the notion of the collective destiny of a people, understood as a historical challenge (Habermas, 1989, p. 443). Dasein's capacity for wholeness was now to be found in "the historical existence of a nation yoked together by the Führer into a collective will" (Habermas, 1987, p. 157). The consequence

⁵ Rüdiger Safranski offers several examples of the adaptation of Heidegger's philosophy to Nazism. In the memorial address for Leo Schlageter, a *Freikorps* member executed by the French for his sabotage activities in the Ruhr, Heidegger presented Schlageter's death as the realization of the existential ideal of *Being and Time* (Safranski, 1998, p. 242). Heidegger's political application of his philosophy of authenticity found its most extreme manifestation in the opposition between the inauthentic "we" represented by the "they" and the authentic "we" of the nation, which asserts itself as if it were an individual (Safranski, 1998, p. 266).

of this change was the establishment of a connection between Heidegger's philosophy and contemporary events. Only after realizing that Nazism was not a reaction against technological nihilism, but one of its manifestations, would Heidegger express his disappointment. For Habermas, the introduction of ideological motifs into Heidegger's thought was not so much a built-in feature of existential philosophy as an external invasion that can be given a precise context: the economic crisis and political decline in the Weimar Republic.

Other authors have also argued for a more nuanced reading of Heidegger's relationship to politics. Dana Villa (1996, p. 215) argues that while a denigration of communicative action is evident in Heidegger's descriptions of the public and the "they," Heidegger's fundamental ontology does not entail an automatic rejection of the public sphere. In particular, Heidegger's critical account of the power of "mere talk" should not be understood as a condemnation of the public sphere, but as a description of the reduction of public life to the level of spectacle. Moreover, according to Villa, *Being and Time* presents a clear role for politics and political speech—a role in which the notion of an authentic public space is implied. In *Being and Time*, politics has the dual task of 1) reminding the community of its radical historicity and finitude, preparing it for a commitment to its "most distinctive possibility," and 2) providing the authority necessary to give *direction* and *content* to existential freedom (Villa, 1996, p. 216). In a different spirit, Richard Wolin (2022, p. 12) has warned against abandoning Heideggerian thought as "irreparably contaminated and, hence, *irredeemable*," and has argued instead for a systematic reevaluation of his philosophy in light of the revelations of the *Black Notebooks*. Peter Gordon (2017, p. 145) has similarly called for "a thoughtful appropriation" of Heidegger's philosophy, no longer as "an integral whole in the manner of the grand philosophical systems of the past," but "only where it can be redeemed, as Adorno might have said, in its fragments."

Heidegger's critique of public opinion

What is the connection between Heidegger's philosophy and modern European history? At first glance, it seems that Heidegger's concern with "authenticity" is a re-edition of the "know thyself" motto of ancient thought—a merely a-historical preoccupation with the seemingly universal questions of philosophy. Upon closer examination, however, it becomes clear that Heidegger is in fact responding to some

of the pressing realities of modernity, such as the distinction between the public and the private, the role of public opinion, and the experience of mass culture.

In this respect, it is difficult not to notice an affinity between Heidegger's critique of the public and Alexis de Tocqueville's analysis of public opinion in *Democracy in America*. Like Heidegger, Tocqueville identifies the tendency to suppress or repress individuality as one of the manifestations of social equality: "the weak want to bring the strong down to their level, which reduces men to a preference for equality in servitude rather than inequality in freedom" (2004, p. 60). Tocqueville also denounces modern society's dependence on the impersonal power of public opinion—a phantom reality that the masses have made their primary source of belief. This influence of public opinion on the mind of each citizen destroys the conditions for independent thought. According to Tocqueville, "as long as the majority remains in doubt, people talk, but as soon as it makes up its mind once and for all, everyone falls silent [...]. I know of no country where there is in general less independence of mind and true freedom of discussion than in America" (2004, p. 293). This omnipotence of the majority endangers freedom: it creates the conditions for a democratic despotism that imposes itself through a violence that is "entirely intellectual." Both Heidegger and Tocqueville distrust the effects of public opinion on individual thought. But while Tocqueville belongs to a tradition that sees the distrust of the effects of public opinion as an inherent part of democracy itself, Heidegger inscribes himself in a very different political genealogy. What primarily distinguishes Heidegger from other critics of democracy is his unambiguous interpretation of the consequences of equality as exclusively impoverishing and destructive. By contrast, critics like Tocqueville do not stop at pointing out the negative aspects of democracy, but rather indicate its internal ambiguities and socially productive contradictions.

Perhaps the limitations of Heidegger's assessment of the public sphere derive less from the positive content of his philosophy than from the conceptual gaps in his thinking. In particular, Heidegger's categories lack a phenomenology of the interactions of human consciousness with other human consciousness—that is, a phenomenology of conversation

and debate.⁶ This philosophy also lacks a phenomenology of power, domination, resistance, and liberation. Heidegger's is a philosophy of solitude, of Dasein's determination to be authentic in the face of the masses, and of *ek-sistence's* quiet contemplation of the mystery of being. Even where it rejects subjectivity, Heidegger's is a radically individualistic philosophy: it leaves no room for thinking about politics—that social space between the individual and the masses, Dasein and the “they.”

References

- Arendt, H. (1969). What Is Freedom? In H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (pp. 143-172). Viking Press.
- Arendt, H. (1971). *The Life of the Mind. II*. Harcourt.
- Beiner, R. (2018). *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*. University of Pennsylvania Press.
<https://doi.org/10.9783/9780812295412>
- Bourdieu, P. (1991). *The Political Ontology of Martin Heidegger*. P. Collier (trans.). Polity Press.
- Chartier, R. (1990). *Les origines culturelles de la Révolution française*. Éditions du Seuil.
- De Tocqueville, A. (2004). *Democracy in America*. A. Goldhammer (trans.). The Library of America.
- Fariás, V. (1987). *Heidegger et le nazisme*. Verdier.
- Faye, E. (2009). *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy*. Yale University Press.
- Gordon, P. E. (2017). Prolegomena to any Future Destruction of Metaphysics: Heidegger and the *Schwarze Hefte*. In A. J. Mitchell & P. Trawny (eds.), *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism* (pp. 136-151). Columbia University Press.
<https://doi.org/10.7312/mitc18044-012>
- Habermas, J. (1987). The Undermining of Western Rationalism through the Critique of Metaphysics: Martin Heidegger. In J. Habermas, *The*

⁶ In his *Introduction to Philosophy*, however, Heidegger presents a more positive understanding of Being-with (*Mitsein*): “Now, beings that have our manner of being, yet that we ourselves are not, but that are in each case the other, another Dasein, the Dasein of others, are not simply present at hand next to us with perhaps other things between. Rather, the other Dasein is there with us, Dasein-with; we ourselves are determined by a being-with with the other. Dasein and Dasein are a with-one-another” (Heidegger, 2024, p. 60).

- Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (pp. 131-160). F. G. Lawrence (trans.). MIT Press.
- Habermas, J. (1989). Work and *Weltanschauung*: The Heidegger Controversy from a German Perspective. J. McCumber (trans.). *Critical Inquiry*, 15(2), 431-456. <https://doi.org/10.1086/448492>
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Bourgeois Public Sphere*. T. Burger (trans.). MIT Press.
- Heidegger, M. (2000). Betr. die Notiz "Hanfstaengl contra Heidegger" in der Münchner *Süddeutschen Zeitung* vom Mittwoch, den 14. Juni 1950. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung. Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* (pp. 452-453). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2008a). [BT]. *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (trans.). Harper Perennial.
- Heidegger, M. (2008b). Introduction: The Exposition of the Question of the Meaning of Being. In M. Heidegger, *Basic Writings* (pp. 41-87). J. Stambaugh & J. G. Gray (trans.). Harper San Francisco.
- Heidegger, M. (2008c). [LH]. Letter on Humanism. In M. Heidegger, *Basic Writings* (pp. 213-267). F. A. Capuzzi & J. G. Gray (trans.). Harper San Francisco.
- Heidegger, M. (2008d). On the Essence of Truth. In M. Heidegger, *Basic Writings* (pp. 111-138). J. Sallis & J. G. Gray (trans.). Harper San Francisco.
- Heidegger, M. (2014). *Introduction to Metaphysics*. G. Fried & R. Polt (trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2016). *Ponderings II-VI. Black Notebooks 1931-1938*. R. Rojcewicz (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/11281.0>
- Heidegger, M. (2017a). *Ponderings VII-XI. Black Notebooks 1938-1939*. R. Rojcewicz (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/11393.0>
- Heidegger, M. (2017b). *Ponderings XII-XV. Black Notebooks 1939-1941*. R. Rojcewicz (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/11393.0>
- Heidegger, M. (2024). *Introduction to Philosophy*. W. McNeill (trans.). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.11288869>
- Kant, I. (1996). An Answer to the Question: What is Enlightenment? In J. Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers*

- and *Twentieth-Century Questions* (pp. 58-64). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520916890-005>
- Käufer, S. (2021). Publicness (*Öffentlichkeit*). In M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon* (pp. 615-616). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9780511843778.167>
- Ott, H. (1993). *Martin Heidegger: A Political Life*. A. Blunden (trans.). Harper Collins.
- Pöggeler, O. (1993). Heidegger's Political Self-Understanding. In R. Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (pp. 198-244). S. Galt Crowell (trans.). MIT Press.
- Polt, R. (2017). Inception, Downfall, and the Broken World: Heidegger Above the Sea of Fog. In A. J. Mitchell & P. Trawny (eds.), *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism* (pp. 74-97). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mitc18044-008>
- Rabinbach, A. (1997). *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520926257>
- Rorty, R. (2000). On Heidegger's Nazism. In R. Rorty, *Philosophy and Social Hope* (pp. 175-200). Penguin.
- Safranski, R. (1998). *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. E. Osers (trans.). Harvard University Press.
- Sheehan, T. (1988, June 16). Heidegger and the Nazis. *The New York Review of Books*. <https://www.nybooks.com/articles/1988/06/16/heidegger-and-the-nazis/>
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822385806>
- Trawny, P. (2015a). *Freedom to Fail: Heidegger's Anarchy*. I. A. Moore & C. Turner (trans.). Polity.
- Trawny, P. (2015b). *Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy*. A. J. Mitchell (trans.). The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226303871.001.0001>
- Villa, D. (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400821846>
- Wolin, R. (1990). *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/woli93972>
- Wolin, R. (2022). *Heidegger in Ruins: Between Philosophy and Ideology*. Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv36rk1cf>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2966>

Cibernética y allagmática. Una revisión de la influencia del sistemismo en la obra de Simondon

Cybernetics and Allagmatics: A Review of the Influence of Systemism in Simondon's Work

Guillermo Rodríguez Alonso
Universidad de Santiago de Compostela
España
guillermo.r.alonso.usc@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1849-0672>

Recibido: 17 - 10 - 2023.

Aceptado: 10 - 12 - 2023.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Rodríguez Alonso, G. (2025). Cibernética y allagmática. Una revisión de la influencia del sistemismo en la obra de Simondon. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 325-359. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2966>



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

Resumen

El pensamiento de Gilbert Simondon debe mucho a la cibernética temprana desarrollada entre los años cuarenta y cincuenta. Si bien esto es de común acuerdo entre los especialistas, todavía no se han investigado en profundidad las relaciones conceptuales que Simondon establece con el efervescente panorama científico y tecnológico de estas décadas. En el presente artículo, aspiro a iluminar el diálogo que Simondon establece con la cibernética y que, a la postre, desembocaría en la propuesta de una filosofía general de la cibernética llamada “allagmática” y que se define como una teoría de las operaciones. Para ello, en primer lugar, dimensiono el alcance del giro epistemológico en las corrientes sistémicas (cibernética, psicología de la forma, teoría general de sistemas y teoría de la información) y su impacto en la filosofía de Simondon. A continuación, desgrano la noción de “sistema” que propone Simondon y, por último, la noción de “analogía” que fundamenta su método filosófico y que se inspira en las equivalencias dinámicas entre máquina y animal.

Palabras clave: allagmática; cibernética; individuación; Simondon; Wiener; sistemismo; sistema; información; analogía; operación; máquina; psicología de la forma.

Abstract

Gilbert Simondon's thought is heavily influenced by the early cybernetics developed between the 1940s and 50s. While this is widely acknowledged by scholars, the conceptual connections that Simondon establishes with the vibrant scientific and technological landscape of those decades have not yet been thoroughly examined. In this article, my aim is to shed light on the dialogue that Simondon establishes with cybernetics, ultimately leading to his proposal of a comprehensive philosophy of cybernetics known as “allagmatics,” which he defines as a theory of operations. For this purpose, I first assess the extent of the epistemological shift brought about by the systemic currents (such as cybernetics, psychology of form, general systems theory, and information theory) and their impact on Simondon's philosophy. Subsequently, I delve into the notion of system proposed by Simondon, followed by an exploration of the notion of analogy that underlies his philosophical method, drawing inspiration from the dynamic equivalences between machines and animals.

Keywords: allagmatics; cybernetics; individuation; Simondon; Wiener; systemism; system; information; analogy; operation; machine; psychology of form.

1. Introducción

La *allagmática* es una teoría desarrollada por Gilbert Simondon en la década de los cincuenta cuyo objetivo consistía en reelaborar de un modo filosófico los incipientes axiomas cibernéticos. El postulado epistemológico que guía esta teoría es que, si la realidad es fundamentalmente individuación (hipótesis central de todo el pensamiento simondiano), es posible conocerla mediante una individuación análoga en el pensamiento. Esto se debe a que entre la operación mental de conocer y la operación del ser que se individúa existen correspondencias, isodinamismos y analogías. Y esta noción, elaborada fundamentalmente en su obra magna *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (2005), y que supone la piedra de toque de toda la onto-epistemología de Simondon, recibe inspiración manifiesta de la analogía entre cerebros-biológicos y cerebros-máquina que reside en el centro de la teoría cibernética de Norbert Wiener. Es por ello por lo que la teoría allagmática se define como la toma de conciencia filosófica de los presupuestos cibernéticos, es decir, no como una filosofía de la cibernética, sino como una cibernética filosófica. Simondon nos propone la palabra *allagmática* (del griego *allagma*: “operación”, “proceso”, “cambio”) para ampliar la doctrina cibernética y conjurar sus limitaciones. En torno a 1953, Simondon escribirá: “Creemos entonces que el trabajo más urgente que reclama la nueva teoría cibernética es la edificación de una lógica cibernética, que se pueda llamar una allagmática general” (2018, p. 188).

El objetivo último de esta teoría es reformular los conceptos tradicionales de la metafísica occidental, la teoría de la ciencia y la filosofía en general, a través del prisma de lo que llamaremos “giro sistemista” o “giro cibernético”. No en vano Simondon sitúa la aparición de la allagmática en una fase particular de la historia de las ideas, tras la irrupción de un nuevo campo de conocimiento: la cibernética, tecnociencia de sistemas que desde sus inicios aspira a servir como modelo para la física, la biología, la psicología y la sociología. Como uno de los primeros pensadores que abordaron de manera filosófica las implicaciones de la cibernética, y para comprender completamente la reforma conceptual que Simondon nos propone en *L'individuation*, es necesario analizar el contexto intelectual y científico en el que esta se

desarrolla, explorar la genealogía de sus conceptos y comprender en qué condiciones sitúa Simondon su relevancia y necesidad.

Si bien es cierto que la influencia notable de la cibernética en la ontología desarrollada en *L'individuation* se menciona en la mayoría de los estudios sobre Simondon, a menudo se aborda de manera apresurada, apelando únicamente a la influencia de Wiener o a la sustitución de la noción aristotélica y platónica de "forma" por la noción cibernética de "información".¹ Sin embargo, considero que la influencia de la cibernética en Simondon es más profunda y apela al núcleo mismo de su ontología y su epistemología. Sostengo que no se puede comprender con rigor el proyecto filosófico de Simondon sin considerar el gran impacto que tuvo para él la lectura de las incipientes teorías científicas que aquí agrupo bajo el nombre de *sistemismo*, que incluyen la cibernética, la teoría de la información/comunicación, lo que luego se conocería como teoría general de sistemas (TGS) y la psicología de la forma (*Gestaltpsychologie*). Ahora bien, lejos de adherirse acríticamente a estas nuevas corrientes, las reformula y matiza, reorientando muchas de las contribuciones del sistemismo en función de sus intereses especulativos.

2. El giro sistemista

¿En qué se caracteriza, a grandes rasgos, el giro epistemológico del sistemismo? Aquí me centraré particularmente en definir aquellos elementos que Simondon extrae de la cibernética y que conforman los andamiajes de la teoría allagmática, a saber:

- a) Sistemas: la superación del marco científico positivista, mecanicista y determinista, en favor de una concepción sistémica, holística, recursiva y probabilística de los fenómenos.
- b) Operaciones: la invención de toda una serie de nuevos conceptos operatorios como "información", "modulador", "transductor", "recursividad" o "causalidad circular".

¹ A este respecto, es de celebrar la importancia y profundidad con la que J. M. Heredia (2019a y 2019b) aborda la cuestión. Aquí me ceñiré a algunos aspectos más orientados a la influencia específica del sistemismo en la allagmática como una ontología cibernética.

- c) Analogías: una concepción no sustancial de los sistemas basada en una identidad de funciones (equivalencia transoperatoria) entre sistemas biológicos y técnicos.

El primer punto, que alude a la superación del marco epistemológico analítico a través de una concepción sistémica del *ser*, es una arena con varios contendientes que, en su vaguedad, conforma un espíritu de época. En este sentido, el giro sistémico estará en sintonía también con algunas de las ideas contenidas en lo que posteriormente se reunirá bajo la etiqueta del estructuralismo, teorías donde el campo de investigación está poblado no ya de objetos individuales aislados, sino de sistemas, estructuras, operaciones, relaciones y funciones de totalidad entre elementos.² Cuando se hable de sistemismo y no de cibernética se apelará, más que a una corriente determinada, a esta “actitud hólica” que es de común concierto entre muchas teorías, tanto científicas como lingüísticas, antropológicas o históricas, y que contrasta con el paradigma analítico propio del XIX. Obviamente, esta necesaria simplificación histórica oculta muchos matices. Pero no cabe duda de que Simondon se inserta claramente en este marco histórico, si bien prestará una especial atención a lo que se conoce como *early cybernetics*,

² La vocación holística (el todo es más que la suma de sus partes) de la cibernética como primera corriente del sistemismo supone ya un primer punto de partida del giro sistémico en la epistemología, pero también la primera tentativa de lo que luego se llamaría “pensamiento complejo” o “paradigma de la complejidad”. Efectivamente, los sistemas complejos no pueden explicarse a partir de sus elementos básicos a través de un método analítico. La aparición de “propiedades emergentes” no puede explicarse a partir de las *partes extra partes* de un sistema, sino como funciones del “todo”. Del mismo modo, hay totalidades que son independientes de sus componentes, así como el hormiguero prevalece, aunque mueran muchos de los individuos que lo componen (el poeta Maurice Maeterlinck, desde la poética de hormigas y abejas, apelaba a un “espíritu de la colmena” que trascendía a los individuos. Es curioso que una de las primeras intuiciones de la complejidad provenga de la poesía). Las propiedades y la identidad del sistema se mantienen independientemente de la suerte de sus partes. En los sistemas complejos, lo superior, lo general, no puede inducirse de lo particular. Esta irreductibilidad reposa sobre las interacciones entre los elementos del sistema, que son más importantes y primordiales que los elementos mismos. Estas interacciones pueden comprenderse como intercambios de información.

conjunto de experiencias seminales que son las bases fundacionales de la cibernética y, por extensión, del sistemismo.

3. Breve esbozo histórico de la cibernética temprana³

Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial se evidenció que las tecnologías al servicio de la guerra⁴ habían sufrido una evolución sin precedentes en la historia de las técnicas. Dispositivos tales como los misiles autodirigidos, capaces de rectificar su trayectoria en función de un objetivo en movimiento, son el triste legado de una serie de ingenieros, matemáticos y físicos que abonaron el fermento para la cibernética. Otros ingenios más felices, como los termostatos, los pilotos automáticos o los servofrenos, conforman el repertorio de inventos y aplicaciones que la incipiente cibernética desarrollaba en aquella época, todavía sin haber unificado su campo de experiencias ni mucho menos su aparato teórico. De manera consciente o inconsciente, en diferentes lugares del mundo comenzaron a aflorar experiencias a medio camino entre la ciencia teórica y la ingeniería experimental, todas ellas relacionadas con la automatización, la autorregulación, el control y la comunicación entre máquinas y humanos.

La emergencia de este nuevo campo científico cristalizó en las conferencias que organizaba la Fundación Macy en los años cuarenta. Esta organización realizaría a partir de 1942 una serie de conferencias y reuniones en las que participaron, entre otros, Gregory Bateson, Norbert Wiener, Claude Shannon, Kurt Lewin, Arturo Rosenblueth y Von Neumann. Este heterogéneo grupo de matemáticos, biólogos, psicólogos, antropólogos, médicos e ingenieros de diversa procedencia compartían una serie de perspectivas e intereses comunes, llamándose a

³ Para una historia detallada del origen de la cibernética, cabe referenciar la que relata el propio Simondon en *Sur la psychologie* y que aquí seguiré parcialmente (cfr. Simondon, 2019, pp. 177-206).

⁴ Como suspicacia adicional, es necesario reconocer que buena parte de los desarrollos tecnológicos que están en el origen de la cibernética, tanto en su forma teórica como en su vertiente aplicada, provienen de la tecnología de la guerra, especialmente de los radares submarinos, la detección de trayectorias de misiles, etc. Sistemas todos ellos que el propio Wiener contribuyó a diseñar. Además, muchos de estos equipos de investigación colaboraron simultáneamente en el Proyecto Manhattan. Como se explica en Tiquin (2015, p. 15), “el ordenador y la bomba atómica nacen de la mano.

sí mismos Teleological Society o, posteriormente, Cybernetic Club. Las sesiones dedicadas exclusivamente a la incipiente ciencia cibernética⁵ comenzaron en 1946, dos años antes de que Wiener publicase su libro homónimo, aunque el marco teórico y metodológico ya se fraguaba desde al menos 1943, desde el artículo fundacional, escrito por Rosenblueth, Bigelow y el propio Wiener, titulado “Behavior, Purpose and Teleology” (1943). Estas reuniones dan buena cuenta del carácter interdisciplinar de la cibernética y de la peculiar simbiosis que ahí se daba entre teoría de la información, semiótica, neurofisiología, servomecanismos, teoría de juegos, *Gestaltpsychologie* y posteriormente la propia teoría general de sistemas y otras teorías que formarían programas de investigación independientes, pero íntimamente interrelacionados.⁶ Como reconoce el propio Wiener, la cibernética comenzó como un cúmulo difuso de ideas compartidas por él mismo junto a Weaver y Shannon. Fue el intenso intercambio de ideas provenientes de diversas disciplinas el que formó el caldo de cultivo ideal para buena parte de la revolución científica y tecnológica del siglo XX, de la que hoy somos herederos directos.

Por señalar algunos precedentes, antes de la fundación del Cybernetic Club y de las conferencias Macy, ya autores como Warren S. McCulloch —quien había publicado en 1943 un artículo fundamental sobre las relaciones entre lógica matemática y sistema nervioso— o el biólogo francés Pierre Vendryés —quien desarrolló su teoría de la autonomía a partir de los años cuarenta—⁷ suponen precedentes inmediatos del nuevo curso que la ciencia estaba tomando. No obstante, la primera piedra de esta nueva disciplina cabe retrotraerla a Maxwell (1868) y a su temprano trabajo sobre los *governors*. Pero el hito que marcaría la internacionalización de esta nueva ciencia es la publicación en 1948 del libro fundacional *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, de Wiener. Esta obra supone al mismo tiempo el bautismo de la disciplina y la primera obra de síntesis de sus postulados, condensando buena parte de las definiciones y conceptos fraguados en las conferencias Macy.

⁵ Tenemos la suerte de contar con una buena edición que reúne todas las transcripciones de aquellas conferencias: Pias (2016).

⁶ Para un análisis minucioso de las conferencias Macy, cfr. el excepcional estudio de Jean-Pierre Dupuy (2009), en el que además se menciona a Simondon como un certero crítico de las insuficiencias de la cibernética.

⁷ Cfr. Vendryés (1946).

Desde esta perspectiva histórica, Simondon será uno de los primeros pensadores en acoger con gran interés los planteamientos de esta incipiente teoría cibernética desde el momento mismo de su internacionalización. Ya en 1953 denunciaba el grave error que suponía que, pese al ímpetu con el que cibernética impregnaba los círculos científicos tan solo cinco años antes de la publicación de *Cybernetics*, esta actitud todavía no hubiera permeado en la filosofía.⁸ “Y, sin embargo, a pesar de las tentativas tan variadas, de los esfuerzos tan bellos, debemos decir que la cibernética no ha franqueado, en Francia, el umbral del pensamiento filosófico” (Simondon, 2018, p. 46). Como no podía ser de otro modo, achaca esta situación, por un lado, a la tendencia reaccionaria de cierto humanismo con respecto a las técnicas, actitud que caracteriza a muchos filósofos del siglo XX; por otro lado, también a la incapacidad de la propia cibernética de asumir las consecuencias filosóficas de sus propios postulados.

4. *Cybernetics*: el nuevo discurso del método

La atención de Simondon recayó especialmente sobre el que con toda seguridad fue su libro de cabecera durante muchos años: *Cybernetics*, de Norbert Wiener (2019), publicado en 1948. Este libro fue presentado por Simondon como “un nuevo *Discurso del método* escrito por un matemático que enseña en un instituto de tecnología” (2018, p. 40). Cabe preguntarse, en primer lugar, en qué contexto teórico enmarca Wiener la pertinencia de una nueva disciplina destinada a estudiar los mecanismos de control y comunicación entre sistemas animales y humanos. Como ya se ha señalado, el punto de partida se plantea en la superación del paradigma físico anterior, es decir, el mecanicismo determinista newtoniano,⁹ para dar paso a un nuevo paradigma estadístico y no determinista. El determinismo, sintetizado en la genial fórmula del demonio de Laplace,¹⁰

⁸ Raymond Ruyer, quien influyó notablemente en Simondon, publicó *La cybernétique et l'origine de l'information* en 1954 (para las citas textuales emplearé la siguiente traducción: Ruyer, 1984).

⁹ Para un cierto análisis de la superación del determinismo newtoniano, cfr. : Penrose (2007, pp. 152 y ss.).

¹⁰ “Debemos considerar el estado presente del universo como el efecto de su estado precedente, y como la causa del que le seguirá. Una inteligencia que, en un momento dado, conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, si por otra parte fuera

sancionaba toda una serie de principios metafísicos mantenidos desde Newton, incapaces de explicar todo el campo de experiencias que los cibernéticos estaban desarrollando.

En el primer capítulo de *Cybernetics*, Wiener traza la genealogía de teorías científicas que han llevado al saber científico a una gran encrucijada, cuya salida solo era posible a través de la superación del paradigma determinista y mecanicista. La primera revolución de importancia es, para Wiener, la introducción de la noción de “probabilidad” por parte de Willard Gibbs, que dio pie a una concepción del mundo basada en la contingencia y los “estados más probables” frente al rígido determinismo causal. Basándose en las aportaciones de Maxwell, Boltzmann y el propio Gibbs, que vendrían a cuestionar que los sistemas físicos puedan definirse con claridad y precisión, Wiener propone estudiar los estados de los sistemas en términos probabilísticos. Así, los estados de un sistema expresan siempre un margen de indeterminación, contingencia e incertidumbre. Esto obliga a modificar las nociones clásicas de “movimiento” y “tiempo” absolutos, esto es, del propio flujo lineal del tiempo, lo que posibilita la apertura de una problematización de la teleología misma. Es desde esta “mecánica estadística” que Wiener plantea la necesidad de un nuevo lenguaje común a las ciencias, capaz de expresar este aspecto no determinista de los sistemas físicos y, más especialmente, el aspecto del “control y comunicación” de los sistemas entre sí.

La segunda teoría o corriente científica que alumbró el campo problemático de la cibernética tiene que ver con el problema de la computación y la información, a la luz de las teorías que Turing y Shannon estaban desarrollando en los años treinta. El propio Wiener introduce estas nuevas problemáticas como una extensión de la alianza entre filosofía y matemáticas que habían inaugurado Leibniz y Pascal. Estas teorías desembocarán en la definición de una nueva magnitud, la *información*, que define la probabilidad de unos mensajes sobre otros. “Inventar” esta nueva magnitud era una condición *sine qua non* para poder afrontar los problemas de comunicación entre cerebros-máquina y cerebros-biológicos. Así, la información deviene un nuevo objeto

lo suficientemente amplia para someter estos datos al análisis, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos mayores y los del átomo más ligero: nada sería indeterminado para ella y tanto el porvenir como el pasado estarían presentes a su vista” (Laplace, 1995, p. 25).

científico, necesario para modelizar sistemas de transmisión (teléfonos, radio) así como para diseñar máquinas de calcular, con lo que se cumpliría el sueño leibniziano del *calculus ratiocinator*:

Now, just as the calculus of arithmetic lends itself to a mechanization progressing through the abacus and the desk computing machine to the ultra-rapid computing machines of the present day, so the *calculus ratiocinator* of Leibniz contains the germs of the *machina ratiocinatrix*, the reasoning machine. Indeed, Leibniz himself, like his predecessor Pascal, was interested in the construction of computing machines in the metal. It is therefore not in the least surprising that the same intellectual impulse which has led to the development of mathematical logic has at the same time led to the ideal or actual mechanization of processes of thought (Wiener, 2019, p. 19).

Ante esta encrucijada, surge la necesidad de unificar un campo problemático que pondrá en tela de juicio las nociones de “automatismo”, “determinismo” y “teleología”. Esto requerirá una terminología común de base lógica y matemática. Ante esta necesidad, veamos cómo describe el propio Wiener el origen y el bautismo de la disciplina en torno a los problemas de la “mecánica estadística” o probabilística y el problema de la comunicación y el control:

Thus, as far back as four years ago, the group of scientists about Dr. Rosenblueth and myself had already become aware of the essential *unity of the set of problems centering about communication, control and statistical mechanics, whether in the machine or in living tissue*. On the other hand, we were seriously hampered by the lack of unity of the literature concerning these problems, and by the absence of any common terminology, or even of a single name for the field. After much consideration, we have come to the conclusion that all the existing terminology has too heavy a bias to one side or another to serve the future development of the field as well as it should; and as happens so often to scientists, we have been forced to coin at least one artificial neo-Greek expression to fill

the gap. *We have decided to call the entire field of control and communication theory, whether in the machine or in the animal, by the name Cybernetics, which we form from the Greek kybernetes or steersman* (Wiener, 2019, p. 18; *mi énfasis*).

Efectivamente, la etimología de Wiener es acertada para su propósito. El término *kybernetes* refiere al timonel del barco, que a su vez comparte raíz etimológica con “gobierno”.¹¹ Un timonel gobierna la embarcación a través de un mecanismo que transfiere una pequeña fuerza, la del brazo humano, para gobernar una gran masa (el barco) a través de un conjunto de fuerzas (el mar, el viento, etc.). Precisamente, con la mano puesta en el timón, el navegante corrige el rumbo de la embarcación en función de las variaciones de un entorno cambiante. Este no es solo un problema de transferencia de fuerzas de un brazo humano a un brazo mecánico, sino que también es un problema de comunicación, es decir, de cómo el timonel interpreta la información que le llega del entorno para corregir su acción.¹² Para poder trabajar con este tipo de sistemas no bastaba la física tradicional: era necesario modificar varios de sus presupuestos.

En el manuscrito de 1953 titulado “Cybernétique et philosophie”,¹³ Simondon afirma que la obra de Wiener puede considerarse como “un nuevo *Discurso del método*”. Esta frase, que Simondon repite en múltiples ocasiones, tiene varios significados. El más evidente remite a una revolución paradigmática en el seno de las ciencias, referida a un

¹¹ “Hasta hace muy poco no existía una voz que comprendiera ese conjunto de ideas; para poder expresarlo todo mediante una palabra, me vi obligado a inventarla. De ahí: cibernética, que derivé de la voz griega *kybernetes* o timonel, la misma raíz de la cual los pueblos de Occidente han formado gobierno y de sus derivados. Por otra parte, encontré más tarde que la voz había sido usada ya por Ampère, aplicada a la política [...]” (Wiener, 1988, p. 15).

¹² Este ejemplo, que expresa una función continua de autorregulación de la trayectoria, es la expresión misma del concepto de *governor*, que además dará pie a toda una serie de metáforas y analogías con el buen gobierno político, cuestiones que Wiener abordará en su segundo libro, *Society and Cybernetics*, publicado años después.

¹³ Simondon dedicará a la cibernética dos textos de capital importancia para el estudio de su filosofía (ambos del mismo año, 1953): “Épistémologie de la cybernétique” y “Cybernétique et philosophie”; ambos se pueden encontrar hoy en Simondon (2016).

nuevo mecanicismo. Al igual que la teoría de Descartes sentó las bases para una comprensión mecanicista del mundo, la cibernética hace lo propio en tanto en cuanto aspira a explicar el funcionamiento de los sistemas de gobierno y regulación de todo tipo de sistemas tecnológicos, biológicos, psicológicos o sociales. “La cibernética es la toma de conciencia filosófica de una problemática espontánea cuyo terreno es una tecnología universal” (2018, p. 42). Esta unificación axiomática que aportará la cibernética establecerá una nueva cosmovisión en torno a esa “tecnología universal” o “cosmotécnica”.¹⁴ Como se verá a continuación, para Simondon, la tecnología es el ámbito de la actividad humana que puede aportar los principios normativos capaces de unificar las ciencias.

5. Un saber en tierra de nadie

Existe otra característica del sistemismo cibernético que interesará a Simondon en el marco de sus pesquisas epistemológicas. Como acabamos de ver, la cibernética emerge en el agotamiento del paradigma mecanicista newtoniano, que informa una “metafísica” basada en un orden natural constante, necesario, universal y analítico, pero, apunta Simondon, también se diferenciará esencialmente del método positivo de Auguste Comte y su forma de estructurar los dominios científicos, separados siempre por su objeto de estudio. Veamos de qué manera Simondon defiende el enfoque transdisciplinar y liminar de la cibernética como un saber *técnico* y, por ello, medial y mediador entre las demás ciencias, función que él mismo querrá imprimir a su allagmática.

Tras la Segunda Guerra Mundial emerge un renovado interés por desarrollar teorías científicas capaces de englobar los conocimientos de las diversas disciplinas, sistematizarlos y proveerlos de una metodología y una axiomática comunes, superando el paradigma positivista de unas ciencias particulares fiscalizadas por la filosofía como saber omnicompreensivo. Hasta cierto punto, y en un cierto modo muy esencial, se mantenía viva la distinción aristotélica entre filosofía primera y ontologías regionales. Este esquema organiza el mundo de los objetos para el conocimiento según las relaciones entre las *specie infimae* y el género *universalis*. Relaciones de esta naturaleza se dan siempre entre tipos estructurales, identidades de tipo esencial, predicativas. La pervivencia del pensamiento taxonómico según géneros y especies fue

¹⁴ El concepto de “cosmotécnica” fue empleado por Simondon; en los últimos años, ha sido retomado por Hui (2020).

omnipresente en los desarrollos científicos de la Modernidad (desde Linneo a Cuvier) y cabe preguntarse si dicha estructura arborescente no fue condición de posibilidad para su propio desarrollo.

A este respecto, se puede traer a colación la querella, relatada de un modo fantástico y delirante por Deleuze y Guattari (2004), entre Cuvier y Saint-Hilaire. Cuvier, el prestigioso paleontólogo, remite a las tipologías que organizaban los fósiles según una serie finita de formas arquetipo, grandes divisiones irreductibles. Por el contrario, Saint-Hilaire apela a una única materia, un gran animal abstracto, materia de lo vivo con la que, mediante un “plegado,” pueden componerse todas las anatomías. Es la operación de plegado la que permite convertir un vertebrado en un cefalópodo: una misma operación para todas las composiciones posibles. Esta univocidad de un ser que se despliega en modos cabe remitirla a Spinoza, o al menos a la lectura que de Spinoza nos ofrece el propio Deleuze.

El marco positivista, sin embargo, sostiene una taxonomía afín a Cuvier, en virtud de la cual las ciencias se compartimentarían siempre siguiendo una distribución tipológica que hunde sus raíces en la lógica aristotélica, en función de un objeto determinado según su estructura, de la cual emanan las diferencias e identidades. Si, por el contrario, nos dejamos llevar por el particular spinozismo (una sustancia, infinitos modos) que Deleuze y Guattari atribuyen a Saint-Hilaire y Simondon, cabría considerar que el saber se organice mediante un número finito de operaciones comunes a todos los ámbitos de lo real: a lo biológico, a lo físico, a lo psíquico y a lo social, sin que existan tipos sustanciales irreductibles que permitan delimitar las discontinuidades. Hay un *continuum* operacional. Pero esta perspectiva no conduce a postular un único tipo de operación, sino que, precisamente, las tipologías no serán de sustancia o de estructura, sino de tipos de operaciones. Esta primera convicción sienta ya las bases para lo que posteriormente Simondon atribuirá a la ciencia allagmática: el estudio de los tipos de operaciones universales.

Así, por medio de las funciones operatorias, la cibernética, que aspira a ser una “tecnología universal”, tiene el potencial filosófico capaz de realizar este “plegado” y reunir a las diferentes ciencias particulares, escindidas tras el enorme desarrollo tecnocientífico de los siglos XIX y XX, habitando precisamente los espacios en blanco (*no man's land*) entre dichas disciplinas, dotándolas de un dominio de transponibilidad común, operatorio. “Desde Leibniz o Newton, nadie ha tenido una

visión sinóptica de las ciencias, debido a la especialización y la restricción progresiva de cada dominio” (2019, p. 80). En las conferencias Macy ya se habla de unificar el dominio científico bajo un nuevo lenguaje común, metodológico y no objetual, y de un nuevo espíritu integrador; se habla incluso de una *scienza nuova*, en línea con ese *nouvel esprit scientifique* que señalaría Bachelard (1968) en 1934.

El giro sistémico en epistemología supone para Simondon una oportunidad para contraponer al positivismo de Comte una nueva organización sinóptica de las ciencias. Efectivamente, las tendencias cibernéticas se sustraen a la tradicional clasificación positivista según la cual cada ciencia particular realiza su “cierre” y estructura su dominio de saber, irreducible e independiente del resto de ciencias. Así, desde una perspectiva positivista, la biología molecular es el estudio cada vez más refinado de los procesos celulares; la física de partículas, el estudio de las interacciones atómicas y subatómicas, etc. Una ciencia y un método para cada objeto. En el análisis histórico que realiza Simondon (2018, pp. 169 y ss.) sobre esta forma de organizar el conocimiento se desarrolla una crítica a la consideración positivista que establece una clasificación de ciencias estructurales definidas por su objeto (el átomo para la física, la célula para la biología, etc.), con la excepción de las matemáticas, las cuales, por su carácter abstracto y operatorio, cumplen un rol metodológico para el resto de las disciplinas. Así, es el objeto el que marca las investigaciones científicas, incluso filosóficas (el ser humano, objeto de la filosofía humanista), objeto de estudio al que se le pueden aplicar varios métodos (antropología para la evolución, psicología para el individuo, sociología para el grupo). Esto es así porque un objeto supone una forma estructurada que “es para el pensamiento reflexivo un término de referencia más seguro que una operación” (2018, p. 169). Así, mientras los objetos son estructurales, los métodos son operatorios. Este primado positivista del objeto sobre el método todavía pervive, tanto en la mentalidad de los científicos como en la organización de los departamentos de investigación. Toda ciencia debe tener un objeto, y para conocerlo se valdrá bien de todos los métodos disponibles, o bien, diseñará uno específico. Hasta la llegada de la cibernética, el único intento frustrado de establecer un método general y una axiomática común para todas las ciencias, bien de la naturaleza, bien del espíritu, se debía a Descartes.

Sin embargo, lo que constataron Wiener y sus compañeros es que es precisamente en los intersticios entre las disciplinas, en el “entre” de

los dominios de las diversas ciencias estructurales-objetivas, donde se encuentra el campo fértil para los nuevos desarrollos tecnocientíficos. Un fisiólogo y un matemático juntos, trabajando en el espacio liminar de sus disciplinas, podrían plantear y resolver problemas inéditos, que remiten de igual modo a nuevos campos problemáticos que emergen a medida que los dominios de las ciencias se van estructurando. Efectivamente, así procedieron los cruzamientos entre Wiener (matemático) y Rosenblueth (médico) en su estudio sobre la enfermedad de Parkinson a través del ciclo respuesta-estímulo y el bucle de recursividad estudiado a partir de los misiles autodirigidos. Estas conexiones solo pueden acontecer en los espacios liminares; es en lo que Wiener llamó *no man's land*, en aquellas regiones desiertas o fronterizas entre las ciencias, donde surge una nueva concepción holística de la ciencia que no atiende al primado del objeto de estudio, sino que busca un método operatorio común. Esto supone un cambio de paradigma total con respecto al modelo anterior, pues opone una axiomática operacional de las ciencias a la clásica axiomática estructural-objetual. La cibernética y las corrientes a ella vinculadas (teoría de sistemas, teoría de la información, teoría de la comunicación) se establecen en un terreno inter-científico, operatorio: un terreno fundamentalmente metodológico y no objetivo (cfr. Simondon, 2018, p. 177).

Simondon considera que la ciencia clásica, analítica y determinista, ha llegado a un nivel de perfeccionamiento en la mensurabilidad de su objeto que ya anuncia los límites epistemológicos de su dominio: da señales de su agotamiento. Esta estructuración supone una apertura de naturaleza histórica. Solo cuando el dominio analítico de las estructuras ha llegado a su límite puede advenir una nueva teoría de las operaciones. Es necesaria, en este momento, una ciencia fundada no en la teoría (en tanto contemplación, creadora de estructuras) sino en la técnica (en tanto saber operatorio). Así, la cibernética permitirá, por vez primera, fundar una axiomática, una normatividad basada en los esquemas operacionales que son más propios de la técnica, no subordinada a la ciencia teórica. Es la propia práctica de la técnica, en particular aquella que modeliza los problemas de comunicación entre organismos vivos y máquinas, la que hace necesario el nacimiento de una nueva axiología en tanto conjunto de normas, valores y axiomas comunes.

Precisamente, frente a la escisión entre teoría y praxis, estas corrientes del sistemismo son al mismo tiempo teóricas y prácticas, pues diluyen la diferencia entre ciencia teórica y tecnología aplicada (piénsese

por ejemplo en el homeostato de Ashby, una teoría encarnada en un autómata, o las tortugas de W. G. Walter, teoremas con ruedas). Todas ellas tenían una aspiración esencial: unificar el campo problemático de las ciencias particulares en una nueva disciplina inter-científica, una axiomática y un lenguaje universal, basado en equivalencias. Cuando Wiener define la cibernética no lo hace como “ciencia de los autómatas”, sino como “the science of control and communication, in the animal and the machine”; es decir, la ciencia de las operaciones *comunes* al animal y la máquina. En este sentido, es independiente de otras ciencias; no se fundamenta en las leyes de la física ni en las propiedades de la materia. En palabras de Ashby:

Cybernetics started by being closely associated in many ways with physics, but it depends in no essential way on the laws of physics or on the properties of matter. Cybernetics deals with all forms of behavior in so far as they are regular, or determinate, or reproducible. The materiality is irrelevant, and so is the holding or not of the ordinary laws of physics. The truths of cybernetics are not conditional on their being derived from some other branch of science. Cybernetics has its own foundations (1956, p. 1).

Esta reproductibilidad y transponibilidad de los *behaviors* (“comportamientos”) en diversos soportes y sistemas desborda toda diferenciación entre lo físico, lo biológico y lo psicológico, pues “la materialidad es irrelevante”. Se ve diluida la férrea distinción entre física, matemáticas, biología, psicología y sociología, en la medida en que todos estos dominios del saber contienen comportamientos susceptibles de formalización, regularización y reproducción, preámbulo de su posibilidad de transponerse en otros dominios. Se da, en términos de Simondon, una equivalencia transoperatoria. Esta es la segunda razón por la cual la cibernética es una tecnología de los intersticios entre las ciencias: da cuenta de cómo una operación fisiológica puede transponerse a una máquina (*i. e.* un sensor, un efector), o cómo una operación psicológica (*i. e.* el aprendizaje) puede transponerse en una *learning machine* y viceversa, o cómo una operación técnica puede aplicarse al estudio de las sociedades (flujos de información y organización) y de la psicología humana y animal.

Este objetivo de unificar axiomáticamente las ontologías regionales científicas solo es posible desde este *no man's land*, desde un saber en tierra de nadie. Solo un espíritu nómada puede encontrar su hogar en todas partes.

6. La noción de “sistema”

La noción de “sistema” de Simondon recibe una influencia doble. Por un lado, de la noción de “campo” de Faraday y Maxwell: un dominio hecho de relaciones donde cada elemento expresa funciones de totalidad, como un campo magnético.¹⁵ Por otro lado, la noción cibernética de “sistema” es de un modelo formal y matemático que sirve para describir tanto sistemas físicos como sociales, biológicos o psíquicos, los cuales, a su vez, se distinguen en dos categorías: sistemas abiertos o sistemas cerrados. Mientras que la física clásica habría centrado sus pesquisas en la elaboración formal de los sistemas cerrados, las nuevas ciencias complejas, sistémicas u holísticas aspiran a estudiar también los sistemas abiertos. La diferencia entre ambos modelos es bien conocida: los sistemas cerrados tienen un número finito de variables y no están sujetos a cambios fundamentales que provengan del exterior, mientras

¹⁵ Es difícil delimitar con precisión el uso que hace Simondon de nociones como “campo” y “sistema”, pero sí podemos encontrar algunas referencias en cuanto a su relación. El sistema es una noción más amplia, que puede contener diversos campos. Por ejemplo, un sistema de individuación contiene en sí un “campo metaestable” en el que la introducción de una información o germen estructural hace posible la resolución de los potenciales contenidos. Esta actualización que es estructuración transductiva de un campo metaestable es un cambio de fase del sistema. “El campo que puede recibir una forma es el sistema en el cual energías potenciales que se acumulan constituyen una metaestabilidad favorable a las transformaciones” (2005, p. 551; mi traducción). Más adelante, en este mismo texto, se distinguen “campo” y “dominio”: “Nous réserverions la notion de *champ* à ce qui existe à l’intérieur d’un archétype, c’est-à-dire à ces structures presque paradoxales ayant servi de germe pour l’individu, comme nous disions tout à l’heure ; ce serait la tension de forme qui serait un champ, comme il existe un champ entre les deux armatures d’un condensateur chargé. Mais nous appellerions *domaine* l’ensemble de la réalité qui peut recevoir une structuration, qui peut prendre forme par opération transductive ou par une autre opération [...]. Le domaine de métastabilité serait modulé par le champ de forme” (Simondon, 2005, p. 557).

que los sistemas abiertos están sujetos a comunicación, transferencia energética y relación con otros sistemas y el medio.¹⁶

Efectivamente, una perspectiva analítica y positivista de los fenómenos concibe la totalidad natural como suma o combinación de sus elementos dados, formulando un atomismo de nuevo cuño donde el individuo actual determina los objetos de estudio de las ciencias particulares. Lo que interesa al paradigma científico mecanicista, positivo y analítico son los estados y no tanto los procesos. Esta es una perspectiva metafísica plenamente determinista y causal, que busca la totalidad por la recomposición de las partes analíticamente diseccionadas. Falta todavía una noción fuerte de “sistema”, noción únicamente posible tras la introducción, por parte de Maxwell y Faraday, de la fértil noción de “campo”, que invita a pensar los elementos como insertos en un sistema que condiciona sus interacciones. Un orden de simultaneidad en vez de un orden lineal causal (tiempo lineal newtoniano). Pero, en las primeras décadas del siglo XX, la noción de “campo” permea las ciencias humanas; está presente en nociones como la de “espacio hodológico” (Lewin) o “milieu” (Uexküll). Al interior de esta nueva episteme, la interrogación sobre el viviente habrá de virar hacia el sistema formado por el viviente y su medio.

Ahora bien, Simondon concede a la noción de “campo electromagnético” una primacía conceptual. Esta noción tendrá una enorme influencia en la psicología (“campo perceptivo” de la Gestalt, “campo hodológico”), la física (teoría de campos), la biología (“medio asociado”) y la sociología (“campo social”); encontró un desarrollo específico de la mano de la teoría general de sistemas (TGS). Pero, para Simondon, la noción de “sistema” sería imposible sin la generalización interdisciplinar de la noción de “campo físico” propuesta por Maxwell y Faraday.

La TGS fue formulada, desde la biología, por Bertalanffy en los años treinta, aunque el libro homónimo se publicaría en 1968, diez años después de la presentación de las tesis de Simondon (1958) y veinte años después de *Cybernetics* (de 1948). Pese a la tardía publicación, y tal como afirma el propio Bertalanffy (1978, p. 30), el origen conceptual de esta teoría ya

¹⁶ Sería Ludwig von Bertalanffy quien aportaría una clasificación y modelización de estos sistemas en su teoría general de sistemas (TGS); llegó a afirmar que no existen, en rigor, sistemas cerrados. Simondon prefiere la terminología “cuasi-sistema” en vez de “sistema abierto”. Cfr. Bertalanffy (1978).

existía en la década de los cuarenta. Esta teoría bebe directamente del espíritu que animaba a ingenieros, matemáticos, biólogos, sociólogos, físicos y epistemólogos a pensar esta necesaria reorientación de la ciencia hacia el estudio no ya de entidades o fenómenos aislados, sino de los grandes conjuntos, susceptibles de ser formalizados y empleados en diversos ámbitos. La noción de “sistema” es, para Bertalanffy, todo un nuevo “paradigma” en el pensamiento científico. Los fenómenos complejos¹⁷ solo pueden comprenderse a partir de las propiedades holísticas y emergentes, no a partir de sus elementos aislados. Por ello, los sistemas, independientemente de su clase o tipo, pueden tener una serie de principios comunes y generales a todos a ellos.

Un enfoque sistémico sostiene que, para entender el fenómeno, es necesario comprenderlo como más que la suma de sus partes, prestando atención no a los elementos del conjunto sino a las relaciones entre ellos, pues son estas relaciones las que expresan las propiedades del sistema, esto es, las funciones de totalidad. Estas son las llamadas “propiedades emergentes” de los sistemas, que no se pueden deducir sino de la función del todo. La noción de “sistema”, entendida como cuasi-totalidad que comprende una relación entre las estructuras que lo forman y el medio en el que se desarrolla, puede aplicarse tanto a un fenómeno físico como a un organismo vivo o una dinámica psicológica y social.¹⁸ El sistemismo dirige su atención hacia las relaciones entre las partes del todo y su devenir dinámico en conjunto como una unidad relativa, comprendiendo conjuntos amplios de fenómenos que forman sistemáticas coherentes y susceptibles de análisis.

Por lo común se coincide en que un “sistema” es un modelo de naturaleza general, esto es, una representación conceptual de ciertos caracteres más bien

¹⁷ Entre los años cincuenta y los años ochenta, el concepto nuclear de “sistema” se verá progresivamente reemplazado por el de “red”, a la luz de las nuevas ciencias de la complejidad. Este desplazamiento es fruto de dos analogías: la cibernética en origen empleaba la analogía del sistema nervioso; los desarrollos posteriores, la de la red neuronal. Se consolida así la identidad entre vida, pensamiento y lenguaje en tanto monismo radical fundado en la relación entre información y energía, que ya establece Wiener (la información como neguentropía).

¹⁸ Esos serán, precisamente, los tres niveles o modos de la individuación, tal y como los describe Simondon en *L'individuation*.

universales de entidades observadas. [...] La diferencia respecto a las disciplinas convencionales no es esencial, sino reside más bien en el grado de generalidad (o abstracción): los “sistemas” se refieren a características muy generales compartidas por grandes conjuntos de entes que convencionalmente se incluían en disciplinas distintas (Bertalanffy, 1978, p. 14).

Es por ello por lo que esta noción de “sistema” permite pensar dominios muy diversos empleando los mismos esquemas conceptuales que son objeto, en buena medida, de formalización lógica o matemática, debido fundamentalmente al establecimiento de *analogías*, *isomorfismos* y *correspondencias* entre sistemas.¹⁹ Estas serán las herramientas metodológicas del sistemismo y de la allagmática. Un fenómeno físico, un organismo o una sociedad pueden describirse como sistemas y, mediante una formulación matemática, expresar formalmente propiedades comunes que permitan estudiarlos como totalidades y no como objeto aislado de ciencias distintas (física, biología, sociología).

No obstante, para Simondon, la noción de “sistema” debe ser clarificada para ser empleada con arreglo a fundamentar una posible allagmática o cibernética general. Debe distinguirse la noción de “conjunto” (*ensemble*), propia de la matemática, de la de “sistema” (*système*), más cercana a la tecnología de la información y la biología. En los textos de Simondon encontraremos una distinción conceptual entre “conjunto” y “sistema” en el marco de las críticas a la *Gestaltheorie*. Simondon criticará la indistinción entre “conjunto” y “sistema” como una de las insuficiencias de la teoría de la forma-estructurada (*Gestalt*):

¹⁹ Bertalanffy (1978, pp. 118-119) distingue, al interior de la analogía, un tipo de mayor eficacia y profundidad al que llama “homología lógica”. Mientras que la analogía es descrita como una relación de similitud superficial, como la que equipara el crecimiento de un organismo con el de un cristal, la homología se define como un isomorfismo entre los procesos físicos (como el fluir del calor y de un líquido). Simondon no comparte esta terminología. Para él, basándose en la noción de “analogía” de Bruno de Solages, se distinguen, por un lado, la analogía operatoria, que es identidad de relaciones, y, por otro lado, la analogía de tipo de estructural, un vínculo de semejanza entre estructuras y no entre relaciones ni procesos. Pese a todo, la analogía operatoria y la homología siguen siendo las auténticas fuentes del conocimiento de los sistemas en ambos autores, frente a las formas “pobres” de analogía.

La Théorie de la Forme n'établit pas la distinction essentielle entre un ensemble, dont l'unité n'est que structurale, non énergétique, et un système, unité métastable faite d'une pluralité d'ensembles entre lesquels existe une relation d'analogie, et un potentiel énergétique. L'ensemble ne possède pas d'information. Son devenir ne peut être que celui d'une dégradation, d'une augmentation de l'entropie. Le système peut au contraire se maintenir en son être de métastabilité grâce à l'activité d'information qui caractérise son état de système. La Théorie de la Forme a pris pour une vertu des totalités, c'est-à-dire des ensembles, ce qui est en fait une propriété que seuls possèdent les systèmes ; or les systèmes ne peuvent pas être totalisés, car le fait de les considérer comme somme de leurs éléments ruine la conscience de ce qui en fait des systèmes : séparation relative des ensembles qu'ils contiennent, structure analogique, disparation et, en général, activité relationnelle d'information. Ce qui fait la nature d'un système est le type d'information qu'il recèle ; or, l'information, activité relationnelle, ne peut être quantifiée abstraitement, mais seulement caractérisée par référence aux structures et aux schèmes du système où elle existe ; on ne doit pas confondre l'information avec les signaux d'information, qui peuvent être quantifiés, mais qui ne sauraient exister sans une situation d'information, c'est-à-dire sans un système (Simondon, 2005, p. 234).

Como vemos, Simondon concibe un sistema como una "unidad metaestable hecha de una pluralidad de conjuntos entre los cuales existe una relación de analogía y un potencial energético" y como sede de una "actividad relacional de información" que lo define. Por lo tanto, lo que define a un sistema no es la cantidad de información que puede contener o transmitir, sino la "tensión de información". Un sistema no puede ser homogéneo: necesita diferencia, heterogeneidad tanto topológica como energética, pues esta es la condición de posibilidad de la energía potencial. Sin potencial, un sistema no puede actualizarse, por lo cual no

tiene resonancia interna; sus elementos están desagregados, sin relación real, y solo se trataría de un conjunto.²⁰

Simondon establece una diferencia clara: el conjunto solamente expresa vínculos formales o estructurales, mientras que un verdadero sistema expresa una relación real entre los conjuntos que lo forman. El conjunto no posee información y, por lo tanto, su devenir solo puede ser entrópico, como degradación que solo puede desorganizarse (cfr. Simondon, 2005, p. 294). Por el contrario, un sistema es capaz de amplificarse y devenir, perseverando en su metaestabilidad a través de la actividad de información que lo define, precisamente porque entre sus elementos hay relaciones operatorias y no meros vínculos estructurales. Es sistema porque porta un régimen de información, que Simondon llamará “resonancia interna”. Aquí vemos cómo ya nuestro autor intenta desligar el concepto de “información” del de “cantidad de información”. Por tanto, la noción de “sistema” que aquí se define es una ampliación de la que empleaban los gestaltistas, que se trataría más bien de un conjunto constituido por formas entre las cuales se establecen vínculos estructurales, el isomorfismo perceptivo. Un sistema real debe contener separación relativa de los conjuntos que contiene, estructura analógica, *disparation* y la actividad relacional de una información.

En términos plenamente ontológicos, la noción de “sistema” apela irremisiblemente al problema de la relación entre lo uno y lo múltiple (Jonas, 2000, pp. 94 y ss.). De hecho, la noción de “sistema” de algún modo problematiza esta distinción. Un sistema actúa como un todo, pero no es reductible a la oposición categorial de lo uno y lo múltiple: es un mixto de ambas. A su vez, lo que establece un sistema son las relaciones entre sus elementos, más que los elementos o incluso la “esencia” común a estos. En este punto, la sistematicidad²¹ de la organología que propone

²⁰ Esta consideración conjunta de energía e información, suma conceptual de la teoría de la información y la termodinámica, es crucial, y ya fue establecida por Wiener. La información no es una energía, pero puede medir el nivel de organización de un sistema, con lo cual tiene que ver con el concepto termodinámico de “entropía”. La entropía termodinámica y la entropía informacional no son exactamente lo mismo, pero Simondon seguirá la asimilación de Wiener y las considerará de forma conjunta.

²¹ En este sentido, hablaré de “sistema de individuación” para referirme al conjunto de relaciones de tipo estructural, energético, operatorio e informacional que comparecen en la génesis y el devenir de los individuos. Pero también hablaré de “sistema” en un sentido más general para referirme al propio pensamiento

Simondon, que es una sistemática analógica de procesos y relaciones, se diferencia a nivel ontológico de los sistemas de ordenación clásicos, basados en la diferenciación entre géneros comunes y especies. Lo que une a los elementos bajo un *orden de sistema* no es su pertenencia a un género común, esto es, sus relaciones sustanciales de identidad, sino su correspondencia analógica con un proceso que los envuelve y es, esencialmente, diferenciación y no identidad. Una concepción sistemista, en clave simondoniana, aspirará a fundar un sistema de explicación del mundo basado en la analogía operatoria, frente a los sistemas de ordenación o clasificación basados en la semejanza estructural. Así, la diferencia, la pluralidad de los entes (de las individuaciones) se ve reunida en la univocidad del proceso ontogenético: un solo proceso análogo para todos los seres, reunión de lo uno y lo múltiple a través de la diferenciación. Si podemos hablar de un *sistema de individuación* es porque involucra elementos energéticos, sustanciales, formales y de información. Las ligazones entre estos elementos nunca son de tipo sustancial, sino de tipo procesual. Los sistemas se agruparán entonces no por términos sustanciales, como los mamíferos, los astros o las partículas, sino como identidad de procesos o de relaciones.

7. Equivalencia operatoria entre cerebro y máquina

La cibernética, como ya se ha indicado, no es una ciencia de los autómatas. Antes bien, se trata de una lógica de las *operaciones equivalentes* entre seres vivos y máquinas. Esta hipótesis es, para Simondon, de una importancia capital, en tanto en cuanto da estatus ontológico a la operación y la eleva como herramienta de conocimiento. Estos dos pilares, uno ontológico y otro epistemológico, conforman el núcleo mismo de la allagmática, y provienen directamente de la idea propuesta por Wiener.

Tanto un ser vivo como una máquina electrónica pueden ser considerados como sistemas de intercambio de información y energía. Cuentan con los mismos elementos estructurales, sensores, receptores, efectores, y son capaces de emplearlos para realizar tareas equivalentes. En esta idea Simondon ve una apertura para poder pensar lo real de

de Simondon como dotado de una resonancia interna y de una funcionalidad orgánica que permite desplazarse por todos los saberes particulares y dominios del pensamiento empleando siempre el mismo repertorio de conceptos, con una explícita vocación holística.

un modo operatorio que no remita a las esencias o sustancias de los individuos, una línea de fuga del sustancialismo que viene a reformar muchas de las ideas que siguen informando a la filosofía desde Aristóteles. Por otra parte, esta analogía entre un cerebro mecánico y un cerebro biológico es un punto de partida para la problematización del dualismo mente/cuerpo en nuevos términos y, ulteriormente, una superación del eje vitalismo/mecanicismo. Ahora bien, para Simondon establecer esta correspondencia de estructuras y operaciones no es suficiente. A pesar del énfasis que hace Wiener en esas analogías funcionales y operatorias, el propio lenguaje heredado hace caer a los propios cibernéticos en la noción de “isomorfismo”, esto es, en el peligro de un reduccionismo fisicalista o en el de una apresurada identificación entre las formas del organismo biológico y del organismo técnico. No debemos caer en el error de considerar la cibernética como una “mecanización de la mente” (Ruyer) cuando, en realidad, se trata de una “humanización de la máquina” (Simondon, 2019, p. 203).

Efectivamente, el caso de Ruyer, que dedicó una obra fundamental al concepto cibernético de “información”,²² es muy sintomático y es común a muchos pensadores. Por otro lado, es bien conocida la importancia que Heidegger concedía a la cuestión de la cibernética, en la que se refleja un cierto temor a la aparición de una disciplina (mal)entendida como la reducción materialista del pensamiento a un mero mecanismo, la reducción del pensar humano a un *logos* calculador, un *Ge-stell* que todo lo emplaza en virtud de su ser como recurso o fondo (*Bestand*). Heidegger comparte con Simondon la intuición de que la cibernética opera una transformación en nuestra relación con el ser, si bien el desarrollo ontológico de esta intuición no puede ser más diferente en ambos autores. No obstante, la cibernética en ningún momento pretende otra cosa que “el acoplamiento de hombre y máquina en la misma unidad funcional” (Simondon, 2019, p. 203). Frente a los miedos “luditas”, cabe recordar que no hay máquina que no precise de un operador humano y no hay cerebro técnico que pueda operar sin el concurso de un cerebro humano. Una máquina sin un gesto humano no tiene autonomía real, por lo que el automatismo perfecto de las máquinas es una ensoñación. La máquina sin su operador no puede más que degradarse, no existe

²² Si bien Ruyer es una importante influencia para Simondon, la concepción del alcance filosófico de la cibernética del primero será también criticada por el segundo (cfr. Simondon, 2019, pp. 203 y ss.).

plenamente fuera de la unidad hombre-máquina. Todas las pesadillas filosóficas, literarias y cinematográficas que coquetean con la rebelión de las máquinas no son más que una caricatura que nada tiene que ver con la cibernética y que, además, oscurecen con prejuicios su comprensión. Así, la cibernética no es en ningún caso la ciencia de los autómatas, sino más bien el estudio de las equivalencias transoperatorias, vinculadas a la emergencia de un nuevo campo de conocimiento técnico que abre a la filosofía nuevas y apasionantes tareas.

Consciente de todo ello, Simondon, situado de lleno en las problemáticas científicas y epistemológicas y lejos de toda preocupación existencialista, recibe la aparición de la cibernética como un llamado a la filosofía para renovar la misma “topología del ser” que la técnica provoca, y en absoluto un ataque a una supuesta esencia humana ni mucho menos el culmen de la razón instrumental moderna. Más bien al contrario, la “oportunidad” filosófica de la cibernética es un punto de fuga de la Modernidad, de la *episteme* de la ciencia determinista clásica. Es, en un sentido plenamente heideggeriano, el fin de la metafísica tal y como la entendemos. Pero este fin de la metafísica no imposibilita una nueva metafísica nacida a partir de ella. Es únicamente la metafísica de la sustancia la que se verá problematizada y, eventualmente, superada.

Para conjurar estos malentendidos, Simondon acomete una revisión conceptual de la analogía entre lo viviente y la máquina. Efectivamente, la cibernética, en tanto disciplina inter-científica basada en un saber tecnológico, formula la posibilidad de estudiar los sistemas de comunicación, de comando y de regulación entre sistemas, sean biológicos, técnicos, sociales o psicológicos, sin distinción de identidades ni sustancias. Para Simondon, esto supone una apertura para una concepción no sustancial de los individuos y para una disolución de las fronteras entre seres vivos, técnicos y humanos. De hecho, para Wiener, el objetivo de la cibernética es establecer esas equivalencias de esquemas operatorios.²³

Afirmo que el funcionamiento en lo físico del ser vivo y
el de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas

²³ Como, por ejemplo, el que Wiener establece entre los tubos de vacío y los sistemas neuronales, entre los sistemas de *feedback* electrónico y el funcionamiento del sistema nervioso, las máquinas de computación y el cerebro, etc.

son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación. Ambos poseen receptores sensoriales en una etapa de su ciclo de operaciones, es decir, ambos cuentan con un aparato especial para extraer informes del mundo exterior a bajos niveles de energía y para utilizarlos en las operaciones del individuo o de la máquina (Wiener, 1988, pp. 25-26).

Tanto el viviente como la máquina de información (autómata de tercera especie)²⁴ son considerados sistemas capaces de extraer información del entorno y aumentar el nivel de organización del sistema individuo-medio en el que se insertan. Por ello:

Para la cibernética, no hay diferencia de base entre naturaleza y sociedad: los diferentes regímenes de la amplificación, del automantenimiento, son universales; existen sin diferencia entre los animales y los hombres tanto en la escala cósmica como en la escala microfísica, y en los individuos vegetales y animales tanto como en las sociedades, en los microcosmos tanto como en los macrocosmos naturales o técnicos (Simondon, 2017, p. 191).

Es decir, la equivalencia analógica²⁵ que postulan los cibernéticos no establece una “identidad en la naturaleza de los objetos, sino en la

²⁴ Me baso en la distinción de las tres especies de autómatas, según Wiener. 1) Autómatas de primera especie: se trata de meros mecanismos de transferencia de fuerzas mecánicas —por ejemplo, el famoso pato de Vaucanson—. Son los autómatas más simples. b) Autómatas de segunda especie: equipados con autorreguladores, *feedback*, servomecanismos. Ejemplos: homeostato de Asbhy, tortugas de Grey Walter, polilla y chinche de Wiener. c) Autómatas de tercera especie: además de autorregularse, son capaces de aprender y modificarse. Tienen memoria y descubren soluciones por sí mismos; son capaces de corregir su conducta y mejorarla. Ejemplos: computadora, ordenadores, máquinas de información. Esta organización por “especies” y por grado de autonomía será criticada por Simondon en *Du mode d'existence des objets techniques*, donde propondrá una clasificación por linajes y genealogías técnicas, es decir, un método genético de clasificación.

²⁵ Aquí Simondon ya define lo que será su particular concepto de

actividad operatoria que se debe ejercer sobre ellos para modificarlos de la misma manera. Es una analogía, si se entiende por analogía no una relación de identidad (semejanza o similitud) sino una identidad de relaciones, y precisando que se trata de vínculos operatorios” (Simondon, 2018, p. 43). Esta analogía desborda toda noción de “identidad” basada en homologías estructurales u orgánicas. No se establece tampoco identidad entre la “naturaleza” del ser vivo y de la máquina, sino entre operaciones equivalentes, independientes del soporte material u objetivo. Esta “ciencia” (más bien habría que hablar de tecnología, o *logos* de la técnica) opera entonces estableciendo códigos, normas y funciones, delimitando su campo epistémico no por identificación de su objeto de estudio ni apelando a su estructura interna, sino extrayendo *analogías* entre *operaciones* que muestran equivalencias funcionales, como la que se establece entre operaciones universales u operaciones que se dan entre cerebros-máquina y cerebros biológicos (comunicación cibernética).

Ahora bien, este postulado no está exento de matices. Por ejemplo, un cerebro biológico y un cerebro informático realizan operaciones análogas, como el cálculo de probabilidades, pero lo hacen mediante procesos lógicos muy diferentes. La analogía entre ambas operaciones no establece necesariamente una identidad entre los resultados por estudiar sino entre los procesos intermedios que llegan, por vías distintas, a un mismo resultado. Es decir, se trata de una equivalencia de funciones operatorias mediante *diferentes procesos*. El proceso físico es diferente, pero la operación es análoga. Una máquina de calcular no posee las mismas estructuras que un cerebro y tampoco ejerce las mismas operaciones de cálculo; no obstante, la función (calcular) es equivalente, en tanto resuelve el mismo problema.

No se postula, por supuesto, la identidad entre el “sistema nervioso” de la máquina y el cerebro del organismo biológico, sino entre las operaciones “modelo” que estos llevan a cabo, esencialmente aquellas de

“analogía” (identidad de relaciones), frente a la simple metáfora (identidad de estructuras o, en el mejor de los casos, semejanza de operaciones), y que discutiré en profundidad en la siguiente sección. La analogía de Simondon es un concepto central y la toma, como se verá más adelante, de Bruno de Solages, pero encuentra en la cibernética su primer campo de aplicación.

comunicación, codificación y amplificación de señales (información).²⁶ Como dice Wiener, cerebro y máquina son modelo uno del otro; se conoce la máquina para modelizar de una manera más precisa el funcionamiento de la mente, sin postular su identidad o la reducción de un sistema a otro. El logro particular de Simondon radica en ampliar esta perspectiva analógica hasta aplicarla no únicamente al dominio técnico, sino a cualquier proceso que opere en cualquier dominio (físico, vital, psíquico y social); de esta manera, es posible:

[...] establecer una analogía entre el desenvolvimiento de un proceso psíquico y de un proceso vital, sin postular la identidad entre una vida y un pensamiento. También se puede encontrar una analogía entre un proceso de maduración y un proceso de evolución, sin postular la validez de la ley de Haeckel. Las identidades *son aquí identidades de procesos genéticos, no identidades de seres o sustancias*. Las analogías funcionales tienen un gran valor para la investigación y permiten la fundación de campos de estudio que no se basan en una clasificación de tipos de ser (materia, vida, espíritu) sino de tipos de dinamismos de los seres (Simondon, 2019, pp. 175-176).

Esta constatación es capital para Simondon y tendrá un largo recorrido en toda su obra; se encarna en su teoría de las operaciones (allagmática) y en su teoría de la individuación. Sin postular la identidad entre una vida y un pensamiento, se pueden establecer correspondencias analógicas si, en vez de pensar vida y pensamiento como dos sustancias, pensamos en su lugar una individuación psíquica y una individuación vital. Entre esos dos procesos se establece, reflexivamente, una analogía operatoria. Estas analogías o equivalencias funcionales permiten que ciertos esquemas operatorios puedan transponerse a diversos dominios; sirven como paradigmas universales de inteligibilidad y fundamentan un conocimiento aproximativo y legítimo sin caer en un isomorfismo estructural. Sería gracias a esta situación de transponibilidad que los dinamismos de los seres pueden ser estudiados sin la concurrencia

²⁶ “[...] [entre los seres vivos y los seres técnicos se establece] una analogía de funcionamiento (no semejanza, que subordinaría un término al otro como un imitador artificial, sino una verdadera analogía, es decir, semejanza de relaciones en los procesos)” (Simondon, 2019, p. 178).

de esencias y sustancias, esto es, de relaciones de identidad de tipo estructural. De pronto, se arroja una nueva luz al problema vitalismo/mecanicismo que planteaba Bergson. Y curiosamente será la técnica, la ciencia de los mecanismos, la que supere esta dicotomía:

[...] las técnicas manifiestan, por oleadas sucesivas, un poder de interpretación analógico, [...] que no está encauzado por los límites de la repartición de las esencias o de los dominios de realidad. No recurre a las categorías, deja de lado las relaciones de los géneros, especies y diferencias específicas. [...] Este conocimiento transcategorial, suponiendo una teoría del conocimiento que sea pariente cercano de un verdadero idealismo realista, es apto para aprehender la universalidad de un modo de actividad, de un régimen operatorio; deja de lado el problema de la naturaleza intemporal de los seres y de los modos de lo real; se aplica a sus funcionamientos, tendiendo hacia una fenomenología de los regímenes de actividad, sin presuposición ontológica relativa a la naturaleza de lo que entra en actividad (Simondon, 2017, p. 289).

Para esta “fenomenología de los regímenes de actividad”, el conocimiento no radica tanto en la naturaleza del objeto sino en la actividad operatoria que lo modifica o que lo hace producir nuevas estructuras. Es por ello por lo que, para Simondon, la cibernética, elevada a programa epistemológico allagmático, está llamada a superar el abismo entre disciplinas y saberes, a operar una reunificación no solo de filosofía y ciencia, sino también de las distintas ciencias entre sí, a condición de que precise bien su método y lo aleje del simple isomorfismo cerebro-máquina.

En este contexto, habría que señalar que el giro sistémico no solo tiene una vocación holística e interdisciplinar basada en la transposición de esquemas de funcionamiento. De una manera más o menos consciente, estos autores muestran una fuerte tendencia filosófica hacia un monismo ontológico y epistemológico, es decir, a considerar que los dualismos con los que trabajaban tanto la filosofía como la ciencia se revelan como inoperantes y habrán de diluirse ante la emergencia de un régimen transoperatorio universal: el signo de un nuevo monismo de la operación. La mente, el cuerpo o el cerebro son comprendidas

como totalidades funcionales, como se desprende de la influencia cibernética en las ciencias cognitivas actuales.²⁷ El sujeto y el objeto pueden considerarse, también, como un sistema único, no separado, en el campo de la teoría del conocimiento. Por último, el dualismo natural/artificial pierde sentido, pues una ciencia de la función, del *behavior*, necesita únicamente conocer las diferencias de las estructuras que son sede de tal función, a la vez que las operaciones son formalizadas y formuladas indistintamente del soporte material en que se ejerzan. Un pensamiento de esta índole no opera mediante las diferencias específicas y las semejanzas de género, solo establece *tipologías de funcionamientos*.

Si un sistema puede definirse por una “unidad funcional”, que no distingue géneros o especies estructurales, sino que identifica operaciones comunes, la identificación de estas funciones tiene un valor plenamente heurístico, de descubrimiento, pues aquellos esquemas de funcionamiento, aquellas operaciones que son reproducidas y conocidas técnicamente sirven para conocer a sus análogos biológicos. Produciendo un análogo cibernético del sistema nervioso podemos estudiar y conocer las operaciones del sistema nervioso biológico.²⁸

Efectivamente, producir técnicamente una operación supone participar en un alto grado del conocimiento de esa operación. Este conocimiento podrá, entonces, servir de base para el conocimiento de otro dominio. La técnica, aun inspirándose en los mecanismos biológicos

²⁷ “That Bateson should have considered all these totalities as minds, or that McCulloch saw in them the basis for a new materialism, is a completely secondary issue: under either interpretation, spiritualist or materialist, the monism implicit in this view was intransigently held to be universal and to apply to any kind of organized totality” (Dupuy, 2009, p. 128).

²⁸ Es por eso por lo que la cibernética, como ya señalaba Ruyer, tiene un valor inmenso para la psicología y la fisiología: “No es menor el interés teórico de la cibernética. Conocemos científicamente en la medida en que sabemos idear los modelos esquemáticos, en la medida en que la técnica trata de reproducir los fenómenos por conocer. La fisiología y la psicología tienen mucho que aprender del comportamiento de los autómatas. Las dificultades de realización, con las que tienen problemas los técnicos, atraen la atención de los teóricos e investigadores sobre el papel y el modo de acción de los órganos correspondientes. Frecuentemente la técnica se inspira en ciertas funciones fisiológicas confusamente percibidas; pero muy pronto la situación se invierte y los progresos de la técnica hacen más comprensibles los funcionamientos fisiológicos” (Ruyer, 1984, p. 24).

(la polea es un brazo, el fuelle es un pulmón, etc.) rápidamente ha logrado invertir la relación y pasar a ser ella el modelo de inteligibilidad de aquello que todavía no comprendemos de la fisiología orgánica. Esta apreciación de Ruyer es fundamental para entender el marco del que parte Simondon. Podemos conocer gracias a que podemos *reproducir técnicamente los fenómenos* que queremos estudiar, lo cual nos provee de todo un repertorio de esquemas funcionales que, una vez modelizados y formulados matemáticamente, pueden explicar realidades muy diversas: tanto un organismo social como una célula biológica, un servomecanismo, la respuesta sensorio-motriz del individuo al entorno, etc. Hay una carretera de doble sentido que va primero de los fenómenos biológicos a la técnica y luego retorna en forma de una mayor comprensión de los primeros. Esta reciprocidad medial de la técnica, que permite encarnar pensamientos que comienzan como intuiciones biologicistas y luego, en virtud de su funcionamiento, acaban por revelar esquematismos que permiten explicar las propias funciones biológicas, psicológicas y sociales, es una de las grandes aportaciones tanto prácticas como teóricas de la cibernética.

Si bien es cierto que Simondon acoge con gran entusiasmo el desarrollo del “giro cibernético” al punto de concederle un lugar central en la epistemología contemporánea, esto no le impide señalar algunas insuficiencias en lo tocante al problema de las analogías entre máquinas y vivientes. La cibernética, especialmente la que él mejor conoce, la de Wiener, se centra demasiado en un único esquema técnico: el de los mecanismos de autorregulación en torno a la causalidad recurrente (*feedback*). Para suplir esta carencia, Simondon añadirá a lo largo de su obra otro tipo de esquemas técnicos que pueden ejercer como modelos para diversas operaciones de pensamiento, como lo son los transistores, relés, osciladores o motores de combustión, estudiados en profundidad tanto en *Du mode d'existence des objets techniques* (1958) como en otros de sus cursos referidos a la noción de “información” — contenidos en el volumen *Communication et information* (2010) —. La sugerente analogía operatoria entre un tubo de vacío de tipo triodo con una neurona ya aparecía, no obstante, en las primeras reflexiones cibernéticas de McCulloch.²⁹ Pero,

²⁹ Esta concepción es también recogida por Wiener: “Today we are coming to realize that the body is very far from a conservative system, and that its component parts work in an environment where the available power is much less limited than we have taken it to be. The electronic tube has shown us that

por ejemplo, el mecanismo de autorregulación homeostático de Ashby, tan importante para la cibernética, no contempla todo el dinamismo operatorio que un ser vivo contiene a la hora de realizar intercambios con otros seres y con su medio. El viviente no puede conformarse con ser un sistema homeostático, pues se trata más bien de un sistema metaestable capaz de transformarse a sí mismo, integrando fases de adaptación y desadaptación. Este defecto, que supedita “viviente” a la noción pasiva de “adaptación estable con el medio”, se debe quizá a la insuficiencia del propio término “homeostasis”, propuesto por Claude Bernard en torno a 1860 y retomado por Cannon alrededor de 1930. Por suerte, este sería posteriormente revisado por Peter Sterling en 1988, quien propondría en su lugar el término “alostasis” para esquivar el rol pasivo de la homeostasis como mera respuesta, vía retroalimentación negativa-positiva, a los cambios del medio de un viviente. La función esencial del viviente no es mantener su estado ante los cambios, sino amplificarse modificando sus propias estructuras o, en palabras de Sterling, “el mantenimiento de la estabilidad por medio del cambio” (1988, p. 631), lo cual en términos simondonianos es mejor definido como “modulación”.

El devenir de un sistema viviente es infinitamente más rico, en tanto inventor de estructuras y soporte de operaciones, que el de un mero sistema autorregulador, adaptativo, por lo que un énfasis excesivo en la noción de *feedback* (negativa o positiva) y de “homeostasis” puede llevar a una concepción reduccionista de esta analogía entre sistemas vivos y sistemas técnicos, y un énfasis en la tendencia a estabilizar comportamientos cada vez más regulares. En este sentido, Simondon ya prefigura, especialmente en sus cursos sobre etología, esta función

a system with an outside source of energy, almost all of which is wasted, may be a very effective agency for performing desired operations, especially if it is worked at a low energy level. We are beginning to see that such important elements as the neurons, the atoms of the nervous complex of our body, do their work under much the same conditions as vacuum tubes, with their relatively small power supplied from outside by the circulation, and that the bookkeeping which is most essential to describe their function is not one of energy. In short, the newer study of automata, whether in the metal or in the flesh, is a branch of communication engineering, and its cardinal notions are those of message, amount of disturbance or ‘noise’—a term taken over from the telephone engineer—quantity of information, coding technique, and so on” (Wiener, 2019, p. 60).

“autopoiética” de lo viviente que luego plantearán Maturana y Varela en la segunda ola cibernética. Ahora bien, esta precaución no resta ninguna fuerza a la potencia de las ideas que la filosofía puede extraer del “giro cibernético” en la ciencia contemporánea.

8. Conclusiones

A lo largo de este breve recorrido, hemos visto cómo Simondon integra, reorienta y amplía los conceptos centrales de la cibernética y el sistemismo en general para conformar una teoría simultáneamente ontológica y epistemológica llamada allagmática. No puede comprenderse esta teoría sin estudiar pormenorizadamente aquellos conceptos que Wiener y sus compañeros del Cybernetic Club desarrollaron en los años en que Simondon escribía *L'individuation*. Lo que el sistemismo en general aporta a la teoría allagmática es no solo un repertorio de nuevos conceptos (*feedback*, “campo”, “sistema”, “entropía”, “homeostasis”, “información”, “comunicación”, etc.), sino también una metodología operatoria, una ontología procesual y una epistemología de los “entres” en vez de los “entes”. Conceptos como “sistema” o “campo” se elevan a conceptos ontológicos; pasan a conformar una topología del ser distinta de los individuos sustanciales concebidos en un tiempo absoluto, reorientando los presupuestos del mecanicismo hacia posturas más cercanas a la de Bergson. Por otra parte, el énfasis en las operaciones y sus equivalencias conforma el programa de la allagmática. Esta se define como una teoría general de las operaciones consagrada a estudiar y conocer estas equivalencias operatorias en todos los órdenes de realidad, conformando simultáneamente un método operatorio de conocimiento (en el sentido cartesiano) y una ontología igualmente operatoria, donde las operaciones tienen el mismo rango de ser que las estructuras sobre las que operan. Se pueden conocer dichas operaciones porque existe una analogía entre la operación de conocer y la operación conocida (isodinamismo). Este esquema de conocimiento viene a impugnar el esquema kantiano basado en una identidad estructural entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Por otro lado, continuando con este giro epistemológico, Simondon busca superar la estructura del saber que el positivismo de Comte había impuesto, encontrando en el sistemismo un saber intersticial de base tecnológica. Con estos elementos, Simondon propone un giro sistémico en el orden de la epistemología y la ontología de mediados del siglo XX, con un fundamento científico-técnico fuerte, que todavía hoy es capaz de problematizar los paradigmas filosóficos y

científicos dominantes, tarea que llevaría a cabo en su gran teoría de la individuación, de la que la allagmática es tan solo el preludio.

Bibliografía

- Ashby, W. R. (1956). *An Introduction to Cybernetics*. Chapman & Hall.
<https://doi.org/10.5962/bhl.title.5851>
- Bachelard, G. (1968). *Le nouvel esprit scientifique*. PUF.
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030331551>
- Bertalanffy, L. (1978). *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. J. Almela (trad.). FCE.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez Pérez (trad.). Pre-Textos.
- Dupuy, J.-P. (2009). *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*. M. B. DeBevoise (trad.). MIT Press.
- François, C. (1999). Systemics and Cybernetics in Historical Perspective. *Systems Research and Behavioral Science*, 16(3), 203-219.
[https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-1743\(199905/06\)16:3<203::AID-SRES210>3.0.CO;2-1](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-1743(199905/06)16:3<203::AID-SRES210>3.0.CO;2-1).
- Heredia, J. M. (2019a). Simondon y el problema de la analogía. *Ideas y Valores*, 68(171), 209-230.
<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.65307>
- Heredia, J. M. (2019b). Sobre la lectura y conceptualización simondoniana de la cibernética. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 56, 273-310. <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.998>
- Hui, Y. (2020). Sobre cosmotécnica: una nueva relación entre tecnología y naturaleza en el Antropoceno. (Sin traductor). *Cosmotheoros*, 1(1), 113-136.
- Jonas, H. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. J. Mardomingo (trad.). Trotta.
- Laplace, P.-S. (1995). *Ensayo filosófico sobre las posibilidades*. P. Castrillo (trad.). Ediciones Altaya.
- Maxwell, J. C. (1868). On Governors. *Proceedings of the Royal Society of London*, 16, 270-283. <https://doi.org/10.1098/rspl.1867.0055>
- Penrose, R. (2007). *La nueva mente del emperador. En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física*. J. J. García Sanz (trad.). FCE.
- Pias, C. (2016). *Cybernetics: The Macy Conferences (1946-1953)*. University Chicago Press.

- Rosenblueth, A., Wiener, N. y Bigelow, J. (1943). Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, 10(1), 18-24.
<https://doi.org/10.1086/286788>
- Ruyer, R. (1954). *La cybernétique et l'origine de l'information*. Flammarion.
- Ruyer, R. (1984). *La cibernética y el origen de la información*. M. Córdoba y Magro (trad.). FCE.
- Simondon, G. (1958). *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Jérôme Million.
- Simondon, G. (2010). *Communication et information. Cours et conférences*. Éditions de la Transparence.
- Simondon, G. (2016). *Sur la philosophie (1950-1980)*. PUF.
- Simondon, G. (2017). *Sobre la técnica (1953-1983)*. M. Martínez y P. Rodríguez (trads.). Cactus.
- Simondon, G. (2018). *Sobre la filosofía (1950-1980)*. P. Ires y N. Lema (trads.). Cactus.
- Simondon, G. (2019). *Sobre la psicología (1956-1967)*. L. M. Gil (trad.). Cactus.
- Sterling, P. y Eyer, J. (1998), Allostasis: A New Paradigm to Explain Arousal Pathology. En S. Fisher y J. Reason (eds.), *Handbook of Life Stress, Cognition and Health* (pp. 629-649). John Wiley & Sons.
- Tiqqun. (2015). *La hipótesis cibernética*. A. Borroso, E. Tisselli, R. Suárez Tortosa y S. Rodríguez Rivarola (trads.). Acuarela & A. Machado.
- Vendryés, P. (1946). *Vie et probabilité*. Albin Michel.
- Wiener, N. (1988). *Cibernética y sociedad*. J. Novo Cerro (trad.). Editorial Sudamericana.
- Wiener, N. (2019). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/11810.001.0001>

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2980>

Problematicidad, reconocimiento y espiritualidad: una lectura constructiva de la resistencia política en Jan Patočka

Problematicity, Recognition and Spirituality: A Constructive Reading of Political Resistance in Jan Patočka

Adriana Pérez Cortés

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

acperez5@uc.cl

<https://orcid.org/0009-0008-1715-8118>

Recibido: 26 - 10 - 2023.

Aceptado: 03 - 03 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 05 - 2025.

Cómo citar este artículo: Pérez Cortés, A. (2025). Problematicidad, reconocimiento y espiritualidad: una lectura constructiva de la resistencia política en Jan Patočka. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 361-385. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2980>



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

Resumen

En este artículo se discute si es posible hablar en un sentido positivo de la resistencia política en Patočka, teniendo en cuenta que en sus reflexiones hay una clara tensión respecto a las dinámicas de poder que suelen imponerse para evitarla. Para ello, analizo los tres movimientos de la existencia que propone Patočka para enfatizar en qué sentido la acción política solo se puede dar en el tercer movimiento porque este promueve una relación intersubjetiva no instrumental. Esto nos permite reconocer nuestra finitud y vulnerabilidad y hacernos responsables éticamente de un tipo de resistencia política no tradicional, cuyo interés no es intervenir en nuevas formas de dominio de la vida. Hay más bien una apuesta por un pluralismo político que no reduce los diferentes horizontes de sentido de los individuos por medio de una lucha efectiva por el poder, sino que asume, mediante la imagen del hombre espiritual, una actitud de conversión que comprende la libertad para constituir la propia existencia como proyecto político y, con ello, una transformación de nuestras dinámicas sociales.

Palabras clave: problematicidad; sacrificio; resistencia política; pluralismo político; libertad; dinámicas sociales; ética; intersubjetividad; compromiso político; Jan Patočka.

Abstract

This article discusses whether it is possible to speak in a positive sense of political resistance in Patočka, considering that in his reflections there is a clear tension regarding the power dynamics that are usually imposed to avoid it. To do this, I analyze the three movements of existence proposed by Patočka to emphasize in what sense political action can only occur in the third movement because it promotes a non-instrumental intersubjective relationship. This allows us to recognize our finitude and vulnerability and make ourselves ethically responsible for a type of non-traditional political resistance, whose interest is not to intervene in new forms of domain of life. There is, rather, a commitment to a political pluralism that does not reduce the different horizons of meaning of individuals through an effective struggle for power, but rather assumes, through the image of the spiritual man, an attitude of conversion that includes the freedom to constitute one's own existence as a political project and, through it, a transformation of our social dynamics.

Keywords: problematicity; sacrifice; political resistance; political pluralism; freedom; social dynamics; ethics; intersubjectivity; political commitment; Jan Patočka.

Cuanto mayor fuera el miedo y el servilismo, tanto más insolentes sería, son y serán los poderosos. No hay otro recurso para reducir su presión que fomentar su inseguridad, su conciencia de que la injusticia y la discriminación no pasan desapercibidas. Esto significa optar por un comportamiento digno, firme y auténtico [...]. No nos incumbe asomarnos a la conciencia de nadie, sino observar y constatar. ¡Constatar que la gente ha vuelto a ser consciente hoy día de que existen cosas por las que vale la pena sufrir!

Václav Havel

Introducción¹

Jan Patočka desarrolló su pensamiento filosófico en medio de las tensiones políticas e ideológicas del siglo XX, especialmente bajo el régimen comunista checoslovaco. Su participación en la redacción de la *Carta 77* —un manifiesto de oposición pacífica que denunciaba la violación sistemática de derechos humanos en Checoslovaquia— lo convirtió en una figura clave de la disidencia intelectual en Europa del Este. Poco después de ser sometido a prolongados interrogatorios por parte de la policía secreta, Patočka murió en 1977, dando con su propia vida un testimonio de lo que entendía por resistencia: una forma de compromiso radical con la verdad que no puede ser reducida ni negociada. Este trasfondo vital y político es inseparable de su noción de problematicidad, entendida como el reconocimiento de que el sentido de la existencia no está dado de antemano, y que la libertad consiste, precisamente, en hacerse responsable de ese carácter abierto y compartido del mundo. En este horizonte, la acción política no puede

¹ Este artículo es restulado de mi investigación doctoral en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradezco al profesor Éric Pommier por su conocimiento, claridad y guía, y a la profesora Alejandra Carrasco de la Universidad de los Andes de Santiago de Chile.

pensarse como mera estrategia o reacción, sino como el despliegue ético de una existencia que se niega a clausurar el sentido bajo formas de poder totalizantes.

En la antropología filosófica de Patočka, los tres movimientos de la existencia humana describen un recorrido en el que la subjetividad se constituye siempre en relación con otros. La intersubjetividad es, por tanto, un elemento estructurante de la identidad y no un agregado externo. En este marco, la constitución del sí mismo se revela inseparable de una apertura al mundo compartido. Aunque los tres movimientos pueden adoptar formas auténticas e inauténticas, es únicamente en el tercer movimiento donde emerge una relación genuina con los otros —y con uno mismo— que permite asumir activamente la problematicidad de la existencia.

El concepto de “problematicidad”, central en la obra tardía de Patočka, alude al carácter abierto, incierto y finito del sentido, y a la imposibilidad de clausurarlo bajo una única verdad. Asumir esta problematicidad implica una forma específica de libertad: una libertad que se manifiesta en el compromiso ético con la verdad y con los otros, y que tiene su expresión política en la resistencia. Esta resistencia no se reduce a una negación reactiva frente al poder, sino que se funda en una actitud ética que desafía la lógica instrumental de la segunda vida —la vida centrada en la seguridad y la productividad— y que abre paso a una nueva forma de *acción política*.

La acción política, entendida en este contexto, es inseparable de una transformación existencial: es la manifestación colectiva de una libertad que no se limita a oponerse a los sistemas de dominación, sino que busca inaugurar nuevas formas de convivencia solidaria. Esta forma de acción política implica un rechazo a la cosificación del otro y una apertura a una comunidad fundada en el reconocimiento de la finitud compartida.

La hipótesis que defiende en este artículo es la siguiente: la afirmación de la problematicidad en el tercer movimiento de la existencia contiene un componente activo y constructivo que permite pensar la resistencia política no solo como un acto de oposición simbólica —como el sacrificio—, sino también como una forma de acción política colectiva orientada a transformar las condiciones sociales e institucionales para promover una vida digna. Aunque Patočka no desarrolla explícitamente esta dimensión constructiva, su obra ofrece elementos conceptuales para pensar una concepción puramente negativa de la resistencia. Desde esta perspectiva, la resistencia abre un espacio para una praxis

transformadora y plural que manifiesta la continuidad entre la esfera política y ética que se muestra en el compromiso responsable de los ciudadanos con formas de vida auténticas, solidarias y abiertas a la construcción de objetivos comunes.

El desarrollo de esta hipótesis se estructura en tres partes. La primera parte examina el papel de la intersubjetividad en la constitución del agente a partir de los tres movimientos de la existencia; muestra por qué solo el tercer movimiento permite una relación ética con los otros que hace posible la acción política. La segunda parte explora el concepto de “sacrificio” como clave para comprender la transición hacia la resistencia, entendida como oposición a la lógica del poder instrumental. Por último, la tercera parte desarrolla el carácter constructivo de la política en Patočka, a partir de (1) la continuidad entre sus ideas sobre el cuidado del alma y su concepción de la solidaridad de los conmovidos, y (2) algunas interpretaciones contemporáneas que abren la posibilidad de articular la resistencia política con procesos formales de transformación institucional (Mensch, 2016; Homolka, 2016; Girardi, 2020).

Este trabajo toma como base un conjunto de textos clave de Jan Patočka: *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (1998), *Libertad y sacrificio* (2007), *The Natural World as a Philosophical Problem* (2016) y las lecciones 17-20 contenidas en *Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo* (2019).

1. Los tres movimientos de la existencia: ética e intersubjetividad auténtica

En la reflexión fenomenológica de Patočka sobre la autonomía del mundo, la experiencia de aquellos que son testigos del aparecer es central. Esto se explica porque, si bien el mundo puede existir sin la subjetividad, solo aparece a través de ella (cfr. Patočka, 2004, p. 90). Hay que describir entonces el aparecer del sujeto para comprender cómo es posible el aparecer del mundo. El ser humano en su interacción con el mundo natural debe ser visto como un *cuerpo en movimiento*; un cuerpo que, siguiendo a Aristóteles, tiene un potencial que se está realizando continuamente. Este dinamismo exhibe el potencial de determinación de la propia existencia a partir de tres movimientos básicos de un cuerpo determinado por condiciones espaciotemporales concretas. Los movimientos caracterizados por Patočka muestran cómo la constitución de la identidad personal siempre está mediada por la relación con otros. Nuestra relación con otros es posible solo porque, a diferencia de otros

entes, el mundo no nos es indiferente: “nuestro impulso originario hacia las cosas se vuelve sobre sí mismo en forma de relación con los otros, donde por primera vez nos vemos a nosotros mismos” (Patočka, 2019, p. 43).

Es importante aclarar que estos movimientos no deben entenderse como etapas cronológicas, sino como estructuras existenciales que coexisten y determinan la forma en que asumimos o evitamos la libertad. A continuación describiré las formas de interacción intersubjetivas promovidas en estos movimientos, enfatizando el tipo de relación auténtica que se da en el tercer movimiento y que brinda las condiciones éticas para la consolidación de acciones políticas colectivas.

El primer movimiento es el de *arraigo* o *anclaje*, que se caracteriza por ser el espacio cálido del hogar que acoge nuestra existencia y nos introduce al mundo de manera *pasiva*. Esta pasividad se entiende porque al nacer somos aceptados por otros que ya conforman el mundo y que nos proveen de las condiciones necesarias para adaptarnos a él: “Mi ser es originalmente un ser que permite ser aceptado, cuya pasividad demanda la actividad y la interioridad del otro—la comprensión de la interioridad, de la actividad, de la vida, aparece inicialmente en la forma del *tú*” (Patočka, 2016, p. 168). Recibimos entonces todo lo que viene con la tradición en la que hemos nacido; nos habituamos al gobierno de nuestro cuerpo e identificamos modos prácticos de comportamiento y habilidades sociales (cfr. Patočka, 2019, pp. 22-24). En este primer momento no somos responsables, en sentido estricto, de la constitución de nuestra identidad, pues no contamos con las condiciones para ejercer un rol creativo respecto a nosotros mismos. Sin embargo, este movimiento es fundamental para el individuo, no solo porque se mantiene presente ininterrumpidamente, sino porque es allí donde forja lazos de *confianza* que afianzarán la imagen de sí mismo y le mostrarán que es posible crear *vínculos afectivos* con quienes lo rodean. Estos vínculos evidencian cómo podemos oponernos a las relaciones instrumentales y de dominación sobre los otros, promovidas por los modos inauténticos del segundo movimiento:

Nuestro mundo, en aquello que tiene de cósmico — en aquello que en él no es meramente asunto de la labor y de la correlación utilitaria— está determinado precisamente por este ámbito. Mediante el movimiento afectivo el hombre queda inmerso en el mundo

no como un medio práctico, relativo a metas, sino como un medio omniabarcante de unos paisajes que nos interpelan dentro de una cierta totalidad y que posibilitan a priori que el hombre tenga mundo y no sólo cosas individuales (Patočka, 2019, p. 23).

Esta cita revela que desde el primer movimiento de existencia el mundo puede ser algo distinto a un mero correlato de la labor y sus relaciones utilitarias. La relación afectiva de la acogida es el primer paso que contribuye a una comprensión auténtica de uno mismo y de otros, ya que no somos medios intercambiables para fines productivos ajenos a nuestros intereses vitales. Gracias a este tipo de relación intersubjetiva podemos entendernos como parte de algo mayor: la totalidad del mundo, cuyo sentido no se reduce al uso o al consumo de objetos que pueden ser fácilmente desechados por otros. En este sentido, considero que el tipo de relación que se forja en esta esfera funciona como un trasfondo —un primer entorno compartido— que sienta las bases para la relación intersubjetiva más auténtica promovida en la acción política. El tercer movimiento se enriquece por un tipo de sensibilidad que nos permite reconocer las necesidades del otro como si fuesen propias: “yo comienzo a existir en los ojos del otro y esta reciprocidad culmina en un gozo en el que solo me siento aceptado por el otro y en otro solo se siente aceptado por mí; hay un cruce de vida a vida—el otro, el mundo exterior, se ha encarnado en un ser *capaz de aceptarme en su nombre*” (Patočka, 2016, p. 170; mi énfasis). Hay una relación de reciprocidad que se fortalece por la creación de una vida compartida: aquel que cuida le brinda al recién nacido las condiciones necesarias para el desarrollo de su existencia y, al hacerlo, siente un gozo que enriquece el sentido de su existencia. Esta capacidad de entrega gratuita en nombre de otro podría relacionarse, conservando las diferencias obvias, con el tipo de donación que hace aquel que se sacrifica genuinamente en la esfera política y que no espera ningún tipo de retribución. Si bien se pueden establecer estas conexiones entre el primer y el tercer movimiento, es importante aclarar que solo este último permite entablar un proyecto colectivo, propiciado por una interacción en la que nos relacionamos como iguales y somos capaces de elegir libremente y hacernos responsables de nuestras acciones (cfr. Patočka, 2016, p.167; 2019, p. 28). Además, como en todos los movimientos, en la esfera del arraigo hay un peligro de caer en la inautenticidad, precisamente por la “sofocación” de la dimensión

instintivo-afectiva ejercida por el ámbito laboral y que nubla nuestra capacidad reflexiva para percatarnos de este peligro.

En este movimiento de enraizamiento y aceptación del mundo y su cotidianidad, nos integramos pasivamente al orden social que se nos impone. De alguna manera, no cuestionamos dicho orden, simplemente nos adaptamos con una inmediatez que posteriormente puede ser modificada con una actitud crítica ante la vida. Aun así, esta entrega al mundo tal y como se nos da se constituye como la base para la creación de otros mundos posibles: “vivimos desde siempre en un mundo natural del cual no hemos salido, aunque hayamos edificado sobre él otros mundos” (Patočka, 2016, p. 104). Esta integración en el mundo funciona como un trasfondo desde el cual las experiencias auténticas de la existencia adquieren sentido. Como lo denomina Mensch (2016, p. 28), el enraizamiento es el campo implícito de la subjetividad. Este movimiento de acogida funciona como una base que determina nuestra agencia a partir de diversas condiciones corporales, sociales e históricas.

El segundo movimiento de la existencia surge una vez somos capaces de obtener por sí solos los medios requeridos para vivir. Nos encontramos entonces en un movimiento de *autoprolongación* de la vida promovido por el mundo del trabajo. En esta esfera nos encontramos en el espacio de la funcionalidad y la productividad, reproduciendo medios para alcanzar fines específicos enfocados en la utilidad: “Esta existencia no se interroga por el sentido, sino que se orienta hacia metas concretas, hacia el rendimiento y la seguridad” (Patočka, 2007, p. 81). Estas metas configuran un tipo de organización social orientada a la administración de la vida en un esquema de orden y producción: “El hombre se organiza para subsistir, se asegura la vida mediante la posesión, el dominio de la naturaleza, la división del trabajo, la formación de agrupaciones, el poder” (Patočka, 1998, p. 73). Así, el trabajo nos proporciona una estabilidad y promueve un cierto tipo de cooperación que brinda las condiciones básicas para la pregunta por el sentido y para la constitución de la acción política.

Es importante tener en cuenta que este movimiento puede dejarnos estancados en una dimensión impropia o inauténtica de la existencia. Allí la relación intersubjetiva inauténtica se da bajo la forma de una lucha, de una competencia que propicia relaciones de poder. Estas relaciones de poder hacen posible la reproducción de sí mismo y de la sociedad como un conjunto de cosas, de útiles que se definen por su función productiva. Este carácter impersonal de la labor produce

sentimientos de sufrimiento y culpa que deterioran nuestra existencia y que causan una ceguera ante los otros y ante uno mismo, de la cual solo podríamos escapar por una transformación real de nuestros vínculos intersubjetivos. De ahí que Patočka reconozca la contribución limitada que tienen las relaciones de cooperación laboral, pues “alivian” un poco la experiencia trágica de esta dimensión (cfr. Patočka, 2019, p. 25).² Esta esfera crea una comunidad de usuarios cuyas relaciones comerciales tienen efectos nefastos, pues (1) la individualidad desaparece ante el anonimato de la producción masiva, y (2) la cosificación de los otros conduce a una deshumanización del individuo que avale acciones de explotación y violencia.

La gravedad de instrumentalizar la relación intersubjetiva tiene impactos profundos para nuestra dignidad, pues fractura completamente la dimensión existencial de los seres humanos. No se trata simplemente de entablar relaciones de costo-beneficio para un interés egoísta, sino de modos de dominación o biopoder para el control de la vida y la muerte: “el otro puede ser explotado, convertido en promovedor de forma temporal o sistemática. El hombre puede ser puesto para la muerte. La esclavitud de la vida puede explotarse para encadenarlo a la tarea de mediar con las cosas” (Patočka, 2016, p. 173). Esta esclavitud de la vida nos mantiene, gracias al miedo, distanciados de acciones alternativas que permitan un encuentro genuino con otros y con el sentido abierto e inconmensurable del mundo. Para Patočka (2016, p. 174) esta dominación absoluta y violenta se encarna en la función de la ideología como una herramienta que mantiene, a partir de falacias, la adherencia al sistema de poder de turno. Estas falacias ideológicas afectan las posibilidades de resistencia política del tercer movimiento, pues disuaden la opinión pública de tal forma que cualquier forma alternativa de pensamiento sea tachada como peligrosa o terrorista. Esta caracterización de la resistencia puede llegar a justificar acciones de persecución como la censura, entre otras que podrían ser más inhumanas.

Ante este panorama tan devastador, parece difícil plantear una salida. No obstante, Patočka postula un tercer movimiento que nos ayudaría a recuperar —no sin conflicto y esfuerzo— el sentido propio de la existencia. El movimiento de *autocomprensión* o *avance* nos enfrenta con

² De alguna manera, la culpa sería un efecto del uso indiscriminado del otro: sabemos que nuestras acciones dañan a otros y, sin embargo, reproducimos las relaciones de opresión (cfr. Patočka, 2016, p. 175).

nuestra finitud, pero no para quedar encapsulados en ella, como sucede cuando somos absorbidos por la supervivencia o por la funcionalidad de la labor, en las que le cedemos a un poder *terrenal* la tarea fundamental de gobernarnos a nosotros mismos (cfr. Patočka, 2019, p. 26). Asumir nuestra finitud no implica negar los dos movimientos anteriores. Por el contrario, el tercer movimiento nos ayuda a recuperar la visión para integrar lo positivo que hay en ellos, con lo que se alcanzan las condiciones adecuadas para una vida plena: “La existencia en el sentido del tercer movimiento no es ni arraigo en el mundo ni prolongación del ser, sino una tarea para la vida entera en su integridad” (Patočka, 2019, p. 26). Para esta tarea es fundamental intentar romper o fracturar el gobierno de la tierra, de modo que podamos restaurar los vínculos afectivos con otros, más allá de la pura satisfacción, y eliminar la cosificación de la identidad propia y ajena.

El encuentro con la pregunta por el sentido de la existencia requiere no solo la conciencia de nuestra finitud, sino también el despliegue de una libertad comprometida con la verdad y con la responsabilidad ante los otros. Esta libertad no se ejerce como una elección arbitraria, sino como una forma de cuidado: del alma propia y de la vida común. Desde esta perspectiva, el reconocimiento del otro como un ser vulnerable y digno constituye el núcleo ético que fundamenta una forma de resistencia afirmativa (cfr. De Warren, 2013, p. 241). Esta resistencia no se agota en la negación del orden opresivo, sino que se orienta hacia la creación de formas de vida alternativas que mantengan abierta la pregunta por el sentido: “El sentido no está dado. No hay ninguna fórmula que nos lo proporcione. El alma que cuida de sí misma no se entrega a respuestas cerradas, sino que permanece abierta a la verdad” (Patočka, 2007, p. 85). Mantener abierta esta pregunta implica nunca caer en absolutismos y estar siempre dispuesto a una reflexión crítica sobre la existencia y sobre nuestras relaciones sociales para la construcción del cambio. En este marco, la acción política genuina se configura como una expresión de la actitud ética, en la que el cuidado de sí y de los otros permite imaginar y construir nuevas comunidades solidarias. Dicha solidaridad no está basada en una lógica instrumental, sino en la vulnerabilidad y la finitud que como seres humanos compartimos. Así se revela la profunda dependencia entre la esfera ética y la política en la propuesta de Patočka.

En este punto aparece la perspectiva ética del otro como un ser cuya vida no puede ser reducida a su función efectiva como un puro medio de consumo que es agotado en su explotación. La resistencia a estos modos

de reducción y opresión le permite al individuo recuperar su dignidad humana al reconocer el valor que tiene la vida del otro como un fin último y no como una herramienta de la que se puede disponer sin ningún límite. Esta *conversión* en nuestras relaciones intersubjetivas es el punto de partida, a nivel individual, para comprender lo que sería una acción política para Patočka. La conmoción, como resistencia a estos modos inauténticos de la existencia, debe entonces comenzar en la esfera de la conciencia ética individual para extenderse hacia acciones colectivas. La acción política, entonces, es dinamizada por un cambio de perspectiva respecto al otro que, en el mundo del trabajo, era un competidor y un objeto de uso desprovisto de individualidad. La visión ética abre las puertas para (1) el reconocimiento de la finitud y la vulnerabilidad como aspectos que compartimos, y (2) la identificación de relaciones de poder que atentan contra nuestra integridad y a las cuales estamos en la obligación de oponernos. Tendríamos entonces una responsabilidad ética que fundamentaría la responsabilidad política de la resistencia en el contexto público. Al respecto, quiero enfatizar el carácter activo al que conduce el cambio de perspectiva ética, pues la resistencia trae consigo una acción “positiva” en tanto modificamos nuestra autocomprensión y la relación que tenemos con otros.

Este trasfondo ético de la acción política nos sitúa en una posición distinta a la visión tradicional de la ética normativa, cuyo foco son un conjunto de principios universales y fijos que se nos imponen como deberes. La propuesta ética de Patočka es existencial, ya que se centra en el modo en que el sujeto asume su finitud y acepta la problematicidad del sentido. Luego, la actitud ética no responde a una obediencia a principios externos, sino a una transformación interior y en el vínculo que tenemos con los otros desde su vulnerabilidad. Como afirma Chvatík, “la ética no es una doctrina moral, sino una transformación de la vida que ocurre cuando el sujeto deja de vivir como un engranaje del sistema y comienza a vivir desde la verdad de su existencia finita” (2003, p. 41).³ Ir más allá del sistema que nos domina nos lleva a una existencia auténtica y, por ende, a un tipo de resistencia política afirmativa que no se agota en la negación u oposición al poder. La acción política auténtica crea un compromiso profundo con la generación de una verdad compartida y la protección de la dignidad colectiva.

³ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

Hasta el momento he intentado mostrar por qué la descripción antropológica de los tres movimientos de la existencia y los modos correspondientes de comprender la intersubjetividad clarifican las condiciones en las que aparece la acción política. Ahora bien, en el próximo apartado mostraré que el concepto de “sacrificio” de Patočka —y su conexión con lo que ha llamado la “solidaridad de los conmovidos”— es fundamental para comprender esta transición entre la conciencia ética individual y la colectiva. El sacrificio sería el acto político más radical —y, por ello, más libre— de resistencia colectiva ante la deshumanización y la dinámica comercial promovida por el segundo movimiento.

2. El sacrificio genuino y la resistencia: ¿una no política?

Antes de entrar en la discusión sobre el concepto de “sacrificio”, quisiera mencionar que este apartado tiene un alcance muy limitado frente a la riqueza e importancia que dicho concepto tiene en la obra de Patočka. La reflexión que presento a continuación tiene un objetivo más programático y una consideración textual muy acotada, pues me interesa mostrar cómo Patočka propone una interpretación novedosa de la política.

Para comprender la originalidad del concepto de “resistencia” de Patočka, es preciso clarificar brevemente las dos nociones más comunes de dicho concepto. La primera noción tiene un carácter *reactivo* y asume que la resistencia es un tipo de oposición directa al poder y a sus estructuras opresivas a través de la desobediencia civil, la revolución o el activismo (Scott, 1985; Butler, 2020). La segunda noción es más *estratégica* y promueve una reforma al orden establecido que no necesariamente pasa por su abolición, sino por la reformulación de las relaciones de poder al interior de las instituciones, los discursos y las prácticas sociales (Foucault, 2003; Tilly, 2004). En ambas nociones la resistencia se define en relación con el poder, ya sea para disputarlo o para modificar sus estructuras. A diferencia de estas nociones, Patočka propone un tipo de resistencia que va más allá del control del poder y de la instrumentalización institucional. Se trata más bien de una resistencia ética desde la afirmación de una vida auténtica con un compromiso radical con la clarificación del sentido y con la transformación de las condiciones sociales y de la forma en que nos relacionamos.

La dimensión de este tipo de resistencia es comunitaria y no ideológica. Por ende, el objetivo de la acción política es construir

relaciones en las que reconozcamos genuinamente a los otros, establezcamos comunidades más justas y asumamos de manera radical y compartida nuestra responsabilidad como ciudadanos. No hay entonces un sistema de ideas absoluto que se quiera establecer a partir de un sistema institucional, pues eso cierra la actitud auténtica de apertura a la pregunta por el sentido o la verdad. No clausurar esta pregunta implica comprender la resistencia no como una apropiación del poder y la dominación. El compromiso con el sentido o la verdad es tal que mantenemos una actitud reflexiva y crítica ante el orden establecido y el tipo de relaciones sociales que este promueve. La responsabilidad que asumimos exige que, incluso en las circunstancias más adversas, mantengamos nuestro compromiso con la verdad y cuestionemos tanto los sistemas totalitarios como las formas degradadas de democracia, dominadas por lógicas de consumo. Patočka comprendía la verdad como algo a lo que se pertenece, no como algo que se posee. Esta oposición a la reducción de la verdad a través de la dominación clarifica en qué sentido la resistencia no busca modificar el sistema desde su interior, sino promover una conciencia que se opone a la subordinación. En lugar de integrarse a la dinámica del poder y el éxito, esta conciencia origina formas de comunidad fundadas en una verdad compartida.

Esta lectura de la resistencia puede rastrearse en las lecciones de *Cuerpo, comunidad, lenguaje y mundo*, citadas en el apartado anterior. En una de sus descripciones del tercer movimiento, Patočka aclara qué tipo de resistencia caracteriza el modo auténtico de este: “El intento de romper este gobierno y abrir camino no nos lo representamos como un esfuerzo por gobernar, de tomar el poder. No es voluntad de gobierno, de dominio, sino esfuerzo por la claridad acerca de la propia situación; un esfuerzo por aceptar la situación y, con esta claridad, cambiarla” (Patočka, 2019, p. 33). Aquí Patočka reconoce que la función de la acción del tercer movimiento es resistir, oponerse a un gobierno opresor, pero no siguiendo su misma dinámica, pues esto nos puede conducir a nuevas formas de represión e instrumentalización de la existencia. La resistencia debe romper con la lógica de la toma y el intercambio del poder. No se trata, entonces, de que un conjunto de individuos pueda ejercer dominio sobre otros, aun si aquellos que gobiernan tuviesen el reconocimiento de la mayoría. La verdadera resistencia renuncia a la voluntad de gobierno porque su función no es el dominio de la vida de otros, sino la clarificación del estado actual de deterioro en el que una sociedad se encuentra y las implicaciones que esto tiene para la

existencia. En este sentido, creo que la resistencia como acción política se opone a la concepción tradicional y cotidiana que tenemos de la política como el lugar desde el que ciertas ideologías legitiman sus posiciones sobre aspectos esenciales de la vida humana. Esta consideración me parece muy interesante para caracterizar el modo superficial en el que las democracias actuales y sus ciudadanos comprenden la política. Parece que las cuestiones políticas se reducen a una lucha, a una competencia comercial, como lo describe Patočka en el segundo momento, sobre qué partidos llegan al poder y cómo eso puede favorecer las preferencias individuales de los electores.

La acción política como resistencia parte de una aguda capacidad reflexiva y crítica sobre la propia vida. En este sentido, no debe entenderse como una mera oposición o contención de las fuerzas opresoras, sino como un esfuerzo constructivo que, al clarificar y diagnosticar públicamente la situación social y sus consecuencias negativas, aporta a una posible transformación. El final de la cita permite afirmar que la claridad que tienen aquellos que no están cegados por la voluntad de gobierno permitiría *cambiar* este orden social despótico. Me interesa mucho este punto porque creo que es posible pensar que la acción política, para Patočka, tiene una función constructiva que parte del impacto simbólico innegable que tiene el sacrificio genuino para demostrar que, en efecto, hay formas auténticas y éticas de vincularse con otros a partir del reconocimiento de la importancia que tienen sus apuestas por una forma de vida, incluso si estas no representan un beneficio para quien las moviliza. Por consiguiente, la ética del sacrificio muestra que en efecto es posible un orden social alternativo, no solo porque es posible la libertad como modo de relación abierto respecto a la constitución de la propia existencia, sino porque hay un compromiso con una sociedad plural en la que se reconoce, se respeta y se incluye la diversidad.

Ahora bien, una característica fundamental del sacrificio genuino es que permite entender la acción política como el resultado de una comunidad solidaria, no de un grupo de personas que se utilizan como medios para lograr sus intereses. El sacrificio genuino sería un acto de donación, una muestra de nuestra devoción hacia algo mayor que nuestro interés personal:

En esta nueva actitud, confrontar la finitud no significa
el apego a uno mismo que relaciona todo aquello con

lo que nos encontramos con un yo obstinado. Esta confrontación tiene ahora el sentido de la devoción. Mi ser ya no se define como un ser para mí, sino como una ser en auto-entrega, un sí mismo que se abre al ser, que vive para que las cosas —yo y los otros— sean, se muestren tal cual son (Patočka, 2016, p. 178).

Esta devoción se entiende solo porque somos capaces de asumir la problematicidad del sentido como totalidad cuando nos enfrentamos a nuestra finitud y vulnerabilidad. El reconocimiento del aspecto problemático del sentido ratifica tres puntos importantes para la reflexión política: (1) el sacrificio muestra el sentido auténtico de nuestra *ipseidad*; (2) el dinamismo propio de la existencia y de la problematicidad se opone a cualquier determinación sustancial que niegue nuestra apertura hacia las posibilidades y elecciones diversas que configuran la existencia de un individuo; (3) la resistencia, como oposición, evidencia la posibilidad efectiva de un cambio social porque hay acciones que escapan al sistema dominante y que pueden, paulatinamente, desestabilizarlo. Esta fuerza de trasgresión podría ir abonando el terreno para el desarrollo de un proyecto político más justo que enfrente la crisis existencial y ética de las sociedades modernas cada vez más tecnificadas (cfr. Patočka, 1998, p. 158). Y es precisamente este último punto el que legitima la acción política como la donación gratuita a un futuro del cual seguramente no formaremos parte.

Es importante aclarar que la posibilidad de resistencia no significa que el cambio del orden social ocurra gracias a la decisión de aquellos agentes conmovidos por el sentido problemático de su existencia. Patočka no cae en una posición tan ingenua; sin embargo, tampoco cree aceptable la posición cómoda de aquel que solo piensa o espera serenamente una revolución, sin involucrarse en acciones concretas que puedan contribuir a que esto ocurra. La acción política, derivada del sacrificio, parte de un proceso existencial en el que modificamos nuestra mirada acerca del mundo, del ser como totalidad, y eso trae consigo un cambio de visión sobre el modo en que nos relacionamos con los otros. Asimismo, el sacrificio no debe entenderse únicamente como la exaltación heroica de la muerte. El sacrificio es una forma ética de resistencia a la lógica del poder, el dominio, la tecnificación y el individualismo. Sacrificarse también implica desligarse de la comodidad y seguridad del sistema y despertar a la problematicidad por medio de

la conciencia crítica, la denuncia de condiciones de vida injustas y el fomento de formas alternativas de convivencia. En contextos represivos, como el que vivió el propio Patočka, la resistencia puede adquirir una dimensión límite, como la exposición al sufrimiento o incluso a la muerte. Sin embargo, su sentido no es la destrucción, sino la fidelidad a una vida verdadera. En palabras de Ricoeur: “La virulencia de los ataques hacia él son en sí mismos la prueba de que la súplica filosófica por la subjetividad se convierte, en el caso de las personas sometidas a una humillación extrema, en el único recurso contra la tiranía” (2007, p. 118).

El concepto de “sacrificio” puede ser problemático para pensar la resistencia, pues puede llegar a romantizarse, con lo que se corre el riesgo de centrarse en el sufrimiento como fundamento de la acción política y la defensa de una ética trágica. Sin embargo, el énfasis no está en morir por la verdad, sino en la responsabilidad de no traicionarla, aunque las condiciones nos impongan una gran presión. Igualmente, el sacrificio permite una subversión del orden dominante que parte de la conciencia individual y se extiende a la transformación colectiva. Dicha transformación exige tomar ciertos riesgos para denunciar la opresión y afirmar el compromiso con la justicia a partir de la solidaridad en el reconocimiento del dolor de las víctimas de la guerra y del totalitarismo. Aunque la clave para comprender la interpretación de Patočka es no absolutizar este concepto, hay un punto sugerente en la lectura de Havelka respecto a que solo aquellos que están dispuestos a sacrificarlo todo, incluso la vida, son los únicos que pueden alcanzar la autenticidad. Me parece muy relevante este punto, ya que no todos los ciudadanos pueden o tienen las condiciones para asumir compromisos permanentes y radicales en la esfera pública: una política basada en el sacrificio corre el riesgo de crear una distinción excesiva entre los “auténticos” y los “inauténticos”, entre aquellos más bien “extremistas” y quienes buscan caminos más graduales. Luego, es posible que aquellos que asumen de manera más radical el compromiso político inspiren y movilicen no solo el pensamiento crítico, sino cambios sociales a los cuales la comunidad se adhiera o que, como señala la cita, se puedan construir modos de resistencia y cambio graduales. Estas transformaciones graduales pueden darse tanto en la cotidianidad de nuestras prácticas como en asociaciones civiles para la defensa de ciertos ideales y derechos humanos e incluso al interior de las instituciones mediante la promoción

de políticas públicas inclusivas, proyectos de reforma democrática o iniciativas de memoria y verdad que desafían narrativas dominantes.

Así las cosas, el sacrificio haría que la resistencia se configure como una acción no política en el sentido ya mencionado. Esta no política es el resultado de la pérdida de credibilidad, por parte de las sociedades modernas, en la política gubernamental. Esta sospecha se corrobora por las relaciones de poder que propicia la forma inauténtica del segundo movimiento y que se expresa en la degeneración de la esfera institucional por los excesos de poder, la influencia exacerbada de intereses económicos y el aumento de la burocracia. Para Patočka, habría un nuevo horizonte para la acción política que no debe ser interpretado desde la negatividad de una postura apolítica cuya apatía total conduce al nihilismo, pero tampoco como la instauración del poder a través de ideales absolutistas derivados del humanismo, el nacionalismo, el populismo o la tecnocracia (cfr. Homolka, 2017, p.135). Esta lectura no política de la política patočkiana promueve una idea que considero valiosa para pensar el lugar que tiene la resistencia liderada por la ciudadanía y especialmente por movimientos sociales y minorías étnicas. Jakub Homolka cree que esta forma de ver la política tendría la función de consolidar un *movimiento civil* de resistencia a partir de la formación de una cultura política que pueda integrar la mayor cantidad de puntos de vista para lograr la consecución de proyectos sociales (cfr. Homolka, 2017, p. 135). Desde mi perspectiva, esta apuesta por un *pluralismo político* sería coherente con la demanda existencial y ontológica de no cerrar las posibilidades de desenvolvimiento del mundo como horizonte de sentido y con la idea de que la disidencia no entra siempre a la lucha y la competencia por el poder efectivo del Estado.

La dimensión constructiva de la acción política estaría dada por la posibilidad misma de la resistencia a modos impropios para aquello que consideramos como bueno para nuestra existencia. En este punto se retoma la importancia que tiene la reflexión socrática sobre la vida buena y la relación que establecerá Platón entre el concepto de “lo bueno”, “el cuidado del alma”, y su conexión con la construcción de una organización política justa (cfr. Girardi, 2020, p. 197):⁴ “El puro sacrificio es una relación con el bien, es el que funda el terreno para la justicia”

⁴ Sobre este punto, Girardi trae a colación una cita relevante de Patočka: “For without a doubt, the care of the soul in a lawless city endangers a human being, it endangers the kind of being that stands for the care of the soul, just as

(Patočka, 2007, pp. 337-338). Cuando nos oponemos al gobierno de la tierra y sus voluntades de poder, defendemos valores incondicionales, más no inmutables, que no estamos dispuestos a negociar porque configuran el sentido de nuestra vida o porque afectan nuestro bienestar como comunidad. Estos valores promoverían condiciones mínimas de vida digna, garantías para la libertad de expresión y para la oposición o la disidencia política, la protección del derecho a la protesta y la movilización social, entre otras condiciones valiosas para una comunidad política no autoritaria. Esta es la línea que sugiero en el siguiente apartado para analizar hasta qué punto esta acción no política puede tener un impacto, aunque sea limitado, en ese espacio de la política institucional con el que precisamente se enfrenta.

3. La dimensión espiritual de la acción política y el compromiso colectivo

La política, en el sentido anómalo expuesto, conduce a un cambio de perspectiva sobre la existencia que exige la formación de una dimensión espiritual, en contraposición con la esfera terrenal del poder basada en la inteligencia y en el dominio técnico del saber. En este sentido, se puede conectar el concepto de “sacrificio” de los textos tardíos de Patočka con sus reflexiones sobre el “hombre espiritual” de sus textos tempranos. No obstante, es importante aclarar que, en sus primeros textos, Patočka enfatiza el carácter más individual de la espiritualidad que exhibe el sacrificio, mientras que en sus textos de madurez subraya el contexto colectivo de un sacrificio promovido por la solidaridad de los conmovidos. Mi objetivo principal en este apartado es mostrar que la consideración individual del sacrificio remite a la perspectiva ética del tercer movimiento que, a su vez, complementa la perspectiva más política del sacrificio. El sacrificio se constituye como un modo de resistencia que evidenciaría que es posible escapar del poder opresor y promover un mundo conectado con la problematicidad. Vivir en la problematicidad envuelve la afirmación de nuestra finitud, la fragilidad humana, la defensa de la justicia y la apertura a la verdad. Dicha apertura permite imaginar nuevas formas de vida y se resiste a cualquier sistema

that being endangers the city. And it is altogether logical that the city then treats it accordingly” (en Girardi, 2020, p. 199).

que busque dominar y definir de manera absoluta nuestro modo de existencia.

Para describir esta función política del sacrificio, considero que es necesario enfatizar la dimensión espiritual que este tiene. En el marco de la discusión que me ocupa, entiendo esta dimensión como una exigencia derivada del tercer movimiento de la existencia. Por esta razón, no entro en la discusión que podría darse respecto a lo sagrado o lo religioso. Como ya vimos, el movimiento de avance debe intentar quebrantar el gobierno *terrenal* y elevarse a una forma de constitución *espiritual* que se exprese en actos de devoción hacia uno mismo y hacia otros. Esta integración inmediata entre lo individual y lo colectivo —entre el *yo* y el *tú*— se corresponde con la premisa que señalamos en el primer apartado sobre la dependencia que tiene la constitución de uno mismo y la intersubjetividad en la antropología del Patočka.

Una de las primeras referencias sobre la espiritualidad y su impacto en la acción política aparece en la conferencia “El hombre intelectual y el hombre espiritual”. En este texto, la referencia al hombre espiritual tiene por objeto clarificar un modo de vida opuesto a una forma específica de vida intelectual desprovista de la riqueza existencial de lo problemático y reducida a una aplicación técnica del saber. Esta tecnificación del saber puede equipararse con el tipo de gobierno terrenal que se emplea en las dinámicas políticas de dominación. Estos dos tipos de hombre son ejemplificados por la comparación de Platón entre Sócrates y los sofistas. Sócrates es un hombre espiritual en tanto se hace responsable de su existencia; toma suficiente distancia de cualquier posición dogmática que impida el nacimiento de la verdad, del aparecer. Sin embargo, su función política consiste en resguardar la capacidad crítica de los ciudadanos y cuestionar aquellas verdades que parecen evidentes e incuestionables. A diferencia del sofista, Sócrates mantiene una distancia prudente con las fuerzas dominantes de la *polis* y rechaza el uso de discursos falaces que promueven el interés dominante de la política tradicional.

La forma auténtica de estar en la esfera de la política no está exenta de conflictos y dificultades, ya que siempre nos enfrentamos a fenómenos inauténticos o negativos que nos dejan a la intemperie y que, no obstante, ofrecen posibilidades para una vida nueva: “El hombre espiritual se expone precisamente a lo negativo, su vida es una vida a la intemperie. Realizar un proyecto de vida que haga lugar a esta exposición a lo negativo es, en un cierto sentido, comenzar una vida *nueva*” (Patočka, 2007, p. 179). En consecuencia, la figura de Sócrates encarna el tipo

genuino de responsabilidad política a la que apunta la interpretación constructiva del sacrificio a la que nos hemos referido, pues sin caer en una ideologización de ciertos ideales, el hombre espiritual no puede abstenerse de la conmoción que le genera la instrumentalización de las relaciones humanas. El hombre espiritual sería entonces el modelo de hombre comprometido con la problematicidad y el modelo de hombre político que marcaría la pauta para una transformación histórica de las dinámicas existenciales y sociales (cfr. Homolka, 2017, p. 140). Es precisamente en este sentido que Patočka considera al hombre espiritual como un hombre político anormal:

El hombre espiritual, evidentemente, no es político en el sentido corriente del término, no toma partido en las controversias que dominan ese mundo. Sin embargo, es político en un sentido totalmente diferente, y no puede no serlo, pues se arroja ante el rostro de esta sociedad, y lo que de ella depende, la no-evidencia de la realidad (Patočka, 2007, p. 263).

El hombre espiritual tiene un rol especial para la comunidad política, pues no queda cegado por las controversias y luchas reproducidas por las lógicas de la soberanía —como una forma de legitimar los poderes de dominación sobre los ciudadanos a cambio de ciertas condiciones de “seguridad”— de las teorías clásicas del Estado y del contrato social. La reflexión de Patočka sobre el hombre espiritual le da una profundidad mayor al rol que tiene la política para los seres humanos. La acción política del hombre espiritual no puede evadir el llamado ético del otro tanto en la dimensión concreta de un rostro concreto con el que interactúa como en el rostro de lo humano que se encarna en aquellos que me son desconocidos, e incluso en aquellos que están por nacer y que también puede ser oprimidos. Esta proyección de la acción política como forjando el futuro de una sociedad tiene una consecuencia teórica y una práctica. La consecuencia teórica ratifica que el sentido no instrumental del sacrificio es genuino, incluso hasta el punto de extenderse hacia una historicidad aún por venir.

Por su parte, ciertas acciones políticas pueden ser ejemplos paradigmáticos de acciones cuya función no es la lucha por el poder, sino la legitimación de la resistencia como expresión de rechazo a la violencia exterminadora que ha eliminado el rostro de aquellos que se oponen a los intereses instrumentales de un sistema económico y

político. Acciones de memoria como las que han realizado la Asociación Madres de Plaza de Mayo en Argentina o las Madres de Soacha en Colombia mantienen viva la sensibilidad social, incluso por medio del arte, y promueven acciones colectivas que presionan a los gobiernos de modo que en un futuro haya un compromiso de no repetición y de protección constitucional de la oposición. Estas expresiones simbólicas se constituyen como modos legítimos de resistencia política, ya que su compromiso con la verdad se manifiesta en acciones públicas de rechazo a la injusticia y la violencia estatal. Además, las asociaciones de estas madres promueven no solo la acción política colectiva a través de la solidaridad ante la pérdida de sus hijos, sino que en sus marchas y denuncias constantes crean comunidad —sin caer en las dinámicas de la voluntad de dominio— y exponen la historia no oficial que el Estado o ciertos actores dominantes quieren silenciar. En ese sentido, este tipo de acciones simbólicas son recordatorios de que la política no puede reducirse a la gestión del poder. Es preciso que las acciones políticas estén conectadas con una dimensión ética más profunda, vinculada al reconocimiento del otro, la justicia y la memoria. A propósito de esta dimensión, Moody-Adams sostiene que los movimientos sociales generan una forma colectiva de acción ética que reconfigura lo que es susceptible de ser discutido públicamente, abriendo así espacios para la justicia al redefinir “lo que cuenta como políticamente visible y decible” (2022, p. 4). En los casos mencionados, esta apertura del espacio político se expone mediante la denuncia constante de las desapariciones forzadas, evitando que el olvido y la impunidad se normalicen y reafirmando la necesidad de una política que integre el compromiso ético con la verdad y con la dignidad de las víctimas.

Ahora bien, la dimensión espiritual implica una conversión respecto a una actitud natural o ingenua que asumimos cuando nos amarramos de manera inauténtica a la finitud, ya sea en el mero placer o en la enajenación ejercida por la labor como una forma de poder externo e instrumental que reduce la existencia a la consecución de una función productiva: la espiritualidad, entonces, de cuando nos comprometemos de manera radical con la problematicidad y podemos entregarnos a otros (cfr. Girardi, 2020, pp. 200-201).⁵ Esa entrega del sacrificio supone

⁵ En relación con esta interpretación de la problematicidad y la política, Girardi aclara la conexión con la vida y la obra de Patočka: “La verdadera resistencia utiliza la problematicidad para la lucha política o es quizás la lucha

tanto la donación de la propia vida por la defensa de un compromiso colectivo que nos conduce a la muerte, como la defensa de proyectos sociales que protejan esta dimensión existencial y brinden condiciones para la libertad. Esta conversión requiere que los seres humanos comprendan la constitución de su existencia y de la humanidad como proyecto político (cfr. Patočka, 1998, p. 61). Para este proyecto político centrado en la afirmación de la autenticidad a la que puede aspirar el ser humano, Girardi considera fundamental pensar que la acción política de la resistencia no puede prescindir de ciertas condiciones proporcionadas por un Estado. Por esta razón, propone pensar el Estado como el trasfondo en el que se desenvuelve el tercer movimiento de la existencia bajo la imagen de lo que en la tradición platónica se ha considerado el “cuidado del alma”. No es posible cuidar del alma o de la existencia si no contamos con condiciones de libertad, justicia, equidad y no violencia (cfr. Girardi, 2020, p. 197). El problema que implica esta comprensión de la política de Patočka como constructiva, según Girardi (2020, pp. 199-201), es que plantea tensiones fuertes con el rol correctivo de la resistencia, que pareciera estar más conectada con la limitación que tiene el ser finito para modificar el conjunto de la esfera política, siempre amenazada por modos de intersubjetividad inauténticos. En lo que sigue, aunque no asumo esta objeción, intento brindar pistas que muestren cómo, si bien la apuesta política constructiva siempre enfrentará amenazas derivadas de las relaciones de poder inauténticas, se mantiene abierta la posibilidad de cuestionar y movilizar cambios que impacten la institucionalidad.

En este proyecto político de protección del mundo y de sus individuos se enmarca lo que he denominado el aporte constructivo de la política. La resistencia al dominio de la esfera laboral o del poder de la técnica permite comprender en qué sentido la identificación universal de lo humano para consolidar una solidaridad que permita proteger ciertos valores o visiones de vida buena contribuyen a nuestro florecimiento. Este le daría validez a la lectura de James Mensch sobre el rol constructivo que tendría la política patočkiana al legitimar derechos humanos que pueden ser desprendidos de los tres movimientos de

política la que permite el reconocimiento de la problematicidad. Esto conduce al tema clave del sacrificio y al acto de resistencia del propio Patočka: la voluntad de comprometerse con algo mayor, poniéndose en riesgo a sí mismo es, quizás, la forma última del cuidado del alma” (Girardi, 2020, p. 200).

la existencia humana. Mensch (2016, pp. 155 y 162) afirma que, para Patočka, los tres movimientos de la existencia humana, en su expresión auténtica, son fundamentales para el florecimiento de una existencia humana digna y, por ello, protegerlos constitucionalmente sería una de las funciones constructivas de la acción política. La resistencia, entonces, vincularía sus demandas de justicia en derechos civiles y sociales, tales como el derecho a un parto humanizado, el derecho a contar con un núcleo familiar, el derecho a un trabajo digno con condiciones de remuneración y protección frente a riesgos derivados, el derecho a la libertad de expresión y a la participación política (voto), entre otros.

Para cerrar esta reflexión, quisiera mencionar, de manera muy resumida, las implicaciones de una aproximación inicial a una lectura constructiva de la resistencia política en algunos textos relevantes de Patočka. La tesis que he defendido a lo largo de este artículo sostiene que la problematicidad —como condición ontológica del mundo y núcleo de la existencia auténtica— permite pensar la acción política no como simple oposición ni como toma de poder, sino como una práctica ética que articula oposición y construcción. El sacrificio como acción política genuina nos permite (1) resistirnos a la reducción del sentido como totalidad y, con ello, a oponernos a la deshumanización, y (2) abrir el espacio para la transformación colectiva a través del reconocimiento de nuestra finitud y corresponsabilidad.

En este orden de ideas, la oposición o la resistencia son una toma de posición activa y constructiva respecto a la defensa de la libertad como una condición esencial para una vida auténtica, libre y comprometida con la verdad. Ese compromiso con la verdad se da a partir del sacrificio como un modo radical de expresión de nuestra libertad. Así lo señala el profesor Pommier: “Podemos considerar que los valores son relativos y subjetivos, pero no la diferencia ontológica a la cual tenemos acceso en particular en el sacrificio, pues permite afirmar *in concreto* que la libertad es algo negativo, que niega el régimen del intercambio para afirmar positivamente la diferencia ontológica en el mundo” (2018, p. 496). Creo que esta consideración sobre la relación de la política como una forma constructiva para la existencia en libertad no está separada de la perspectiva existencial en la que se inscribe el ser humano. El sacrificio pone en evidencia que estamos dispuestos a renunciar a ciertos intereses individuales y a la aparente seguridad que brinda el sistema porque comprendemos que nuestra libertad no es negociable. Resistir es también cuidar y proteger una forma de vida que no puede ser instrumentalizada

y que intenta crear colectivamente formas de coexistencia más justas y humanas. En consecuencia, la resistencia nos permite “vivir en la verdad” y encaminar nuestras acciones políticas hacia la protección de la libertad como una potencia abierta que se resiste a ser cosificada y oprimida por fuerzas violentas y destructivas del poder: “la verdad, de la que íbamos a ser disuadidos por las formas más espantosas de tortura y muerte imaginables, no puede ser derribada por esta arma; la verdad no es nada parecido a una *cosa*, nada que esté al alcance de la fuerza interna de destrucción del mundo” (Patočka, 2016, p. 179).

Bibliografía

- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. M. Mayer (trad.). Paidós.
- Chvatík, I. (2003). The Responsibility of the “Shaken”: Jan Patočka and his “Care for the Soul” in the “Post-European” World. En J. Dodd (ed.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers* (pp. 129-144). Kluwer.
- De Warren, N. (2013). Patočka’s Concept of the World. *Studia Phaenomenologica*, 13(1), 241-263.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. H. Pons (trad.). Akal.
- Girardi, L. (2020). From Care for the Soul to the Theory of the State in Jan Patočka. *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(3), 196-210. <https://doi.org/10.1080/21692327.2020.1716832>
- Homolka, J. (2017). Jan Patočka’s Non-Political Politics. *Acta Universitatis Carolinae*, 7(1), 130-146. <https://doi.org/10.14712/24646504.2018.10>
- Mensch, J. (2016). *Patočka’s Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*. Königshausen & Neumann.
- Moody-Adams, M. (2022). *Making Space for Justice: Social Movements, Collective Imagination, and Political Hope*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mood20136>
- Patočka, J. (1998). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. A. Ciavarella (trad.). Península.
- Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. I. Ortega Rodríguez (trad.). Sígueme.
- Patočka, J. (2016). *The Natural World as a Philosophical Problem*. E. Abrams (trad.). Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv43vtwd>

- Patočka, J. (2019). Lecciones XVII-XX: *Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo*. I. Ortega Rodríguez (trad.). *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 3(especial), 18-47. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1929>
- Pommier, E. (2018). Un nuevo mundo: ética del sacrificio y fenomenología asubjetiva. Jan Patočka. *Revista de Filosofía Aurora*, 30(50), 486-502. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.30.050.AO07>
- Ricoeur, P. (2007). Jan Patočka: un filósofo de la resistencia. En P. Ricoeur, *Escritos y conferencias* (pp. 145-157). Trotta.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Tilly, C. (2004). *Social Movements, 1768–2004*. Paradigm Publishers.

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3008>

La república como proyecto democrático: Hermann Heller y la disputa republicana de su tiempo

The Republic as a Democratic Project: Hermann Heller and the Republican Debate of His Time

Nicolás Fraile

Universidad de Buenos Aires
Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

nfraile@sociales.uba.ar

<https://orcid.org/0000-0002-1133-4255>

Recibido: 24 - 11 - 2023.

Aceptado: 30 - 05 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Fraile, N. (2025). La república como proyecto democrático: Hermann Heller y la disputa republicana de su tiempo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 387-421. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3008>



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

Resumen

A pesar de que en los últimos años la lectura en clave republicana de la obra de Hermann Heller ha despertado gran interés, los trabajos existentes exhiben un déficit tanto metodológico como filosófico-político. Si el primero se expresa en la escasa atención prestada al contexto de discusiones sobre el republicanismo en los tiempos de la Alemania de Weimar, el segundo puede identificarse en el escaso espesor teórico dado al concepto de “república”. A fin de revertir este doble déficit, en este artículo se afirma que Heller se diferenció del republicanismo de su época —en particular, del denominado “republicanismo de la razón”— al comprenderlo como un proyecto democrático. Con él, pretendió sentar las bases para la convivencia política de una sociedad que se había modificado significativamente tras la derrota bélica bajo el marco de una constitución que suponía un entramado institucional y legal novedoso.

Palabras clave: *Vernunftrepublikanismus*; régimen político; democracia; Estado social de derecho; forma estatal; Alemania de Weimar; constitución; Hermann Heller; Thomas Mann; Max Weber.

Abstract

The republican interpretation of Hermann Heller's work has aroused the interest of many specialists in recent years. However, the specialized literature shows both a methodological and a philosophical-political deficiency. While the former is expressed in the limited attention paid to the context of discussions on republicanism in Weimar Republic, the latter can be seen in the lack of theoretical depth given to the concept of republic. To overcome this double deficit, in this article, it is claimed that Heller argued for a democratic republicanism that differed from the predominant conceptions of his time, in particular, from the so-called “*Vernunftrepublikanismus*”. With this, he sought, within the framework of a constitution that represented a new institutional and legal framework, to lay the foundations for the political coexistence of a society that had been profoundly transformed by its military defeat.

Keywords: *Vernunftrepublikanismus*; political regime; democracy; social rule of law; state form; Weimar Germany; constitution; Hermann Heller; Thomas Mann; Max Weber.

1. Introducción¹

No es aventurado afirmar que la república es uno de los objetos privilegiados de la reflexión filosófico-política. Prueba de ello es el tratamiento que Aristóteles le dio en su *Política*, donde, tras caracterizarla como un régimen mixto que combina elementos oligárquicos y democráticos, la valoró como la constitución más virtuosa. La obra de Nicolás Maquiavelo, otra de las figuras capitales de la filosofía política, también podría respaldar nuestra afirmación inicial, pues dedicó a la forma republicana un celeberrimo tratado: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Ciertamente, no sería difícil incluir en este listado provisional autores de la talla de James Harrington, John Locke, el barón de Montesquieu, Hannah Arendt o Claude Lefort. Sin embargo, aunque lo hiciéramos, estaríamos lejos de brindar al lector una muestra exhaustiva del interés que la reflexión filosófico-política tuvo por la república.

¿Qué es lo que explica este interés? A pesar de que no constituye el único modo de clarificarlo, creemos que tiene que ver con uno de los problemas centrales de la filosofía política, a saber: el del orden y el conflicto. Ya sea que se lo trate al modo en que lo hizo el argentino Eduardo Rinesi (2011), quien indica que la pugna entre uno y otro constituye la “contradicción constitutiva” de la filosofía política; ya sea que se lo trate al modo en que lo hizo el italiano Roberto Esposito (1996), quien estableció que la separación entre estas magnitudes era indicio de las dificultades que atravesaba aquella reflexión, el orden y el conflicto parecen ser los puntos cardinales entre los que se mueve la indagación filosófico-política. Y bien, ¿no es el republicanismo la tradición que mejor entendió que el orden y el conflicto, más que excluirse mutuamente, conviven en el interior de la comunidad? En otras palabras, que la política, más que a su supresión, debe orientarse a la constitución de un ordenamiento capaz de lidiar con el conflicto.

Algunas de las contribuciones más destacadas de los autores antes mencionados parecen discurrir en este sentido. Por ejemplo, Maquiavelo

¹ El autor agradece especialmente a la Dra. Sabrina Morán por la enriquecedora lectura que hizo del borrador de este artículo. Sus brillantes observaciones y sugerencias contribuyeron decisivamente a su versión definitiva. También agradece el valioso trabajo del par evaluador.

cifra en la república el régimen que mayor capacidad tiene para permanecer estable ante los continuos embates de la fortuna. También Montesquieu advierte acerca de los peligros que pueden acechar al orden político cuando el poder no se distribuye y se divide adecuadamente. Algo similar puede decirse de las observaciones de Madison en torno a la neutralización de los efectos dañinos del espíritu faccioso. En mayor o menor medida, todas estas contribuciones establecen que, ante la inerradicabilidad del conflicto, se requiere de determinados arreglos institucionales o constitucionales que permitan lidiar con él. Con esto puede comprobarse, entonces, que aquel problema capital de la filosofía política, el del orden y el conflicto, se halla en el corazón de la tradición republicana.

En este artículo queremos abordar la obra de un autor que, si bien reflexionó sobre la república y, en particular, sobre la tensión permanente entre orden y conflicto, no suele formar parte del corpus canónico de la filosofía política, a saber: Hermann Heller. Ciertamente, a pesar de que su obra tuvo apropiaciones de diversa índole, son contadas excepciones las que lo consideran un filósofo político (Castaño, 2017; Castaño y Sereni, 2016). Habitualmente es reputado como jurista (Vita, 2014), politólogo (Mommsen, 1962) o, incluso, como sociólogo (Velázquez Ramírez, 2021). Mal haríamos, sin embargo, en desestimar su aporte a la filosofía política. Es que, de una parte, este autor reconoció la importancia de aquella tradición para el conocimiento de la realidad estatal. Según puede leerse en su célebre *Teoría del Estado*, la indagación filosófico-política se trata de un elemento constitutivo para aquella disciplina. A su juicio, solo esta puede dar respuesta a cuestiones tan fundamentales como las relativas a si el ser humano se orienta por su razón o por sus pasiones, a los principios de justicia que orienta el poder político o al modo en que se legitima la autoridad. De otra parte, su aguda reflexión sobre el orden y el conflicto en un tiempo tan convulsionado como el de la República de Weimar se inmiscuye en la problemática filosófico-política central, según lo mencionado arriba. Es esto último, precisamente, lo que va a ser objeto de interés en este trabajo.

En lo que sigue pretendemos recortar las consideraciones de Heller acerca de la república. Si bien durante mucho tiempo el republicanismo de la Alemania de Weimar no fue una preocupación historiográfica, filosófica o politológica, en los últimos años esto se ha modificado. Heller, ciertamente, no parece brindar un terreno muy fructífero para una indagación de esta índole: sus pronunciamientos sobre el republicanismo

son escasos y, en ocasiones, esquivos. No obstante, en los últimos tiempos podemos hallar en la bibliografía especializada una serie de exégesis que encuentran en este autor un pensamiento republicano. Uno de los textos más recientes al respecto es el de Verena Frick y Oliver Lembcke (2022), quienes han sugerido que las contribuciones teórico-estatales de Heller expresaron una comprensión en clave republicana de la Alemania de entreguerras. El más significativo, en cambio, es el que realizó Marcus Llanque, uno de sus más conocidos y respetados comentaristas. Según Llanque (2019),² sería posible encontrar un “socialismo republicano” en la obra de Heller que se expresaría no solo en el activo compromiso político que tuvo con la constitución de Weimar, sino también en algunas de sus más significativas contribuciones al debate jurídico-político de la época, como la noción de “Estado social de derecho”.

Ciertamente, nuestro propósito aquí es dar continuidad a esta empresa y nutrir la escasa bibliografía en español sobre el republicanismo en la obra de Heller. No obstante, debemos explicitar que constatamos un doble déficit en la literatura existente y, en particular, en el mencionado trabajo de Llanque. De una parte, este déficit es metodológico. Según puede seguirse, Llanque, en lugar de aproximarse a los escritos de Heller desde las concepciones sobre la república que existían en la Alemania de Weimar, lo hace desde un tipo ideal de republicanismo que construye para la ocasión. Como consecuencia, su aproximación, inspirada en la historia de las ideas, tiene un carácter más bien anacrónico que busca acercar a Heller a lo que identifica como “neorepublicanismo”. De otra parte, el déficit también es filosófico-político: al caracterizar sus ideas como las de un “socialista republicano”, Llanque termina reduciendo el republicanismo de Heller a la realización de las ideas sociales a través de la forma estatal —en otras palabras, al “reformismo”, tal como era llamado por los sectores ortodoxos del Partido Socialdemócrata Alemán—. Esto, quizás un ángulo propicio para indagar la concepción helleriana del socialismo, borra prácticamente cualquier espesor que pueda adquirir el componente republicano en aquella fórmula —“socialismo republicano”— y no brinda mayor respuesta sobre la problemática filosófico-política central que mencionamos arriba: la relativa a cómo debe lidiar el orden político con el conflicto.

² En lo que sigue, las traducciones son nuestras. En caso de que no haya una versión en español, referiremos el título original entre paréntesis en la primera mención del título de cada texto.

En vista de estas consideraciones, en este artículo interesa llevar adelante una interpretación del republicanismo de Heller que sea capaz de sortear los dos déficits mencionados arriba, el metodológico y el filosófico-político. Para esto, vamos a guiar nuestra lectura a través de la siguiente hipótesis: que Heller, más que un republicanismo socialista, postuló un republicanismo democrático; más precisamente, un republicanismo preocupado por sentar las bases para la convivencia política de una sociedad que se había modificado significativamente tras la derrota bélica, bajo el marco de una constitución que suponía un entramado institucional y legal novedoso. Según vamos a ver, esta hipótesis, al enfatizar el modo en que el Estado debía lidiar con el conflicto emergente de aquella configuración político-social novedosa, permite revertir el mencionado déficit filosófico-político. Al mismo tiempo, también puede revertir el déficit metodológico, pues, según expondremos, solo es posible asir estas características del republicanismo de Heller si se examina su obra a la luz del debate republicano de su tiempo, específicamente, si se la confronta con una de las corrientes que mayor importancia tuvo, a saber: el “republicanismo de la razón”. Esta, compuesta por figuras que previamente habían mostrado afinidad con el monarquismo, como Friedrich Meinecke, Thomas Mann o Max Weber, se caracterizaba por aceptar la nueva constitución alemana por resignación y por rechazar aquellas reformas que pretendían acondicionar el orden político a la nueva configuración político-societal, tal como proponía Heller. Con esto, al llevar adelante un abordaje apoyado en su contexto intelectual, nuestra hipótesis podría sortear ambos déficits.

Con miras al despliegue de esta hipótesis, optamos por dividir nuestro artículo en cuatro secciones. En la primera, de manera muy sucinta, examinamos el concepto de “república” durante los tiempos de Weimar. En particular, nos interesamos por la discusión que se produjo en la Asamblea Constituyente en torno a este tópico. En segundo lugar, caracterizamos la corriente del republicanismo de la razón. Como dijimos, además de ser una de las más importantes de su tiempo, es esta la que permite contrastar y captar con mayor claridad el proyecto helleriano. De este examen tomamos algunos interrogantes y nos dirigimos, en tercer lugar, a la obra del propio Heller a fin de delimitar su republicanismo en términos de un proyecto democrático. Por último, en cuarto lugar, extraemos una serie de conclusiones y corolarios.

Antes de comenzar, queremos establecer una aclaración metodológica. Si bien no vamos a comprometernos epistemológicamente

con ellas, en este artículo vamos a recurrir a herramientas de método propias de la historia intelectual y de la historia conceptual.³ En tanto exige penetrar el contexto histórico y social en el que una obra se produjo (Majul, 2020), la primera de esas metodologías nos brinda herramientas para reconstruir el debate sobre republicanismo en el que Heller intervino. La segunda, en tanto permite ganar claridad sobre la historicidad de los conceptos y sobre el modo en que se los puede usar a fin de evitar descontextualizaciones o anacronismos (Aguirre y Morán, 2020), nos brinda un suelo para comprender qué entendieron Heller y sus contemporáneos por “república”.

2. La noción de “república” en Alemania y en la Constitución de Weimar

A pesar de que el artículo 1 de la constitución de la Alemania de Weimar declaraba el carácter republicano del *Reich*, la carta constitucional no brindaba mayores detalles sobre el concepto de “república”. ¿Qué significó que, tras la abdicación del káiser, Alemania se haya dado una constitución republicana? Podemos responder esta pregunta, al menos de manera preliminar, acercándonos al *Diccionario histórico de conceptos políticos y sociales fundamentales* compilado por Reinhart Koselleck, Otto Brunner y Werner Conze. Si prescindimos de la clásica concepción aristotélica, según la cual la república es la conjunción entre aristocracia y democracia, en la entrada de aquel diccionario escrita por Wolfgang Mager (1994) se nos muestra que el concepto de “república” contuvo dos significados capitales en el espacio lingüístico alemán durante el período moderno. El primero, formado entre el siglo XVIII y XIX al calor de la Revolución francesa y de la obra de Immanuel Kant, refería a una forma estatal que se diferenciaba tanto del dominio despótico como de la ausencia anárquica de todo dominio: en este caso, la república expresaba

³ En este punto seguimos a Nosetto y Wieczorek (2020), quienes distinguen entre la cuestión epistemológica y la cuestión técnica en los métodos de teoría política. Si la primera se trata de una pregunta filosófica que remite a las condiciones del conocimiento científico de las cosas, la segunda se trata de una pregunta operativa que remite a las actividades y tareas que se disponen en el proceso de investigación. Si bien en algún punto ambas son inescindibles, a juicio de Nosetto y Wieczorek, es posible que una indagación se sirva de un conjunto de técnicas y operaciones que no necesariamente suponen una toma de posición filosófico-epistemológica.

una constitución normativa, de carácter representativo y apoyada sobre el bien común. El segundo, propio del ciclo revolucionario de 1848 y, en particular, de la Revolución de Marzo, fue la identificación de la república con el régimen democrático. Más precisamente, con un régimen de carácter democrático-liberal, cimentado sobre la división de poderes, el principio de legalidad y el reconocimiento de las libertades y garantías fundamentales propias del Estado de derecho.

Al aproximarnos a los tiempos de Weimar, podemos notar que estos dos significados o capas semánticas pervivieron en el concepto de “república”. El primero de ellos, que la entiende como una forma opuesta al dominio despótico, se encontraba ya en el derecho político previo a la Asamblea Constituyente de 1919. En él se había generalizado una clasificación de las formas políticas que, a diferencia de la división tripartita de Aristóteles, tenía carácter binario. Esto es, se movía entre dos variables: la monárquica y la republicana. Ahora bien, si la primera tenía un referente histórico claro —el Segundo *Reich*— y podía ser definida como la concentración del poder político en la persona física del titular del Estado, la república solo era utilizada para describir casos externos al alemán —el francés, el inglés, el estadounidense— y se la definía de manera más bien vaga o negativa. Por ejemplo, en la *Teoría general del Estado* de Georg Jellinek, considerada la “*summa* teórica del siglo XIX” (Stolleis, 2017, p. 87), la república era descrita como “la no monarquía, como la negación de la dirección del Estado por una persona física” (Jellinek, 2017, p. 618). Algo similar ocurre con los clásicos de la disciplina teórico-estatal como Hermann Rehm o Johann Caspar Bluntschli: la república era entendida por ellos como la oposición a la forma de Estado monárquica.⁴ Si nos guiamos, entonces, por el derecho político alemán previo a la Asamblea Constituyente de Weimar, podemos decir que el concepto de “república” adquiere su sentido por oposición a la monarquía previa.

⁴ Por ejemplo, Rehm indica en su *Teoría general del Estado* (*Allgemeine Staatslehre*) que “las formas de Estado monárquica y republicana se distinguen de acuerdo a si en la cúspide hay una sola persona o una pluralidad” (1899, p. 181). Bluntschli, por su parte, establece en su *Teoría general del Estado* (*Allgemeine Staatslehre*) que “solo el monarca, no el presidente de la república, exige personalmente, conforme a sí mismo, ser respetado como soberano” (1886, p. 583).

Cuando nos dirigimos al contexto de redacción y sanción de la carta constitucional, podemos comprobar que aún pervive esta capa semántica del concepto de “república”. Si nos apegamos al significado que acabamos de relevar, comprendemos que el carácter republicano del ordenamiento político sancionado en Weimar en 1919 obedecía a su contraste con el pasado monárquico. Es esto, precisamente, lo que nos transmiten algunos historiadores del Estado y la constitución. Por ejemplo, Christoph Gusy, al abordar el contenido del artículo primero de la carta constitucional en su libro *100 años de la constitución de Weimar (100 Jahre Weimarer Verfassung)*, hace un señalamiento de esa índole. Según indica, para los constituyentes de la Asamblea, la república significó la “negación de todo poder de dominio monárquico de una sola persona”, así como “la decisión contra el principio monárquico y por el principio de la soberanía popular, esto es, la autodeterminación del pueblo” (Gusy, 2018, p. 111). Si esto es correcto, puede observarse aquí que el carácter republicano del ordenamiento político de Weimar estaba dado por la oposición a la forma de Estado monárquica que había imperado en el pasado.

Ahora bien, en estos tiempos también estuvo presente en el concepto de “república” aquella otra capa semántica, la que lo vincula al régimen democrático. Más precisamente, a un régimen que no solo reconocía el principio de la soberanía popular, sino que además establecía una serie de arreglos institucionales y constitucionales para que fuera el querer del pueblo el que tomara las decisiones políticas o, al menos, las consintiera. Es esto lo que puede observarse cuando nos acercamos, por ejemplo, al relato expresado por Eckhard Jesse, según quien, en la República de Weimar, “la cuestión de la forma estatal —república o monarquía— era, por lejos, menos importante que la cuestión de la forma de gobierno: democracia o dictadura” (2018, p. 590). Con esto, el carácter republicano de aquel ordenamiento político no se seguía solo de su oposición a la monarquía, sino también de su oposición a un régimen despótico y, en consecuencia, de la búsqueda y promoción de un régimen democrático.

Los dos significados que aquí distinguimos analíticamente se encontraron, en verdad, en movimiento y fueron objeto de distintas configuraciones al calor de la discusión jurídica y de la movilización política que supusieron los tiempos constituyentes. Para comprenderlo con mayor claridad, resulta de utilidad remitirnos una vez más al tratamiento realizado por Gusy, quien distingue dos dimensiones del debate jurídico: una que se produjo “desde arriba” y otra “desde abajo”.

En la primera, Gusy ubica el proceso de disolución de la Constitución de 1871 que comenzó, a su juicio, tras el estallido bélico de 1914: fue la inminencia de la derrota la que llevó la forma monárquica al descrédito y aceleró las condiciones para que se produjese un debate en torno a su parlamentarización. Esto último, que se vio cristalizado tiempo después en la denominada “Reforma de octubre”, dio lugar a que circularan una serie de ensayos institucionales —promovidos mayormente por las élites burocráticas, políticas y partidarias— que exigían un contrapeso democrático-popular al poder monárquico. Así, a través del reconocimiento del pueblo como fuente de poder político, pretendía ponerse en acto aquella idea de “república” entendida como una forma de Estado opuesta a la monarquía, o al menos a aquellas que carecían de cualquier legitimidad popular.

En la otra dimensión, la que promovió el debate jurídico “desde abajo”, ubica Gusy aquellas demandas de democratización del régimen que exigían que el pueblo no solo fuera un contrapeso parlamentario, sino que participara activamente en las instancias ejecutivas del Estado. Entre sus protagonistas, Gusy contabiliza a los partidos políticos —tanto de izquierda como de derecha— que, bajo el sistema constitucional y político del Segundo *Reich*, habían sido excluidos de la toma de decisiones sobre los asuntos públicos. En particular, fueron aquellas corrientes que pretendían radicalizar las posiciones en el interior de las organizaciones político-partidarias las que se orientaban a discutir no solo la forma estatal, sino también el régimen. En vista de ello, Gusy afirma que “ya no se trata —como en la Reforma de Octubre— de monarquía constitucional o parlamentaria, sino del nuevo ordenamiento jurídico-estatal de Alemania tras la huida de Guillermo II y del fin de la monarquía alemana” (2018, p. 15). Con esta radicalización de los partidos políticos, entonces, se planteaba seriamente la posibilidad de un cambio rotundo de régimen y de ordenamiento político.

Los movimientos que se plantearon el cambio de régimen tuvieron proyectos y alcances diversos. Según se sigue del trabajo de Casquete y Tajadura (2020), no debería limitarse el debate constitucional “desde abajo” a aquellos movimientos de radicalización en el interior de los partidos, sino que deberían incluirse también aquellos movimientos que tuvieron, tal como indican los comentaristas, “alcance revolucionario” (Casquete y Tajadura, 2020, p. 25) y que contribuyeron a la reforma. Por una parte, por ejemplo, la rebelión de los marineros de la flota imperial, esto es, aquel movimiento que se desencadenó en varias ciudades

portuarias tras la negativa por parte de la flota marítima a entrar en combate cuando la derrota bélica ya era segura. Por otra parte, la confluencia entre los movimientos trabajadores y militares que llevaron a la instauración de los Consejos de Soldados y Obreros en el marco de lo que luego fue conocido como la Revolución de Noviembre de 1918. Fue al calor de estos sucesos, justamente, donde se expresaron distintos proyectos republicanos que pretendían cambiar no solamente el modo de legitimación estatal —esto es, pasar de un principio monárquico-dinástico a uno democrático—, sino también el régimen político en lo relativo a la selección de autoridades, a la extensión de derechos y libertades cívicas o al papel de las masas y el pueblo en la toma cotidiana de decisiones.

En nuestra consideración, este sucinto recorrido por el concepto de “república” en el espacio lingüístico alemán nos permite extraer tres consideraciones parciales. La primera es que la república remitía a una forma de Estado. Esta forma, como señalamos, se caracterizaba negativamente por su oposición a la monarquía: la república era, justamente, el régimen no monárquico, aquel cuya justificación o legitimación no venía desde arriba —a través de la razón divina o moral—, sino desde abajo, desde el pueblo. La segunda consideración es que la república no se limitaba a la forma estatal, sino que también hacía a un régimen político democrático, es decir, a un modo de selección de representantes, de toma de decisiones y de sanción de leyes en el que el pueblo tenía un papel protagónico. En tercer lugar, que durante la discusión jurídico-constitucional que se produjo en torno a la Asamblea Constituyente de 1919 se expresaron proyectos de tinte republicano cuyos alcances eran divergentes: mientras que unos pretendían transformar únicamente la forma estatal alemana, otros pretendían un cambio total de régimen.

En suma, la noción de “república” no tuvo una determinación unívoca en la carta constitucional. Más bien, el republicanismo durante los tiempos de Weimar fue objeto de distintos significados que fueron evocados y movilizados por las diferentes corrientes que intervenían en las luchas políticas. Dado que esto se relaciona con una de las preocupaciones de este trabajo, aquella relativa al problema filosófico-político del orden y el conflicto, interesa examinar algunos de los modos en que se pretendió ordenar la crisis y la conflictividad que se había suscitado tras la caída en descrédito de la monarquía. En particular, interesa dirigirnos a los arreglos que planteó una de las corrientes más

importantes del republicanismo, aquella que podemos denominar “republicanismo de la razón”.

3. Republicanismo de la razón

A pesar de que estuvo íntimamente vinculada al Partido Popular Alemán (DVP) y a la figura de Gustav Stresemann —quien fue jefe de Gobierno del *Reich* durante agosto y noviembre de 1923—, el republicanismo de la razón o *Vernunftrepublikanismus* no fue una organización o asociación política.⁵ Más bien, esta corriente republicana se trató de un conjunto de posiciones políticas delimitado de manera más o menos vaga que, según puede colegirse, pretendió intervenir sobre aquella plurivocidad del concepto de “república” que fue propia de las discusiones de los primeros años de la Alemania de Weimar.

A grandes rasgos, en términos de su composición generacional, podemos señalar que quienes se identificaron con esta corriente fueron figuras formadas académicamente a finales del siglo XIX y que cobraron notoriedad intelectual y política durante los primeros años del siglo XX: Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch, Max Weber, Thomas y Heinrich Mann, el propio Gustav Stresemann, entre otros, fueron algunos de sus personajes más destacados —aunque, si quisiéramos brindar un panorama algo más amplio, deberíamos señalar que también buena parte de los “profesores burgueses” de Alemania fueron identificados con esta corriente (Gay, 2001)—. La particularidad de esta generación no estuvo dada únicamente por un contexto de formación y de intervención intelectual común, sino también por haber atravesado los años de esplendor del Segundo *Reich* y haber sido testigos directos de su decadencia durante la guerra de 1914. Fue eso, precisamente, lo que les dio un acervo compartido de experiencias que condicionó su adhesión a la República y a la Constitución de Weimar.

Más que la cuestión generacional, entonces, es esto último lo que individualiza a esta corriente: el vínculo que trabaron sus integrantes con el ordenamiento republicano. Según puede colegirse, la idea de un republicanismo de la razón se opone a un republicanismo del corazón, es decir, de la convicción o de la pasión por un ordenamiento de estas características. Precisamente, quienes eran considerados

⁵ Según indica Henry Turner (1963, p. 112), quien bautizó aquel movimiento o dirección política como “republicanismo de la razón” fue Wilhelm Kahl, un profesor cercano al Partido Popular Alemán.

Vernunftrepublikaner se caracterizaron por haber mantenido sus convicciones del lado de la monarquía y del káiser. Una famosa expresión de Hagen Schulze indica que solo dos posiciones les cabían a quienes eran ciudadanos alemanes: o “se era opositor a la república o, al mismo tiempo, republicano de la razón y monárquico de corazón” (1989, p. 209). En otras palabras: o bien uno podía oponerse por completo al ordenamiento republicano, o bien, uno podía aceptarlo solo racionalmente, manteniendo las convicciones y las pasiones del lado de la monarquía. No obstante, si el corazón de estos personajes era monárquico, ¿qué los llevaba a afirmar la república con la razón?

La respuesta a esta pregunta involucra un argumento doble. De una parte, a pesar de sus convicciones, estos personajes entendían que un regreso al *Kaisertum* —al imperio— era impracticable: la derrota bélica suponía la muerte definitiva de aquella forma de dominación y, por lo tanto, cualquier intento de restituirla estaba condenado al fracaso. De otra parte, en vista de la dirección que había tomado el mundo occidental, consideraban que la república se trataba de una fatalidad o de un destino ineludible. En consecuencia, era el cálculo y la conciencia histórica lo que los llevaba a afirmar racionalmente la forma republicana. Esto es lo que ilustra André Gisselbrecht en un conocido texto al indicar que estos personajes “acogieron la república como una necesidad contingente y de orden más bien técnico, que no derivaba de una íntima convicción interna ni, menos aún, de un profundo movimiento interno dentro del pueblo alemán” (1995, p. 26). Algo similar es señalado por Harm Klueting, quien afirma que por “republicanismo de la razón” se entiende “un sí condicionado a la república” (1986, p. 70), sin que medien valores o un compromiso sustantivo con el ordenamiento democrático-republicano. Así, esta aceptación condicionada, en virtud de su carácter de fatalidad histórica y de la imposibilidad de restituir la monarquía imperial, es la que llevaba a estos personajes a aceptar racionalmente la forma republicana. O, para ponerlo en los términos del problema filosófico-político que planteamos en la introducción, fueron estos motivos los que los llevaron a aceptar el orden republicano como el mejor modo de lidiar con el conflicto surgido tras la caída de la monarquía.

De este vínculo con la república se sigue una serie de corolarios relativos al modo en que aquel ordenamiento político debía realizarse. Es que estas figuras consideraban que, a diferencia de países como Francia o Inglaterra, Alemania no contaba con las condiciones políticas y

espirituales para una república democrática tal como las que existían en esos Estados. Más bien, como fue popularizado a través de la hipótesis del *Sonderweg* —esto es, la del “camino especial”—, Alemania había atravesado un proceso de unificación alejado del parlamentarismo y apoyado en su fuerte burocracia y en la reforma desde arriba, a través de la monarquía (Kocka, 1988). En consecuencia, a juicio de las figuras que aquí estamos evocando, la legitimación política y el régimen democrático que se expresaban en el concepto de “república” no podían realizarse en Alemania tal como se habían producido en los otros países occidentales. En su lugar, debía tenerse en cuenta una serie de precauciones y consideraciones que individualizaban el caso alemán. En lo que sigue vamos a identificar tres de ellas: una relativa a la cultura, otra a las masas y la última a la jefatura de Estado.

La primera de estas precauciones gira en torno el acervo cultural propio del clasicismo y el romanticismo. Según destaca el ya mencionado Gisselbrecht, a juicio de estas figuras, la república no podía asentarse sobre el *ethos* liberal y economicista promovido desde Gran Bretaña y realizado en su esplendor en los Estados Unidos de Norteamérica. Más bien, si la república pretendía “anclarse no solo intelectualmente, sino también afectivamente en la conciencia de los alemanes”, debía apoyarse en “el idealismo filosófico, el clasicismo y el romanticismo” (Gisselbrecht, 1995, p. 32). Es esto, justamente, lo que puede observarse en la conferencia titulada “De la república alemana” (“Von deutscher Republik”), dictada por una de las principales figuras del *Vernunftrepublikanismus*, Thomas Mann. En esa conferencia, pronunciada en 1922 y considerada como el mojón que expresó la conversión de Mann del monarquismo al republicanismo, se observa su intento por reconciliar la república con la tradición alemana a través del acervo cultural clásico y, particularmente, romántico. Mann establece que:

[...] se puede contribuir a lo nuevo en Alemania, pienso yo, a desarrollar su “magia esencial” a través del intento de conectarla con una esfera y una época cuyo nivel espiritual fue el más alto que hemos alcanzado, en la que la tradición popular [*Volkstümlichkeit*] y el arte excelso, los elementos nacionales y universalistas establecieron un increíble vínculo que permanece siempre, en buena medida, en nuestros corazones como patria. Esta esfera es la del romanticismo alemán (Mann, 2002, p. 537).

A nuestro juicio, este brevísimo extracto de la conferencia de Mann permite observar que aquello que era considerado como “lo nuevo”, esto es, la república democrática, debía ser vinculado a la tradición romántica a fin de que desarrollase su “magia esencial”. Solo así podría adecuarse al acervo cultural que era considerado como propio de la patria. Por lo tanto, más que las ideas del liberalismo decimonónico, aquello que debía fungir como justificación ético-cultural de la república alemana era el acervo romántico.

La segunda precaución que, a juicio de estas figuras, debía tomar la novel república alemana era la relativa a las masas. Ciertamente, en términos demográficos, Alemania podía ser considerada como una sociedad de masas, al menos desde el cambio de siglo (Díez Espinosa, 2007). No obstante, no fue sino hasta después del estallido bélico y, más precisamente, hasta la sanción del sufragio universal que estas tuvieron verdadero protagonismo político. Al respecto, puede observarse una actitud ambivalente con respecto a su participación: por un lado, se entendía que un ordenamiento republicano y democrático como el que se había dado Alemania con la nueva constitución requería del apoyo popular y de la legitimación del poder político por parte de toda la población. Por otro lado, se consideraba que la participación de las masas podía conducir al aumento de la conflictividad política, a la polarización e incluso a la puesta en peligro del ordenamiento estatal. Esto se expresa con claridad en un artículo de otro reconocido *Vernunftrepublikaner*: Max Weber. Según se lee en “Derecho electoral y democracia”, publicado en 1917, Weber alertaba que el sistema electoral tripartito que regía en el territorio prusiano en aquel entonces no le reconocía igualdad de derechos políticos a quienes habían puesto en riesgo su vida en el frente de batalla. Ese sistema, que había sido sostenido a lo largo de las más de cuatro décadas que había durado el imperio, debía ser modificado, a su juicio, ante el inminente regreso de las tropas. De no ser así, aquellas, al verse en desigualdad de derechos, no tendrían ningún empacho en dirigir sus fuerzas contra el Estado. Si nos detenemos en su texto, podemos leer lo siguiente:

Se puede despreciar totalmente a la democracia. En efecto, contra ella están coaligados fuertes intereses, prejuicios y cobardías. Pero muy pronto nos percataremos de que todo ello sucede al precio del porvenir próximo y lejano de Alemania. *Todas las*

energías de las masas serán entonces empeñadas contra un Estado en el cual estas son únicamente un objeto y del cual no forman parte. En las inevitables consecuencias políticas pueden estar interesado solo algunos sectores. No la patria, por cierto (Weber, 1982, pp. 216-217; las cursivas son nuestras).

A nuestro juicio, en esta cita puede observarse aquella ambigüedad que marcábamos antes. De una parte, Weber critica a quienes despreciaban la democracia y exige el reconocimiento universal del derecho al sufragio. De otra parte, esa exigencia no tiene por motivo la igualdad de los seres humanos que conduce a la extensión de libertades políticas, sino el miedo y la desconfianza que se les tiene a las masas, especialmente a aquellas que habían presenciado la muerte y habían arrojado su vida en el frente de batalla. Tal como dice allí, Weber las consideraba capaces de empeñar “todas sus energías” contra el Estado si este prolongaba la situación de desigualdad. De esta manera, la democratización que se plantea es una consecuencia de la desconfianza que se les tiene a las masas.

Íntimamente vinculada a estos escrúpulos relativos a la participación popular se encuentra la tercera y última particularidad del republicanismo de la razón: la necesidad de un hombre fuerte a cargo de la jefatura de Estado. Según puede constatar, a fin de que no fueran los partidos de masas ni sus distintas organizaciones —sindicales, eclesíásticas, civiles, entre otras— los que tuvieran a cargo la toma de decisiones políticas, las principales figuras del republicanismo de la razón consideraron imprescindible la presencia de un hombre fuerte en el vértice superior del Estado. A fin de garantizarlo, se llevaron a cabo distintos arreglos político-institucionales. El más famoso de ellos es, probablemente, la introducción de una figura presidencial plebiscitada por la totalidad del pueblo en la constitución de la República de Weimar. Ciertamente, conforme a la literatura especializada (Rürup, 1992), esta figura fue sugerida por el propio Weber en las negociaciones que subyacieron a la Asamblea Constituyente. No obstante, acaso su mayor promotor fue Friedrich Meinecke. Si seguimos el relato de Hans Klueting, podemos leer que aquel autor ya desde “1919 consideró un poder ejecutivo plebiscitario, independiente de las mayorías parlamentarias” en virtud de que creía que los partidos políticos “no estaban aún maduros para una conformación parlamentaria-representativa de la república democrática

sin un contrapeso plebiscitario-autoritario" (1986, p. 85). Así, como se sigue de estos argumentos, era la mencionada desconfianza de las masas y, en particular, de los partidos políticos la que planteó la necesidad de un presidente fuerte e independiente de las mayorías parlamentarias.

Ahora bien, el argumento de Meinecke va un paso más allá de la introducción de la autoridad presidencial en la arquitectura institucional de la República de Weimar. Según podemos constatar, Meinecke consideraba que, de requerirlo las circunstancias, el presidente debía contar con la posibilidad política de oficiar como dictador. Más precisamente, a su juicio, la presidencia de la república debía contar con la posibilidad de instaurar una "dictadura de la confianza" (*Vertrauensdiktatur*). Si nos apoyamos una vez más en Kluebing, podemos observar que, incluso desde antes del estallido bélico de 1914, Meinecke ya había planteado la posibilidad de una dictadura de estas características en un escrito titulado "El sentido de nuestra lucha electoral" ("Der Sinn unseres Wahlkampfes"). Ahora bien, fue en la década de 1920, durante la República de Weimar, cuando desarrolló con mayor precisión los argumentos relativos a este arreglo político. A su juicio, la mencionada dictadura de la confianza debía apoyarse en el favor popular a fin de defender la constitución y hacer valer la voluntad general. Más precisamente, debía proteger esta voluntad frente a la "violenta dictadura de las minorías radicalizadas", tal como eran, a su juicio, las corrientes políticas que fungían como ecos del comunismo soviético o del fascismo italiano en Alemania. Así, a través de este arreglo que recuerda a la dictadura comisarial teorizada en aquellos años por Carl Schmitt, Meinecke entendía que la república podía defenderse frente al peligro que suponían las masas.

El republicanismo de la razón consistió, entonces, en una corriente política compuesta por figuras intelectuales que cobraron notoriedad a comienzos del siglo XX y que aceptaban la república como una fatalidad histórica. En virtud de ello, su proyecto político se caracterizaba por los rasgos antes mencionados: la voluntad de recuperar la tradición clásico-romántica, la sospecha de la participación de las masas y la introducción de un hombre fuerte en el vértice superior de la estatalidad. A modo de reflexión parcial, podemos recordar que la discusión sobre el republicanismo en Weimar estuvo mediada por las distintas configuraciones que tuvieron los dos significados evocados con el concepto de "república": uno vinculado a la forma estatal y el otro al régimen político. A nuestro juicio, si bien la propuesta que

podemos extraer del republicanismo de la razón implicaba tanto una forma estatal como un régimen político democráticos, se puede observar una clara desconfianza con respecto a quienes protagonizaron el debate jurídico-constitucional “desde abajo”. Para expresarlo con otros términos: si retomamos la problemática filosófico-política del orden y el conflicto, este último pretendía ser limitado mediante un orden político que minara los intentos de reforma completa del régimen. Es sobre esta caracterización del republicanismo de la razón que se tallan los argumentos de Heller y que puede vislumbrarse su postura democrático-republicana, comprometida con el debate jurídico-constitucional “desde abajo”.

4. Heller y el republicanismo como proyecto democrático

El compromiso republicano de Heller puede explicarse, en primer lugar, por motivos generacionales. Si Weber, Meinecke, Mann u otras figuras del republicanismo de la razón habían sido testigos del esplendor del Segundo *Reich* y habían cobrado notoriedad durante los primeros años del siglo XX, Heller fue parte de una generación posterior.⁶ Esta, además de haber presenciado la decadencia y la caída de la monarquía, experimentó en carne propia la guerra y se incorporó a la vida pública durante el proceso constituyente que concluyó con la sanción de la república.⁷ Fueron esta y su constitución, justamente, las que oficiaron como marco jurídico-constitucional de sus intervenciones teórico-políticas, así como de su actividad militante en el Partido Socialdemócrata Alemán. En vista de ello, no es de extrañar que Heller

⁶ Esto fue expresado por el propio Heller. Por ejemplo, en su libro *Europa y el fascismo*, llamó a Weber “el exponente más representativo de la generación anterior” de intelectuales y científicos (Heller, 1992d, p. 473). Algo similar puede leerse en la clásica conferencia “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones” de Carl Schmitt, quien tuvo una trayectoria paralela a Heller. Allí diferencia su propia generación de “aquella que vio en la época de la técnica solo la muerte espiritual o la mecánica carente de alma” (Schmitt, 1940, p. 132).

⁷ Cabe recordar que Heller no nació en Alemania, sino en el Imperio austrohúngaro. Fue recién tras su participación como soldado voluntario en el frente oriental de la Primera Guerra que se nacionalizó alemán y se integró a la vida civil y pública de aquella nación (Meyer, 1984).

haya manifestado un apego mayor a la república que el que había mostrado el republicanismo de la razón.

Aun así, cabe notar que el entusiasmo republicano de Heller no fue pleno. Es que este autor, de explícitas convicciones socialistas, no encontró en la república democrática su máximo objetivo político. Más bien, entendía que el establecimiento de un orden republicano era un prerrequisito, esto es, una condición para posibilitar y estabilizar la vida pública en una Alemania que estaba signada por el conflicto. Esta falta de entusiasmo puede observarse con toda claridad en el final de un texto de 1927 titulado “Corrientes subterráneas en la vida partidaria alemana” (“Unterströmungen im deutschen Parteileben”). Según se lee allí, Heller consideraba que:

[...] para el querer burgués puede que alcance el pensamiento nacional de la justificación de la república alemana. Para el proletariado esto no es suficiente en modo alguno. [...] Para los socialistas *la república alemana no es ni más ni menos que el presupuesto imprescindible para la realización de sus propósitos sociales* (1992g, p. 569; las cursivas son nuestras).

¿Cómo debemos interpretar este pasaje con vistas a la exploración de un proyecto republicano en su obra? Según se sigue de la cita, la república era entendida como condición de un ordenamiento socialista. Como tal, no constituía un fin en sí mismo, sino un medio para un propósito ulterior. ¿Esto significa, entonces, que la república no es sino un instrumento para el socialismo? De responder afirmativamente, estaríamos en el mismo terreno en el que se encuentra el reciente trabajo de Llanque (2019), quien indica que Heller profesó un “socialismo republicano”, en otras palabras, un republicanismo más interesado por el socialismo que por la república en sí. Ahora bien, si hiciéramos eso no solo estaríamos suprimiendo todo el espesor filosófico-político que tiene la cuestión republicana, tal como sostuvimos en la introducción. Además, estaríamos prescindiendo de todas aquellas reflexiones en las que Heller se preocupó por fundamentar un orden democrático-republicano que permitiera la convivencia política en la Alemania de Weimar. Por lo tanto, lo que puede deducirse es que la exploración de un proyecto republicano en la obra de Heller no debe llevarse a cabo a la luz de sus preocupaciones socialistas. Más bien, debe realizarse en vista

de sus reflexiones teórico-estatales. En ellas, precisamente, la cuestión de la república se cifra como un proyecto democrático de primer orden.

A fin de ganar claridad sobre esto, en lo que sigue interesa examinar tres puntos nodales sobre los que se apoya la concepción republicana de Heller: 1) la orientación a la formación cívica de las clases trabajadoras y su integración a la cultura nacional, 2) la aceptación de los partidos políticos y de los movimientos de masas, 3) el fortalecimiento de la figura del canciller del *Reich*. Debemos aclarar que estos puntos no son enunciados ni sistematizados de este modo por el propio Heller. Más bien, dada nuestra preocupación metodológica, surgen de un examen de su obra a la luz de los debates republicanos y, particularmente, de la contraposición con los puntos nodales del republicanismo de la razón. Es a través de este examen, justamente, que puede alcanzarse el sentido filosófico-político de su empresa, a saber: la neutralización de los efectos perjudiciosos de las nuevas condiciones sociológicas y constitucionales de Alemania a través de un proyecto democrático-republicano.

4.1. Cultura nacional y formación cívica de masas

El primer punto que podemos considerar en la concepción republicana de Heller es el relativo a la formación cívica de las masas y su integración en la cultura nacional. Estas reflexiones surgieron mayormente en las discusiones político-partidarias que tuvieron lugar en el “Círculo de Hofgeismar”, una línea interna de la juventud del Partido Socialdemócrata Alemán. Dado que tiene relevancia para el argumento central, es conveniente señalar que, tras los asesinatos del ministro de Finanzas del *Reich*, Matthias Erzberger, en 1921, y del ministro de Relaciones Exteriores, Walther Rathenau, en 1922, un sector de la juventud comenzó a expresar su disconformidad con los lineamientos internacionalistas, clasistas y marxistas que orientaban al partido.⁸ A juicio de quienes componían esta corriente, la organización

⁸ Ya desde su fundación, el Partido Socialdemócrata Alemán había estado dividido por la disputa entre el ala “revisionista” —representada principalmente en las figuras de Bernstein y Kautsky— y el ala “ortodoxa” —cuya figura principal era Bebel—. No obstante, fue tras el estallido de la Primera Guerra Mundial y, en particular, tras el apoyo del partido al financiamiento de una serie de créditos para la guerra que una fracción de la socialdemocracia, de ideas más cercanas a la ortodoxia marxista, se escindió para formar el Partido Socialdemócrata Independiente (USDP), mientras que el resto se reconfiguró bajo el nombre

partidaria debía abandonar la concepción materialista y, en su lugar, abrazar una comprensión ética del socialismo que mantuviera un claro compromiso con la república y con las garantías que reconocía su constitución. En consecuencia, en 1923, en la ciudad de Hofgeismar, se constituyó el círculo político que llevó aquel nombre bajo el auspicio de figuras como Ferdinand Tönnies o Gustav Radbruch (Osterroth, 1964).

A raíz de las características que tuvo la corriente socialista en la que Heller participó, la cuestión de la formación de las masas trabajadoras tuvo una gran importancia, a tal punto que Heller no solo publicó un conjunto de escritos sobre cuestiones educativas, sino que también desempeñó una serie de cargos públicos relativos a la educación: en 1921, tras haber fundado la universidad popular en la ciudad de Kiel, trabajó durante un año como educador en la Biblioteca de Leipzig (*Leipzig Bücherhalle*) junto a Walter Hofmann, uno de los referentes de la “nueva dirección” en educación. Un año más tarde, en 1922, asumió lo que probablemente pueda ser considerado como su cargo más importante en el campo educativo, el de director de la Oficina de Educación de la ciudad de Leipzig. Ahora bien, más allá de esta trayectoria política, lo que resulta de importancia es el propósito que perseguía su empresa. Según puede constatarse, el objetivo de Heller —y, en términos más generales, de los proyectos educativos en los que participó— era integrar a la cultura política nacional a aquellas masas que habían participado de la guerra y que habían tenido un rol protagónico en la caída del Segundo Reich durante la Revolución de Noviembre. En vista de los derechos políticos que les fueron reconocidos con la Constitución de Weimar, Heller pretendía poner a disposición una formación adecuada que les volviera inteligible el mundo de ideas políticas que se movilizaba en la arena pública. A su juicio, era esto lo que les permitiría convertirse en ciudadanos y, así, conjurar los efectos perjudiciosos de su participación.

de Partido Socialdemócrata Mayoritario (MSDP). Precisamente, fue en aquella fracción ortodoxa donde surgió la Liga Espartaquista, en la que participaron figuras como Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht para, finalmente, constituir el Partido Comunista de Alemania (KPD). Si bien unos años más tarde, en 1922, ya bajo la República de Weimar, el Partido Socialdemócrata Mayoritario y quienes aún permanecían en el Partido Socialdemócrata Independiente se reunificaron, permaneció la diversidad de posiciones y de concepciones en el interior del partido que dio lugar a la corriente del Círculo de Hofgeismar (De Deken, 1999).

Con vistas a la realización de este objetivo, hay una institución que resulta de gran importancia: las escuelas populares de adultos (*Volkshochschulen*). Estas eran una serie de instituciones públicas, situadas en cuantiosas ciudades alemanas y dirigidas a la población adulta, en las que, además de instrucción técnica o especializada, se ofrecía educación cívica. En buena medida, los escritos sobre educación de Heller expresan una serie de propuestas y proyectos a ser realizados en estos centros educativos populares. Interesa particularmente un escrito de 1921 titulado “Escuela popular de adultos y escuela de partido” (“*Volkshochschule und Parteischule*”), en el que se aborda, precisamente, la cuestión de la educación cívica de las masas. En primer lugar, debemos notar que, a diferencia de la concepción que tenía el republicanismo de la razón, Heller y sus allegados no consideraban que la cultura alemana fuese equivalente a las grandes obras y a los autores propios del clasicismo y del romanticismo. Más bien, consideraban que la cultura y, en particular, la cultura política estaba compuesta por las ideas político-partidarias que se movilizaban en la arena pública. Con mayor precisión, dado que los partidos políticos, a su juicio, eran, “en mayor o menor medida, comunidades de cosmovisión” (Heller, 1992h, p. 602) que se reunían en torno a puntos de vista e intereses ideales, la cultura política estaba formada por las distintas contribuciones teórico-políticas que habían realizado al pensamiento político alemán. Por lo tanto, si se pretendía que las masas pudieran ejercer su “derecho de codeterminación en la formación de la voluntad estatal” (1992h, p. 604), estas debían ser instruidas en las ideas que habían sido desarrolladas o, al menos, tomadas como propias por cada uno de los partidos políticos.

Dado que la integración a la cultura política nacional suponía inmiscuirse directamente con las ideas político-partidarias, el proyecto de educación de las masas incurría en un solapamiento con la otra institución que aparece referida en el título del artículo: las escuelas de partido. A grandes rasgos, estas instituciones, dependientes de las organizaciones partidarias, formaban en las ideas de su corriente política a fin de lograr el “fortalecimiento del poder partidario” (1992h, p. 603). En vista de ello, ambas instituciones, las escuelas de partido y las escuelas populares de adultos, lidiaban con el mismo objeto: las ideas político-partidarias. A fin de demarcarlas de aquellas, Heller establece en sus escritos que la formación de las masas en el centro educativo para adultos no debía apuntar al convencimiento político, sino a la “formación espiritual” (1992h, p. 601) y a mostrar “los distintos caminos

espirituales que conducen a sus particulares cosmovisiones” (1992h, p. 604). Para esto, establece como deber de quienes llevaban adelante la tarea formativa abrazar el relativismo metodológico, mostrando “entendimiento y valoración de las concepciones ajenas” (1992h, p. 604) y tratando a sus estudiantes como los adultos que eran, es decir, como sujetos con preferencias políticas previas y con la suficiente perspicacia para notar si quien está a cargo de la enseñanza está parcializando, ocultando o mintiendo sobre sus puntos de vista. A su juicio, el docente “no debe ocultar” sus preferencias y “no debe abrazar ninguna falta de carácter, pues eso solo genera desconfianza” (1992h, p. 604). Antes bien, únicamente debe velar por que su tarea docente no “persiga inmediatamente fines de poder, sino que se haga ‘por su propio querer’” (1992h, p. 608). Esto es, que tome a la formación como un fin en sí mismo.

Más allá de las precisiones que adquiere la tarea formativa, aquí interesa exponer el carácter político-partidario que tiene la cultura pública para Heller, así como la importancia de la educación cívica de las masas. A nuestro juicio, en tanto considera que las masas deben formarse para participar de la vida pública, puede observarse cierta continuidad en Heller con respecto a la sospecha que tenía de ellas el republicanismo de la razón. No obstante, de su tratamiento se siguen dos diferencias significativas. La primera consiste en que aquellos republicanos anclaban la cultura nacional en el clasicismo y el romanticismo, a la vez que entendían que era este contenido espiritual el que podía fungir como barrera frente a las tendencias liberales. El proyecto educativo de Heller, en cambio, entiende por “cultura” las ideas propias de la lucha partidaria. Con ello, reconoce el estatuto espiritual de las contiendas públicas que habían sido posibilitadas por los derechos civiles y políticos sancionados a instancias de las ideas del liberalismo. La segunda diferencia consiste en el reconocimiento de un papel activo de las masas en la cultura: dado que eran estas las que participaban en las organizaciones político-partidarias, el objetivo de su proyecto educativo era formarlas para evitar los efectos perjudiciosos que se seguirían si no tuviesen una educación adecuada.

4.2. Masas y partidos políticos

El segundo punto sobre el proyecto republicano de Heller está íntimamente vinculado al primero. En este caso, se trata del reconocimiento de los partidos en tanto organizaciones políticas de masas. Antes de desarrollar los argumentos de Heller, conviene hacer

algunas indicaciones acerca de la valoración y consideración que se tenía de estas organizaciones en la década de 1920. En principio, las masas y los partidos políticos eran vistos como fenómenos correlativos que surgieron ante la caída de la dinámica política decimonónica, que se apoyaba sobre ciudadanos notables que hacían uso de su reputación y prestigio individual para participar políticamente. Según puede leerse en el clásico estudio de Robert Michels, *Los partidos políticos*, estos se fundaban, “en la mayor parte de los casos, en el principio de la mayoría y siempre sobre el principio de la masa” (1979, pp. 48-49; las cursivas son nuestras). Precisamente, a juicio de Michels, eran las características propias de las masas las que conducían a la formación de aquellas organizaciones partidarias: su incapacidad de resolución, su falta de conocimiento objetivo sobre las materias que debían decidir y su necesidad de delegar tareas eran las principales dificultades que llevaban a las masas a organizarse bajo partidos políticos y a actuar políticamente a través de la acción de sus líderes. Por lo tanto, en aquel entonces, ambos fenómenos eran vistos como concomitantes.

Dadas las sospechas y los celos que existían con respecto a las masas, las organizaciones partidarias no solo eran rechazadas por buena parte de la dirigencia política y la administración alemana, sino que también eran desconocidas por el mismo derecho constitucional de la república. Esto fue tratado con claridad por Heinrich Triepel en una famosa conferencia titulada “Los partidos políticos y la constitución del Estado”. En virtud de su importancia para el argumento, conviene dedicar algunas líneas a reponerla. Si nos dirigimos a ese texto, podemos encontrar que la pregunta que movilizaba la reflexión de aquel jurista era aquella relativa a si el Estado alemán se trataba de un Estado de partidos. Al respecto, brindaba dos respuestas. Desde un punto de vista jurídico-constitucional, la pregunta debía ser respondida de manera negativa. En vista de que, en la Constitución de la república, las organizaciones político-partidarias no estaban mencionadas y que la jurisprudencia no brindaba mayores lineamientos al respecto, Triepel no dudaba en indicar que, “en la esfera de la legislación y el gobierno [...], los partidos son un fenómeno extraconstitucional; sus resoluciones, desde el punto de vista del derecho, no son vinculantes y se tratan de expresiones insignificantes de un cuerpo social ajeno al organismo estatal” (1927, pp. 24-25). Ahora bien, este juicio se modificaba si, en lugar de un punto de vista jurídico-constitucional, se tomaba uno sociológico. Según Triepel, la participación de las masas era tal que las

organizaciones político-partidarias atravesaban prácticamente toda la vida pública. Según indica ese jurista, eran ellas las encargadas de armar listas electorales, seleccionar candidatos, proponer gobiernos, apoyar o defenestrar los gabinetes, entre otras. Triepel afirma que:

[...] en los hechos, es a los partidos políticos a quienes se entrega el gobierno del Estado. Son ellos los que ponen las cabezas dirigentes del gobierno, los que llenan los puestos ministeriales, los que apoyan los gabinetes, los vigilan, los patrocinan, los apuntalan; es en sus oficinas donde se hace la gran política, donde se decide la aprobación de las leyes (1927, pp. 26-27).

Como puede verse, el juicio de Triepel acerca de los partidos políticos es que estos eran actores centrales de la vida pública alemana. Dado que era en el *Reichstag*, es decir, en el parlamento donde se formaba gobierno, las asociaciones político-partidarias eran responsables de los grandes lineamientos y decisiones. De allí que indicara, finalmente, que “desconocer que la realidad de la vida política no se ajusta en absoluto a la imagen que es mostrada por el derecho es como esconder la cabeza en la arena” (1927, p. 26). Así, puede constatarse que existía una contradicción o, más bien, una indiferencia por parte del derecho constitucional a la realidad sociológica y política alemana protagonizada por los partidos políticos.

En consideración de Heller, este dualismo entre el punto de vista jurídico-constitucional y el sociológico con respecto a las organizaciones partidarias debía ser anulado. Según puede colegirse, consideraba que lo único que revestía de validez un análisis era la realidad efectiva, esto es, sociológica; en virtud de ello, hablaba del Estado alemán como un “Estado de partidos” (1992a, p. 653; 1992b, p. 386; 1992d, p. 554). Ahora bien, el que reconociera la existencia de los partidos políticos y el carácter partidario del Estado alemán no significa que haya sido complaciente frente a la actuación de estas organizaciones. Lejos de ello, Heller también mostraba ciertos recelos respecto a los efectos que tenía la participación de los partidos de masa en la vida pública. Según puede leerse en un escrito de 1931 titulado “Metas y límites de una reforma de la constitución alemana”, Heller consideraba que estos aumentaban la conflictividad en la arena política, pues se trataba de “férreas asociaciones de lucha”. Más precisamente, establece que “las organizaciones partidarias, desde la central hasta las instancias

provinciales y locales, están orientadas exclusivamente a la lucha contra todos los otros partidos y malinterpretan cualquier mediación de intereses en el parlamento como una maquinación perversa” (1992i, p. 415). Con esto, Heller replicaba buena parte de los recelos y desconfianza que se le tenía a estas organizaciones políticas de masas.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que, más que por los partidos políticos en sí mismos, la desconfianza de Heller se explica por el mencionado desajuste del sistema constitucional e institucional con respecto a la realidad sociológica, tal como veíamos con Triepel. A su juicio, era ese desajuste el que generaba efectos perniciosos, particularmente el que se producía entre la realidad efectiva y el sistema electoral. Según puede reconstruirse a partir de un escrito de 1929 titulado “La igualdad en el sistema electoral proporcional conforme a la Constitución de Weimar” (“Die Gleichheit in der Verhältniswahl nach der Weimarer Reichsverfassung”), este sistema desconocía por completo la existencia de los partidos políticos y, por tanto, tendía a la producción de efectos perniciosos para la vida pública. Si queremos introducirnos en el análisis que hace Heller, debemos mencionar, en primer lugar, que el sistema electoral alemán era de tipo proporcional. Es decir, asignaba bancas y cargos conforme a la distribución de los sufragios entre los candidatos y pretendía conformar la representación política como un “espejo de la nación” (1992c, p. 337), tal como dice Heller citando a Mirabeau. No obstante, dado que pretende traducir las preferencias del electorado directamente en la representación política, este modo de asignar escaños tiene un problema significativo: “el peligro de la fragmentación partidaria” (1992c, p. 337). Esto es, que una cantidad creciente de partidos represente a una porción cada vez menor del electorado. Es, justamente, en la incapacidad del sistema electoral de evitar estas tendencias centrífugas y fragmentarias donde Heller constata el desajuste existente entre el derecho y la realidad sociológica.

Según Heller, a fin de poner un coto a la fragmentación partidaria, los sistemas electorales tienden a apelar a distintos mecanismos —el sistema D’Hondt, umbrales electorales, entre otros— para impedir la participación de partidos muy pequeños o para concentrar los escaños en los partidos mayoritarios. No obstante, el sistema electoral de Weimar tenía, a su juicio, dos inconvenientes. El primero es que a su base operaba una noción aritmética de “igualdad política”. En otras palabras, una noción de “igualdad” que era indiferente al espesor político y social que tenían las organizaciones partidarias, así como a la conflictividad que

traían a la arena pública. Según indica, las nociones de “igualdad” que componían el sistema electoral eran “puras formas intelectuales, que no se entremeten con ninguna realidad individual y que, a raíz de esto, pueden prescindir de toda diferenciación y valoración” (1992c, p. 329). El segundo inconveniente es que el sistema electoral no solo era indiferente a los partidos políticos. Además, aquel sistema suponía que quienes se presentaban a las candidaturas eran, al modo decimonónico, ciudadanos notables. Tal como dice, este sistema hacía “al individuo y no al partido político el portador del derecho a la representación proporcional” (1992c, p. 339). Por ello, no solo era indiferente a los aparatos de las asociaciones político-partidarias entre los que se dividía el electorado, sino que también ignoraba que quienes aspiraban a las candidaturas formaban parte de partidos políticos que luchaban cruentamente entre sí. En virtud de los supuestos que informaban el sistema electoral, entonces, prescindía de introducir algún mecanismo que pudiese intervenir en el conflicto que se producía entre las organizaciones político-partidarias y pretendía ser un sistema proporcional puro: sin circunscripciones, sin umbrales u algún mecanismo similar.

En suma, al respecto de este punto debemos decir que Heller, ciertamente, continuaba con los celos y sospechas propias del republicanismo de la razón frente al ingreso de las masas a la vida pública y, en particular, a la extensión de los derechos electorales. No obstante, lo que puede observarse aquí es una salida institucional de las dificultades y efectos perniciosos. En este caso, el supuesto que informa el examen de Heller es la facticidad de la participación de las masas y sus organizaciones político-partidarias en el espacio público. Por lo tanto, si había un desajuste entre las instituciones y la realidad política, lo que requería la situación era una adecuación del sistema institucional y constitucional que neutralizara el conflicto resultante de la fragmentación y dispersión propias de la lucha político-partidaria.

4.3. Gobierno del canciller del *Reich*

Si afirmáramos que el republicanismo de la razón careció de arreglo institucional alguno para contrarrestar los efectos perniciosos de las masas y sus organizaciones político-partidarias para la vida pública, estaríamos olvidando que, según consignamos arriba, la figura del presidente del *Reich* había sido introducida como un coto frente a la participación popular. Tal como dijimos, a fin de que no fueran los partidos de masas los que tuvieran a cargo la toma de decisiones

políticas, las principales figuras del republicanismo de la razón consideraron imprescindible la presencia de un hombre fuerte en el vértice superior del Estado. Es esta característica, precisamente, la que nos permite contrastar un punto ulterior del proyecto republicano de Heller. A su juicio, no era tanto el presidente, sino el jefe de Gobierno del *Reich*, el canciller, el que debía equilibrar y regular la vida pública. Por lo tanto, además del sistema electoral, aquello que debía contrarrestar los efectos perniciosos de la participación de las masas y las organizaciones político-partidarias era la jefatura del canciller.

Antes de avanzar con los argumentos, conviene recordar que, conforme al ordenamiento institucional de Weimar, la república tenía un poder ejecutivo dual. Por un lado, reconocía la jefatura de Estado en el presidente del *Reich*, electo de manera directa por el sufragio popular universal y secreto; por otro lado, reconocía la jefatura de Gobierno en el canciller del *Reich*, propuesto por la mayoría parlamentaria y nombrado por el presidente. Ciertamente, en algunas ocasiones se ha señalado que, mientras el presidente del *Reich* representaba al pueblo como unidad, el canciller lo representaba en tanto pluralidad de voluntades. Por lo tanto, quien debía hablar en nombre de la voluntad general frente a los intereses particulares político-partidarios era el presidente, tal como veíamos antes con las reflexiones de Meinecke en torno a la dictadura. Las reflexiones de Heller, en cambio, nos permiten observar dos elementos significativos. El primero es que el canciller del *Reich* no solo representa a su partido o a la pluralidad de voluntades, sino que, en tanto es elegido de manera mediata por el sufragio popular, su figura también hace presente la unidad del gobierno que se da el pueblo. El segundo es que el canciller emerge de un sistema de mediaciones en el que participan los partidos políticos, los poderes intermedios —sindicatos, corporaciones empresariales, iglesias, etcétera— y el parlamento. En virtud de ello, su figura se ajusta mucho más a la realidad sociológica de la vida pública alemana que la del presidente del *Reich*, que a menudo carecía de vínculo político-partidario. En consecuencia, el canciller tenía, a juicio de Heller, mayores oportunidades de éxito para mediar en la lucha política.

Para examinar el primer punto, hay dos artículos que resultan de interés (publicados con un año de diferencia): “Genio y funcionario en la política”, de 1930, y el mencionado “Metas y límites de una reforma de la constitución alemana”, de 1931. Lo que puede observarse en ambos escritos es que la figura del canciller oscila entre la representación partidaria y la representación del pueblo. Para ver esto, conviene

enfocarnos en un pasaje que se repite casi textualmente en ambos ensayos, aunque con una diferencia de énfasis en la que se ve aquella oscilación. Si nos dirigimos a “Genio y funcionario en la política”, podemos leer que Heller apela al canciller para enfrentar al fraccionalismo parlamentario apoyándose en su partido. Según dice, “el canciller y sus ministros pueden estar con una pierna en el parlamento; con la otra deben enraizarse fuertemente fuera, *en el pueblo, en su organización partidaria*, a fin de estar en condiciones de llamar al plebiscito partidario contra la fracción” (1992e, p. 619; las cursivas son nuestras). Como puede verse, Heller llama al canciller a apoyarse en el pueblo como pluralidad, en su organización política, a fin de convocar a un “plebiscito partidario” contra la fracción. En “Metas y límites...”, Heller vuelve al problema del fraccionalismo e indica que el “empoderamiento de la autoridad del gobierno del *Reich* resulta para nosotros absolutamente necesario” (1992i, p. 415). Sin embargo, tras repetir que el canciller “puede apoyarse con un solo pie en el parlamento”, indica que “para el otro [pie] necesita un fundamento distinto” y lo llama a apoyarse “en una representación del pueblo no constituida políticamente de partidos” (1992i, p. 415). Esto es, en una representación del pueblo como unidad. Como se ve, en las reflexiones de Heller se colige esta oscilación de la figura del canciller entre el pueblo como unidad y como pluralidad.

Con respecto al segundo punto, los escritos de Heller señalan que la jefatura de Gobierno es el resultado de un complejo sistema de mediaciones que incluye, en particular, a los partidos políticos, aunque también pueden tener participación las asociaciones civiles, corporaciones empresariales, iglesias, entre otros. A juicio de Heller, la lucha política entre estas organizaciones lleva a dos momentos de unificación de voluntades. En primer lugar, el que se produce en el interior de sus propias filas, a través de los congresos, reuniones y mítines partidarios. En segundo lugar, aquel que se produce a través de la selección de representantes. Este, considerado como “la fase más importante en la dinámica de la formación de la unidad política” (1992f, p. 426), aplica tanto para la designación de escaños parlamentarios como para la selección de un jefe de Gobierno en el interior del parlamento. Por lo tanto, lo que puede verse a través del sistema de mediaciones es que la selección misma del canciller lleva a un proceso de unificación de voluntades que tiende a mitigar los efectos perniciosos de la lucha política. Por otro lado, en tanto su representación oscila entre el pueblo como pluralidad y el pueblo como unidad, es la misma figura del

canciller la que puede tener mayor efectividad a la hora de neutralizar las tendencias centrífugas y fragmentarias de la dinámica política. Tal como indica Kathrin Groh, la obra de Heller muestra “una síntesis del pluralismo de partidos y asociaciones con la autoritaria acción decisora del Estado” (2010, p. 276).

Con esto completamos, entonces, el tercer punto del proyecto republicano sostenido por Heller. En este caso, a diferencia del republicanismo de la razón que confiaba en la figura del presidente del *Reich* como un poder capaz de imponerse a los intereses particulares de las organizaciones político-partidarias, Heller apuesta por el fortalecimiento de la jefatura de Gobierno. En tanto emergente del mismo sistema de mediaciones del que participan los partidos políticos, así como las distintas asociaciones que forman parte de la lucha en la arena pública, su misma designación conduce a un proceso de unificación de voluntades capaz de mitigar los efectos fragmentarios y centrífugos, a la vez que su vínculo partidario y su doble carácter de representante de la unidad y la pluralidad le permiten tener una mayor efectividad a la hora de tomar decisiones desde la cúspide del sistema gubernamental.

5. Conclusiones

Decíamos al comienzo de este artículo que la república constituyó uno de los objetos privilegiados de la reflexión filosófico-política. Si bien no puede explicarse únicamente por este motivo, la atención que la filosofía política le brindó a la república y, en general, al republicanismo se debe al modo en que este último lidió con uno de sus problemas fundamentales: el del orden y el conflicto. Como señalamos, las corrientes republicanas entienden que no es plausible eliminar la conflictividad, sino que esta pervive siempre en el interior de la comunidad. Por ello, el interés filosófico del republicanismo parece expresarse en el original modo en que postula que el orden político debe lidiar con el conflicto, a saber: neutralizando sus efectos perjudiciosos.

A nuestro juicio, la obra de Heller, que también considera de un modo semejante la relación entre el orden y el conflicto, puede ser emparentada al republicanismo. Ciertamente, es esto lo que han hecho algunos trabajos en el último tiempo. No obstante, como hicimos notar al comienzo, se suscitan en ellos dos déficits principales: uno de índole metodológica y otro de índole filosófico-política. El primero, como dijimos, consiste en el anacronismo que supone acercarse al republicanismo de Heller a través de una matriz externa, de carácter

“neorrepblicana”, impermeable a las discusiones en torno al concepto de “república” que se habían suscitado en la Alemania de Weimar. El segundo consiste en asimilar su republicanismo a un proyecto socialista y perder, así, todo el espesor que puede ofrecer su concepción de la república. A fin de no incurrir en estas dificultades, en este trabajo propusimos una hipótesis diferente para acercarnos al republicanismo de Heller: que, en su fundamentación, el republicanismo es un proyecto democrático preocupado por sentar las bases para la convivencia política en un momento de desajuste entre el Estado, la constitución y la sociedad de masas. En lo que sigue, vamos a hacer un breve balance del modo en que lidiamos con las mencionadas dificultades y de los principales aportes de este artículo.

El déficit metodológico, al igual que el filosófico-político, lo encontramos en el importante escrito de Marcus Llanque del que hablamos en la introducción. Dado que Llanque prescindió de las discusiones sobre republicanismo que existieron durante la Alemania de Weimar, nuestra propuesta supuso atender estos debates en dos dimensiones. La primera de ellas fue la relativa a la complejidad semántica del concepto de “república”, que, con el trasfondo de la caída en descrédito de la monarquía, se orientaba a la búsqueda de un régimen democrático, de carácter no monárquico. La segunda dimensión fue la relativa al republicanismo de la razón. Esta corriente, a la que dedicamos un apartado, trataba de dar una respuesta a aquellas problemáticas que se habían engendrado en torno al concepto de “república” con la constitución de Weimar. Nuestro acercamiento al republicanismo de Heller estuvo dado, precisamente, por el cruce de estas dos dimensiones: el campo semántico del concepto de “república” y las intervenciones de aquel grupo que identificamos como republicanismo de la razón.

Fue esto lo que nos permitió encontrar una fundamentación filosófico-política distinta a la que habíamos visto en Llanque, quien, en línea con la conocida filiación socialdemócrata de Heller, establecía que el republicanismo de este último era uno de izquierda o socialista. Sin embargo, al hacer esto, prescindía de toda el espesor filosófico-político que pueden tener nociones como las de “república” o “republicanismo”. A fin de subsanar esto, aquí sostuvimos que la convicción republicana de Heller no está vinculada a un proyecto socialista, sino a uno de carácter democrático cuya expresión es la preocupación por la convivencia política, así como por dotar a las masas de algún margen de intervención sobre la dirección estatal. Este republicanismo democrático fue

identificado en tres puntos centrales de la obra de Heller: 1) la educación de las masas, 2) la aceptación de las organizaciones partidarias y la necesidad de adecuar el sistema electoral a la realidad del Estado de partidos, y 3) el fortalecimiento de la figura del canciller del *Reich*.

Así, a lo largo de este artículo reflexionamos acerca del problema filosófico-político central sobre el que gira la tradición republicana, el del orden y el conflicto. A grandes rasgos, podemos indicar que lo que Heller pretendía era neutralizar los efectos perjudiciosos de las nuevas condiciones sociológicas y constitucionales que atravesaba la República de Weimar. Dicho de otro modo: dado que la participación de las masas y de los partidos políticos era inevitable, Heller pretendía intervenir en su educación, así como adecuar el sistema legal e institucional para que la república pudiese conservarse sin doblegarse ante el conflicto. Si bien sabemos que el devenir histórico tuvo un desenlace muy distinto, las reflexiones de Heller dotan de espesor el republicanismo de la Alemania de Weimar y actualizan aquella pregunta por el orden y el conflicto propia de la filosofía política.

Bibliografía

- Aguirre, G. y Morán, S. (2020). Historia conceptual. En L. Nosetto y T. Wieczorek (eds.), *Métodos de teoría política. Un manual* (pp. 61-84). IIGG-CLACSO.
- Bluntschli, J. C. (1886). *Allgemeine Staatslehre*. Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Casquete, J. y Tajadura, J. (2020). La República de Weimar: constitución y contexto. En J. Casquete y J. Tajadura (eds.), *La Constitución de Weimar: historia, política y derecho* (pp. 17-138). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Castaño, S. R. (2017). *Hermann Heller y el valor de la vida política*. Centro Iberoamericano de Investigaciones Jurídicas y Sociales.
- Castaño, S. R. y Sereni, A. (2016). La legitimidad del poder en la filosofía política de Hermann Heller. *Philosophia*, 76(1), 9-35.
- De Deken, J. J. (1999). The German Social Democratic Party. En R. Ladrech y P. Marlière (eds.), *Social Democratic Parties in the European Union: History, Organization, Policies* (pp. 79-94). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230374140_7
- Díez Espinosa, J. R. (2007). Sociedad de masas e integración política en la Alemania de entreguerras. *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, 27, 179-208.

- Esposito, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. P. L. Ladrón de Guevara (trad.). Trotta.
- Frick, V. y Lembcke, O. (2022). *Hermann Hellers demokratischer Konstitutionalismus*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-37577-5>
- Gay, P. (2001). *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. W. W. Norton & Company.
- Gisselbrecht, A. (1995). Le sort tragique des “seniors” de Weimar : les républicains par raison. En M. Gangl y H. Roussel (eds.), *Les intellectuels et l'État sous la République de Weimar* (pp. 25-37). MHS Paris.
- Groh, K. (2010). *Demokratische Staatsrechtslehrer in der Weimarer Republik*. Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-151278-0>
- Gusy, C. (2018). *100 Jahre Weimarer Verfassung*. Mohr Siebeck. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-156319-5>
- Heller, H. (1992a). Autoritärer Liberalismus? En H. Heller, *Gesammelte Schriften II* (pp. 643-653). Mohr Siebeck.
- Heller, H. (1992b). Das Berufsbeamtentum in der deutschen Demokratie. En H. Heller, *Gesammelte Schriften II* (pp. 379-391). Mohr Siebeck.
- Heller, H. (1992c). Die Gleichheit in der Verhältniswahl nach der Weimarer Verfassung. Ein Rechtsgutachten. En H. Heller, *Gesammelte Schriften II* (pp. 319-369). Mohr Siebeck.
- Heller, H. (1992d). Europa und der Fascismus. En H. Heller, *Gesammelte Schriften II* (pp. 465-609). Mohr Siebeck.
- Heller, H. (1992e). Genie und Funktionär in der Politik. En H. Heller, *Gesammelte Schriften II* (pp. 611-623). Mohr Siebeck.
- Heller, H. (1992f). Politische Demokratie und soziale Homogenität. En H. Heller, *Gesammelte Schriften II* (pp. 421-433). A. W. Sijthoff.
- Heller, H. (1992g). Unterströmungen in deutschen Parteileben. En H. Heller, *Gesammelte Schriften I* (pp. 565-569). Mohr Siebeck.
- Heller, H. (1992h). Volkshochschule und Parteischule. En H. Heller, *Gesammelte Schriften I* (pp. 600-608). Mohr Siebeck.
- Heller, H. (1992i). Ziele und Grenzen einer deutschen Verfassungsreform. En H. Heller, *Gesammelte Schriften II* (pp. 411-417). Mohr Siebeck.
- Jellinek, G. (2017). *Teoría general del Estado*. F. de los Ríos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Jesse, E. (2018). Republik/Republikanismus. En R. Voigt (ed.), *Handbuch Staat* (pp. 587-597). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-20744-1_53

- Klueting, H. (1986). "Vernunftrepublikanismus" und "Vertrauensdiktatur": Friedrich Meinecke in der Weimarer Republik. *Historische Zeitschrift*, 242, 69-98. <https://doi.org/10.1524/hzhz.1986.242.jg.69>
- Kocka, J. (1988). German History before Hitler: The Debate about the German *Sonderweg*. *Journal of Contemporary History*, 23(3), 3-16. <https://doi.org/10.1177/002200948802300101>
- Llanque, M. (2019). Hermann Heller and the Republicanism of the Left in the Weimar Republic. *Ius Politicum. Revue de Droit Politique*, 23, 13-30.
- Mager, W. (1994). Republik, Gemeinwohl. En O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 5* (pp. 549-651). Klett-Cotta Verlag.
- Majul, O. (2020). Historia intelectual. En L. Noretto y T. Wiczorek (eds.), *Métodos de teoría política. Un manual* (pp. 39-59). IIGG-CLACSO.
- Mann, T. (2002). Von deutscher Republik. En T. Mann, *Essays: 1914-1926. Band. II* (pp. 514-559). Fischer Verlag.
- Meyer, K. (1984). Hermann Heller. Eine biographische Skizze. En C. Müller y I. Staff (eds.), *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891-1933* (pp. 65-87). Nomos Verlagsgesellschaft.
- Michels, R. (1979). *Los partidos políticos. I. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. E. Molina de Vedia (trad.). Amorrortu Editores.
- Mommsen, H. (1962). Zum Verhältnis von politischer Wissenschaft und Geschichtswissenschaft in Deutschland. *Vierteljahrshefte Für Zeitgeschichte*, 10(4), 341-372.
- Noretto, L. y Wiczorek, T. (2020). *Métodos de teoría política. Un manual*. IIGG-CLACSO.
- Osterroth, F. (1964). Der Hofgeismarkreis der Jungsozialisten. *Archiv Für Sozialgeschichte*, 4, 525-569.
- Rehm, H. (1899). *Allgemeine Staatslehre*. Mohr Siebeck.
- Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Colihue.
- Rürup, R. (1992). Génesis y fundamentos de la Constitución de Weimar. (Sin trad.). *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 5, 125-158.
- Schmitt, C. (1940). Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. En C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles. 1923-1939* (pp. 120-132). Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg.

- Schulze, H. (1989). *Weimar. Deutschland 1917-1933*. Siedler Verlag.
- Stolleis, M. (2017). *Introducción al derecho público alemán (siglos XVI-XXI)*. F. Fernández-Crehuet (trad.). Marcial Pons.
- Triepel, H. (1927). *Die Staatsverfassung und die politischen Parteien*. Verlags-Aktiengesellschaft. https://doi.org/10.1007/978-3-662-30021-3_5
- Turner, H. A. (1963). *Stresemann and the Politics of the Weimar Republic*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400879168>
- Velázquez Ramírez, A. (2021). Hermann Heller: la episteme sociológica como reelaboración democrática de la relación entre pluralismo social y Estado. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(2), 183-194. <https://doi.org/10.5209/rpub.71182>
- Vita, L. (2014). *La legitimidad del derecho y del Estado en el pensamiento jurídico de Weimar: Hans Kelsen, Carl Schmitt y Hermann Heller*. Eudeba.
- Weber, M. (1982). Sistema electoral y democracia. En M. Weber, *Escritos políticos I* (pp. 167-217). Folios Ediciones.

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2958>

Cartografías, estoicismo y modos de existencia. En torno a la aproximación geométrica a la filosofía en el pensamiento de Gilles Deleuze

Cartographies, Stoicism and Ways of Existence: Regarding the Geometric Approach to Philosophy in the Thought of Gilles Deleuze

Luis Armando Hernández Cuevas
Universidad Iberoamericana
México
armando.hernandez@ibero.mx
<https://orcid.org/0000-0002-6915-373X>

Recibido: 05 - 10 - 2023.

Aceptado: 30 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Hernández Cuevas, L. A. (2025). Cartografías, estoicismo y modos de existencia. En torno a la aproximación geométrica a la filosofía en el pensamiento de Gilles Deleuze. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 423-458. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2958>



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

Resumen

Este artículo tiene tres objetivos: primero, comprender, desde la filosofía de Gilles Deleuze, cómo se compone una cartografía filosófica; segundo, presentar una como ejemplo —en este caso, la del estoicismo antiguo—; tercero, pensar cómo la generación de cartografías posibilita concebir la creación de mapas filosóficos como aperturas hacia diferentes modos de existencia. Anclado en dichas problemáticas, el artículo, en primera instancia, piensa la Lógica (usada como tecnicismo) de las relaciones, las imágenes de los filósofos y las “figuras del pensamiento” como el entramado en el cual la filosofía crea cartografías. En segunda instancia, piensa el estoicismo como una Lógica de incorporeales, creadora de un modo de existencia que afirma el acontecimiento. Por último, se reflexiona sobre cómo la creación de cartografías, asumida como nomadología filosófica (geométrica), rompe con la idea de una historia sedentaria de la filosofía.

Palabras claves: relación; imagen; lógica; paradoja; incorporeal; Deleuze; estoicismo; geometría; nomadología; historia sedentaria de la filosofía; cartografía.

Abstract

This article has three objectives: first, to understand, through the philosophy of Gilles Deleuze, how a philosophical cartography is created; second, to present one as an example, in this case, that of ancient Stoicism; third, to think about how the generation of cartographies makes it possible to conceive the creation of philosophical maps as openings towards dissimilar modes of existence. Thus, fixed on these difficulties, the text first discusses the Logic (as a technical term) of relationships, the images of philosophers, and the “figures of thought” as the framework under which philosophy creates cartographies. Second, it presents Stoicism as a Logic of incorporeals that created a way of existence that affirms “the event”. Finally, the article discusses how the creation of cartographies, assumed as philosophical (geometric) nomadology, breaks with the idea of a sedentary history of philosophy.

Keywords: relationship; image; logic; paradox; incorporeal; Deleuze; stoicism; geometry; nomadology; sedentary history of philosophy; cartography.

[...] al consultar al oráculo qué había que hacer para vivir de la mejor manera, le respondió el dios que adquiriera el color de los muertos.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, VII, 2

Introducción

En lo que sigue se presentará una cartografía con el fin de mostrar, por medio de una singularidad, la manera en la que Gilles Deleuze evita hacer historia de la filosofía por medio de la generación de mapas filosóficos. Mapas que, por cierto, al originar lógicas que distribuyen nexos entre el pensamiento y lo real o lo existente, engendran disímiles modos de existencia. “¿Qué comprender por cartografía?” y “¿para qué presentar una expresión del pensamiento esbozando una cartografía?” serán las preguntas de indagación que guiarán las primeras dos secciones de este escrito; esto con fin de hacer patente un ejemplo que nos permita, en los siguientes apartados, pensar la manera en la que Deleuze asume la tarea de realizar mapas lógicos que den cuenta de modos disímiles de existencia.

Cabe apuntar en esta introducción que tal tarea de realización de trazos lógico-cartográficos es lo que denominaré “aproximación geométrica”, continuando con una intuición de Deleuze, quien en *Lógica del sentido* brinda una atención especial a la labor del antiguo γεωμέτρης (“agrimensor”).

Para zanjar las preguntas arriba anotadas, será necesario que nos detengamos en diversas nociones no menos problemáticas. De tal forma, conceptos como “relación”, “imagen”, “sistema”, “paradoja”, “génesis física”, “génesis lógica” y “génesis ética” aparecerán en el horizonte para orientarnos en la pesquisa de esa cartografía un tanto extraña y hasta podríamos decir perversa del pensamiento. Experimentando con la máquina de producción geográfico-filosófica de Deleuze, nos abocaremos a analizar cómo es posible pensar el estoicismo antiguo como un mapa lógico del pensamiento que, al desarrollar una forma de relación distinta entre el pensamiento y lo real o existente, despliega

un modo de existencia no sujeto ni al combate, ni al trabajo, ni al juego, buscando con ello otras vías para afirmarse en libertad. Esta cuestión, como se anunció, terminará por presentarnos una cartografía singular de esa nomadología filosófica que Deleuze desarrolla desde sus estudios sobre Hume hasta llegar a sus estudios sobre Foucault.¹

Como itinerario, en un primer momento conceptualizaremos la noción de “relación”. Para Deleuze, el concepto mismo de “relación” es una noción nodal para comprender la correspondencia entre el pensamiento y lo real en el pensamiento filosófico. Como segundo momento de esta instancia, se presentarán las tres imágenes de los filósofos esbozadas por Deleuze en *Lógica del sentido*; esto con miras a ser capaces de experimentar cómo es que cada una de dichas imágenes genera una orientación a partir del concepto de “relación”. Tras ello, y como tercer y último momento de esta investigación, nos centraremos en la noción de “figura del pensamiento”, noción que nos estimula a pensar los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido como principios que condicionan la manera en que se practica la filosofía, es decir, como combate, trabajo y juego, respectivamente. De tal modo, al final de este apartado se pretende dar respuesta a la primera pregunta de investigación: ¿qué comprende Deleuze por “cartografía”?

Como segunda senda, nos adentraremos en el concepto de σύστημα (“sistema”) producido por el estoicismo antiguo. Dicha noción nos conducirá al personaje conceptual del huevo, personaje del teatro estoico-deleuzeano que en su tripartición nos remitirá a pensar la génesis física, lógica y ética, y a su expresión en superficie como incorporeales, es decir, como espacio, expresables y tiempo. Todas estas nociones nos permitirán delinear las relaciones, la imagen, la figura y, con esto, el mapa lógico del estoicismo antiguo. Cabe anunciar que esta segunda senda, tras abordar las nociones de “sistema”, “idea”, “incorporal” y “paradoja”, concluirá presentando la cartografía del estoicismo antiguo como producción de un modo de existencia específico.

Como tercera y última senda, se concluirá la indagación pensando en cómo, al traer este ejemplo singular de fabricación cartográfica, nos es posible pensar, más que en una historia de la filosofía dispuesta a lo largo

¹ El concepto de “nomadología” es empleado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* como contraposición al concepto de historia: “Lo que no existe es una Nomadología, justo lo contrario de una historia” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 27).

de la obra de Deleuze, en una producción de lógicas del pensamiento que no hace otra cosa más que manifestar diferentes modos de existencia a través de mapas. En estos modos de existencia se hace patente la potencialización o despotencialización de la vida misma a través de los nexos entretejidos entre el pensamiento y lo real o existente.

1. Elementos mínimos de un mapa lógico: relación, imágenes y “figuras del pensamiento”

En diciembre de 1982 —para ser exactos, el 14 de diciembre de 1982—, Deleuze dio una clase cuyo único fin era exponer el concepto de “terceridad” en la obra de Charles Sanders Peirce (concepto que se encuentra alejado de las problemáticas que aquí se desea abordar). En esta clase, Deleuze, al margen, concibe un esbozo mínimo geográfico² de una noción central para nuestra indagatoria: la noción de “relación”,³ lo cual, cartográficamente, lo conducirá a esbozar dicha noción en el pensamiento de Platón, Leibniz y Hume, hasta llegar a su propia perspectiva. Tomemos, pues, en cuenta lo que el autor de *Diferencia y repetición* expuso al respecto.

En aquella sesión, Deleuze enuncia que la filosofía, a partir de Platón, ha asimilado y estudiado un problema: el problema del juicio. Desde los griegos, el juicio aparece como algo sumamente extraño, incluido el juicio más simple, que es “el juicio de atribución”. Y es que el juicio de atribución aparece, desde esta exposición deleuzeana, como una ofensa para el principio lógico por excelencia: el principio de identidad. Deleuze nos señala que es curioso cómo un juicio de atribución, como lo es, por ejemplo, “el cielo es azul”, ofende al principio de identidad, ya que estamos indicando que *a* es *b*. Pero la cosa no queda ahí; en esta

² Ya desde *Lógica del sentido*, de 1968, Deleuze tenía en mente que el pensamiento es geográfico más que histórico: “Cuando preguntamos: ‘¿qué significa orientarse en el pensamiento?’, parece que el mismo pensamiento presupone ejes y orientaciones según los cuales se desarrolla, que tiene una geografía antes de tener una historia, que traza dimensiones antes de construir sistemas” (Deleuze, 2005, p. 161).

³ Es en *Diálogos* donde podemos hallar la importancia que brinda Deleuze a la realización de una geografía de relaciones: “Esta geografía de las relaciones es tanto más importante cuanto que la filosofía, la historia de la filosofía, está recargada del problema del ser [...]. Pocos han sabido [...] reflexionar sobre las relaciones” (Deleuze y Parnet, 2013, p. 66).

sesión, todo se complica. Y es que, afirma Deleuze, si la *atribución* pone en duda el principio de identidad, la relación pondrá en duda el principio de no contradicción. Pensemos en que tenemos tres sujetos: sujeto *a*, sujeto *b* y sujeto *c*. Bien podríamos decir que el sujeto *a* es más pequeño que el sujeto *b*, pero más grande que el sujeto *c*. Si trato las relaciones como atributos —*a* es más pequeño que *b*, pero al mismo tiempo, *a* es más grande que *c*—, termino por atribuir predicados contradictorios al mismo sujeto: *A* es el mismo tiempo más pequeño y más grande.

¿Cuál fue la respuesta de Platón a todo este embrollo, según Deleuze? ¿Cómo es que Platón salva el principio de identidad y el de no contradicción de estas paradojas? Con la sentencia: “las relaciones son Ideas”. Deleuze afirma:

Las Ideas son descubiertas por Platón, en primer lugar, a propósito del problema de las relaciones. Hay una Idea de lo grande y una Idea de lo pequeño, y cuando ustedes dicen que *a* es más pequeño que *b* y más grande que *c*, quieren decir que el término *a* participa en la Idea de lo grande por relación al término *b* y participa en la Idea de lo pequeño por relación al otro término. Platón habría estado obligado a hacer de las relaciones Ideas puras que sobrepasan el mundo sensible (Deleuze, 2011, p. 150).

Desde la Lógica⁴ bajo la cual Platón intentó salvar los dos principios lógicos, se piensa entonces que las relaciones necesitan de un otro trascendental para generar una vinculación por medio de la participación.

Dando un segundo paso en este esbozo geográfico sobre el problema de la noción de “relación”, Deleuze nos traslada a un campo filosófico exuberante. Se trata de un estrato en el que resulta preciso, a cualquier precio, *reducir el juicio de relación al juicio de atribución*; es decir, en este estrato del pensar, será preciso que cada concepto que designe a un ser real contenga la totalidad de los otros conceptos. En este campo, *todas las relaciones pueden ser reducidas a atribuciones*.

⁴ En el presente escrito se distingue entre “Lógica” y “lógica”. La primera refiere a las cartografías del pensamiento (Lógica de relaciones), mientras que por la segunda se entiende aquella lógica que pertenece a la tripartición estoica, específicamente a lo expresable (λεκτόν).

Será Leibniz quien generará esta geografía exuberante e infinita.⁵ Para él, el concepto de *a* contiene el concepto de *b*, el concepto de *c*, y así hasta el infinito. De igual modo que *b* contiene a *a*, contiene a *c*... Ahora bien, para lograr que todas las relaciones puedan ser reducidas a atribuciones, Leibniz crea el concepto de “armonía preestablecida”. Es así como consigue que en el concepto de los seres reales se exprese un solo y mismo mundo, el cual termina afirmando la composibilidad.

Ahora bien, pasando rápidamente a un tercer esbozo de este mapeo-lógico, se puede señalar que, según Deleuze, el campo creado alrededor de la noción de relación será completamente distinto con Hume. Sobre dicha geografía empírica Deleuze nos indica:

El empirismo nunca se definió, como se dice siempre, por “todo el conocimiento viene de la experiencia”, o bien por “el mundo sensible es primero”. El empirismo se define por esta posición: las relaciones son exteriores a sus términos. Y si las relaciones son exteriores a sus términos, comprendan entonces que el empirismo se encuentra desde entonces con una tarea formidable que es inventar una nueva lógica. Hará falta una nueva lógica, a saber, una lógica de las relaciones (Deleuze, 2011, p. 152).

No será por ende extraño —y este es un punto esencial de este escrito— que, para pensadores como David Lapoujade, “lo que interesa sobre todo a Deleuze [sea] [...] la *lógica*, producir lógicas” (Lapoujade, 2016, p. 14). Deleuze, nos dirá Lapoujade, es un lógico y no ha escrito otra cosa más que Lógica: Lógica de la naturaleza humana (es decir, su Hume), Lógica de los signos (su Proust), Lógica del deseo (su *Anti-Edipo*), Lógica de las multiplicidades (su *Mil mesetas*), sin olvidarnos de su *Lógica del sentido*, así como de su *Lógica de la sensación*. Esta cuestión

⁵ En una de las clases dedicadas a Leibniz de abril de 1980, Deleuze señala: “Ven ustedes que lanzando la idea de que toda proposición verdadera debe ser de una u otra manera una proposición analítica, es decir idéntica, Leibniz se propone una tarea muy ardua: se compromete a mostrar de qué manera todas las proposiciones —las que enuncian relaciones, las que enuncian existencias, las que enuncian localizaciones— pueden ser conducidas al juicio de atribución y que existir, estar en relación con, puede ser traducido en última instancia como equivalente al atributo de un sujeto” (Deleuze, 2006b, p. 26).

nos permite vislumbrar la importancia que tiene el zanjar esta geografía de la noción de “relación”, ya que dicha geografía apunta hacia uno de los nodos de la filosofía deleuzeana: la Lógica. Lo cual, en el siguiente apartado de este escrito, nos conducirá a pensar el papel de la noción de “relación” en el pensamiento estoico antiguo, todo ello para crear su mapa-lógico. Pero no nos adelantemos: regresemos a Hume.

Instalados en el campo del pensamiento de Hume, todas las relaciones son exteriores a sus términos.⁶ ¿Cómo pensar esta Lógica? Para Deleuze, la proposición “todas las relaciones son exteriores a sus términos” es un estruendo que hace hincapié en el hecho de que las relaciones no están, como en Leibniz, contenidas en el concepto de las cosas. Tomar al mundo como es: tal es una de las grandes ideas de Hume. No hay Ideas que impongan un pensamiento dispuesto sobre la representación, ni hay armonía preestablecida: “hay *a*, luego *b*, y luego hay relaciones. Y estas relaciones son entre-dos, no son cosas, son relaciones entre-las-cosas” (Deleuze, 2011, p. 152). Con Hume, el mundo está hecho de exterioridad radical; por ello, las relaciones son tomadas como hechos de experiencia.⁷

En esta clase de diciembre, Deleuze esboza de manera puntual su propia concepción de la relación, es decir, su Lógica: “cuando hayan soltado y descubierto el mundo de las relaciones, se preguntarán si todo juicio no es de hecho un juicio de relación [...]; es decir, que ni siquiera

⁶ Esta misma tesis aparece en los apuntes del “Curso sobre Hume (1957-1958)”, publicado en *Cartas y otros textos*: “Tal es el criterio del empirismo [...]. Las relaciones permanecen exteriores a sus términos” (Deleuze, 2016, p. 142). De igual manera, en el libro *Diálogos*, de 1977, Deleuze narra: “¿qué han encontrado los empiristas, no en su cabeza, sino en el mundo, y que es como un descubrimiento vital, una certeza de la vida que cambia la manera de vivir si uno se aferra verdaderamente a ella? Algo que no tiene nada que ver con la pregunta, ‘¿lo inteligible viene de lo sensible?’, sino con algo muy distinto, con el problema de las relaciones. *Las relaciones son exteriores a sus términos*. [...] Las relaciones están en el medio y existen como tales. Esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una protesta vital contra los principios” (Deleuze y Parnet, 2013, pp. 64-65).

⁷ En *Empirismo y subjetividad*, Deleuze señala: “La filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque éstas *no pueden* presentar a las relaciones” (2011, p. 22).

habría propiedad, sino que habría solamente relaciones” (Deleuze, 2011, p. 151). Irá más lejos aún:

Yo creo que no podemos pensar la relaciones, cualesquiera sean, independientemente de un devenir al menos virtual. Y a mi parecer, los teóricos de la relación, sin embargo, por buenos que hayan sido, no lo vieron. A mi parecer una relación no solamente es exterior a los términos, sino que es esencialmente transitiva, en el sentido de transitoria. No maltraten las relaciones, son tan frágiles... Golpeen sobre los atributos, eso es sólido. Pero las relaciones son inseparables de un devenir, diría yo [...], inseparables de un cambio posible o virtual (Deleuze, 2011, p. 154).

Una vez dispuesta esta mínima geografía, en la que encontramos diferentes regiones asentadas en torno a la noción de “relación”, las cuales, no olvidemos, son distintas Lógicas —las cuales podríamos resumir en las sentencias: “las relaciones son Ideas” (Platón); “todas las relaciones pueden ser reducidas a atribuciones” (Leibniz); “todas las relaciones son exteriores a sus términos” (Hume) y “las relaciones son transitorias, inseparables de un devenir” (Deleuze)—, es momento de dirigirnos a las imágenes de los filósofos con la finalidad de acercarnos a la cartografía que fungirá como ejemplo en la presente indagación. De tal modo, traigamos a cuenta tres personajes conceptuales que nos auxilian a orientarnos en el pensamiento. Alas, sandalias y mantos fungen como esos personajes que nos instalan sobre tres diferentes tipos de movimientos: *ascensión*, *subversión* y *perversión*. Examinemos dichos movimientos.

Como primer movimiento tenemos el de ascensión-conversión; como se podrá intuir, a dicho movimiento le corresponde el personaje conceptual de las alas. Bajo este movimiento, el filósofo se presenta como un ser de ascensión: cuanto más se eleva, más se purifica.⁸ Las relaciones son Ideas; con ellas, la Lógica se presenta como el ideal ascético. A esta imagen del pensamiento le corresponde el nombre de platonismo. Bajo

⁸ Téngase presente el mito narrado en el *Fedro* en donde se nos precisa: “El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a la divino” (246d).

esta imagen, todo el esfuerzo filosófico debe dirigirse hacia ese principio que se encuentra en lo alto:

La imagen del filósofo, tanto la popular como la científica, parece haber sido fijada por el platonismo: un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva. En ese “psiquismo ascensional”, la moral y la filosofía, el ideal ascético y la idea del pensamiento han anudado lazos muy estrechos. Dependen de ella, la imagen popular del filósofo en las nubes, y también la imagen científica según la cual el cielo del filósofo es un cielo inteligible que nos distrae de la tierra de la que no comprende su ley (Deleuze, 2005, p. 161).

Un segundo movimiento en este análisis de orientaciones del pensamiento es el de subversión. El personaje conceptual que emplea Deleuze para señalarnos el modo de existencia de tal orientación es la sandalia de Empédocles. Empédocles, el Etna y la sandalia de plomo escupida por el volcán aparecen como esa anécdota filosófica que nos indica que, bajo esta orientación, no se busca salir de la caverna para ascender: de lo que se trata es de hundirse lo más posible en ella. Es una reconciliación total con la divina naturaleza. Bajo el movimiento de subversión se busca el abismo bajo todo fondo. Aquí (podríamos decir, yendo con y más allá de Deleuze), la Lógica de las relaciones, al apostar por el abismarse cada vez más, conduce hacia un todo sin miembros. En la clase del 20 de diciembre de 1983, Deleuze expresa que, para Empédocles “solo hay ser y realidad orgánicos [...], el ser orgánico es [...] el ser viviente” (Deleuze, 2018, p. 208). De igual manera, con referencia a esta imagen, leemos en *Lógica del sentido*:

Empédocles y el Etna, ésa es una anécdota filosófica. Vale tanto como la muerte de Sócrates, aunque opera precisamente en otra dirección. La filosofía presocrática no sale de la caverna; estima por el contrario que no está lo suficientemente comprometido con ella, lo suficientemente hundido en ella. [...] A las alas del alma platónica, se opone la sandalia de Empédocles, que prueba que era de la tierra, bajo la tierra y autóctono (Deleuze, 2005, p. 162).

Hay una tercera imagen de los filósofos, representada por el personaje conceptual del manto o de la capa. Esta tercera imagen de los filósofos, nos dirá Deleuze, comienza con un nuevo tipo de anécdotas. Ya no serán anécdotas de ascensión ni de subversión: serán anécdotas de perversión. La salvación no está en el cielo ni en las profundidades:

Es una reorientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar: *ya no hay profundidad ni altura*. Las burlas [de esta orientación del pensamiento] [...] contra Platón son innumerables: siempre se trata de destituir la Idea y de mostrar que lo incorporal no está en lo alto, sino en la superficie, que no es la causa más alta, sino el efecto superficial por excelencia, que no es Esencia, sino acontecimiento. Y en el otro frente, se mostrará que la profundidad no es una ilusión digestiva, que completa la ilusión óptica ideal (Deleuze, 2005, p. 164).

Tal reorientación del pensamiento será la estoica, en la que no solo aparecerá un discurso nuevo (uno repleto de paradojas), sino también un nuevo territorio, uno de superficie. El manto o la capa como pliegues en superficie sustituyen a la altura y a la profundidad. “Nada tras la cortina, sino mezclas innombrables. Nada sobre [el manto] [...], sino el cielo vacío” (Deleuze, 2005, p. 167). La tarea del siguiente apartado será entonces pensar en la Lógica de esta imagen del filósofo: ¿cómo se precipitan las relaciones en superficie?, es decir, ¿cómo se produce una Lógica perversa? No obstante, antes de poder zanjar dichas problemáticas, quisiera detenerme en el concepto de “figuras del pensamiento”.

Es en la clase del 17 de mayo de 1983 que Deleuze aborda el problema de las figuras del pensamiento, problema que en sus palabras “puede ser presentado como el problema de la filosofía” (Deleuze, 2018, p. 575). Para Deleuze, el concepto de “figura del pensamiento” no es otra cosa que el problema del pensamiento mismo en tanto que llega a pensar lo real o lo existente. De tal manera, para Deleuze, solo cuando el pensamiento llega a pensar lo real o lo existente es que produce una “figura del pensamiento”.⁹

⁹ A continuación una cita extensa de este curso: “Mais aujourd’hui, alors, je voudrais vraiment essayer de dire un peu ce qu’est pour moi ce problème des figures de la pensée, parce que c’est un problème qui, en effet, d’une

Ahora bien, ¿cuál es el núcleo problemático de las “figuras del pensamiento”? Para Deleuze, este reside en que el pensamiento, al pensar lo real o lo existente, no puede dejar de pensar, como una modalidad inmediata del pensamiento, en “lo posible”. En torno a ello, en dicha clase de 1983, Deleuze expresa:

¿Dónde comienza el drama? Es que el pensamiento en sí mismo no dispone de ningún medio para distinguir lo posible de lo real. [...] Consideren un concepto cualquiera o una representación cualquiera, sea de un buey, sea de una quimera, sea de un triángulo. Esta representación o este concepto es lo que el pensamiento piensa. Nada cambia el hecho de que el objeto de la representación exista o no. Cambia todo para nosotros, pero nada cambia para el pensamiento. [...] Es lo que Kant ya decía en una célebre página de la *Crítica de la razón pura*. Ustedes se representan 100 francos [...]. Que esos 100 francos existan, más aún que los tengan o no, es muy importante para ustedes, pero desde el punto de vista de la representación, nada cambia (Deleuze, 2018, pp. 576-577).

El pensamiento entonces piensa directamente “lo posible”, lo cual, para Deleuze, no es más que otro modo de decir que el pensamiento piensa las esencias. Y es que la esencia es lo que una cosa es, independientemente de si existe. Así, tenemos que el problema eterno del pensamiento es:

certaine manière, peut être présenté comme celui de la philosophie. Ce n'est pas non plus que j'oublie le reste, car je pense que les figures de la pensée sont fondamentalement inscrites, si elles sont fondamentalement présentées par la philosophie, elles sont également inscrites dans tout ce qui est art, et aussi dans le cinéma puisque pour moi et pour nous, depuis tout ce qu'on a fait là-dessus, les grands auteurs de cinéma, c'est non seulement comme des peintres, c'est non seulement comme des architectes, mais c'est aussi non seulement comme des penseurs” (Deleuze, 1983). Esta muestra que Deleuze, en aquel año de enseñanza, piensa las “figuras del pensamiento” como elementos inscritos en el arte. En este sentido, directores, pintores, arquitectos y filósofos son creadores de figuras. Por lo anterior, frente al concepto de “figura” de *¿Qué es la filosofía?*, el cual es propio del modo de trabajar de los sabios de Oriente (Deleuze y Guattari, 2009, p. 9.), el concepto de “figuras del pensamiento” trabajado en sus clases remite a una creación diagramática que posibilita romper con la historia de la filosofía.

¿cómo es que puedo llegar a pensar lo real y lo existente? ¿Cómo salir de la esfera de los posibles, es decir, de las esencias, para pensar lo real?

Es entonces que se crearon dos tipos diferentes de principios, ambos dirigidos a subsanar dicha problemática de las “figuras del pensamiento”. Por un lado, tenemos los “principios lógicos”, los cuales fijan aquello que es posible y lo que no lo es (principio de identidad, de no-contradicción y del tercero excluido); por otro lado, tenemos los “principios empíricos”, apegados a la causalidad y a la finalidad (los cuales tienen el problema de que llevan al pensamiento a una serie infinita).

Centrándonos en los principios lógicos, y asociando a ellos nombres propios, podemos vincular el principio de identidad “*A es A*” a pensadores como Parménides.¹⁰ Incluso, como lo hace expresamente Deleuze en su clase, es posible vincular tal principio a Descartes, quien fue el primero en elevar el juicio hipotético al juicio tético (reflejado en la tesis “*yo = yo*”) para que el principio de identidad subsumiera la realidad de la cosa pensante. De igual modo, es viable vincular dicho principio a Leibniz, quien, al aferrarse a adecuar el pensamiento con todo lo que existe, se vio en la necesidad de incluir en ese *yo* la totalidad del mundo (la mónada) en razón de una filosofía perspectivista apoyada en el principio de razón suficiente. Con Leibniz, toda proposición de existencia termina por tener una razón; dicho en otras palabras, todo juicio verdadero es analítico.¹¹

Cabe apuntar que, bajo este linaje de pensadores que buscan resolver el problema de la relación entre el pensamiento y lo real o lo existente a partir del principio de identidad, se decantará una función: la del

¹⁰ Tengamos presente el pasaje de la elección que aparece en el poema (§ 291): “Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrás conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo”.

¹¹ Un ejemplo de esto lo encontramos en “Acerca de la libertad”, texto en el que Leibniz escribe: “*nada existe sin razón, es decir, no hay ninguna proposición en la cual no haya conexión del predicado con el sujeto, es decir, que no pueda ser probada a priori*. Dos son las proposiciones primeras; una: *lo que implica contradicción es falso*; la otra, *lo que es más perfecto, es decir, tiene más razón, es verdadero*” (Leibniz, 2010, p. 128).

combatiente supremo. Para ellos, el combate entre lo blanco y lo negro, lo arriba y lo abajo, Ser y no Ser, Dios y el genio maligno, es la manera en que se precipita la vía “clara y distinta” para vincular al pensamiento y lo existente.

Enlazando ahora el principio de no contradicción a otros nombres propios en filosofía, nos encontraremos en esta mínima geografía dispuesta por Deleuze en su clase con Kant, Hegel y Schelling. Deleuze cuenta que, después de Leibniz, ya nadie se animará a aseverar que todo juicio verdadero es analítico. Esto gracias a un descubrimiento fundamental de Kant: los juicios sintéticos. Después de Kant, ya no se invocará la composibilidad otorgada por un Dios al mundo. Ya no se presupone un entendimiento divino como garante ordenador. Aparece entonces una nueva tierra, un nuevo horizonte en el que la pregunta por el yo consiste en cuestionar qué es la identidad sintética del yo. Deleuze nos dice:

Y todo va a precipitarse a partir de allí, pues llamamos “kantianos”, “poskantianos”, a los filósofos que reconocen que Kant fue su fantástico punto de partida y que van a preguntarse en qué consiste, qué es la identidad sintética del yo, estimando que Kant no supo responder a la pregunta que él mismo planteaba. Por supuesto que Kant dio una respuesta. Pero una respuesta según ellos insuficiente, puesto que para dar cuenta de la identidad sintética Kant invocaba algo distinto, irreducible al pensamiento y al yo. Ellos pretenden por el contrario que la identidad sintética esté fundada en el yo como tal. He aquí que van a decir que la identidad sintética es “yo no es no-yo”. [...] Es un descubrimiento prodigioso. [...] Es asombroso porque quiere decir que el yo se plantea como idéntico a sí oponiéndose a un no-yo (Deleuze, 2011, p. 588).

Al necesitar identificar la lógica con la existencia, los poskantianos convendrán que la identidad analítica es una identidad vacía que solo les posibilita pensar lo posible (las esencias), mientras que la identidad sintética será aquella operación por la cual el pensamiento se eleva para tomar posesión de lo existente.

La identidad sintética aparece entonces como el principio de no contradicción, el cual no es un simple duplicado del principio de

identidad. Para ellos, solo al nivel del principio de no contradicción es como el pensamiento toma posesión de lo existente y de lo real. Por lo anterior, para Deleuze, Hegel no debe ser comprendido como un pensador que sostiene que las cosas se contradicen. Hegel, al buscar la génesis y el desarrollo de lo real y existente, no dirá que *A* es lo que no es, sino que *A* debe pasar dentro de lo que no es y de igual modo negar lo que no es para ponerse como lo que es. El principio de no contradicción es “el principio a través del cual el pensamiento y lo real se engendran y se desarrollan en simultáneo, van al mismo paso. A tal punto que puedo decir que lo real es el concepto y el concepto es lo real. ¡Qué aventura!” (Deleuze, 2011, p. 575). Tal es el golpe de los modernos: provocar que las génesis y el desarrollo del pensamiento y de las cosas sean uno. Lo real no cesa de ascender al pensamiento y el pensamiento no cesa de descender a lo real.

Ahora bien, así como conectamos el principio de identidad con el combatiente, resulta necesario señalar que el linaje apegado al principio de no contradicción asumirá como suya la función del *sublime trabajador*; para ello, no habría más que pensar en el papel que juega el trabajo en la *Fenomenología del espíritu*.¹²

Pasando ahora al tercer principio lógico, ¿no podríamos afirmar que alrededor de este también se reúne un determinado linaje filosófico, es decir, aquellos que pretenden reconciliar el pensamiento y lo existente a partir del tercero excluido? Adelantándonos un tanto, afirmaré que la función propia del linaje que asume el principio de tercer excluido como aquel que reconcilia al pensamiento y a lo existente es la del *jugador*

¹² Es Kojève quien puede brindarnos una idea mucho más amplia del papel del trabajo en la obra de Hegel: “¿Qué es el deseo [...] sino el deseo de *transformar* por medio de una *acción* la cosa-contemplada, de suprimirla en su ser, que no guarda relación con el mío, que es independiente de mí, el deseo de *negarla* en esa independencia suya y asimilarla en mí, hacerla *mía*, absorberla en y por mi Yo? [...] El hombre debe ser un vacío, una nada, que no es la pura nada, *reines Nichts*, sino algo que *es* en la medida en que *aniquila* al Ser para realizarse a su costa y nadear *en* el ser. El Hombre es *Acción* negadora que *transforma* el ser dado y que se transforma a sí misma al transformarlo. El hombre no *es* lo que es más que en la medida en que *llega a serlo*; su verdadero *Ser* [...] es *Devenir* [...], *Tiempo*, *Historia*, y él no *llega a ser*, no *es* *Historia*, más que en y por la *Acción* negadora de lo dado, en y por la *Acción* de la Lucha y el Trabajo, del Trabajo que producirá finalmente la mesa sobre la que Hegel escribe su PhG” (Kojève, 2013, pp. 211-212).

empedernido. Y es que la fórmula “*x* es *A* o *no-A*” introduce algo totalmente nuevo. Bajo el principio del tercero excluido, el centro del principio se desliga del verbo “ser” para concentrarse en la conjunción “o”. El pensamiento se muestra como alternativa entre modos de existencia: “o bien... o bien...”. Pensar ya no es combatir contra el caballo negro, el cuerpo o el genio maligno; ya no es trabajar para entrar en lo que no es y negarlo para ponerse como lo que es, como en la dialéctica del amo y el esclavo. *Bajo el principio del tercero excluido, el pensamiento se vuelve juego.*

Dentro de este linaje también habrá tipos de juegos, ya que “cuando se despeja un linaje no hay que sorprenderse de que sus representantes sean extremadamente diferentes” (Deleuze, 2011, p. 603). No será el mismo juego el que jueguen Pascal, Kierkegaard o Nietzsche, así como no es el mismo combate el de Platón, Descartes o Leibniz ni es el mismo trabajo el de Kant, Hegel y Marx; no obstante, a pesar de los diferentes juegos (en los que son los modos de existencia los que se ponen en desafío), lo importante es que se trata de un linaje de alternativa y de apuesta.¹³

Dispuesto lo anterior, quisiera hacer un recorrido de enclasmiento¹⁴ sobre lo trabajado en este apartado con el fin de desarrollar ya el primer objetivo del presente escrito. Para ello, a continuación, se presentan los siguientes tres cuadros:

Lógicas (juicios de relación)	
Filósofo	Relación
Platón	Las relaciones son Ideas
Leibniz	Todas las relaciones pueden ser reducidas a atribuciones

¹³ Resulta interesante el posicionamiento de Deleuze ante Pascal, ya que, para él, será Pascal quien funde su linaje: “Veo de inmediato que va a fundar mi linaje. Intento despejar un linaje del ‘o bien... o bien’, un linaje de la alternativa. Llamo ‘linaje de la alternativa’ a aquellos para quienes la relación entre el pensamiento y lo existente será al nivel del tercero excluido, a condición de comprender el tercero excluido de una manera nueva” (Deleuze, 2011, p. 597).

¹⁴ Deleuze distingue entre un enclasmiento (*classement*) y una clasificación: “una clasificación consiste en ordenar las cosas a partir de un orden común [...]. Enclasar es poner en orden cosas que en su parecer no tienen nada en común” (Deleuze, 2011, p. 605).

Hume	Todas las relaciones son exteriores a sus términos
Deleuze	Las relaciones son transitorias, inseparables de un devenir
Empédocles	Las relaciones tienden hacia un todo sin miembros

Cuadro 1

Imágenes del filósofo		
<i>Imagen</i>	<i>Personaje conceptual</i>	<i>Movimiento de orientación</i>
Platonismo	Alas	Ascensión (altura)
Estoicos	Manto o capa	Perversión (superficie)
Presocráticos	Sandalia	Subversión (profundidad)

Cuadro 2

Figuras del pensamiento		
<i>Linajes</i>	<i>Principio lógico</i>	<i>Función</i>
Parménides- Descartes-Leibniz	Principio de identidad (y su reverso: principio de razón suficiente)	Combatiente supremo
Kant- poskantianos- Hegel-Schelling- Marx	Principio de no contradicción	Sublime trabajador
Pascal- Kierkegaard- Nietzsche-Deleuze	Principio de tercero excluido	Jugador empedernido

Cuadro 3

¿Qué sacar de todo ello? ¿Cómo extraer la noción de “cartografía” para posteriormente pensar su expresión en el movimiento estoico?

Lo primero por señalar es que la generación de este enclasmiento nos permite desplegar por lo menos tres elementos que producen y

mantienen esas cartografías con las que Deleuze hace frente a la historia de la filosofía. Una vez que tenemos en mente cómo es que Deleuze gesta las diferentes Lógicas, imágenes y “figuras del pensamiento” expuestas en sus clases de 1982 y 1983, así como en *Lógica del sentido*, podemos mostrar cuáles son los componentes que debemos hallar para producir una cartografía del pensamiento. Así, tracemos esos componentes que nos permitirán bosquejar una cartografía.

Tenemos entonces que, para esbozar una cartografía del pensamiento, debemos partir del hecho de que, en el pensamiento de Deleuze, el problema de las cartografías del pensamiento es *el* problema de la filosofía. Dicho problema no es otra cosa más que la manera en que el pensamiento mismo llega a pensar lo real o lo existente. Así, las cartografías del pensamiento son las expresiones o trazos producidos por el vínculo que se gesta entre el pensamiento y lo real o lo existente a través del modo en el que se establecen las relaciones. Como vimos, las relaciones entre el pensamiento y lo real pueden estar afirmadas por Ideas (Platón), pueden ser reducidas a atribuciones (Leibniz), pueden ser establecidas como exteriores a sus términos (Hume), o bien, pueden ser transitorias, siempre inseparables de un devenir (Deleuze).

Ahora bien, cada cartografía produce imágenes del filósofo, señaladas principalmente por al menos tres personajes conceptuales: el ala, el manto y la sandalia (es de mi interés el señalar que, al no existir jerarquía ontológica en el pensamiento deleuziano, es posible pensar las cosas como personajes conceptuales). Cabe apuntar que tales imágenes del filósofo son, para Deleuze, la expresión de distintas clases de movimientos de orientación, las cuales se resumen en: ascensión, perversión, y subversión.

Por último, nos encontramos con el hecho de que, en filosofía, a partir de los principios lógicos, desde los cuales se asegura la concordancia, destacan las funciones del filósofo, así como los linajes. No resulta por lo mismo extraño que, ante cada principio lógico, se precipite una manera de concebir al pensamiento, ya sea como combate, trabajo o juego.

Una vez dispuestos estos tres elementos, con los cuales es posible generar cartografías (desde la filosofía de Deleuze), quisiera ahora abrimme paso hacia la segunda pregunta de mi investigación: ¿para qué presentar al estoicismo antiguo esbozando una cartografía? Para responderla, en el siguiente apartado nos centraremos en una pregunta que nos servirá como puente: ¿cómo se produce una Lógica perversa?

2. Producir una Lógica perversa. El σύστημα estoico

Como se podrá intuir ya, producir una Lógica perversa tiene que ver con crear una Lógica de relaciones de superficie y paradójica. Así, en su expresión, dicha Lógica esboza una cartografía en la que un determinado linaje filosófico, ejerciendo una función y un movimiento orientado, genera un vínculo recíproco entre el pensamiento y lo real. Por lo anterior, centrándonos ya en la producción de la cartografía del estoicismo antiguo, es necesario detenernos en aquello que los estoicos denominaron σύστημα (“sistema”). Para los fines de este escrito, se puede señalar que, si hay un nombre con el cual podríamos denominar a la cartografía del pensamiento del estoicismo antiguo, sería justamente ese: σύστημα.

Al hendir sus raíces en la ontología, asumiendo como objetivo el comprender la estructura natural del cosmos, la noción de “σύστημα” nos precipita hacia la creación de ese vínculo recíproco entre el pensamiento y lo real. Ahora bien, teniendo presente que, tal y como Deleuze y Guattari lo hacen patente en *¿Qué es la filosofía?*, para llegar a comprender un concepto, los filósofos siempre se han apoyado en la producción de personajes conceptuales;¹⁵ el personaje conceptual que nos auxiliará a comprender lo que la noción estoica de “σύστημα” tiene que expresarnos será el personaje del huevo. Diógenes Laercio nos precisa que fueron los estoicos quienes, al caracterizar el σύστημα filosófico, lo conceptualizaron como un huevo compuesto por tres partes.¹⁶ Para Diógenes, resulta imperativo precisar que esto no significa que las tres partes estén separadas unas de otras: las tres partes están entremezcladas. Las tres partes de la filosofía son inseparables (ἀχώριστα). Así, tenemos que, bajo la tripartición estoica, la filosofía, como productora de cartografías del pensamiento, halla en el personaje

¹⁵ Sobre el papel de los personajes conceptuales, Deleuze y Guattari expresan: “los personajes conceptuales ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor, e intervienen en la propia creación de conceptos” (2009, p. 65).

¹⁶ “Comparan la filosofía a un ser vivo, comparando la lógica a los huesos y nervios, la ética a las partes carnosas y la física al alma. O, en otra comparación a un huevo, la cáscara es la lógica, la clara es la ética y la parte central, la física” (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones*, VII, 40).

conceptual del huevo un sistema interrelacional en el que la yema corresponde a la física, la clara corresponde a la ética, y el cascarón corresponde a la lógica. Por lo anterior, un primer apunte por realizar es que, para poder comprender la Lógica propia del estoicismo antiguo, hay que concebir la mezcla entre la física, la ética y la lógica.

Ada Bronowski (2019) recalca que, para los estoicos, es crucial pensar la manera en la que se mapea la estructura de lo real y cómo es que dicha estructura permanece unida.¹⁷ La filosofía no debe ser una cosa extra o adicional a lo que hay. La filosofía no debe ser otra cosa más que el mapeo del σύστημα; por lo mismo, la filosofía se dispone como el mapeo de la Lógica de las relaciones entre la tripartición. Esta Lógica garantiza la unidad del σύστημα.¹⁸ Para entender esto, cabe realizar un mínimo esbozo de lo que cada tripartición expresa en el sistema estoico.

Detengámonos primeramente en la yema, es decir, en la física. Es necesario tener presente que, como señala Émile Bréhier, los estoicos “quieren ver en los cuerpos las únicas realidades” (2011, p. 11). Solo los cuerpos actúan y padecen.¹⁹ Ahora bien, para los estoicos, dicha

¹⁷ “What is crucial for the cohesion of Stoic philosophy is its mapping of the structure of reality and the way that structure is held together” (Bronowski, 2019, p. 37). De igual manera, Bronowski recalca: “Tripartition, for the Stoics, is thus a convenient way to map out—with the emphasis on interdependence—the complex structure, constituted of bodies and states-of-affairs, which is reality” (2019, p. 51).

¹⁸ “The original Stoic contribution consists thus, not so much in what to teach and how, but first and foremost, in the re-calibration of what philosophy is, and the dynamics between its constitutive parts. All of the parts are thus equally contributory to philosophy, and no part is merely instrumental to reaching a higher form of knowledge” (Bronowski, 2019, p. 34). Bronowski también recalca: “the foundational interrelatedness of the parts guarantees the unity of philosophy itself” (2019, p. 35).

¹⁹ Cabría anotar que, para Sambursky (1987), la teoría de la continuidad estoica nos presenta una escena cósmica de acontecimientos corporales no jerarquizados (esto derivado del hecho de que todos los cuerpos, en cuanto fuerzas, son activos y pasivos al mismo tiempo), atravesados por un substrato penetrante denominado πνεῦμα, que cohesiona y vincula todas las partes del cosmos de manera diferencial. El πνεῦμα podría decirse, es una tensión vital que provoca que el cosmos se produzca como una unidad cohesionada y mixta. Cabe apuntar que el πνεῦμα no solo genera dicha tensión vital, sino que, además, es un agente que en su diferenciación produce las cualidades del cuerpo. De este modo, podríamos decir, el πνεῦμα, en su doble figura de tensión vital (de

producción corporal está subdividida en una frontera, es decir, en un límite²⁰ que acontece y que, al hacerlo, dispone el espacio como incorporeal (ασώματα). Así, tenemos que el espacio, en cuanto límite, tiene dos caras: por un lado, la cara extensiva, que corresponde a la integración; por otro, la cara intensiva, que corresponde a la diferenciación.²¹ Por el momento, quisiera dejar de lado el problema de los incorporeales, a los cuales me referiré más adelante, para centrarnos por el momento exclusivamente en el esbozo de la tripartición.

Remitiéndonos ahora a la clara, es decir, a la ética, podemos señalar que el límite entre dichas caras produce el tiempo.²² La cara extensiva de

integración y de diferenciación), genera la *simpatía* bajo la cual la naturaleza se expresa al acontecer corporalmente.

²⁰ En torno al concepto de “límite”, Bréhier nos recuerda que “las ideas según Crisipo ‘comprenden [...] la génesis de seres indefinidos entre límites determinados’. La noción de límite es pues lo esencial de los seres: la Idea solo indica los límites a los que debe satisfacer un ser para existir, sin determinar más precisamente la naturaleza de este ser: puede ser lo que quiere entre esos límites y en consecuencia no es un solo ser el que es determinado sino una multiplicidad sin fin. Por eso se comprende que Proclo, reprochando a los estoicos haber abandonado las Ideas, les reprocha sobre todo haber arrojado fuera de las realidades los límites de los seres” (2011, pp. 17-18).

²¹ Aquí seguimos la interpretación de Ryan J. Johnson (2022), quien señala que, si bien los textos de Jacob Brunschwig (1994) y de Bréhier apuntan a que hay cuatro tipos de incorporeales —vacío, lugar, expresables y tiempo—, podríamos pensar que en realidad hay tres: espacio, expresables y tiempo. En su lectura, el vacío y el lugar son el doblez del espacio: “On our reading, void and place are folded into space [...], place and void [...] are really two articulations of spatiality in stoic metaphysics. [...] Space, as one perspective of the incorporeal surface, has two sizes: place is the size facing bodies because it is extensively organized, and void is the side facing away from bodies, because it is intensively organized” (Johnson, 2022, pp. 79-80). De igual modo, en una nota al pie de *Lógica del sentido*, Deleuze expresa: “Los estoicos ya habían elaborado una bella teoría del Vacío, a la vez como extraser e insistencia. Si los acontecimientos incorporeales son los atributos lógicos de los seres o de los cuerpos, el vacío es como la sustancia de esos atributos, que difiere en naturaleza de la sustancia corporal, hasta el punto de que ya no puede decir que el mundo está ‘en’ el vacío” (Deleuze, 2005, p. 170).

²² Con relación al tiempo como incorporeal, Marcelo Boeri indica: “Time, as incorporeal, appears to have an intermediate position between that which is

este es el χρόνος²³ (Cronos) de las alturas, mientras que la cara intensiva (correspondiente a la diferenciación) es el αἰών (Aión).²⁴

Por último, con relación al cascarón, tenemos que el límite entre las caras produce lo expresable (λεκτόν). La cara integradora son los verbos conjugados, mientras que los verbos en infinitivo corresponden a la cara de la diferenciación. El cascarón, como lógica, implica el estudio de los expresables, los cuales, como límite, se constituyen como los incorporeales entre el pensamiento y la cosa. Y es que tengamos presente que, para los estoicos, tanto los pensamientos como las cosas y los sonidos (sin olvidar el alma) son corpóreos, pero el sentido, es decir, lo expresable, no lo es. El λεκτόν subsiste en los pensamientos. Son puros efectos de superficie.²⁵ Bréhier nos señalará que lo “esencial del λεκτόν es entonces [...] el acontecimiento” (2011, p. 43).

absolutely (body) and that which is nothing (time being a something for it is different from nothing)” (Boeri, 2001, p. 731).

²³ Ryan J. Johnson (2018, p. 280) señala: “When we refer to the present as extended through and delimited by the living present of existing bodies, we see time according to extensive measurements: time as χρόνος, Chronos. Given an ongoing state of affairs, we can extensively circumscribe the present as having a finite duration. By contrast, when we consider the present not as extended but as eternally dislocated, as a continuously displaced and missing center, we consider time according to intensive measurements: time as αἰών, Aion”.

²⁴ El personaje conceptual que nos puede ayudar a comprender mejor esta tripartición es Hércules. En *Lógica del sentido*, Deleuze indica: “el héroe de las tragedias de Séneca como el de todo el pensamiento estoico es Hércules. Ahora bien, Hércules se sitúa siempre en relación con los tres reinos: el abismo infernal, la altura celeste y la superficie de la tierra. En la profundidad, tan sólo ha encontrado mezclas horribles; en el cielo, sólo ha encontrado el vacío, o incluso monstruos celestes, dobles de los infernales. Pero él es el pacificador y el apeador de la tierra, pisa la superficie de las aguas incluso. Sube o baja a la superficie por todos los medios; lleva allí consigo al perro de los infiernos y al perro celeste, la serpiente de los infiernos y la serpiente del cielo. Ya no Dionisos en el fondo, ni Apolo en lo alto, sino el Hércules de las superficies, con su doble lucha contra la profundidad y la altura: todo el pensamiento reorientado, nueva geografía” (Deleuze, 2005, pp. 165-167).

²⁵ Bréhier es enfático: “Basta recordar que el acontecimiento es un efecto, un incorporeal que como tal es solamente efecto y jamás causa es siempre inactivo” (2011, p. 59). Lo cual se deriva de que, para los estoicos, las causas son eminentemente corporales, mientras que la noción de “efecto” corresponde exclusivamente a los incorporeales. Sobre esto mismo, Deleuze afirma: “La

Por lo antedicho, es posible afirmar que la perversidad estoica radica en pensar la filosofía como el estudio relacional de la génesis (en cuanto acontecimiento) del espacio, del tiempo y de lo expresable. La filosofía, como Lógica relacional, es, para los estoicos antiguos, el estudio de los límites en los cuales las Ideas acontecen en tanto que se expresan genéticamente en el campo físico, ético y lógico; de ahí que su tarea radique en mapear los acontecimientos incorporales. Para los estoicos, la filosofía solo aparece en un entre-dos. Por ello, la filosofía es paradójica (παρά-: “más allá”, “además”; δοξα: “opinión”, “lo común”, “sentido común”).

3. Las nociones de “Idea” y de lo incorporal en el estoicismo antiguo

Adentrándonos en la concepción de “Idea” de los estoicos para con esto ingresar ya en la noción de lo ασώματα, resulta importante remitirnos al prólogo de *Lógica del sentido*, en donde Deleuze señala: “El lugar privilegiado de los estoicos se debe a que fueron los iniciadores de una nueva imagen del filósofo, en ruptura con los presocráticos, con el socratismo y el platonismo: y esta nueva imagen está ya estrechamente ligada a la constitución paradójica de una teoría del sentido” (Deleuze, 2005, p. 25). El lugar privilegiado del estoicismo antiguo radica en que generaron una nueva imagen del filósofo arraigada en una lógica paradójica del sentido, lógica paradójica que encuentra como límite el concepto de “Idea”. ¿Qué decir entonces de la Idea estoica?

Como Deleuze señala, los estoicos rompen con la subversión presocrática, así como con las ascensiones de los platonismos.²⁶ La Idea estoica resultará ser la primera gran inversión del platonismo. Como afirmó Bréhier, las Ideas son límites que expresan, no un fundamento trascendental de las cosas, sino la expresión superficial de la interacción

importancia de los estoicos radica en que han sabido trazar una línea de separación, no entre lo sensible y lo inteligible, ni tampoco entre el alma y el cuerpo, sino justo por donde a nadie se le había ocurrido: entre la profundidad física y la superficie metafísica. Entre las cosas y los acontecimientos” (Deleuze y Parnet, 2013, p. 73).

²⁶ Amanda Núñez señala: “los estoicos luchan contra la *sabiduría* (*Sofía*) tanto de las religiones, como de las filosofías que quieren decirnos qué es el Bien [...], los estoicos luchan contra las trascendencias: religiosas o filosóficas” (2010, p. 356).

entre los cuerpos, los cuales como causas en sí no encuentran ninguna clase de jerarquía. El ser, entonces, se constituye como una unidad de causas corporales vivientes que va de una conflagración (ἐκπύρωσις) a otra.²⁷ La vida no está más que en lo viviente.

En el pensamiento estoico, el ser no se desenvuelve bajo modelos ideales que condicionarían al cuerpo a la imitación, sino que el ser mismo actúa según causas productoras. Y es que recordemos: “Todo lo que existe es cuerpo”. Ahora bien, si “todo lo que existe es cuerpo”, ¿qué decir de los incorporeales? Lo primero que podríamos afirmar es que estos no son causas: son puros efectos. Lo corporal no actúa ni padece, lo cual quiere decir que las Ideas, como incorporeales, no son causas; por lo mismo, no actúan ni padecen.²⁸ Lo corporal, nos dirá Crisipo, no toca el cuerpo. Así, mientras que la “propiedad de un ser era en Platón la presencia de una Idea en el ser. Los estoicos se esforzaron en definir la propiedad de modo de hacerla nacer de la cualidad fundamental del estado, sin la intervención exterior de una forma” (Bréhier, 2011, p.

²⁷ Ricardo Salles (2013, p. 118) discute “Chrysippus’ claim that the cosmos ‘should not be said to die’ (οὐ ὀρετόν ἀποθνήσκειν: Plut. *De Stoic Rep.* 1052C, SVF 2. 604, LS 46E, quoted below). As I shall argue, the claim is of great significance for our understanding of early Stoic cosmology [...]. The cosmos will be totally consumed by fire, which will burn until it exhausts all the available combustible matter. Also, [...] the conflagration is a periodical phenomenon. It will be followed by a new cosmogony and a reconstitution of the individual entities that existed earlier. Indeed, the whole cosmos will be restored to its previous condition”. Podemos rastrear lo anterior en las *Églogas* de Estobeo (I, 17, 3), quien dice: “Cleantes se expresa más o menos así: una vez que todo se ha transformado en fuego, primero se torna compacta la parte media; después, a partir de ella se va a pagando en todas partes. Una vez que todo llega a ser líquido, la porción extrema del fuego, a causa de la resistencia de la parte media, vuelve hacia atrás y luego, así, vuelta —dice— se expande hacia arriba y comienza a ordenar el Todo. Y mientras de continuo va desarrollando este ciclo y este ordenamiento, no cesa la tensión en la sustancia de todas las cosas” (Euclides, 1996, p. 265).

²⁸ En torno a los incorporeales Ryan Johnson (2018, p. 272) escribe: “While everything is something (every existing thing is a something), something includes that which is beyond body but is not transcendently ideal: incorporeals. Incorporeals are not transcendent forms; immanence characterizes them as much as it characterizes bodies. The difference is that, while incorporeals do not exist, they do subsist (ὑφίστασθαι). Subsistence is neither being nor nothing, but somewhere between both”.

24). En este sentido, podríamos señalar que, mientras que los cuerpos cuentan con una relación de causalidad, a lo cual Deleuze denomina *génesis dinámica*, los incorporeales cuentan con una relación de expresión: en términos deleuzeanos, *génesis estática*²⁹. Así, los incorporeales no son genéticos en el sentido de que pueden causar esto o aquello en los cuerpos, sino en el hecho de que contribuyen a la expresión de la corporalidad. De tal modo, si preguntamos cómo es que la materia y el sentido incorporeal se relacionan, la respuesta se deriva de que, mientras la lógica de la *génesis dinámica* estudia los cuerpos, la lógica de la *génesis estática* estudia la relación entre los incorporeales. De manera tajante, Deleuze dirá:

[...] los estoicos llevan a cabo la primera gran inversión del platonismo, la inversión radical. Porque si los cuerpos, con sus estados, cualidades y cantidades, asumen todos los caracteres de la sustancia y de la causa, a la inversa los caracteres de la Idea caen del otro lado, en este extra-ser impasible, estéril, ineficaz, en la superficie de las cosas: *lo ideal, lo incorporal no puede ser más que un "efecto"* (Deleuze, 2005, p. 39).

Las Ideas, como incorporeales, no son más que efectos de superficie. Las Ideas no expresan propiedades, sino que expresan acontecimientos en superficie.

El gran ejemplo de Bréhier, citado por Deleuze, es que, cuando nosotros cortamos carne, no provocamos una propiedad nueva en esta, sino solamente un acontecimiento nuevo: el ser cortada. Los resultados de la acción de los cuerpos, por ende, son puros "acontecimientos en superficie", noción que, desde la mirada de Bréhier, es un "concepto bastardo que no es ni el de un ser, ni el de una de sus propiedades, sino lo que es dicho o afirmado del ser" (2011, p. 28). Bréhier nos dirá que los estoicos son los primeros en dibujar dos planos del ser, uno profundo y real, y otro que se juega en la superficie y que se compagina gracias a una multiplicidad de seres incorporeales.

²⁹ Sobre los conceptos de "génesis estática" y "génesis dinámica" en el pensamiento de Deleuze, Johnson expresa: "While bodies are causal, which we will call [...] a kind of *dynamic genesis*, incorporeals are quasi-causal, which we will call a kind of *static genesis*" (2022, p. 96).

Asumiendo lo anterior, y ya como un mero recuento, podemos señalar que a los estoicos no les bastó solo con disponer a la filosofía como el estudio paradójico de los límites en los cuales las Ideas acontecen en tanto que se expresan genéticamente en el campo físico, ético y lógico. Los estoicos, abrazando la inversión de todo platonismo, afirmaron que la expresión de los acontecimientos físicos, éticos y lógicos, es decir, el espacio, el tiempo y lo expresable, son incorporeales (ασώματα). Es decir, *los acontecimientos no actúan ni padecen: son solo efectos de superficie*. Así es como, por medio de las Ideas incorporeales, los estoicos producen tanto una inversión de las ascensiones como una de las subversiones; esto al plegar ambos movimientos en un doblez que permite que las Ideas no estén sujetas o sean partícipes de un mundo trascendente, ni tampoco se encuentren sumergidas en un magma sin límites expresables.³⁰ Resulta importante tener presente que el prefijo “per” significa “a través de”, “minuciosamente”, “excesivamente”, mientras que “vertere” significa “girar” o “plegar”, lo cual nos permite pensar la perversión como un movimiento de plegamiento. La perversión lógica estoica radica, por ende, en que, para esta escuela de pensamiento, la filosofía se aboca al mapeo del estudio genético de las superficies incorporeales (*génesis estática*). Por lo anterior, no debe resultar insólito que, para filósofos contemporáneos, el pensamiento estoico aparezca como la primera gran filosofía del acontecimiento.³¹

³⁰ Ryan Johnson escribe: “Stoicism initiates a new manner of doing philosophy. This new philosophical manner sparks an alternative philosophical lineage, ‘a minor tradition’, which eventually provokes many of the essential features of Deleuze’s own thought” (2018, p. 271).

³¹ Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la lección inaugural que brindó Foucault en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970: “Si los discursos deben tratarse primeramente como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto es necesario conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es al nivel de la materialidad como cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la

Dispuesto lo anterior, quisiera ahora remitirme a la perversión que ejercen los estoicos sobre los principios lógicos; esto para apuntar a la función propia del linaje al cual pertenece la escuela estoica. Para disponer dicha función, quisiera remitirme al rol de la paradoja en el pensamiento estoico.

4. El papel de la paradoja en el estoicismo antiguo

Sobre el afecto de los estoicos por las paradojas, es bien conocida la anécdota de Zenón, quien pagó doscientos dracmas por la paradoja del “segador”.³² Aunque quisiera trabajar las diferentes paradojas dispuestas por el pensamiento estoico, debido al espacio y a los fines de este trabajo,³³ me centraré exclusivamente en las series de *Lógica del sentido*, sobre todo la duodécima serie: “Sobre la paradoja”.

Deleuze escribe en 1969:

Las paradojas sólo son pasatiempos cuando se las considera iniciativas del pensamiento; pero no cuando se las considera como “la Pasión del pensamiento” que descubre lo que sólo puede ser pensado, lo que sólo puede ser hablado, que es también lo inefable y lo impensable, Vacío mental, Aión. [...] La fuerza de las

dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal” (Foucault, 2013, p. 57).

³² Diógenes Laercio relata: “También a un dialéctico que le enseñó siete formas de exponer el argumento dialéctico del ‘segador’ le preguntó cuántas dracmas costaba la lección. Al enterarse de que pedía cien, le dio doscientas” (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones*, VII, 25).

³³ Solo por traer a colación un ejemplo específico sobre la manera en la que se pueden trabajar singularmente las distintas paradojas del pensamiento estoico, podemos remitirnos a la clase del 29 de noviembre de 1983, en la cual Deleuze (2018) se detiene a discutir la paradoja de “la batalla naval”, mejor conocida como la paradoja de los futuros contingentes, la cual, a agrandes rasgos, cuestiona el manejo del principio de no contradicción en el tiempo. Dicha paradoja también fue trabajada por Deleuze en *Lógica del sentido*, donde expresa: “Recordemos la paradoja de los futuros contingentes, y la importancia que tuvo en todo el estoicismo. Ahora bien, la hipótesis de la necesidad reposa sobre la aplicación del principio de contradicción a la proposición que enuncia un futuro. Desde esta perspectiva, los estoicos hacen prodigios para escapar a la necesidad, y para afirmar lo “fatal”, pero no lo necesario” (2005, p. 63).

paradojas reside en esto, en que no son contradictorias, sino que nos hacen asistir a la génesis de la contradicción. El principio de contradicción se aplica a lo real y a lo posible, pero no a lo imposible de quien deriva, es decir, a las paradojas o, más bien, a lo que representan las paradojas (Deleuze, 2005, p. 105).

Para Deleuze, las paradojas son “la Pasión del pensamiento”, Pasión que nos hace remitirnos no a lo real o a lo posible, sino a la génesis misma de lo real y de lo posible. Por ello, para Deleuze, la paradoja se opone a los dos aspectos que constituyen la *doxa*: el *buen sentido* y el *sentido común*. Frente a los caracteres sistemáticos del buen sentido —los cuales determinan al pensamiento a dirigirse siempre bajo una sola dirección, fungiendo de este modo como un órgano de previsión (de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, del pasado hacia el futuro, etc.), lo que propicia una distribución sedentaria—, así como frente al sentido común —el cual se posiciona como otro órgano que se aboca a identificar, remitiendo siempre la diversidad a la figura de lo Mismo—, la potencia de la paradoja nos insta a contraefectuar esos movimientos producidos por un pensamiento que busca generar instancias de significación (aquello que Deleuze denomina, en *Lógica del sentido*, el “orden terciario”). Así, la potencia de la paradoja como “la Pasión del pensamiento” da cuenta de que el órgano producido por el sentido común es un órgano que, apegado al principio de identidad, lleva a apresar la diferencia en la figura de lo idéntico. Esto provoca que la diferencia sea incapaz de ser pensada en sí, como Deleuze señala en *Diferencia y repetición*.³⁴

³⁴ En *Diferencia y repetición* leemos: “El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en la que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la sustancia. Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un ‘efecto’ óptico, por un juego mucho más profundo que es el de la diferencia y de la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las

Tenemos entonces que tanto el principio de no contradicción como el de identidad son mostrados, bajo la potencia de la paradoja, como *principios producidos*. En la serie “Del puro devenir”, Deleuze señala que la “paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas” (2005, p. 19); esto gracias a que presenta una génesis en la que siempre están presentes dos direcciones a la vez: una que se remite al sinsentido propio de un orden primario en el que todo es una mezcla corporal no individuada, y otro en el que, a partir del buen sentido y el sentido común, se gesta un tipo de razonamiento cerrado sobre la denotación, la manifestación y la significación, generando con esto una organización sedentaria.

Deleuze subraya: “la paradoja como pasión descubre que no se pueden separar las dos direcciones” (2005, p. 107). Siempre se precipitan los tres órdenes a la vez, y la *perversión contorsionista genética*, como esa función que quisiera asignar a los estoicos, reside justamente en afirmar la potencia de la paradoja como aquello que mina el orden sedentario al exponer que aquellos principios lógicos sobre los cuales se fundamenta la organización del todo en realidad son de tercer orden, es decir, son principios correspondientes a una sola cara lógica de la “figura del pensamiento”. Los principios lógicos no son primeros: son más bien el resultado y el producto de una relación.

El cuadro presentado en la siguiente página resume los últimos tres apartados. Presenta, a grandes rasgos, los componentes del mapa lógico del estoicismo antiguo desde la filosofía de Deleuze.

formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo” (Deleuze, 2006a, pp. 15-16).

Mapa lógico del estoicismo antiguo (σύστημα)				
1. Lógica de las relaciones tripartita (personaje conceptual del huevo)				
La relación es un pliegue que se expresa en lo incorporal (ασώματα)				
Tripartición de la filosofía	Incorporal (como vínculo paradójico que expresa la relación entre el pensamiento y lo real)			El huevo como personaje conceptual
Física	Vacío Orden primario (diferenciación/intensidad)	Incorporal: espacio Orden secundario (como límite o Idea)	Lugar Orden terciario (integración/extensivo)	Yema
Ética	Αἰών Orden primario (diferenciación/intensidad)	Incorporal: tiempo Orden secundario (como límite o Idea)	Χρόνος Orden terciario (integración/extensivo)	Clara
Lógica	Verbos en infinitivo Orden primario (diferenciación/intensidad)	Incorporal: lo expresable - λεκτόν Orden secundario (como límite o Idea)	Verbos conjugados Orden terciario (integración/extensivo)	Cascarón
2. Nueva imagen del filósofo				
Personaje conceptual		Movimiento		
Manto o capa		Perversión en superficie		
3. Principios lógicos				
Principio lógico		Función del filósofo		
Afirmación de la paradoja		Contorsionista genético		

Cuadro 4

A la cartografía del pensamiento estoico le dimos el nombre de σύστημα; lo que se estudió sobre tal cartografía, la cual es exhibida por el personaje conceptual del huevo, es que esta genera una Lógica tripartita de las relaciones en la que somos capaces de hallar tres diferentes órdenes que explican el vínculo entre el pensamiento, lo real o lo existente a través de lo ασώματα (“incorporal”).

Correspondiente a la primera tripartición, es decir, a la física, personificada por el personaje conceptual de la yema, encontramos el vacío como orden primario, el lugar como orden terciario y el espacio como Idea o límite correspondiente al orden secundario, orden siempre paradójico en el que en superficie subsiste. Como segunda tripartición, la correspondiente a la ética, figurada por el personaje conceptual de la clara, encontramos el αἰών como orden primario, el χρόνος ascético como orden terciario y el tiempo como orden secundario. Como última parte de la tripartición de la figura estoica del pensamiento, nos encontramos, en el orden primario, con los verbos en infinitivo; en el orden terciario, con los verbos conjugados; como orden secundario, con lo expresable. Tal Lógica de relaciones produce una nueva imagen del filósofo, la cual, como ya discutimos en el apartado anterior, nos conduce hacia un movimiento de perversión en superficie en el que, bajo el personaje conceptual del manto o de la capa, se precipita una superficie de pliegues que afirman el acontecimiento y, con este, el vínculo entre el pensamiento y lo real.

Por último, como parte de esta presentación de la cartografía del pensamiento del estoicismo antiguo en el pensamiento de Deleuze, es posible pensar en otro tipo de función, propia del linaje estoico, no centrada ni en el combate, ni en el trabajo, ni en el juego. A la función de este linaje quisiera darle el nombre de *contorsionismo genético*, y es que, así como el movimiento de la imagen del filósofo estoico está relacionada con la perversión en superficie, ilustrada por la figura de los pliegues de una capa o de un manto, resulta factible pensar que la función de este linaje reside en contorsionar los principios de identidad, así como de no contradicción, para mostrar que estos son productos propios de un orden compuesto por tres partes, y que la tarea reside más bien en plegar o en contorsionar tanto el orden primario, como el orden terciario para la producción de un tercer orden dispuesto a estudiar la génesis misma de los acontecimientos a través de la paradoja.

Una vez presentada la cartografía del pensamiento del estoicismo antiguo, preguntémonos a continuación: ¿para qué presentar al

estoicismo antiguo esbozando una cartografía? Una respuesta puntal es que *la indagación sobre dicha cartografía nos permite experimentar otro modo de existencia*. De tal modo, la presentación de la Lógica de relaciones, de las imágenes de los filósofos y de las “figuras del pensamiento” realizada en el primer apartado de este escrito se nos presenta, más que como una esquematización de la historia de la filosofía, como una geografía intensiva desde la cual, al experimentar diferentes expresiones vitales, nos volvemos capaces de *optar por otros modos de existencia*. Así, aquella respuesta dada por el oráculo a Zenón ante la pregunta de qué debía de hacer para vivir de la mejor manera —adquirir el color de los muertos— no es sino la adquisición de diversos modos de experimentar la génesis del espacio, del tiempo y de lo expresable (como incorporeales) en tanto que relación tripartita de superficie (profundidad, altura y superficie) que no tiene otro fin más que el de optar por otros modos de existencia. Y es que el optar por otros modos de existencia para crear uno nuevo no puede concebirse, bajo el halo deleuzeano, más que como creación de libertad.

Por todo lo dicho, podemos afirmar, para cerrar con la presentación de esta cartografía singular, que, al adquirir el color del estoicismo antiguo, Deleuze asume una Lógica perversa, una orientación superficial y un linaje contorsionista genético que lo obligan a pensar en otras conexiones entre el pensamiento y lo real, conexiones que lo conducirán a un modo de existencia en el que la afirmación del acontecimiento resulta ser la única manera de afirmarse en libertad.

Para cerrar la presente indagatoria, pensemos ahora, como última instancia problemática, en cómo la creación de cartografías destruye la idea de una historia de la filosofía teleológica al concebirse la producción misma de lógicas filosóficas como expresiones diferenciales de modos de existencia.

5. Geometría y modos de existencia

Como se presentó en páginas anteriores, cuando Deleuze pregunta: “¿qué significa orientarse en el pensamiento?”, tiene en mente el asumir que el pensamiento supone ejes desde los cuales se despliega. Deleuze afirma que el pensamiento es geográfico antes que histórico, y que traza dimensiones antes de construir cualquier tipo de sistema. De igual forma, Deleuze apunta que tal característica del pensamiento, es decir, el ser geográfico, se deriva justamente del hecho de que este traza relaciones, las cuales, para Deleuze, no pueden pensarse independientes de un

devenir virtual. Las relaciones son transitivas, frágiles e inseparables de un devenir.

Cabría pensar entonces en el vínculo entre la generación de cartografías y de diagramas para el estudio y experimentación de diferentes modos de existencia. Y es que, si pensamos en las cartografías y en los diagramas vinculados a una determinada disciplina, como lo es la γεωμετρία (“geometría”) —la cual, tengamos presente, significa originariamente “medición de la tierra”—, se nos impone un elemento para pensar en la apuesta deleuzeana por romper con la idea del desarrollo teleológico de una historia de la filosofía, por la idea de la generación de cartografías o diagramáticas geográfico-filosóficas. En este sentido, cabe imaginarnos a Deleuze, como un antiguo γεωμέτρης (“agrimensor”), calificativo que el mismo Deleuze emplea para describir a Lewis Carroll, a quien considera “el maestro o el agrimensor de las superficies, que se creían tan bien conocidas que ya no eran exploradas” (Deleuze, 2005, p. 125). Esas personas que acarrear la vara y la cuerda por los campos aparecen como aquellas que, de alguna manera, enseñan las tareas del pensar. Esos γεωμέτρης reexploran superficies, elaboran diagramas y esbozan para hacer patentes disímiles modos de existencia.

En razón de lo anterior, lo que se presentó en los primeros dos apartados de este escrito, al describir algunos elementos cartográficos para después, a través del ejemplo específico del mapa lógico estoico, mostrar un modo de existencia, da cuenta de cómo es que, Deleuze piensa, es posible romper con una historia de la filosofía apegada a una determinada visión teleológica. Tenemos entonces que, al afirmar una nomadología filosófica —la cual, antes que imponer una lógica del progreso dentro del amor por la sabiduría, dispone esbozos diagramáticos que recorren erráticamente tierras que se creían bien conocidas (por lo que ya no eran exploradas)—, el pensamiento de Deleuze rompe con todo sedentarismo arraigado en algún tipo de principio arjeteocrático.

En el primer apartado se desarrolló 1) la noción de “relación” a través de un recorrido geográfico en donde se visitaron las tierras de Platón, Leibniz, Hume y Empédocles, desarrollando con ello el concepto deleuzeano de “Lógica” como correspondencia entre el pensamiento y lo real o la existencia; 2) la noción de “imágenes de pensadores”, arraigada en la posibilidad de generación de orientaciones del pensamiento (ascensión, subversión, perversión), y 3) el concepto de “figura del pensamiento”, el cual, como se mostró, al estar sujeto a alguno de los principios lógicos, impone una función al pensador (combatiente,

trabajador o jugador). Lo que se buscó fue brindar algunos elementos cartográficos que dieran cuenta de la manera en la que Deleuze, como γεωμέτρης, crea sus cartografías, cuestión que a su vez nos brindó la posibilidad de aplicar tales elementos en la generación de una diagramática singular, como lo fue el caso de la diagramática estoica.

Fue así como llegamos a la exposición dinámica de la tierra de los primeros estoicos, en donde lo que encontramos fue: 1) que la noción de “relación”, en cuanto Lógica como correspondencia entre el pensamiento y lo real o lo existente, puede ser pensada bajo el concepto de σύστημα; 2) que la imagen del filósofo dentro de esta medición está sujeta por una orientación perversa o de superficie enmarcada bajo el personaje conceptual del manto o de la capa, y 3) que la función del pensador estoico, presentada por una figura del pensamiento que parte del principio lógico de la paradoja, se dispone como un contorsionista que no hace más que afirmar un materialismo de lo corporal. Tal esbozo diagramático del estoicismo antiguo dio cuenta de un modo de existencia que, en el pensamiento deleuzeano, permite concebir al estoicismo como una de las grandes filosofías del acontecimiento.

Por lo anterior, y tomando en consideración que la geometría griega, desde sus comienzos, implicaba el esbozo de un diagrama, del cual se hablaba ante una audiencia (Wardhaugh, 2022), podríamos pensar la nomadología filosófica de Deleuze justamente como el trabajo de un agrimensor que, explorando tierras del pensamiento (que se presentaban a sí mismas como tierras ya exploradas), esboza, por medio de presentaciones dinámicas, relaciones en devenir en las que los nexos entre el pensamiento y lo real, al producir Lógicas, terminan por expresar modos de existencia. No resulta extraño, por ende, el pensar los diagramas realizados por Deleuze en la última etapa de su obra sobre Descartes y Kant (junto a Félix Guattari en *¿Qué es la filosofía?*) como esa medición (no cuantitativa) de un agrimensor dispuesto a exponerse a los movimientos telúricos. La nomadología cartográfica, pensada justamente como el trabajo de un γεωμέτρης, resulta, por ende ser, en el pensamiento deleuzeano, una conceptualización otra del concepto de “Lógica”, noción que, al manifestar los nexos entre el pensamiento y lo real, nos precipita hacia la despersonalización en diversos modos de existencia, obligándonos con ello a cuestionar cómo es que habitamos.

Bibliografía

- Boeri, M. (2001). The Stoics on Bodies and Incorporeals. *The Review of Metaphysics*, 54(4), 723-752.
- Bréhier, É. (2011). *La teoría de los incorporeales en el estoicismo antiguo*. F. Contreras, R. Pincirolí y P. Román (trads.). Leviatán.
- Bronowski, A. (2019). *The Stoics on Lekta: All There Is to Say*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198842880.001.0001>
- Brunschwig, J. (1994). *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518393>
- Deleuze, G. (1953). *Empirisme et subjectivité*. PUF.
- Deleuze, G. (1983). Sur le cinéma : une classification des signes et du temps. *The Deleuze Seminars*. <https://deleuze.cl.purdue.edu/lecture/lecture-20-2/>
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. M. Morey (trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (2006a). *Diferencia y repetición*. M. Delpy y H. Beccacece (trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2006b). *Exasperación de la filosofía*. Equipo editorial Cactus (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. (2011). *Cine. II. Los signos del movimiento y el tiempo*. S. Puente y P. Ires (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. (2016). *Cartas y otros textos*. S. Puente y P. Ires (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. (2018). *Cine. III. Los signos del movimiento y el tiempo*. S. Puente y P. Ires (trad.). Cactus.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez (trad.). Pre-textos.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2009). *¿Qué es la filosofía?* T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Deleuze, G., y Parnet, C. (2013). *Diálogos*. J. Vázquez (trad.). Pre-textos.
- Diógenes Laercio. (2019). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. C. García Gual (trad.). Alianza.
- Euclides. (1996). *Los estoicos antiguos*. Á. Cappelletti (trad.). Gredos.
- Foucault, M. (2013). *El orden del discurso*. A. González (trad.). Tusquets.
- Johnson, R. J. (2018). On the Surface: The Deleuze-Stoicism Encounter. En A. Greenstine y R. J. Johnson (eds.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics* (pp. 270-288). Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474412094.003.0015>

- Johnson, R. J. (2022). *Deleuze, a Stoic*. Edinburgh University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos*. J. García (trad.). Gredos.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. A. Martos (trad.). Trotta.
- Leibniz, G. W. (2010). *Obras filosóficas y científicas*. 2. *Metafísica*. A. González (trad.). Comares.
- Núñez, A. (2010). Gilles Deleuze y la escuela estoica. *ÉNDOXA*, 25, 347-363. <https://doi.org/10.5944/endoxa.25.2010.5237>
- Platón. (2008). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó (trad.). Gredos.
- Salles, R. (2013). Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos. En R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism* (pp. 118-134). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199556144.003.0006>
- Sambursky, S. (1987). *Physics of the Stoics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400859009>
- Wardhaugh, B. (2022). *Las infinitas vidas de Euclides*. M. Figueras (trad.). Shackleton.

Filosofía en el espacio público

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3009>

Cuando el sistema de patentes afecta al bienestar de las personas

When the Patent System Affects People's Wellbeing

Benedicto Acosta

Universidad de Salamanca

España

bneacosta@usal.es

<https://orcid.org/0000-0003-0878-0657>

Elisa Calleja-Sordo

Universidad Nacional Autónoma de México

México

elisasordo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4584-2247>

Recibido: 25 - 11 - 2023.

Aceptado: 20 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: Acosta, B. y Calleja-Sordo, E. (2025). Cuando el sistema de patentes afecta al bienestar de las personas. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 461-484. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3009>



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

Resumen

En 2019, un inventor británico solicitó una patente para un inodoro inclinado que buscaba ser incómodo para sus usuarios. Pese a la polémica suscitada, el caso no ha producido ninguna reflexión académica hasta el momento. El objetivo de este artículo es doble: por un lado, analizar la moralidad de este tipo de inventos; por otro lado, derivar consecuencias acerca del compromiso que los sistemas de patentes tienen con ciertos valores morales, como la dignidad de las personas o el orden público. Respecto al primer objetivo, concluimos que, en inventos como los inodoros inclinados, los riesgos superan claramente a los beneficios. Consiguientemente, defendemos, a través del estudio de caso, que los sistemas de patentes no están provistos de herramientas para combatir los inventos inmorales. Esto se debe a que el sistema de patentes no se preocupa por el uso y por el impacto que los inventos tienen sobre las personas, algo que, creemos, puede incluso repercutir sobre la justificación de estos regímenes de propiedad intelectual.

Palabras clave: ética; patentes; bienestar; dignidad; riesgo; propiedad intelectual; artefactos; tecnología; límites de patentabilidad; regulación de patentes.

Abstract

In 2019, a British inventor applied for a patent for an inclined toilet that sought to be uncomfortable for its users. Despite the controversy it created, the case has not produced any academic reflection so far. The aim of this article is twofold: on the one hand, it analyses the morality of these types of inventions; on the other hand, it discusses the commitment that patent systems have with certain moral values, such as human dignity or public order. Regarding the first aim, we conclude that, in inventions such as these toilets, the risks clearly outweigh the benefits. Consequently, we argue that patent systems do not have the appropriate tools to face immoral inventions. This is because the patent system is not concerned with the use nor the impact that inventions have, something that, we believe, may influence the very justification of these intellectual property regimes.

Keywords: ethics; patents; welfare; dignity; risk; intellectual property; artifacts; technology; limits of patentability; patent regulation.

1. Introducción¹

A finales del 2019 se publicó la noticia de un novedoso invento: un inodoro para impulsar la “productividad” de los trabajadores. La novedad de su idea consistía en inclinar un inodoro trece grados más abajo, de tal forma que mantuviese a la persona que lo usara en una posición incómoda, deliberadamente irritante, algo así como permanecer sentado de cuclillas. El objetivo era que el trabajador hiciera sus necesidades rápidamente y así volver al trabajo de inmediato.

La noticia pronto se hizo viral y hubo muchas reacciones criticando la deriva ultracapitalista de inventos como este. De estas críticas se han hecho eco numerosos artículos de prensa: la BBC (2019) señaló el desprecio que se hizo evidente en redes sociales al publicarse la noticia, Daily Mail (Morrison, 2019) anunció el adiós a los descansos en el trabajo gracias a estos inodoros, y The Standard (Hennessey, 2019) apuntó hacia su función de evitar que los trabajadores se sientan cómodos durante largos descansos para ir al baño. A pesar de las reacciones suscitadas, hasta ahora no se conocen espacios públicos, oficinas o similares donde se hayan instalado estos inodoros, así como tampoco previsiones para hacerlo.

Entretanto, y dada la polémica suscitada, la British Toilet Association (2019), que reúne a diferentes productores del país, se pronunció en un comunicado de prensa defendiendo los supuestos beneficios del invento, lo cual generó aún más críticas (Pinsker, 2019).

La patente de este invento se solicitó en 2019 para el Reino Unido (Gill, 2021)² y, más recientemente, para EE. UU. (Gill, 2022), y sigue su curso también en la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual

¹ Los autores agradecen a Ana Cuevas, Santiago M. López y Mar Cebrián; también al Programa Universitario de Bioética de la UNAM por darnos un foro en donde discutir nuestras ideas. Benedicto Acosta reconoce el apoyo del Ministerio de Universidades español (referencia de la ayuda: FPU19/03734), y agradece también al proyecto “Los condicionantes del cambio tecnológico en España, 1950–2000: formación e investigación” (referencia: PID2021-128653NB-I00), del Ministerio de Ciencia español. Elisa Calleja-Sordo (UNAM) ha formado parte del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM como Becaria del Instituto de Investigaciones Jurídicas, asesorada por la Dra. María de Jesús Medina Arellano.

² La fecha que señalamos es la de publicación.

(WIPO). Aunque todavía no se ha concedido dicha patente, la respuesta negativa (por el momento) de los examinadores británicos no ha tenido que ver con el hecho de que resulte un invento moralmente cuestionable, sino que ha concernido a la falta de novedad de las reivindicaciones: ya se ha patentado un inodoro de similares características (con una inclinación de quince grados) en el 2015 en EE. UU., registrado a nombre de Mogan Linda Leigh (2015). La empresa que busca comercializar estos inodoros, Slanty (2023) —empresa enfocada en muebles para baños—, afirma contar con un nuevo y revolucionario sistema, una ingeniería de diseño enfocada en minimizar el tiempo que las personas pasan en el inodoro, mejorando así su salud y bienestar, para uso doméstico y comercial.

El objetivo de nuestro trabajo es, precisamente, discutir desde una perspectiva ética³ inventos como los inodoros inclinados y, con ello, derivar consecuencias acerca de los límites de orden moral que afectan a los sistemas de patentes, con el fin de demostrar que dichos límites siguen admitiendo inventos moralmente cuestionables.

La originalidad de un estudio como este no viene dada únicamente por ser la primera vez que casos como este se analizan en un foro académico, sino por la relación que establecemos entre estos inventos inmorales y los sistemas de patentes. Por lo que sabemos, los pocos casos que hasta ahora se han reseñado para discutir los límites morales e incluso la legitimidad de las patentes provienen del sector biotecnológico y de la salud (medicamentos, tratamientos, tecnologías de edición genética, entre otros). Thomas Pogge (2012, p. 52) ha cuestionado, por ejemplo, el efecto que la duración de las patentes tiene sobre la salud, dado el encarecimiento de los tratamientos médicos protegidos por patentes, lo cual es especialmente relevante para el acceso a medicamentos en países en vías de desarrollo. De igual modo, Vandana Shiva (1995, pp. 190-196) ha cuestionado el origen del conocimiento de muchas de esas tecnologías médicas, que no solo hundirían raíces en los saberes y las prácticas ancestrales, sino que además influirían negativamente sobre las comunidades más desfavorecidas cuando estas pretenden continuar con sus actividades y la propiedad intelectual se los impide. No obstante, y sin menospreciar el impacto de las nuevas tecnologías y las tecnologías médicas, partimos de la hipótesis de que existen sectores tecnológicos

³ Para evitar redundancias, en lo que sigue se hablará de “ética” y de “moral” indistintamente.

más tradicionales donde también puede observarse una dimensión ética muy relevante que, sin embargo, los sistemas de patentes realmente existentes suelen olvidar.

Para alcanzar el objetivo planteado, el presente trabajo se ha dividido en cuatro partes. En un primer apartado esbozamos brevemente los requisitos y límites de la patentabilidad, especialmente en los países firmantes del Convenio de Múnich sobre Concesión de Patentes Europeas, ya que se considera que esta pieza legislativa es, junto con la legislación norteamericana, la más restrictiva con las invenciones que afectan a la moralidad y el orden público. En una segunda parte analizamos el invento desde la óptica de la vulnerabilidad y el riesgo: el tipo de vulnerabilidad al que se expondría a las personas que utilicen el invento, y el riesgo que implica para diferentes grupos de individuos dadas sus distintas características. En tercer lugar, partiendo de los riesgos previamente expuestos y los beneficios que el inventor declara, realizamos un análisis riesgo-beneficio y señalamos el desafío que supone para la dignidad humana. Finalmente, en un cuarto apartado discutimos el desafío regulatorio que casos como los de estos inodoros suponen para los sistemas de patentes, desarrollamos la noción de “tecnología inherentemente política” y concluimos que estos sistemas deben incorporar mecanismos para evaluar, desde el punto de vista moral, ciertas tecnologías.

Si somos capaces de demostrar a lo largo de este artículo que los riesgos superan a los beneficios en inventos como los inodoros inclinados, conseguiríamos alcanzar nuestro objetivo: contradecir a quienes sostienen que los sistemas de patentes ya están provistos de herramientas para combatir los inventos inmorales (como Reiss, 2003), puesto que el inodoro inclinado quince grados ya se ha patentado en EE. UU. y quizá próximamente se concederá patente a uno inclinado trece grados en algunos países, a través de la solicitud realizada en la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (WIPO). Es decir, aportaríamos una prueba de que los actuales límites a la patentabilidad, lejos de ser lo suficientemente conservadores, son ciertamente laxos con muchos de los inventos que se patentan.

2. Requisitos para la patentabilidad. Patentes y valores humanos en Europa

A continuación explicaremos brevemente el marco europeo en el que se encuentra Reino Unido, país en el que se ha solicitado la patente del polémico y viral invento del inodoro inclinado trece grados y donde obtuvo la prioridad. No obstante, antes de comenzar, resulta oportuno hacer dos breves matizaciones. La primera tiene que ver con lo que entendemos precisamente por “sistema europeo de patentes”, a saber, aquel entramado jurídico e institucional que emana del Convenio de Múnich sobre Concesión de Patentes Europeas (CPE), y gracias al cual se han originado organismos como la Oficina Europea de Patentes (OEP) o la Gran Cámara de Apelaciones de la OEP, los cuales gozan de gran importancia en la interpretación de las restricciones morales sobre las patentes. En segundo lugar, hay que matizar aquí también que dicho sistema europeo de patentes es independiente de la Unión Europea (UE), de la cual ha dejado de formar parte el Reino Unido desde el 1 de febrero de 2020.

Aunque el inodoro inclinado quince grados se ha patentado ya en EE. UU., la razón por la que nos centraremos en el marco europeo no es solo su similitud con el sistema estadounidense en lo relativo a inventos mecánicos (como el inodoro en cuestión), sino porque se reconoce habitualmente que el marco europeo es más sensible a inventos considerados inmorales.⁴ Los requisitos de patentabilidad son, por lo demás, los mismos: un invento ha de ser nuevo (o, al menos, ciertas partes o actividades del invento); ha de ser propiamente técnico, es decir, requerir actividad inventiva y no meramente artística. Por último, el invento habrá de tener aplicaciones industriales (algo que, veremos, constituirá la razón principal por la que, en el cuarto capítulo del artículo, desecharemos la posibilidad de que las patentes sean neutras).

Con esta elección del marco europeo buscamos “caridad hermenéutica” con quienes sostienen que los sistemas de patentes ya

⁴ Shobita Parthasarathy (2011) ha examinado a través de entrevistas las diferentes actitudes hacia la propiedad intelectual que existen en la OEP y en la Oficina de Patentes y Marcas de EE. UU.; concluye que los examinadores europeos son más proclives a observar controversias morales en los inventos que sus contrapartes americanas.

están lo suficientemente provistos de herramientas para impedir la patentabilidad de invenciones moralmente inaceptables; igualmente, oponiendo a este sistema lo que consideramos que es un invento inmoral, nuestra idea de que los sistemas de patente no están provistos de herramientas para analizar este tipo de casos gana cierto peso.⁵ Y es que una de las razones que suelen argüir quienes creen que no hay un problema con los criterios morales que solemos admitir que deben regular, aunque sea mínimamente, muchos sistemas de patentes, es que la actual legislación es lo suficientemente protectora con la comercialización de inventos que son contrarios a la moral o el orden público. Esta opinión la encontramos, por ejemplo, en el análisis de R. S. Crespi (2000 y 2005) sobre los casos europeo y estadounidense.

Es cierto que existen, a este respecto, supuestos consensuados no ya a nivel europeo, sino incluso a una escala internacional más amplia, que no permiten que ciertos inventos sean patentados, ya que se entiende que, o bien su uso resulta inaceptable, o bien apropiarse de ellos ataca algún principio básico de nuestro orden moral y social (Sterckx y Cockbain, 2012). En todos los Estados existen tecnologías o artefactos que ya se limitan por razones de moralidad u orden público. En la mayoría de las legislaciones existe una cláusula muy general que alude a restricciones de inventos que “atentan contra la moralidad y el orden público” —encontramos la expresión en el artículo 53(a) del CPE, por ejemplo—, aunque entre las distintas leyes existen diferencias respecto a, por un lado, la interpretación de ese principio general (Acosta, 2022); por otro lado, al catálogo concreto de excepciones, eso que la OEP llama “ejemplos prácticos” (European Patent Office, 2022, § G.4.1).

Es importante hacer notar de nuevo que estos supuestos y estas interpretaciones tienen que ver normalmente con inventos que afectan a la salud. Uno de estos supuestos destaca en el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio, firmado por más de ciento sesenta países. Allí encontramos las siguientes palabras: “los Miembros podrán excluir de la patentabilidad: a) los métodos de diagnóstico, terapéuticos y quirúrgicos para el tratamiento de personas o animales [...]” (Organización Mundial del Comercio, 1994, art. 27.3), por ejemplo. El Convenio de Múnich sobre Concesión de Patentes Europeas, por su parte, es aún más vinculante,

⁵ Una comparación entre el sistema estadounidense y el europeo a este respecto se puede consultar también en el libro de Shobita Parthasarathy (2017).

puesto que no ofrece ya una posibilidad de límite moral a sus firmantes, treinta y nueve países (para mayo de 2023), sino que la impone: “no se pueden conceder patentes europeas a [...]”; además de los métodos de diagnóstico, prohíbe también patentar “variedades de plantas o animales o procesos esencialmente biológicos para la producción de plantas o animales” (1973, art. 53), entre otros. El catálogo de excepciones a la patentabilidad no es exhaustivo; esto es de vital importancia para seguir estableciendo límites en la UE, algo que abre la posibilidad de discutir excepciones más precisas por razón de moralidad y orden público. En Europa y EE. UU. hay restricciones generales comunes en lo que toca a inventos que atentan “contra la moralidad y el orden público”, aunque existen ciertas diferencias en el catálogo de excepciones o “ejemplos prácticos” al respecto.

Hay algunos autores que se han mostrado conformes con el actual límite a estos inventos, al menos entre los países firmantes del CPE (cfr. Crespi, 2000 y Reiss, 2003). Recordemos que actualmente estas dos son quizá las piezas legislativas más restrictivas con tecnologías consideradas inmorales en el mundo. A continuación, veremos cómo, pese a todo, siguen admitiendo aún ciertos inventos moralmente cuestionables.

3. Vulnerabilidad y riesgo

Una forma de determinar o plantear que un invento es moralmente cuestionable es a través del impacto que tiene en las personas que lo utilizan; en este caso, cómo el uso de un inodoro inclinado perjudica —o beneficia— a sus usuarios, cuál es el impacto que tendría en su vida diaria y el desarrollo de sus actividades cotidianas, cuál es el papel que jugaría en relación con su vulnerabilidad y si es que daría lugar a nuevas formas de esta.

3.1. Vulnerabilidad

Puede hablarse de vulnerabilidad desde dos perspectivas distintas. La primera se atiene a su origen latino, *vulnus* (“herida”), y refiere a la capacidad de sufrir que es inherente a la condición humana. En este sentido, ser vulnerable es ser frágil, susceptible de ser herido, de sufrir, y es condición esencial de nuestra humanidad (Mackenzie *et al.*, 2014, p. 4). El segundo acercamiento a la vulnerabilidad enfatiza su carácter fundamentalmente social o relacional: se enfoca en la susceptibilidad contingente de personas o grupos a tipos específicos de daños o

amenazas por parte de otros. Desde este punto de vista, las personas vulnerables son aquellas con capacidad, poder o control reducidos para proteger sus intereses en relación con otros agentes (Mackenzie *et al.*, 2014, p. 6).

En el caso que nos ocupa podemos observar estos dos acercamientos. En primer lugar, la vulnerabilidad en la condición nuclear, ya que toda persona tiene la capacidad de sufrir como resultado del uso de inodoros inclinados trece o quince grados. En segundo lugar, por su carácter social o relacional, dado que los usuarios no pueden proteger sus intereses en relación con otros agentes: para los empleados de una empresa, resulta complicado que puedan hacer valer su bienestar, al menos en determinados ambientes laborales; en espacios públicos, los usuarios no pueden decidir sobre las instalaciones o mobiliario, sino que son únicamente usuarios.

No obstante, una vez visto que la vulnerabilidad es la capacidad de sufrir y es propia de nuestra condición humana, es oportuno continuar la argumentación mediante las ideas que expone Neil Adger (2006), quien explica que la vulnerabilidad usualmente se plantea como el grado en el que un sistema es susceptible de verse afectado por circunstancias adversas sin poder hacer frente a ellas. La vulnerabilidad se conceptualiza con frecuencia como constituida por componentes que incluyen la exposición, la sensibilidad y la capacidad de adaptación. En todas las formulaciones, los parámetros clave de vulnerabilidad serían el estrés al que está expuesto un sistema, su sensibilidad y su capacidad de adaptación (Adger, 2006, p. 269). En el caso del inodoro observamos un estrés para el cuerpo humano, una manera o un grado de afectación —sensibilidad—, y también un modo de adaptación de las personas a todo ello. En este caso, el inodoro afectaría mediante la incomodidad que produce estar sentado en él más de siete minutos, mientras que la adaptación consistiría en permanecer el menor tiempo posible en dicha posición.

Estas aplicaciones del análisis de Adger parten del caso de una persona que puede adecuarse a estas características; sin embargo, debemos considerar a personas con diferentes características físicas.

Una vez señalados los elementos que constituyen la vulnerabilidad, es importante presentar los distintos tipos de vulnerabilidad a los que se exponen las personas. Para ello, Rogers *et al.* (2012, p. 24) presentan una taxonomía de tres tipos y fuentes distintos, pero superpuestos, de vulnerabilidad: (i) inherente, (ii) situacional y (iii) patogénica.

(i) La vulnerabilidad inherente es aquella que, como hemos visto, resulta constitutiva de la condición humana, puesto que surge de nuestra condición dependiente y nuestra naturaleza social y afectiva. (ii) La vulnerabilidad situacional es específica del contexto y causada o exacerbada por situaciones personales, sociales, políticas, o ambientales de la persona o grupo social; puede ser de corto plazo, intermitente o duradera. (iii) La vulnerabilidad patogénica está presente cuando se busca resolver una vulnerabilidad pero, al hacerlo, se exagera la existente o se genera una nueva. Puede tener su origen en distintas fuentes, como relaciones interpersonales y sociales moralmente disfuncionales, caracterizadas por falta de respeto, por prejuicio o por situaciones sociopolíticas caracterizadas por la opresión, la dominación o la violencia política.

En el tipo de inodoro que analizamos definitivamente encontramos los primeros dos tipos de vulnerabilidad: la propia de la condición humana, pero también la situacional, puesto que los grupos de personas que no pueden evitar el contexto específico que los afecta se verán indudablemente perjudicados. Estos inodoros se insertan en un entorno socioeconómico capitalista que puede recrudecer las condiciones laborales de los trabajadores; dan pie a una dimensión material y simbólica donde los trabajadores se encuentran frente a una vulnerabilidad situacional, a la cual no pueden renunciar, dada su dependencia económica frente al trabajo que desempeñan y su entorno, lo cual muestra la dimensión política de las patentes.

Como vimos, la capacidad de ser heridos o dañados es lo que determina a un ser humano como vulnerable, pero la posibilidad del daño es lo que Mark Coeckelbergh llama “riesgo” (2013, pp. 42–43). Ambas características existen en el ser humano: un ser vulnerable es aquel que se encuentra en riesgo en su relación con el mundo, que no puede huir de la vulnerabilidad. Analicemos ahora cuál es el papel del riesgo.

3.2. Riesgo

Al hablar de riesgo, se hace referencia al valor de expectativa estadística de un evento no deseado que se puede o no presentar. Se trata de eventos futuros que se pueden imaginar o construir; el riesgo refiere a las probabilidades que estos tienen de ocurrir y a la característica de las consecuencias perjudiciales de estos, en caso de acontecer (Jasanoff, 2016, pp. 33-34; Kermisch, 2012, p. 93; Sjöberg, 2000, p. 408). De acuerdo

con Ulrich Beck, “riesgo es el enfoque moderno de la previsión y control de las consecuencias futuras de la acción humana, las diversas consecuencias no deseadas de la modernización radicalizada” (2002, p. 5), lo cual deja ver el impacto negativo que la modernización puede llegar a tener.

La Comisión Reguladora Nuclear de EE. UU. abordó el asunto del riesgo a través de tres preguntas: ¿qué puede ir mal en una determinada situación?, ¿qué probabilidades existen de que ese mal ocurra?, y ¿cuáles serían las consecuencias? Esto combina la preocupación por qué tan probable es que los riesgos se presenten con los resultados del posible accidente; con la información obtenida de esa combinación se reduce, a su vez, la probabilidad de un accidente, aminorando las consecuencias (U.S. Nuclear Regulatory Commission, 2018).

Retomemos nuestro caso: sobre qué podría ir mal, diríamos que las personas con problemas físicos pueden verse aún más afectadas dentro de su ambiente laboral y, como consecuencia de ello, las empresas podrían buscar contratar gente sin padecimientos; en segundo lugar, sobre las probabilidades de que ocurra, teniendo información de los empleados y sus padecimientos, es posible saber qué tan probable es que ocurra el daño; por último, sobre sus consecuencias, un médico puede analizar los efectos de utilizar un inodoro inclinado varias veces al día, cinco días a la semana, o los de no utilizarlo por temor a lastimarse, sea o no una persona con patologías previas.

Ahora bien, es importante analizar riesgos como estos añadiendo algunas de las preguntas propuestas por Sheila Jasanoff (2016, p. 43): ¿cuán probable es que un suceso se presente? Y, de hacerlo, ¿qué gravedad revisten las consecuencias de dicho suceso? Ambas preguntas dan espacio a dos categorías: probabilidad y consecuencia, y ambas pueden ser altas o bajas.

En el caso de los inodoros, responder las preguntas que plantea Jasanoff permitiría saber las probabilidades y consecuencias del daño que podría causar el novedoso diseño, así como las probabilidades y consecuencias del daño para sus usuarios. Esta información nos permite plantear un análisis riesgo-beneficio que puede arrojar luz sobre las ventajas para los usuarios que la inclinación de un inodoro puede tener, en contraposición con sus desventajas.

3.3. Análisis riesgo-beneficio

Un análisis riesgo-beneficio es un método para sopesar los probables riesgos asociados a cierta exposición frente a los probables beneficios en términos numéricos, también llamado análisis de costo-beneficio (European Food Safety Authority, s. f.; Hansson, 2023).

La Declaración de Helsinki señala que, en la mayoría de los casos, toda práctica e investigación médica implica riesgos y costos, y que la investigación en seres humanos solo debe realizarse cuando su importancia es mayor que el riesgo y costos para las personas participantes. Asimismo, toda investigación médica en seres humanos debe tener antes una valoración de los riesgos y costos, en comparación con los beneficios previstos, tanto para los participantes como para las personas o grupos afectados por la enfermedad que se investiga (Asociación Médica Mundial, 2024). Si bien es cierto que el diseño e implementación de un inodoro inclinado no conlleva los mismos elementos que una investigación clínica, el análisis riesgo-beneficio puede ayudar a determinar si podemos considerar ética su instalación en diferentes espacios.

Iniciemos con los riesgos. Si entendemos los riesgos como una desventaja e incomodidad, tanto física como psicológica, para una persona promedio, el uso de estos inodoros parecería implicar una desventaja, ya que es claro que, con la inclinación, el usuario sentirá incomodidad después de varios minutos y, aunque poniéndose de pie o adaptándose solucionaría el problema, pueden persistir algunas consecuencias negativas. Para personas con problemas de espalda, por ejemplo, su uso puede conllevar desventajas añadidas; resultaría de suma importancia preguntar si se ha realizado un análisis o investigación sobre las consecuencias que el diseño puede tener en estas personas.

Es importante señalar que el análisis riesgo-beneficio se refiere a la vulnerabilidad inherente y situacional de los posibles usuarios, es decir, a la posibilidad de ser dañados como condición propia del ser humano, y de acuerdo también con el contexto en el que se encuentran insertos los usuarios, siempre en relación con los beneficios que el invento afirma tener. En este caso hablaríamos de una vulnerabilidad en tanto que existen riesgos para los usuarios, y de beneficios solo para la empresa; así, las tecnologías adquieren una dimensión instrumental gracias al

daño que generan o exacerban en los usuarios, ya sea físico, mental o social.

En cuanto a los beneficios, Slanty, la empresa propietaria del diseño, señala los siguientes (2023):

Reducción del tiempo dedicado en el baño. Reducción de hemorroides y debilitamiento de los músculos pélvicos. Reducción de filas en espacios comerciales. Aumento del bienestar y la productividad de los empleados en el lugar de trabajo. Reducción de la propagación de gérmenes y virus a través de un menor uso del teléfono en el inodoro.

Así, los beneficios para la salud de los usuarios son la reducción de hemorroides y el debilitamiento de los músculos pélvicos. Partiendo de la definición de la OMS, “la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (2025); estos dos beneficios buscarían contribuir al bienestar físico de las personas. Sin embargo, no es así, y se perjudica a los individuos: físicamente, por la incomodidad y las posibles consecuencias que la inclinación conlleve; mental y socialmente, por lo que significa para una persona verse reducida a su productividad, dejando de lado sus otros intereses.

Ahora bien, la reducción del tiempo utilizado en el baño y el aumento del bienestar y la productividad de los empleados en el lugar de trabajo son solamente un beneficio para las empresas, empleadores o corporativos, dado que, para un empleado, estar diez minutos menos en el baño permitiría ganar tiempo para realizar únicamente una tarea menor. No obstante, a gran escala, esto supone un aumento en la productividad. Ello no nos habla del interés por el bienestar de las personas, sino que hace evidente la ganancia que empresas y empleadores quieren llegar a obtener. Desde un punto de vista económico, los beneficios son innegables: la inversión hecha en un primer momento para reemplazar los inodoros convencionales por unos inclinados se vería rápidamente superada por las ganancias obtenidas. Pero ello refleja una percepción de los trabajadores como mera mano de obra o fuerza de trabajo, en donde es más importante obtener beneficios económicos que cuestionar aquello que los lleva a buscar un momento de esparcimiento en los baños. Asimismo, esto podría llevar a la discriminación de personas mayores basada en la posibilidad del

daño que un inodoro inclinado puede tener para su salud, criterio completamente ajeno a su preparación. Cualquiera que sea el motivo, transformar de esta manera las instalaciones sin preguntar qué implica para las personas que las utilizan —más allá del uso para el cual están diseñadas— hace evidente una falta de consideración por la dignidad de las personas, reduciéndolas a su carácter productivo y buscando únicamente su maximización laboral.

Más aún, retomando a Slavoj Žižek (2009), podríamos hablar de violencia hacia los trabajadores, de la violencia “subjética” ejercida por los individuos en la toma de decisiones en torno al cambio de mobiliario en los baños, enfocados en las ganancias económicas derivadas de este. Y también de violencia “simbólica”, dado el discurso que se presenta a los trabajadores: es más importante la productividad que su comodidad y, en ocasiones, su bienestar. Por último, también violencia “sistémica”, puesto que el cambio se encuadra en los intereses capitalistas de empresas sobre los espacios comunes.

Esto es lo que, junto con las diferentes vulnerabilidades y riesgos más específicos que hemos tratado en este escrito, nos llevaría a considerar a este un invento inmoral, ya que no toma en cuenta la vulnerabilidad y los riesgos a los que se está sometiendo a las personas a las que, por lo demás, se está obligando a hacer uso del invento. En la medida en que este se enfoca en beneficios económicos o en el uso eficiente de los espacios y no en el bienestar de las personas, puede someterse a una clara crítica. Veremos a continuación de qué modo la patentabilidad de este tipo de inventos puede ser criticada.

4. Patentes, ética y contrato social

Existen, en principio, múltiples vinculaciones entre las patentes y la moral. En primer lugar, hablamos de la patente como un *derecho moral* que los inventores obtienen del Estado a cambio de la publicación de sus tecnologías; derecho que, de paso, repara los costes de la invención. El objetivo de este apartado es trazar la vinculación entre la reflexión moral y las patentes a partir del *uso* y del *impacto* que ejercen las tecnologías y los artefactos protegidos por este título de propiedad industrial. Una vez argumentado que los riesgos superan a los beneficios en inventos como los inodoros inclinados, buscaremos, en lo que sigue, contradecir a quienes sostienen que los sistemas de patentes están ya provistos de herramientas para combatir los inventos inmorales. Para alcanzar tal fin, este apartado se dividirá a su vez en varios subapartados. Primeramente,

será oportuno demostrar que las patentes no son neutras axiológicamente, es decir, que su uso está determinado desde un principio. En segundo lugar, describiremos la noción de “tecnología inherentemente política” y veremos cómo los inodoros inclinados son un caso de este tipo de tecnologías. En último lugar, argumentamos que, a la luz de una teoría contractualista de la propiedad intelectual, es posible concluir que los sistemas de patentes han de rechazar tecnologías como los inodoros inclinados.

4.1. Neutralidad y patentes

La neutralidad axiológica es una de las posiciones más habituales a la hora de abordar las posibles implicaciones morales y sociales de las tecnologías. Con “neutralidad” se alude habitualmente a la idea de que las tecnologías no son malas o buenas inherentemente, sino que pasan a ser moralmente aceptables (o no) en el momento en que se usan. Es célebre aquí el ejemplo del cuchillo, un artefacto que se supone neutro precisamente porque puede ser usado para cortar una fruta o, por ejemplo, para asesinar a alguien, indistintamente. Por otro lado, como la responsabilidad es una propiedad que se atribuye únicamente a las personas y no a los artefactos, sería razonable pensar que los valores morales se introducen mediante el uso de las técnicas o tecnologías (Jonas, 1995).

Sin embargo, esta concepción de una neutralidad axiológica no puede aplicarse a las patentes. De hecho, tal neutralidad no existe en ninguna patente, y menos en aquellas que parecen implicar valores morales de un modo tan claro como los inodoros inclinados que analizamos.

Un argumento para defender nuestra postura tendría que ver con los fines o tendencias que parecen estar implicados y protegidos por las patentes. Precisamente en las patentes no parece posible separar por completo el dilema ético y la consideración praxeológica o relativa al uso, un requisito común para defender la neutralidad de la tecnología (cfr. Simon, 2017, pp. 222-225). Aquí ambas parecen superponerse, ya que la invención divulgada por la patente es siempre estratégica: está orientada a ciertos fines. De hecho, hay una sección de los documentos de patentes cuyo objetivo es explicitar los usos concretos de la tecnología que gozan de protección frente al uso de terceros: el apartado de reivindicaciones. En las patentes, por tanto, no se puede argumentar que el conocimiento contenido en el documento sea independiente del uso que se le pueda dar; allí se reivindican al menos algunos usos de una tecnología o partes

de un artefacto (ya sea una reivindicación de proceso o de producto), y la protección del derecho de propiedad intelectual se otorga, al menos en teoría, únicamente a eso.

Así, las patentes no solo implicarían un derecho a excluir a terceros del uso de estas, sino que claramente contemplan la explotación comercial por parte de su titular. La mayoría de las regulaciones de patentes establecen, además, que quien presenta la solicitud de patente debe demostrar suficientemente la aplicación industrial de un producto o una tecnología si quiere obtener o mantener el derecho de propiedad intelectual (como obligan, por ejemplo, los arts. 52 y 57 de la CPE).

4.2. Tecnologías “inherentemente políticas”

Ahora bien, aunque existiera una neutralidad axiológica en los inventos patentados, algo que no es el caso, el ejemplo de los inodoros inclinados que analizamos a lo largo del artículo bien puede situarse entre esas tecnologías que Langdon Winner llamaba “inherentemente políticas”. En palabras de Winner, estos serían “sistemas artificiales que parecen requerir, o ser fuertemente compatibles con, tipos particulares de relaciones políticas” (1980, p. 123); en muchos casos son tecnologías que no contribuyen al desarrollo o al progreso tecnológico como tal, sino que están enfocadas primariamente a satisfacer dichos intereses de orden político o social.

Son ya muchos los autores que han puesto de manifiesto que existen estas formas de orden político, por ejemplo, en las planificaciones técnicas, como acontece con ciertas obras de arquitectura y urbanismo (Karvonen, 2020). No obstante, el ejemplo que escoge el propio Winner sigue siendo, quizá, el más esclarecedor. El caso que analiza proviene de los procesos de mecanización en las industrias del siglo XIX, con la instalación de ciertas máquinas neumáticas en fábricas del Chicago de 1880. Tales aparatos eran muy costosos y algo rudimentarios. De hecho, resultaban ser menos rentables para el empresario que el empleo de los propios trabajadores, que recibían por aquel entonces salarios muy precarios; pese a todo, las máquinas terminaron por instalarse, ya que al menos conseguían sustituir a los trabajadores y, con ello, evitar las numerosas huelgas que estos organizaban (cfr. Ozanne, 1967, pp. 20 y ss.).

Si observamos con detenimiento, el caso del inodoro inclinado no dista mucho del ejemplo que introducía el propio Winner. En la configuración material de este inodoro está inscrito un fin, a saber,

resultar incómodo para sus usuarios, con vistas a evitar así su uso prolongado. No podríamos argumentar, como en el caso del cuchillo, que puede servir de arma blanca o emplearse para cortar fruta, que el inodoro pueda ser incómodo y no serlo, o evitar un uso prolongado y a la vez incentivarlo. No depende del uso que podamos imaginar para él, porque es su *constitución* misma la que produce unos determinados efectos que, como hemos sostenido en los capítulos precedentes y en el análisis riesgo-beneficio, las hace inmorales. Por eso, sostiene Winner, las tecnologías “inherentemente políticas” son aquellas que introducen una especie o una clase de novedad que no contribuye necesariamente al progreso tecnológico. Son tecnologías que, por su propia constitución y configuración material, producen unos efectos sobre el orden político y social.

En el fondo de la propuesta de Winner radica una distinción entre valores internos y externos de la tecnología, un binomio que, aunque muy criticado en su aplicación a muchos ámbitos del conocimiento, puede resultar útil para el presente análisis. Numerosos filósofos de la tecnología han defendido la conveniencia analítica de distinguir, aunque fuera teóricamente, entre una dimensión interna y externa en la tecnología (Quintanilla, 2017; Kroes y Meijers, 2018, pp. 26-28) e incluso entre tradiciones de análisis interno y externo de la tecnología (Kaplan, 2009, p. xiv). Por mucho que ambos tipos de valores o de bienes no sean separables, o que se den siempre simultáneamente, sí que serían distinguibles conceptualmente. Y es posible obtener algunos frutos al hablar de tecnologías inherentemente políticas, que no contribuyen por tanto al desarrollo de valores considerados internos, como la eficacia tecnológica. El inodoro en cuestión no es más eficaz, y desde luego no más fácil de usar ni más útil —algunos de los valores internos que desarrolla, por ejemplo, M. A. Quintanilla (2017) en su famoso tratado de filosofía de la tecnología—, sino que está enfocado a un tipo de “cambio social” o “político”, que bien podría denominarse “involución” (por oponerlo al término “innovación”), que promueve deliberadamente valores que son externos a la innovación tecnológica. Esto es evidente cuando se tiene en cuenta la *configuración* del inodoro, encaminada a limitar el tiempo que permanezcan las personas en los baños, logrando así un determinado uso de los espacios públicos y maximizando la productividad de los trabajadores, efectos sociales, económicos y políticos que no llevan aparejadas innovaciones tecnológicas *per se*, que no implican la creación de un artefacto más útil o más eficaz, sino que

suponen una ventaja para los dueños de los espacios donde se instalan; buscan *únicamente* maximizar el tiempo de trabajo en oficinas, algo ciertamente incompatible con la idea de “innovación tecnológica”, sobre todo teniendo en cuenta la connotación meliorativa de esta noción.

4.3. Contrato social y tecnologías inherentemente políticas

En los anteriores puntos de este apartado hemos esbozado ciertas razones por las que es oportuno considerar los inventos protegidos por patentes como cargados axiológicamente, fundamentalmente por el hecho de estar enfocados a ciertos usos; paralelamente, hemos empleado la noción de “tecnología inherentemente política” para describir el tipo de valores que promueven inventos como los inodoros inclinados. Por último, defenderemos en lo que sigue que el marco normativo con el que usualmente se justifica la existencia de la propiedad intelectual no debería permitir la patentabilidad de ciertos inventos, como los inodoros inclinados; demostramos de este modo que los límites que impiden actualmente la patentabilidad no son tan oportunos como podría pensarse inicialmente.

Entre los numerosos argumentos empleados para justificar los derechos de propiedad intelectual y, más particularmente, las patentes, se encuentra la teoría del llamado “contrato social de las patentes” o “teoría del *quid pro quo*” (Braga *et al.*, 2018). Esta posición podría resumirse como sigue: a cambio de la divulgación de conocimientos a través de la publicación de una patente, los inventores aseguran derechos exclusivos del Estado sobre su innovación tecnológica (Drahos, 2010).

Hay un consenso a la hora de determinar que el sentido de la publicidad del conocimiento y del contrato en sí mismo es alcanzar bienes comunes. Por ejemplo, la reparación de los costes empresariales, facilitar futuras innovaciones basadas en el precedente divulgado, así como estimular a los científicos a conducir su investigación a fines prácticos (Chang, 1995). No obstante, dado que el sistema de patentes se justifica precisamente como incentivo para la divulgación pública de inventos, habría razones para pensar que, por un lado, si un invento no supone una innovación tecnológica, el monopolio no es merecido, y, por otro lado, razones para pensar que ese monopolio que otorga el Estado no ha de ser dado a inventos que se ajustan tan poco o nada a la moral de esa sociedad a la que, según la metáfora del contrato social, dice servir el Estado. Después de todo, el monopolio otorgado a la invención es un mero privilegio o exclusividad reconocido por la autoridad

gubernamental, y solo es apropiado que se otorgue un privilegio a aquellos inventos que conducen al progreso científico *sin dañar la moral pública*. En el caso de los inodoros inclinados, observamos que no solo se daña esta moral, sino que no parece que se alcance tampoco ningún tipo de progreso tecnológico, como demuestra el hecho de que estas tecnologías sean inherentemente políticas.

No somos los primeros autores que han defendido que otorgar monopolios a inventos que fomenten el comportamiento ofensivo, inmoral o antisocial va en contra de los intereses más altos o dignos de la sociedad y, por lo tanto, podría estar en contra de la idea misma de lo que significa que algo sea una *política pública* (cfr. Devaiah, 2010, p. 15). Se puede argumentar, en suma, que no puede ser el objetivo de ningún Estado alentar la difusión de las tecnologías que promueven la inmoralidad dentro de una sociedad, y menos aún a través de políticas públicas como las de la propiedad intelectual.

La complicada práctica de la litigación es, junto con la oposición ante la Oficina, la táctica más empleada para acusar a los inventores de sobrepasar con sus tecnologías límites morales y de orden público. No obstante, especialistas como Peter Drahos (2010, p. 313) han advertido del riesgo que supone hacer recaer enteramente sobre las asociaciones civiles, o sobre los particulares, la reclamación de que un sistema de patentes sea compatible con los consensos morales más elementales de la sociedad a la que dice servir. Y, sin embargo, como hemos esbozado al comienzo, los problemas de moralidad siguen sin formar parte de los criterios de patentabilidad que *de facto* operan en las oficinas de patentes: novedad, no obviedad, utilidad, etc.

Del mismo modo que sabemos que los valores privados (comerciales, por ejemplo) no equivalen necesariamente a esos de la sociedad, así tampoco el valor de la novedad (o la no obviedad) e incluso el de la divulgación misma tendrían que corresponder necesariamente con el valor social de la tecnología (Dahlander y Gann, 2010, p. 700).

Shobita Parthasarathy (2020, p. 628) ha diferenciado las dinámicas o los valores internos de los valores externos focalizando su atención en los diferentes intereses de los distintos actores de la innovación, algo que resulta un complemento interesante a nuestra postura. El bien público no sería, así, únicamente esa innovación epistémica o técnica resultante de la publicación, sino también el uso al que están enfocadas las invenciones, así como los dilemas que estos encierran. Hay estudios de caso al respecto de ciertos tratamientos médicos (Dutfield, 2009), así

como sobre la patentabilidad del conocimiento indígena (Fecteau, 2001). La obra de Peter Drahos (2010) se enfoca directamente en este problema del contrato social como un pacto limitado a la divulgación, que debería atender también al uso y al valor social de la tecnología.

5. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos buscado mostrar la falta de herramientas para combatir inventos inmorales dentro de los sistemas de patentes, dado que los actuales límites a la patentabilidad se han evidenciado como laxos con muchos de los inventos.⁶ Partiendo del ejemplo de los inodoros inclinados, que tienen la finalidad de limitar el tiempo que las personas pueden permanecer sentadas, es posible ver cómo su objetivo no es otro que el uso puramente instrumental del espacio público y del tiempo y, en el caso de su instalación en lugares privados, los beneficios, hemos visto, son económicos para los empleadores; los empleados obtienen un espacio deliberadamente incómodo.

Esto nos lleva a argumentar que el sistema de patentes falla al no enfocarse en el uso y el impacto que los inventos tienen sobre las personas, los cuales, como hemos visto, pueden llegar a ser inmorales, dando paso a que ciertos artefactos de uso cotidiano lleguen a ser “inherentemente políticos”, siguiendo la idea de Langdon Winner. Actualmente, el desafío a que se enfrenta el sistema de patentes es el de replantearse un sistema regulatorio que se enfoque tanto en la innovación tecnológica como en la moralidad propia de los inventos, teniendo como punto central la dignidad de las personas, que, en último término, serán los receptores finales de los artefactos y de sus consecuencias.

6. Referencias

Acosta, B. (2022). Moral and Political Concerns About Patents: A Cross-Cultural Perspective. En C. Stephanidis, M. Antona, S. Ntoa y G. Salvendy (eds.), *HCI International 2022 -- Late Breaking Posters* (pp. 227-231). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-19682-9_30

⁶ Recientemente, se ha esbozado una propuesta de incorporación de comités de bioética a las oficinas de patentes (cfr. Acosta, 2024), pero no es el objetivo de la presente contribución desarrollar este punto, sino simplemente demostrar que los sistemas de patentes carecen de controles morales e incorporan en su seno tecnologías y artefactos que pueden ser nocivos para la salud o la dignidad humana.

- Acosta, B. (2024), On Value-laden Patents: A Call for Moral Limits. *International Journal of Ethics and Systems*, 40(4), 829-844. <https://doi.org/10.1108/IJOES-04-2023-0077>
- Adger, W. N. (2006). Vulnerability. *Global Environmental Change*, 16(3), 268-281. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2006.02.006>
- Asociación Médica Mundial. (2024). *Declaración de Helsinki de la AMM — Principios éticos para las investigaciones médicas con participantes humanos*. <https://www.wma.net/es/policies-post/declaracion-de-helsinki-de-la-amm-principios-eticos-para-las-investigaciones-medicas-en-seres-humanos/>
- BBC. (2019, 18 de diciembre). *Social Media Awash with Scorn for “Sloping Toilet”*. <https://www.bbc.com/news/technology-50835604>
- Beck, U. (2002). *La sociedad del riesgo global*. J. Alborés Rey (trad.). Siglo XXI.
- Braga, E. J., Ribeiro de Souza, A., Leal de Lima Soares, P. y Rodrigues, R. C. (2018). The Role of Specification in Patent Applications: A Comparative Study on Sufficiency of Disclosure. *World Patent Information*, 53, 58-65. <https://doi.org/10.1016/j.wpi.2018.05.008>
- British Toilet Association. (2019, 18 de noviembre). *The New Standard Toilet*. <http://www.btaloos.co.uk/?p=2134>
- Chang, H. F. (1995). Patent Scope, Antitrust Policy, and Cumulative Innovation. *RAND Journal of Economics*, 26(1), 34-57. <https://doi.org/10.2307/2556034>
- Coeckelbergh, M. (2013). *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-6025-7>
- Convenio de Múnich sobre Concesión de Patentes Europeas (1973). https://www.oepm.es/cs/OEPMSite/contenidos/NORMATIVA/NormasSobrePatentes_MU_Topografias_CCP/NSPMTCCP_DerechoEuropeoPatentes/ConvenioMunichConcesionPatentesEuropeas_5_Oct_1973.htm
- Crespi, R. S. (2000). An Analysis of Moral Issues Affecting Patenting Inventions in the Life Sciences: A European Perspective. *Science and Engineering Ethics*, 6(2), 157-180. <https://doi.org/10.1007/s11948-000-0045-8>
- Crespi, R. S. (2005). Ethico-legal Issues in Biomedicine Patenting: A Patent Professional Viewpoint. *Science and Engineering Ethics*, 11(1), 117-136. <https://doi.org/10.1007/s11948-005-0064-6>

- Dahlander, L. y Gann, D. M. (2010). How Open is Innovation? *Research Policy*, 39(6), 699-709. <https://doi.org/10.1016/j.respol.2010.01.013>
- Devaiah, V. H. (2010). Impact of Bioethics on Patentability of Inventions. *Indian Journal of Medical Ethics*, 7(1), 14-17. <https://doi.org/10.20529/IJME.2010.005>
- Drahos, P. (2010). *The Global Governance of Knowledge: Patent Offices and their Clients*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511676581>
- Dutfield, G. (2009). *Intellectual Property Rights and the Life Science Industries: Past, Present and Future*. World Scientific Publishing Co. <https://doi.org/10.1142/6917>
- European Food Safety Authority. (s. f.). *Risk-benefit Analysis*. <https://www.efsa.europa.eu/en/glossary/risk-benefit-analysis>
- European Patent Office. (2022). *Guidelines for Examination in the European Patent Office*. <https://www.epo.org/en/legal/guidelines-epc>
- Fecteau, L. M. (2001). The Ayahuasca Patent Revocation: Raising Questions About Current U.S. Patent Policy. *Boston College Third World Law Journal*, 21, 69-104.
- Garvey, M. (2021, 21 de junio). *Does AI have Politics? Analysis of 'Do Artifacts have Politics' by Langdon Winner, 1980 – Reflecting on current AI innovation*. Towards Data Science. <https://towardsdatascience.com/does-ai-have-politics-21145e5b5445>
- Gill, M. S. (2021). Toilet with an Inclined Seating Surface. (Solicitud de patente británica no. GB2586776A). U. K. Intellectual Property Office.
- Gill, M. S. (2022). Toilet with an Inclined Seating Surface. (Solicitud de patente estadounidense no. US20220346608A1). U.S. Patent and Trademark Office.
- Hansson, S. O. (2023). Risk. En E. N. Zalta y U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/risk/>
- Hennessey, T. (2019, 18 de diciembre). *New Downward Tilted Toilets Designed to Prevent Workers from Staying Comfortable During Long Loo Breaks*. The Standard. <https://www.standard.co.uk/hp/front/new-downward-tilted-toilets-designed-to-prevent-workers-from-staying-comfortable-during-long-loo-breaks-a4316916.html>
- Jasanoff, S. (2016). *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future*. W.W. Norton.
- Jonas H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. J. M. Fernández Retenaga (trad.). Herder.

- Kaplan, D. M. (2009). *Readings in the Philosophy of Technology*. Rowman & Littlefield.
- Karvonen, A. (2020). Urban Techno-Politics: Knowing, Governing, and Imagining the City. *Science as Culture*, 29(3), 417-424. <https://doi.org/10.1080/09505431.2020.1766011>
- Kroes, P. y Meijers, A. W. M. (2016). Toward an Axiological Turn in the Philosophy of Technology. En M. Franssen, P. Vermaas, P. Kroes y A. Meijers (eds.), *Philosophy of Technology after the Empirical Turn* (pp. 11-30). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-33717-3_2
- Leigh, M. L. (2015). Toilet Bowl Having an Inclined Surface. (Solicitud de patente estadounidense no. 20150107010). U. S. Patent and Trademark Office.
- Mackenzie, C., Rogers, W. y Dodds, S. (2014). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199316649.001.0001>
- Morrison, R. (2019, 17 de diciembre). *Toilets That Are Tilted Downwards by 13 Degrees to Stop Workers Spending Too Long on the Loo*. Daily Mail. <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-7801245/Toilets-tilted-downwards-13-degrees-stop-workers-spending-long-loo.html>
- Organización Mundial de la Salud. (2025). *Constitución*. <https://www.who.int/es/about/governance/constitution>
- Organización Mundial del Comercio. (1994). *Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio*. https://www.wto.org/spanish/docs_s/legal_s/27-trips_01_s.htm
- Ozanne, R. (1967). *A Century of Labor-Management Relations at McCormick and International Harvester*. University of Wisconsin Press.
- Parthasarathy, S. (2011). Whose Knowledge? What Values? The Comparative Politics of Patenting Life Forms in the United States and Europe. *Policy Sciences*, 44(3), 267-288. <https://doi.org/10.1007/s11077-011-9133-7>
- Parthasarathy, S. (2017). *Patent Politics: Life Forms, Markets, and the Public Interest in the United States and Europe*. Chicago University Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226437996.001.0001>
- Parthasarathy, S. (2020). Approaching Intellectual Property Scholarship Differently: A Qualitative Research Review and Agenda. *Science and Public Policy*, 47(5), 627-637. <https://doi.org/10.1093/scipol/scaa010>

- Pinsker, J. (2019, 19 de diciembre). *Slanted Toilets and the Curse of Productivity*. The Atlantic. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2019/12/slanted-toilet-standardtoilet-productivity/603898/>
- Pogge, T. (2012). ¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo? R. Pedroza (trad.). *Eidos*, 12, 12-67.
- Quintanilla, M. Á. (2017). *Tecnología. Un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. FCE.
- Reiss, M. J. (2003). The Ethics of Patenting DNA. *Journal of Commercial Biotechnology*, 9(3), 192-198. <https://doi.org/10.1057/palgrave.jcb.3040028>
- Rogers, W., Mackenzie, C. & Dodds, S. (2012). Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5(2), 11-38. <https://doi.org/10.3138/ijfab.5.2.11>
- Simon, J. (2017). Value-sensitive Design and Responsible Research and Innovation. En S. O. Hansson (ed.), *The Ethics of Technology: Methods and Approaches* (pp. 219-235). Rowman & Littlefield.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Instituto del Tercer Mundo (trads.). Horas y Horas.
- Sjöberg, L. (2000). The Methodology of Risk Perception Research. *Quality & Quantity*, 34(4), 407-418. <https://doi.org/10.1023/A:1004838806793>
- Slanty. (2023). *Home*. <https://standardtoilet.net/>
- Sterckx, S. y Cockbain, J. (2012). *Exclusions from Patentability: How Far Has the European Patent Office Eroded Boundaries?* Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139047623>
- U.S. Nuclear Regulatory Commission. (2018, January 4). *Risk Assessment in Regulation*. <https://www.nrc.gov/about-nrc/regulatory/risk-informed.html#TheNRCsConceptofRisk>
- Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*, 109(1), 121-136.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. A. J. Antón Fernández (trad.). Paidós.

<https://doi.org/10.21555/top.v730.3041>

El argumento de la libertad en el debate sobre la mejora genética

The Freedom Argument in the Debate on Genetic Enhancement

Brais González Arribas

Universidade de Vigo

España

brais.gonzalez.arribas@uvigo.gal

<https://orcid.org/0000-0002-3707-6397>

Recibido: 14 - 12 - 2023.

Aceptado: 10 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 25 - 08 - 2025.

Cómo citar este artículo: González Arribas, B. (2025). El argumento de la libertad en el debate sobre la mejora genética. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 485-508. <https://doi.org/10.21555/top.v730.3041>



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

Resumen

En este artículo se estudia el uso de la categoría de “libertad” por parte de varios de los más influyentes pensadores transhumanistas para justificar la intervención en el genoma humano con fines meliorativos. Así, se analizan los principios de libertad morfológica y de autonomía procreativa, las formas principales en que la idea de “libertad” se materializa en el presente ámbito de estudio. Igualmente, se examinan las correcciones y matizaciones que se plantean a los citados principios desde el propio transhumanismo, ya que es difícil armonizarlos con la igualdad o la equidad social, así como los argumentos que presentan los pensadores bioconservadores, críticos con el transhumanismo y la manipulación genética de la especie humana para su biomejora. La conclusión invita a tomar en serio el presente debate en la esfera pública para que cualquier manipulación genética en humanos, realizada con el fin de mejorar la especie, esté sujeta al control democrático.

Palabras clave: transhumanismo; genoma humano; libertad morfológica; autonomía procreativa; equidad; manipulación genética; eugenesia; bioconservadurismo; control democrático; sistema de salud.

Abstract

This article studies the use of the category of freedom by several of the most influential transhumanist thinkers to justify intervening in the human genome for enhancement purposes. Thus, it analyses the principles of morphological freedom and procreative autonomy, the main ways in which the idea of freedom is discussed in this field of study. It also examines the corrections and nuances that transhumanism itself proposes to these principles, since it is difficult to harmonise them with equality or social equity, as well as the arguments presented by bioconservative thinkers who are critical of transhumanism and the genetic manipulation of the human species for its bio-enhancement. The conclusion invites us to take this public debate seriously so that any genetic manipulation in humans carried out with the aim of enhancing the species is subject to democratic control.

Keywords: transhumanism; human genome; morphological freedom; procreative autonomy; equity; genetic manipulation; eugenics; bioconservatism; democratic control; healthcare system.

1. Introducción

Al contrario de lo que suele pensarse, la ciencia no tiene capacidad para resolver todas las cuestiones. Buena muestra de ello es la pregunta por sus propios límites. Así, cuestiones como “¿qué investigar?”, “¿hasta dónde hacerlo?” o “¿cómo valorar los efectos que trae consigo la actividad científica y las tecnologías que se pueden construir con sus aportaciones?” son algunos ejemplos de interrogaciones que, además de no poseer una respuesta única y objetiva, no se dejan contestar apelando a la metodología de la investigación científica. Para intentar responder estas preguntas, en cambio, hay que recurrir al viejo método filosófico del análisis reflexivo, en el que se hacen valer las “buenas razones” elaboradas a través de la argumentación racional, en donde se imponen, de un modo siempre momentáneo y sujeto a revisión y crítica, aquellas que parecen más convincentes y creíbles o más persuasivas y contundentes. Un procedimiento que, aunque no asegura la certeza absoluta de sus conclusiones, es el único que anima a la participación ciudadana, necesaria para que los resultados de lo que se estudia sean asumibles por la comunidad de la que forman parte los investigadores, de modo que ciertas decisiones importantes para el futuro de las sociedades no sean tomadas solo por expertos o grupos de interés que eventualmente pueden sustraerse del control democrático.

Precisamente, una de las problemáticas más importantes que las sociedades del presente han de encarar gira en torno a la posible optimización de la naturaleza humana por medio de las antropológicas, término originalmente utilizado por Peter Sloterdijk (2000 p. 12) y que alude al conjunto de prácticas cuyo fin es transformar las características de los seres humanos, generalmente para aumentar sus capacidades, reducir sus deficiencias y encarar su condición mortal, y que en el contexto contemporáneo están vinculadas al desarrollo de las ciencias de la vida y las nuevas tecnologías, de un modo ejemplar con las nanociencias, la robótica, la inteligencia artificial y la genética. Como puede suponerse, el debate es mayúsculo dado que la eventual posibilidad de su implementación puede acarrear consecuencias disruptivas para el futuro de la humanidad, ya que el devenir de la especie humana dependerá en gran medida del modo en que efectivamente sean utilizadas.

Para justificar el biomejoramiento humano en general, y en concreto el que se realice mediante la modificación genética de los individuos, que

es el asunto que nos va a ocupar en el presente artículo, se han utilizado diversos argumentos cuyo fundamento descansa en varias categorías esenciales de la filosofía política, tales como la de “libertad”, la de “igualdad” o la de “equidad”. No obstante, las argumentaciones que tienen como hilo conductor la defensa de las dos últimas nociones suelen surgir como respuesta a ciertos excesos o desequilibrios consecuencia de la apelación a una concepción de la libertad irrestricta, o definida por límites discutibles, y a la que se entiende que es necesario embridar con el fin de que bajo su auspicio no se desprendan resultados moralmente cuestionables. Por eso parece relevante plantear un análisis de aquellas propuestas que apelan a la libertad humana como la vía que permite justificar, e incluso imponer, la intervención sobre los individuos, en concreto sobre su código genético, con fines meliorativos y observar tanto los fundamentos filosóficos sobre los que se sostiene como los efectos prácticos que su eventual aplicación pudiera acarrear con el fin de evaluar su validez.

Para ello, se llevará a cabo un análisis crítico de alguna de las principales propuestas que, desde el ámbito del transhumanismo, utilizan el argumento de la libertad como el sustento para defender la modificación genética de los individuos, y correlativamente de la especie, no solo con una intención preventiva o curativa, sobre la que no suele haber demasiadas discusiones, sino con una aumentativa, para posteriormente estudiar las correcciones o matizaciones que, también desde una esfera transhumanista, se plantean a tal posición. En el transcurso del argumentario aparecerán asimismo las críticas que reciben desde una posición bioconservadora, ya que en gran medida los transhumanistas justifican su posición intentando refutar las críticas que les realizan quienes se oponen a ellos. A partir de tales análisis quizá se consiga arrojar algo de luz al desafío que el desarrollo de la genética constituye en el contexto actual.

2. Los argumentos de la libertad y sus presupuestos filosóficos.

Uno de los argumentos más recurrentes para justificar la defensa de la alteración artificial de la biología humana y de las terapias genéticas con fines meliorativos tiene su fundamento en la idea de la libertad humana, convertida en la clave de bóveda para entender la condición humana y en el derecho principal sobre el que se organiza su existencia, y que se articula bajo dos formas principales. Por una parte, se defiende la capacidad del individuo para disponer de sí más allá del control de

fuerzas externas que pretendan determinar su existencia; por otra, se afirma la legitimidad de los progenitores para procurar lo que entienden que es mejor para sus hijos. Si en la primera propuesta la disposición de uno mismo conlleva la posibilidad de la automodificación corporal conforme a los designios propios, la segunda faculta a padres y madres a tomar decisiones sobre la morfología de sus hijos. El primer principio es el de la libertad morfológica; el segundo, el de la autonomía reproductiva.¹

El acuerdo a este respecto entre los autores transhumanistas es general, como lo atestigua el hecho de que la libertad morfológica constituya el último punto de la “Declaración transhumanista” vigente (Chislenko *et al.*, 2013, p. 55); no obstante, algunos de los más destacados entre ellos la han desarrollado de un modo más amplio. Así, cabe destacar a Max More, Anders Sandberg y Nick Bostrom como los principales valedores del principio de la libertad morfológica, y a Julian Savulescu y al propio Bostrom como los defensores más relevantes del principio de la autonomía parental. A continuación, se va a profundizar en cada uno de ellos, así como en los presupuestos filosóficos que los acompañan.

2.1. El principio de la libertad morfológica

La tesis de la libertad morfológica se sostiene sobre el principio general de la libertad humana, entendida esta tanto de un modo negativo como positivo.² Así, se sostiene que todo individuo tiene

¹ Stefan Sorgner denomina a la libertad morfológica “mejoramiento autónomo”, ya que es uno mismo quien la toma, mientras que a la autonomía parental la denomina “mejoramiento heterónomo”, ya que son los progenitores quienes la adoptan (Sorgner, 2021, p. 308).

² Como es sabido, Benjamin Constant, en su célebre discurso “Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” de 1819, afirma que mientras que la libertad de los “antiguos” se basaba en su capacidad para participar en los asuntos políticos y tomar decisiones colectivas que afectaban a la totalidad de la ciudadanía, la libertad de los “modernos” se sostiene fundamentalmente en la ausencia de intervención de fuerzas externas, sociales o públicas, en los asuntos privados de cada individuo. De tal modo, cada sujeto tiene legitimidad para dominar su vida personal frente a, por ejemplo, la injerencia estatal o religiosa. Esta idea fue retomada por Isaiah Berlin en su muy influyente conferencia, reconvertida a ensayo, de 1958, “Dos conceptos de libertad”, en donde diferencia la libertad “positiva”, entendida como la

derecho a ejercer control sobre su propia vida y a dirigir su existencia según su voluntad, ya que solo de tal modo puede ser autónomo y procurar su particular idea de la autorrealización. Para ello, es necesario acotar ciertas áreas vitales para que queden más allá de la influencia de agentes externos que desean restringir las posibilidades de decisión de cada uno. En tal sentido, More (1993, p. 20), Sandberg (2013, p. 56) y Bostrom (2005, p. 1) piensan que el ser humano es ontológicamente libre y, por tanto, poseedor de la capacidad de disponer de su propio cuerpo para modificarlo de acuerdo con sus designios, sin que haya ninguna autoridad exterior que tenga legitimidad para impedirle desarrollarse conforme a su ideal del yo. La idea básica que defienden es que cada individuo es una entidad libre y propietaria de sí misma y, dado que el cuerpo es el lugar privilegiado de la identidad, cada sujeto tiene la legitimidad para llevar a cabo aquellas alteraciones viables que faciliten su realización personal y su autodefinición, comprendiendo cambios en sus atributos mentales o psicológicos, en su apariencia física externa y en su código genético. No obstante, aunque existe una coincidencia común en la exigencia de justificar el biomejoramiento apelando a la libertad morfológica de los individuos, es cierto que entre los autores transhumanistas citados existen ciertos matices o diferencias sutiles a las que es conveniente atender.

Max More es el primero entre los pensadores transhumanistas más influyentes que utiliza el argumento de la libertad morfológica para justificar las terapias de modificación genética con fines aumentativos, y lo hace inscribiéndolo en el marco de la filosofía que él mismo representa, el extropianismo. Según los postulados extropianos, “la autotransformación es una virtud primordial [...] que refleja y potencia el impulso de una persona hacia la excelencia física, intelectual, moral y psicológica” (More, 1993, p. 1). De tal manera, lo que da auténtico sentido a la vida es la voluntad de mejorar, de avanzar hacia formas perfeccionadas de uno mismo, que permitan el aumento de las propias capacidades y que favorezcan el acrecentamiento de la energía, de la complejidad o del vigor. Sin embargo, la autotransformación ha de sostenerse sobre la facultad de cada uno para tomar sus propias

capacidad que toda persona tiene de ser dueña de su voluntad y de controlar su existencia de un modo autónomo, de la libertad “negativa”, concebida como la ausencia de coerción por parte de otros, evitando las restricciones o interferencias externas que limitan la capacidad de decisión propia.

decisiones y alcanzar la autorrealización por medio de la independencia de juicio y de acción. Según More (1993, p. 2), los individuos tienen el derecho a poder alcanzar el ideal del yo al que aspiran y a transformarse a sí mismos para conseguirlo. Por eso, la modificación del propio cuerpo es el ejemplo más elevado del empoderamiento mediante el que uno se compromete consigo mismo en procura de la excelencia. En ese sentido, entiende que es completamente legítimo hacer uso de las aportaciones de la ciencia y de las nuevas tecnologías, entre ellas la genética, para incidir en el propio cuerpo y avanzar en el proceso de automejora (More, 1993, p. 4). Como las modificaciones a nivel genético germinal se transmiten a la descendencia, no descarta que tales alteraciones acaben por producir la emergencia de un posthumano biomejorado con atributos físicos, intelectuales y morales superiores a los que posee la especie *sapiens* actual (More, 1993, p. 9). De la posibilidad de que de la manipulación genética continuada y progresiva emerja un homínido post-*sapiens* surge una de las críticas más potentes al programa transhumanista, al entender que este lleva implícito un nihilismo que conduce al ser humano a su desaparición (Riechmann, 2016, p. 101). Pero More no ve en esto un problema e interpreta la genética como la tecnología más disruptiva, ya que hace posible la transcendencia del humano hacia una versión mejorada de sí.

En la visión de More subyace una idea de “libertad” extrema enraizada en una posición anarco-capitalista radical, propia de la cultura neoliberal y de la sociedad del mercado de los estadios actuales del capitalismo,³ y que anima al automejoramiento continuo a fin de conseguir una posición ventajosa en el contexto de la competencia social.⁴ En tal sentido, interpreta la libertad como el fundamento necesario que hace posible la mejora, ya que solo la expectativa real del crecimiento y la renovación propias puede ejercer como la palanca que

³ No obstante, es cierto que More ha ido matizando su posición ideológica en sus últimos textos; por ejemplo, en More (2013) sostiene que, aunque la sociedad debe ser abierta y definida por un poder descentralizado, debe estar mínimamente regulada.

⁴ J. Riechmann (2016, p. 123) denuncia el vínculo que existe entre este y el modo de producción capitalista, el cual se sostiene sobre una serie de valores que promueven el crecimiento continuo, la eficiencia y la mejora, precisamente lo que la modificación genética de la especie con fines meliorativos pretende alcanzar.

active la innovación y la creatividad que, a su vez, mantienen abierta la historia entendida bajo la idea de “progreso”.

Por su parte, Sandberg, continuando el argumento de More, entiende la libertad morfológica como el derecho que posee todo individuo a disponer de su propio cuerpo para decidir si transformarlo o no de acuerdo con sus deseos o intereses⁵ —algo relevante en la medida en que se enfatiza la capacidad de las personas para actuar conforme a sus convicciones personales (Rueda Etxebarría, 2020, p. 7)—; en este caso, lo principal no es tanto el aumento de las propias cualidades cuanto la consecución de la felicidad.⁶ Si alguien entiende que para ser feliz necesita cambiarse el corte de pelo, hacerse un tatuaje, adelgazar o realizar ciertas operaciones quirúrgicas, debe poder hacerlo sin que nadie se lo impida. De la misma manera, está legitimado a realizar en sí mismo terapias genéticas que le ayuden a acercarse a su yo ideal. Sandberg no entiende estas intervenciones, sin embargo, como un deber u obligación a los que haya que atender, sino como una posibilidad que un individuo debe tener al alcance para desarrollar el potencial que lleva en su interior (Sandberg, 2013, p. 57). Con ello, Sandberg (2013, p. 59) apela a la necesidad de respetar la diversidad humana, asumiendo que cada uno se expresa a sí mismo de un modo distinto, por lo que la libertad morfológica protegería de la biomedicina coercitiva, que impulsa estrategias de normalización induciendo a aceptar las ideas estereotipadas sobre lo normal o deseable. Así, entiende que las terapias genéticas, como otras alteraciones que cada sujeto pueda realizar sobre sí mismo, abren la posibilidad de materializar tales aspiraciones, favoreciendo además la iniciativa personal y la motivación, lo cual a su vez genera bienestar y autosatisfacción. De ahí que la libertad

⁵ Dice Sandberg: “What is morphological freedom? I would view it as an extension of one’s right to one’s body, not just self-ownership but also the right to modify oneself according to one’s desires. Morphological freedom is the right to modify oneself” (2013, p. 56). Cabe indicar que el texto de Sandberg “Morphological Freedom” fue escrito originariamente en 2001 y fue reeditado en *The Transhumanist Reader* (2013); esta última es la referencia bibliográfica de la que se extrae el paginado.

⁶ Al respecto de la cuestión de la relación entre la libertad morfológica y la felicidad, es interesante consultar Fuller (2016) y Piedra (2019). Este último discute el vínculo que los transhumanistas plantean entre desarrollo tecnológico y obtención de la felicidad, pues no está demostrada su ligazón.

morfológica sea una vía por la que aumenta la calidad de vida de los individuos, ya que permite su autorrealización.

En cambio, pensadores críticos, por ejemplo, Fukuyama (2003), no solo desconfían de que la alteración genética favorezca la biodiversidad y el avance del ser humano cara a formas de sí mejoradas, sino que, al contrario, interpretan que es una vía para la homogeneización de la especie. Ello se explica en la medida en que los progenitores se encuentran determinados por el canon estético hegemónico a la hora de elegir qué características se creen mejores, por lo que una mayoría optaría por cambios iguales o muy parecidos, de modo que los seres humanos se volverían muy semejantes entre sí.

Nick Bostrom también plantea la libertad morfológica como un derecho humano básico y lo liga a la voluntad de mejora que todo individuo desea como su proyecto vital de existencia. Para ello entiende que lo más inteligente es hacer uso de las posibilidades que las biotecnologías ofrecen, ya que abren la posibilidad a obtener una mayor esperanza de vida y a conseguir cualidades físicas, cognitivas y morales más desarrolladas (Bostrom, 2005, p. 2). No obstante, la posición de Bostrom es más cauta que la de More y Sandberg, ya que entiende que los efectos que se desprendan del biomejoramiento en general y de la manipulación genética de los individuos, en particular no tienen por qué ser necesariamente positivos, y que estas técnicas traen consigo ciertos riesgos que es necesario considerar, prever y evitar. Así, intenta hacerse cargo de alguna de las críticas realizadas desde posiciones bioconservadoras, en concreto las planteadas por Leon Kass (2002), quien mantiene que el relato transhumanista puede conducir fácilmente a lo que Aldous Huxley hipotetizaba en *A Brave New World*, novela en la que, como es sobradamente conocido, se plantea una distopía que refleja una sociedad estratificada con base en las capacidades genéticamente determinadas de los individuos, quienes son producidos en laboratorio. Contra esta visión eugenésica orientada por el Estado, que también podrían dirigir eventualmente corporaciones que liderasen la investigación en el sector de las biotecnologías y la ingeniería genética, Bostrom (2005, p. 4) apela nuevamente a la libertad del individuo para tomar las riendas de su posible transformación. Si esta se promueve, y siempre que además la ciudadanía reciba una educación crítica y se produzca un debate público adecuadamente orientado, cree que cada uno podría mantener el control sobre quién quiere ser, más allá de los intereses socialmente instituidos por grupos concretos de interés. No obstante, en Bostrom

también es posible encontrar una idea de la sociedad, y por tanto del modo en que podrían ser usadas las antropotécnicas, menos definida por los intereses individuales y del mercado que la planteada por More. Así, sostiene que se debe asegurar que las alteraciones meliorativas que adquieran los individuos deben extenderse a la totalidad de las capas sociales, con el fin de evitar ampliar la brecha social entre clases y la conflictividad entre ellas, y para promover el efectivo progreso de la humanidad en su conjunto. Con ello, también intenta dar respuesta a otra de las críticas más comunes que se le plantea al transhumanismo, por ejemplo, en Singer (2017), al acusársele de ser un movimiento de élites cuyas ideas intentan aumentar aún más las desigualdades sociales.

La gran mayoría de los pensadores transhumanistas se sitúan en el mismo eje de reflexión que los autores citados, así por ejemplo Hughes (2004, p. 131) o Tatchell (2015, pp. 36-38): reivindican la libertad morfológica para usar la genética con fines meliorativos como un derecho que todo ciudadano del siglo XXI debería poseer. Apoyo que también reciben de pensadoras que, desde una cierta idea del feminismo⁷ o desde la reivindicación de los derechos transgénero, consideran la libertad morfológica ofrecida por la edición genética como una vía que permite escapar de las limitaciones de la anatomía y del dimorfismo sexual (Rothblat, 2013, p. 318) y como una posibilidad para redefinir la forma humana haciendo del propio cuerpo una obra de arte (Vita-More, 2013, p. 76). Sin embargo, como se ha señalado, el argumento de la libertad no solo se utiliza para la defensa de los derechos del individuo, sino que también se amplía a la capacidad de los progenitores para intervenir en la línea germinal de sus hijos.

2.2. La tesis de la autonomía reproductiva

En el mismo artículo en el que defiende la libertad morfológica para los individuos, Nick Bostrom (2005, p. 1) argumenta que las mejoras genéticas también se justifican con base en la autonomía parental y la voluntad, a su juicio, incontrovertible de que los padres y madres siempre desean lo mejor para sus hijos. Este último elemento es fundamental dado que, con él, Bostrom intenta responder a aquellas

⁷ También hay autoras que desde el feminismo se oponen a este hecho, por ejemplo, Maria Mies y Vandana Shiva (2014, p. 90), quienes afirman que las tecnologías de la reproducción, entre las que incluyen la genética, no responden a ninguna necesidad de las mujeres, sino a las del capital.

críticas, como la de Sandel (2007, pp. 36-37), que sugieren que no es posible defender la libertad morfológica y la autonomía reproductiva a la vez, ya que la segunda determina en exceso a los hijos con base en los deseos y gustos personales de sus progenitores, socavando con ello la autonomía y libertad de los primeros. Según Bostrom, no se debilita la autonomía de nadie, y menos la de los hijos, cuando lo que se intenta a través de las terapias genéticas es que sean lo más saludables posible, así como más inteligentes, robustos o potentes, dado que estas propiedades abren más posibilidades de las que bloquean (2005, p. 10). En tal sentido, entiende que la lotería genética puede condicionar más y a peor la vida de los sujetos, lo cual se ejemplifica en diversas características negativas congénitas o en enfermedades de transmisión hereditaria.⁸ No obstante, cabe señalar aquí que Bostrom está confundiendo terapias curativas o preventivas con las aumentativas, y son aquellas precisamente el objeto de discusión. En todo caso, desde una óptica consecuencialista, concluye que, en el juego de cálculos y riesgos, las ventajas que se desprenden de la posibilidad de que los progenitores puedan intervenir en el código genético de sus futuros hijos para favorecer su mejora superan a los perjuicios que puedan suponerles. Por lo que este solo hecho justifica, a su juicio, el intento por variar artificialmente y así potenciar las cualidades originarias de un embrión.

Por su parte, Julian Savulescu (2012, pp. 264-274) o John Harris (2017, pp. 137-161) dan un paso más allá al entender que la autonomía parental a la hora de decidir respecto a la mejora genética de los hijos no debe ser solo un derecho que esté al alcance de los progenitores, sino que constituye un deber que la sociedad debe fomentar y proteger. Según Savulescu (2001), los padres tienen la responsabilidad moral de aprovechar aquellas tecnologías que sean seguras y efectivas para mejorar la salud y las capacidades de sus hijos. Desde este enfoque, entiende que la selección de embriones y la edición genética pueden proporcionar estas oportunidades, y que es injusto negarles los beneficios de la mejora genética cuando es posible brindarles un mayor bienestar y habilidades en relación con las que tendrían si no se interviniera. En esa línea, afirma, al contrario de Habermas (2002), Kass (2002) o Sandel

⁸ Sandel (2007, p. 26), en cambio, entiende que el amor por un hijo se muestra fundamentalmente al aceptar los atributos con los que nace como un don; por eso la determinación a través de la intervención en su código genético pervierte el regalo que supone la vida en sí misma.

(2007), para quienes la intervención genética atenta contra la libertad de los humanos del futuro, que la injerencia con fines meliorativos no es determinista, ya que es un error pensar que basta con intervenir en los genes de los embriones para conseguir materializar las capacidades esperadas (Savulescu, 2012, p. 289), dado que el ser humano vive en un mundo probabilístico cuyas características no se dejan predecir totalmente, por lo que no se pueden dominar a través de la mejora genética.⁹

3. Restricciones a la libertad

3.1. La tesis de la justicia como igualdad de oportunidades

Los principios de libertad morfológica y de autonomía parental como criterios para la legitimación de la alteración del código genético con fines meliorativos plantea una serie de problemas que obliga a que dichos principios sean matizados y limitados. Las razones principales para ello son que resulta imprescindible evitar intervenciones excesivas o arbitrarias e impedir que poderes o instituciones privadas eludan cualquier tipo de control público en relación con la alteración genética humana o usen la apelación a la libertad individual y de mercado para anteponer sus intereses comerciales a los de la especie, quedando esta al albur de los deseos individuales de aquellos que se lo puedan costear, lo cual, en último término, conduciría las desigualdades sociales ya existentes a una esfera hasta ahora nunca vista: la biológica.

Precisamente, desde el propio interior del movimiento transhumanista han surgido posiciones críticas que cuestionan la libertad sin fisuras para justificar la manipulación genética con fines de mejora. De esta manera cabe entender las propuestas de Buchanan, Brock, Daniels y Wikler, expuestas en *From Chance to Choice: Genetics and Justice*,¹⁰ donde se apela a los principios de justicia como igualdad

⁹ Dan W. Brock (2017, pp. 263-288) utiliza un argumento muy semejante: enfatiza que el entorno en el que se mueven los individuos, así como sus decisiones personales, también afectan decisivamente a su vida, por lo que no puede esperarse que los cambios genéticos tengan por defecto un impacto definitivo sobre su identidad. La intrusión parental sería así relativa y razonable si su objetivo es la búsqueda de lo mejor para los hijos.

¹⁰ Para las referencias a este libro se utilizará la traducción al castellano (Buchanan *et al.*, 2002). Además, aunque los propios autores reconocen en la

de oportunidades y prevención del daño (2002, pp. 14-15), y la de James Hughes, quien recurre al criterio del igual acceso a las biotecnologías como posible manera de orientar la libertad de manipulación genética para que no se desprendan de ella efectos indeseables o actuaciones espurias.

En *Genética y justicia*, Buchanan *et al.* (2002, pp. 25-56) se muestran partidarios de las técnicas de manipulación genética no solo con intenciones curativas o preventivas, sino también con el propósito de la mejora humana.¹¹ Para ello no dudan en intentar rehabilitar la muy controvertida noción de “eugenesia” como concepto que guíe las intervenciones en la biología humana. Quieren liberar dicha noción de las connotaciones negativas que traía consigo a partir, sustancialmente, del delirio nazi, e interpretarla como el proceso por el que se lleva a cabo una serie de operaciones en los cuerpos de los individuos, y en concreto en su código genético, que favorece la potenciación de su salud y el aumento de otros atributos deseables, como una mayor capacidad intelectual y de memoria o un creciente vigor y fortaleza física, y que ha de conducir al aumento de la esperanza de vida y a que esta sea más satisfactoria.

Precisamente, la identificación de la mejora genética humana con fines eugenésicos constituye una de las más importantes y reiteradas críticas realizadas por los bioconservadores al transhumanismo. Aunque los autores que se han citado hasta el momento como

introducción que cada uno ha redactado de modo individual capítulos concretos, se aludirá a los autores como “Buchanan *et al.*”, ya que todos se muestran responsables de lo que se sostiene en el libro entero.

¹¹ Aunque ponen en duda que pueda establecerse una distinción clara entre este tipo de intervenciones, ya que, por una parte, algunas actuaciones usuales, como el refuerzo del sistema inmunitario, constituyen a la vez una práctica preventiva y una aumentativa; por otra parte, entienden que la consideración de qué es una enfermedad está condicionada por una serie de normas y valores socialmente contruidos (Buchanan *et al.*, 2002, p. 111). Por su parte, Sorgner (2021, p. 324), aun estando de acuerdo con Buchanan *et al.* en que la distinción es problemática, considera que ambas intervenciones, las curativas/preventivas y las meliorativas, son mejoras; la diferencia es el objetivo hacia el que se dirigen. Así, las primeras serían mejoras “negativas”, ya que intentan detener la propagación de genes desventajosos, mientras que las segundas serían “positivas” en tanto pretenden promover conscientemente genes que ofrecen la posibilidad de conseguir ventajas adaptativas (Sorgner, 2021, p. 309).

vinculados a esta corriente la utilizan de un modo u otro para oponerse al transhumanismo (Fukuyama, Sandel, Pouliquen), el que más la ha desarrollado es Habermas, quien utiliza la citada noción para realizar una enmienda a la totalidad del proyecto transhumanista. Habermas (2002) denuncia que el objetivo fundamental del transhumanismo es desenvolver un proyecto eugenésico, si bien este pretende legitimarse a sí mismo apareciendo bajo una pátina liberal —precisamente, el subtítulo del libro es *¿Hacia una eugenesia liberal?*— al apelar, como se ha visto, a la autonomía y libre determinación de los individuos para disponer de su propio cuerpo y a la capacidad de los progenitores para buscar lo mejor para sus hijos, con el fin de justificar la modificación genética meliorativa. No obstante, para Habermas (2002, p. 87), este tipo de intervenciones, fundamentalmente las que pudieran impulsar los padres sobre el genoma de sus hijos, socava la libertad y autonomía sobre las que dice edificarse, ya que sobrecondiciona a los individuos y obstaculiza su derecho a tener un futuro abierto y a ser los “autores de su propia vida” (Habermas, 2002, p. 62); también instrumentaliza a los niños, ya que estos no pueden objetar lo que les sucede, y destruye las relaciones entre personas libres e iguales (Habermas, 2002, p. 38), que es la base del funcionamiento de un sistema democrático.

Estos argumentos son respondidos por Stefan Sorgner, quien hace hincapié en la idea de que la búsqueda de la mejora genética no dista demasiado de la que se procura a través de la educación. Así, sostiene que la educación es tan invasiva como la mejora genética —de hecho, mientras que esta última, al contrario de lo que se piensa, puede ser reversible,¹² hay consecuencias del mejoramiento educativo que no se pueden revertir, como ciertos hábitos, rutinas o actitudes asentadas (Sorgner, 2021, pp. 313-314)—. Además, entiende que las modificaciones genéticas no limitan la autonomía de los individuos, sino solo las condiciones previas en las que una vida autónoma puede desarrollarse (Sorgner, 2021, p. 317); tampoco instrumentalizan a los niños, ya que “los padres (habitualmente) aman y respetan a sus hijos, lo que influye en el proceso de mejoramiento genético” (Sorgner, 2021, p. 317). Finalmente, también rechaza la afirmación de que el mejoramiento

¹² Para afirmar la reversibilidad de las terapias genéticas, Sorgner se basa en las técnicas que permiten modificar la estructura genética somática de una persona, por ejemplo: “la terapia de ARN pequeño de interferencia la permite silenciar ciertos genes” (Sorgner, 2021, p. 312).

genético —y no el educativo— destruya las relaciones simétricas entre personas libres e iguales, pues la igualdad como ideal normativo, base de la legalidad jurídica, no se rompería por la eventual mejora genética de ciertos individuos (Sorgner, 2021, p. 322), como tampoco lo hace por las diferencias educativas que haya entre ciudadanos, siempre que sus relaciones se regulen conforme al derecho instituido.

Sorgner mantiene, así, precisamente la posición que Habermas pretendía contrarrestar: un eugenismo liberal¹³ basado en la idea de “libertad negativa” y que, en esa medida, se opone a la injerencia de agentes o instituciones externos, particularmente del gobierno, en la toma de decisiones sobre el propio cuerpo. No obstante, la actitud paternalista de quien pretende imponer una cierta idea de lo correcto también corre el riesgo de materializarse si se afirma, como hace Savulescu, que las intervenciones para mejorar el acervo genético de los futuros hijos son una obligación para los progenitores. En ese sentido, Sorgner (2022, pp. 129-130) entiende que las modificaciones genéticas no son un deber, sino una posibilidad, la cual se justifica, de acuerdo con Buchanan *et al.* (2002), por el deseo de permitir que las personas puedan llevar una vida más placentera y agradable.

Ahora bien, para que la manipulación genética sea asumible desde una óptica moral debe plasmarse de modo tal que su aplicación no aumente la desigualdad y las diferencias entre las personas, y que se haga de una manera suficientemente segura y capaz de prevenir males futuros. Para que lo primero no suceda, Buchanan *et al.* (2002, p. 52) consideran imprescindible implementar una serie de medidas que garanticen el equilibrio social y la igualdad entre individuos, para lo cual el principio de la libertad debe ser matizado y limitado por el de justicia.¹⁴ Para que se certifique la seguridad de las intervenciones es

¹³ Conviene señalar que, para Sorgner, eugenesia y mejoramiento no son lo mismo, ya que la eugenesia se relaciona específicamente con el perfeccionamiento genético, mientras que el mejoramiento tiene relación con varios tipos de perfeccionamiento, sean genéticos u otros (Sorgner, 2021, p. 308). En ese sentido, se muestra a favor de la combinación de las mejoras educativas y de las genéticas como vías válidas y complementarias de mejorar a las personas.

¹⁴ Los autores toman como referencia la noción de “justicia” impulsada por John Rawls (1971), quien, como se sabe, mantiene que la justicia debe entenderse como un valor que libera de las circunstancias y desigualdades naturales con las que cada individuo nace. En tal sentido, defiende la igualdad de las libertades básicas y la distribución equitativa de los recursos y oportunidades sociales.

imprescindible guiarse por un principio de precaución que analice con detenimiento perjuicios futuros de modo que estos sean previstos y evitados.¹⁵

Con ello, Buchanan *et al.* (2002) se mantienen en una posición aún liberal, ya que piensan que es necesario proteger el desarrollo de un proyecto de vida personal para todo individuo, así como la autonomía de los progenitores para decidir lo que entienden que es mejor para sus hijos, aunque sostienen que la libertad debe ser restringida por una idea de “justicia” que garantice la maltrecha cohesión social, amenazada por otros asuntos vinculados a las diversas desigualdades, fundamentalmente de índole económica, entre grupos sociales. Por eso, en el contexto de la problemática en torno a la mejora genética, intentan proteger la libertad de intervención en el código genético de los individuos a fin de alcanzar una vida más feliz y satisfactoria sin que ello suponga crear una brecha entre los individuos biomejorados y los que no lo estén, de modo que las terapias genéticas no contribuyan a aumentar las diferencias sociales, sino que, precisamente, ayuden a disminuirlas, algo que creen también posible Bostrom (2008) y Hughes (2004, p. 240), para quienes las mejoras genéticas, una vez que se extiendan a la totalidad de la población, serán decisivas para promover la igualdad social.

Para ello, proponen que el principio de justicia se sustente en el de igualdad de oportunidades (Buchanan *et al.*, 2002, pp. 60 y ss.), según el cual las mejoras genéticas, sean por iniciativa personal o por voluntad parental, se hacen legítimas cuando permiten la reducción de las desigualdades naturales al corregir y paliar los déficits biológicos y al optimizar las cualidades innatas, de modo que la lotería genética no favorezca a unos en perjuicio de otros y todas las personas se encuentren en la posición de partida lo más ventajosa posible para posteriormente desenvolver su particular proyecto vital.¹⁶

¹⁵ La dificultad para prever las consecuencias de las prácticas eugenésicas con fines meliorativos es una de las causas principales para restringirlas a terapias preventivas o curativas. Esta posición la mantiene, por ejemplo, Victoria Camps cuando señala que la eugenesia debe “limitarse a designar los intentos de evitar el nacimiento de niños enfermos. ‘Eugenesia’ debería ser la palabra que designara realmente el buen nacer, el nacer desprovisto de patologías y malformaciones evitables, claramente evitables” (Camps, 2002, p. 68).

¹⁶ Es cierto también que Buchanan *et al.* (2002) asumen que existen estructuras sociales que condicionan y determinan la efectiva igualdad de

Por eso, en la concepción meritocrática que se defiende en Buchanan *et al.* (2002, p. 296), las mejoras deberían incidir en los talentos, aunque cada cultura los define de un modo distinto, y ser accesibles a la totalidad de la población. Estas últimas ideas ejemplifican la necesidad de imponer ciertos límites a la autodeterminación cuando se habla de mejoras de carácter genético, ya que, como se va a ver a continuación, por una parte, no se puede permitir que cada individuo escoja según su criterio subjetivo qué desea modificar de sí mismo, ya los individuos están inscritos en una sociedad que tiene legitimidad legal para rechazar lo que estime reprochable y, por otra, se debe garantizar que tales mejoras no estén al alcance solo de un selecto grupo de individuos, aquellos que puedan costearlas, sino al de toda la ciudadanía, con independencia de su capacidad económica. Esto es imprescindible para que las diferencias sociales no se extiendan a un aspecto que hasta ahora parecía protegido: la biología humana.

Para Buchanan *et al.* (2002), las intervenciones deseables son aquellas que proporcionan cualidades que no pierden valor por el hecho de que los demás las posean, como la potenciación del sistema inmunológico, de la capacidad cognitiva, de la memoria o de la concentración, esto es, de rasgos que casi todo individuo podría querer poseer, algo en lo que Bostrom (2003) también está de acuerdo. Las demás mejoras —las posicionales, las arbitrarias y riesgosas—¹⁷ han de ser restringidas, ya que las primeras pueden producir mejoras competitivas en unos en detrimento de los otros y, así, alterar la igualdad de oportunidades (Buchanan *et al.*, 2002, p. 172), mientras que las últimas son innecesarias por depender del capricho individual o no tener garantizada la

oportunidades; sin embargo, piensan que las desigualdades de carácter cultural pueden ser contrarrestadas dotando de los mejores atributos biológicos a los individuos. De este modo se evitaría la tentación de justificar la distribución desigualitaria de roles y bienes apelando a la clásica perspectiva de origen platónico, donde son las contingencias naturales las que dotan a ciertos individuos de los dones y talentos que les conducen a ocupar una determinada posición social u otra, y se haría evidente la injusticia de una organización social que mantiene y potencia las jerarquías heredadas.

¹⁷ Las mejoras posicionales son aquellas que son deseables “solo por la ventaja competitiva que proporcionan” (Buchanan *et al.*, 2002, p. 173); las arbitrarias, las que dependen de las preferencias personales o caprichos de los individuos; las riesgosas, las que pueden ocasionalmente acarrear un perjuicio o daño a quien las recibe.

suficiente seguridad. Este último aspecto es especialmente relevante ya que, a pesar de los significativos avances en la ciencia genética, aún no se tienen los conocimientos suficientes para asegurar el éxito de los tratamientos. En ese sentido, en el caso de enfermedades o disfunciones graves puede ser legítimo intentarlo todo para conseguir solucionar una situación desesperada; sin embargo, la mejora de lo que ya funciona de un modo normal no justifica los riesgos que pueda suponer para la salud de los individuos. No obstante, las dificultades actuales no implican que no se produzcan los avances suficientes y las tecnologías adecuadas que permitan realizar intervenciones, tanto somáticas como en la línea germinal, con éxito en el futuro.

3.2. La tesis del igual acceso de James Hughes

Hughes, en línea con el resto de los autores transhumanistas, se muestra a favor de la eugenesia en los términos ya descritos. Es más, la interpreta como una obligación social, como lo es el hecho de ofrecer a los niños y niñas la mejor educación o el mejor sistema de salud que se pueda desarrollar (Hughes, 2004, p. 131). Igualmente, defiende tanto la libertad morfológica individual como la autonomía parental para hacer de las nuevas tecnologías, y, en concreto, de la ingeniería genética, la vía para la optimización humana (Hughes, 1996). En su defensa ataca a los denominados bioludistas —que es el modo en que se refiere a los “bioconservadores”—, como Sandel (2007), que ven en el transhumanismo la puerta de entrada de una división social insalvable; a las feministas, como Janice Raymond (2002), que afirman que las tecnologías de la reproducción son un modo de apropiación ilegítima del cuerpo de la mujer; o a los conservadores, como Kass (2002) o Fukuyama (2002), que entienden que la intromisión en el genoma humano supone una alteración de su esencia biológica. Según Hughes, la libertad para la optimización genética de la especie permitiría la igualdad de las personas al posibilitar que adquieran sus mayores potencias; es un derecho legítimo de la mujer, ya que así puede tener control del hijo que está engendrando, y es una ideología progresista en el sentido político del término, opuesta por tanto al esencialismo, al que Hughes culpa de haber justificado diversas formas de discriminación, como el sexismo, el racismo, la homofobia o la transfobia. Igualmente rechaza el argumento, defendido, como se ha dicho, por Habermas, de que la autonomía parental para intervenir en la línea germinal genética de sus hijos sea intrusiva en la libertad de estos, ya que lo que se espera de los

padres es precisamente que procuren lo mejor para su descendencia; por tanto, lo inaceptable sería que, teniendo al alcance tecnologías de mejora, no se utilizasen para contribuir a su bienestar futuro. Además, cree que las biomejoras permiten abrir un espacio de posibilidades más amplio que el que tendrían si no hubieran sido mejorados, por lo que la intervención genética no solo no reduce, sino que contribuye a aumentar la libertad de las personas.

El tecno-optimismo de Hughes y su defensa a ultranza de la autonomía parental en la mejora genética, que entiende inevitable al modo en que ya lo habían defendido Baylis y Robert (2004), se ve limitado por tres posibles problemáticas en las que sí considera que cabe actuar. La primera alude al respeto al principio de la beneficencia procreativa, según el cual deben prohibirse aquellas intervenciones que tengan como objetivo empeorar las cualidades de los hijos (Hughes, 2004, p. 141), por ejemplo, seleccionando intencionadamente un atributo deficitario, como la sordera. En segundo lugar, sostiene que se debe vigilar la selección sexual (Hughes, 2004, p. 142), ya que la cultura patriarcal, especialmente fuerte en zonas determinadas del planeta, puede provocar un desequilibrio entre hombres y mujeres al seleccionar sistemáticamente a los primeros en relación con las segundas. El tercero, y más relevante en la medida en que sugiere una posición propia y diferente de la defendida por el transhumanismo extropiano, alude al papel que juegan las empresas privadas y las grandes corporaciones en la innovación, diseño y mercantilización de las biotecnologías. Con ello, Hughes está tocando el problema esencial al que se enfrenta el argumento de la noción de “libertad” cuando se problematiza la optimización genética de la especie humana, que es cómo conjugarla con la igualdad, algo que, como se ha visto, se planteaba ya en Buchanan *et al.* (2002).

Para responder al dilema de las conflictivas relaciones entre libertad e igualdad, Hughes (2004, pp. 221-240) propone un “transhumanismo democrático”, alejado del libertarismo propio de los extropianos, en el que las instituciones estatales deben liderar la investigación en el campo de la genética y en donde las posibilidades de mejora que paulatinamente sea posible implementar se incorporen a los servicios públicos de salud para que toda la ciudadanía tenga acceso a ellos. De hecho, el Estado debe adoptar una actitud proactiva en relación con las mejoras y animar a los individuos a adoptarlas para sí mismos y a los progenitores a aplicárselas a sus hijos (Hughes, 2004, p. 232). Con este

planteamiento cree evitar varios de los problemas que habitualmente se le plantean al programa transhumanista, como el de favorecer la creación de una brecha social biológica por pertenencia a una clase económica determinada, o la creación de un supermercado de la mejora, metáfora con la que se pretende denunciar la situación hipotética en la que los padres puedan seleccionar y modificar las características genéticas específicas en sus hijos como si estuvieran comprando productos en una tienda, algo problematizado por Singer (2017, pp. 289-299), en la que las corporaciones ofrezcan sus servicios según los dictados de la economía capitalista, en donde importa la optimización del lucro económico, tal y como defienden los extropianos. Así, según Hughes, todos los individuos deberían tener igual acceso a las mejoras genéticas y es responsabilidad del Estado impulsarlas.

Sin embargo, quizá la fortaleza mayor de la institucionalización pública de las biotecnologías, algo a lo que Hughes apunta aunque no desarrolla, sería el control democrático que se podría realizar sobre las distintas actividades que se llevaran a cabo en las agencias públicas de investigación, de modo que se orientasen hacia el beneficio colectivo y no hacia el particular, así como evitar la privatización de nuevos descubrimientos, sobre todo los relativos al genoma humano, ya que se trata de un bien común del que nadie debería apropiarse con fines económicos.

4. Conclusión

Una vez explicados los modos en que se utiliza el argumento de la libertad para justificar las intervenciones genéticas con fines meliorativos, según lo entienden algunos de los más influyentes pensadores transhumanistas, se ha dado cuenta de las principales críticas que recibe este argumento —y en general el proyecto transhumanista— por parte de posiciones bioconservadoras; en los planteamientos más radicales y conservadores, estas críticas conducen al rechazo total de las intervenciones genéticas, o a su uso solo para prevenir o curar la emergencia de enfermedades de transmisión genética, en las más moderadas. Tras haber explicitado los matices y correcciones que se formulan desde el propio transhumanismo, es posible extraer algunas implicaciones o elementos clave en relación con el tema tratado.

Parece razonable asumir que no se puede dejar a la voluntad particular de los individuos la posibilidad de alterar su genoma o el de su progenie a su antojo, en la medida en que ello podría traer

consigo la búsqueda de mejoras arbitrarias y caprichosas, así como de intervenciones riesgosas en las que no es evidente que el beneficio supere al potencial perjuicio y cuyo éxito no es claro, y de las posicionales, que procuran mejoras relativas a las capacidades de los demás para conseguir ventajas concretas en un contexto dado. Este último hecho es especialmente significativo, ya que las intervenciones eugenésicas meliorativas no pueden suponer una herramienta más para favorecer la desigualdad entre sujetos, potenciando la distancia, ahora de índole biológica, entre quienes puedan tenerlas a su alcance y quienes no, por ejemplo, por razones económicas.

Es obligatorio, por tanto, pensar las eventuales mejoras genéticas desde un punto de vista más amplio que el individual, con el fin de que su aplicación redunde en el bienestar colectivo y sean un factor de impulso de la equidad social. En tal sentido, su empleo ha de estar orientado a favorecer atributos que cualquier ser humano desearía en principio mejorar —como un sistema inmunitario más potente, una capacidad cognitiva o memorística aumentada, o una mayor resistencia física—, aunque haya que estar siempre dispuesto a discutir tales atributos para no caer en posiciones universalistas, con el objetivo de promover la igualdad de oportunidades, mientras que a la vez es necesario asegurarse de que toda la ciudadanía, sin distinción de su condición social, tenga un igual acceso a ellas.

Finalmente, parece claro que no se deben dejar en manos de corporaciones privadas las intervenciones genéticas con fines meliorativos apelando a otra idea de “libertad” —en este caso, la de mercado—, ya que son decisivas para el devenir de la especie, por lo que no pueden ser llevadas a cabo simplemente por satisfacer las necesidades de potenciales clientes o porque aumenten la rentabilidad económica de ciertas empresas. En cambio, parece recomendable que la eventual optimización genética de la especie esté liderada por el Estado y garantizada por los servicios públicos de salud, lo que permitiría no solo asegurar su extensión a la totalidad de la población, sino otorgarle validez democrática. Este es, a nuestro juicio, un aspecto esencial, ya que el acervo genético de la especie es un bien común que no debería ser manipulado con fines de mejora sin la conformidad de la ciudadanía, la cual solo se vuelve legítima cuando es fruto de un debate sosegado, crítico y auténticamente informado de lo que significa y de hacia dónde nos conduce como especie. Por lo tanto, es esencial establecer marcos regulatorios éticos y legales que guíen la aplicación de las

intervenciones genéticas meliorativas, asegurando que se utilicen de manera responsable y en beneficio del bienestar colectivo, sin socavar los principios fundamentales de equidad y justicia.

Bibliografía

- Baylis, F. y Robert, J. S. (2004). The Inevitability of Genetic Enhancement Technologies. *Bioethics*, 18(1), 1-26. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2004.00376.x>
- Berlin, I. (1958). Dos conceptos de libertad. En I. Berlin, *Sobre la libertad* (pp. 205-255). Pablo de Azcárate (trad.). Alianza.
- Bostrom, N. (2003). Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective. *The Journal of Value Inquiry*, 37(4), 493-506. <https://doi.org/10.1023/B:INQU.0000019037.67783.d5>
- Bostrom, N. (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-25. https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26
- Bostrom, N. (2008). Why I Want to Be a Posthuman when I Grow Up. En B. Gordijn y R. Chadwick (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanism* (pp. 107-136). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8852-0_8
- Brock, D. W. (2017). ¿Es incorrecto elegir a nuestros hijos? En N. Bostrom y J. Savulescu (eds.), *Mejoramiento humano* (pp. 263-288). I. Ramia y A. Jiménez (trads.). Teell.
- Buchanan, A., Brock, D. W., Daniels, N. y Wikler, D. (2002). *Genética y justicia*. C. Piña (Trad.). Cambridge University Press.
- Camps, V. (2002). ¿Qué hay de malo en la eugenesia? *Isegoría*, 27, 55-71. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2002.i27.554>.
- Chislenko, A. S., Sandberg, A., Kamphuis, A., Staring, B., Fantegrossi, B., Reynolds, D., Pearce, D., Otter, D., Bailey, D., Leitl, E., Alves, G., Wagner, H., Aegis, K., Elis, K., Crocker, L. D., More, M., Sverdlov, M., Vita-More, N., Bostrom, N., Fletcher, R., Spaulding, S., Morrow, T. O. y Quinn, T. (2013). Transhumanist Declaration. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 54-55). Wiley-Blackwell.
- Constant, B. (2020). *La libertad de los antiguos frente a la de los modernos, seguida de Libertad de pensamiento*. C. Fernández Muñoz (Trad.). Página Indómita.
- Fukuyama, F. (2003). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Strauss, and Giroux.
- Fuller, S. (2016). Morphological Freedom and the Question of Responsibility and Representation in Transhumanism.

- Confero Essays on Education Philosophy and Politics*, 4(2), 33-45.
<https://doi.org/10.3384/confero.2001-4562.161206>
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* R. S. Carbo (trad.). Paidós.
- Harris, J. (2017). Los mejoramientos son una obligación moral. En N. Bostrom y J. Savulescu (eds.), *Mejoramiento humano* (pp. 137-161). I. Ramia y A. Jiménez (trads.). Teell.
- Hughes, J. (1996). "Embracing Change with All Four Arms:" A Posthumanist Defence of Genetic Engineering. *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 6(4), 94-101
- Hughes, J. (2004). *Cytizen Cyborg*. Westview.
- Kass, L. (2002). *Life, Liberty and the Defence of Dignity: The Challenge for Bioethics*. Encounter Books.
- Mies, M. y Shiva, V. (2014). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y persepctivas*. M. Bofill (trad.). Icaria.
- More, M. (1993). Technological Self-transformation: Expanding Personal Extropy. *Extropy*, 10(4)(2), 15-24.
- More, M. (2013). The Philosophy of Transhumanism. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 3-17). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch1>
- Piedra, J. (2019). Technological Enhancement and Happiness: A Review of Morphological Freedom. *Cosmos and History*, 15(1), 275-291.
- Raymond, J. (2002). *Women as Wombs: Reproductive Technologies & the Battle Over Women's Freedom*. Spinifex Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674042605>
- Riechmann, J. (2016). *¿Derrotó el smartphone al movimiento ecologista?* Catarata.
- Rothblat, M. (2013). Mind is Deeper than Matter. Transgenderism, Transhumanism, and the Freedom of Form. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 317-326). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch31>
- Rueda Etxebarria, J. (2020). De la libertad morfológica transhumanista a la corporalidad posthumana: convergencias y divergencias. *Isegoría*, 63, 311-328. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.02>.
- Sandberg, A. (2013). Morphological Freedom—Why We Not Just Want It, but Need It. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 56-64). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch5>

- Sandel, M. (2007). *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*. R. Vila Vernis (trad.). Marbot.
- Savulescu, J. (2001). Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. *Bioethics*, 15(5/6), 413-426. <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00251>
- Savulescu, J. (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Blanca Rodríguez y Enrique Bonete (Trad.) Tecnos.
- Singer, P. (2017). Decisiones de los padres y mejoramiento humano. En N. Bostrom y J. Savulescu (eds.), *Mejoramiento humano* (pp. 289-301). I. Ramia y A. Jiménez (trads.). Teell.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. T. Rocha (trad.). Siruela.
- Sorgner, S. L. (2021). El futuro de la educación: mejoramiento genético y metahumanidades. *Ethika+*, 3, 303-333. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2021.61703>
- Sorgner, S. L. (2022). *We Have Always Been Cyborgs—Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol University Press. <https://doi.org/10.1332/policypress/9781529219203.001.0001>
- Tatchell, J. (2015). Making Human Rights Fit for the 21st Century: The Challenge of Morphological Freedom. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 4(8), 34-39.
- Vita-More, N. (2013). Life Expansion Media. En M. More y N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader* (pp. 73-82). Wiley-Blackwell, 73-82. <https://doi.org/10.1002/9781118555927.ch7>

Reseñas

Hurtado, G. (2024). *Biografía de la verdad. ¿Cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla? Siglo XXI. 142 pp.*

En este libro, sobrio y breve, Guillermo Hurtado deja parcialmente de lado las investigaciones sobre filosofía mexicana que habían caracterizado su trabajo desde el año 2000 para regresar a uno de sus primeros intereses: el acceso a la verdad. Este giro me parece una prueba de su talante especulativo originario; sin embargo, Hurtado no hace un “simple” retorno al tema de la verdad desde la lógica proposicional, el análisis lingüístico y la teoría del conocimiento —sus campos de especialidad cuando salió de Oxford y se ocupaba principalmente de la filosofía de Bertrand Russell—. Ahora, Hurtado realiza una genealogía de la verdad; le interesa confrontarla con la realidad externa, así como abordarla desde la noción de “verdad práctica”. *Biografía de la verdad* se ocupa de la vertiente ética de esta, no solo de la epistemológica.

Este vuelco temático redondea la biografía intelectual de Hurtado. Como ocurrió con Luis Villoro (1986 y 2000) y Carlos Pereda (1998 y 1999), *Biografía de la verdad* confirma que estamos ante la madurez de un filósofo analítico que reflexiona sobre el entorno que habita sin por ello abandonar la solidez epistémica. Junto con ellos, Hurtado ha ayudado a instaurar un nuevo modo de hacer filosofía en México. Con los tres se cierra la etapa de Reyes, los hiperiones, Gaos, Rovira, etc., propia de una filosofía contextual y de archivos; a labor de ellos tres se debe también que se hayan consolidado derroteros distintos de la tradición puramente analítica, sobria y minimalista pero rica metodológicamente. La nueva obra de Hurtado es característica de esta evolución en el pensamiento mexicano: su escrito es breve —como suelen ser los textos analíticos—, pero de ocasional tono ensayístico —como buena parte del mejor filosofar iberoamericano (cfr. Pereda, 2012 y 2013)—. La síntesis en forma y fondo de la evolución filosófica que comporta la obra de Hurtado es apreciable desde el primer párrafo del prólogo: “En alguna ocasión se le preguntó a Miguel de Unamuno cuál era su religión. Su inesperada respuesta fue: buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad”; Hurtado declara entonces: “Este ensayo emprende la misma búsqueda, aunque no con un cometido religioso, sino estrictamente filosófico” (p. 11).

Una particularidad de esta obra es la consideración dialógica de la verdad, algo que también, aunque por derroteros distintos, plantearon Villoro (1997) y Pereda (1994). El planteamiento de Hurtado se separa igualmente del acercamiento a la verdad de Richard Rorty y Gianni

Vattimo; elige como interlocutores, por el método genealógico, a Nietzsche y Foucault, quienes, aunque deconstructivos, “dejan abierto el camino para apuntar a la verdad desde una vía negativa” (p. 12). A juicio de Hurtado, la consideración dinámica de la verdad es lo que permite extenderla tanto al cosmos como al ser humano en sus distintas relaciones. Por eso sugiere (pp. 125-135) una restauración de la verdad como conclusión a la pregunta que subtitula el libro: “¿cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?”.

¿Cómo llega Guillermo Hurtado a esta propuesta restauradora de la verdad? De modo general, el libro dedica más páginas al punto de partida hacia la verdad que a las facetas de la anti-verdad y su relación con, por ejemplo, la literatura. Sobre el primer tema versan los tres primeros capítulos (pp. 15-88); sobre el segundo, los capítulos IV y V (pp. 89-121). Esto resalta la importancia que Hurtado concede a abrir una nueva vía hacia el tema de la verdad, si bien articula el pensamiento clásico de Platón y Aristóteles con la problemática moderna y contemporánea en su acceso. En este sentido, la obra establece el estado de la cuestión de la verdad desde su punto de partida hasta problemas contemporáneos.

El punto de partida de la obra es la pregunta: “¿qué es la verdad?”. Hurtado introduce el tema a partir del pensamiento de Aristóteles, especialmente *Met.* IV, 7, 1011b25-29 (pp. 16-36). Para abarcar, además del campo metafísico, los campos lógico y semántico, en mi opinión también son relevantes *Peri hermeneias* (I, 4), *Analíticos posteriores* (II, 19, 99b15-35 y 100a1-9) y *De anima* (III, 7-8), pero, conciso como buen analítico, Hurtado se concentra en *Met.* IV, 7. Para Hurtado, *aletheia* (“verdad”) es un término que puede adquirir múltiples matices en el pensamiento de Aristóteles. Hurtado subraya en su análisis la concepción de la verdad como “lo que es” (*to ti en einai*), la esencia (*ousia*), y denomina a esta verdad “intuición”, en el sentido de que es “lo primero” y, por ende, es algo que no puede demostrarse, sino que se parte de él —a ello se debe que Heidegger parta de la verdad en sentido negativo, o desde la nada, tema desarrollado en el tercer capítulo de esta obra—.

Tras recordar que en una definición se distingue al *definiens* del *definiendum*, “siendo ambos lo mismo, pero en sentido diverso” (p. 17), Hurtado interpreta la verdad desde la teoría de la correspondencia como una propuesta para responder a las nociones de “verdad” esgrimidas por teorías del lenguaje y de la significación proposicional; resalta, así, la perspectiva ontológica de la verdad cara a la relación que existe entre lenguaje y mundo (pp. 21 y ss.). Esta discusión trae a colación el hecho

de que una definición de la verdad depende de una teoría de la verdad. A juicio de Hurtado, principalmente dos escuelas de pensamiento (y sus versiones) se han opuesto a la teoría de la correspondencia: el coherentismo y el pragmatismo.

Hurtado argumenta que tanto la propuesta coherentista como la pragmatista abandonan la intuición aristotélica para optar por una noción de “verdad” como creencia; señala también que “una objeción a la teoría de la correspondencia es que nos hace proyectar en el mundo la estructura y los componentes básicos de los enunciados” (p. 23). Así, problematiza la teoría de la correspondencia a través del papel protagonista que juega el tema de enunciar la verdad. A su vez, Hurtado conecta el papel de la definición de la verdad con la construcción de teorías de la verdad (un tipo de exploración y análisis que caracterizará la parte ulterior del libro).

La conclusión a la que llega Hurtado es que la verdad como intuición pareciera ser acertada, pero está incompleta. La intuición aristotélica se quedó atrapada en la idea de “A es la definición de B”. Hurtado, en cambio, considera que la verdad no es definible filosóficamente y que fue quizás Alfred Tarski —quien incluyó en sus consideraciones la intuición aristotélica, aunque estudió también el tema desde una perspectiva semántica gracias a las teorías de Davidson— quien tiene el mérito de ser el primer filósofo reciente en ver y argumentar esto (pp. 27-33).

A partir de lo anterior, Hurtado considera que, si concedemos que la verdad es indefinible, “es decir, que no hay una fórmula que nos diga de manera completa y exhaustiva qué es la verdad por medio de conceptos, nos quedan las tres opciones contemporáneas: el primitivismo, el deflacionismo y el nihilismo” (p. 32). El primitivismo sostiene que “se parte” de la verdad, que es “lo primero”, y a partir de allí somos capaces de enunciar. Para el deflacionismo, la verdad ni se puede definir ni es la clave del lenguaje en la relación mente-mundo. Para el nihilismo, la verdad no es nada. En las tres teorías hay una pérdida parcial (o total) de la verdad, por lo que Hurtado (pp. 37-58) decide considerar la verdad a la luz de la intuición platónica.

Para Platón, la verdad es un modo del bien. Hurtado parte de esta idea para subrayar una complementariedad necesaria entre la intuición aristotélica y la platónica: ambas propuestas son compatibles, y considerarlas en conjunto permite ver “la relación del bien y la verdad o, si se prefiere, entre lo bueno y lo verdadero” (p. 40). Hurtado explora esta compatibilidad mediante un análisis de la alegoría de la caverna de

Platón. En quizás la mejor parte del libro, Hurtado analiza la alegoría mostrando cómo “la salida de la caverna no solo es el camino hacia la realidad del mundo, sino hacia su valor”, porque “la mayor verdad que alcanza la inteligencia humana está en el reconocimiento de que el indeleble camino hacia la verdad nos permite conectar con el bien de las cosas” (p. 40).

Tras la discusión anterior, el libro contempla con mayor asiduidad el problema de la verdad desde la óptica moderna. Hurtado discute, por ejemplo, cómo la verdad en cuanto *aletheia* (es decir, como “desocultamiento”) en Heidegger, en uno de sus sentidos, puede ser entendida como *orthotes* —“verdad”, pero también “corrección”; Hurtado encuentra un esquema parecido de significados en los términos hebreos *emet* y *emuná*, en las palabras latinas *veritas* y *adequatio*, y en las rusas *istina* y *pravda*—. En un espíritu similar, Hurtado recupera la teoría platónica de la verdad como bien para postular una comprensión no solo ontológica de la verdad, sino también moral: la verdad en el sentido de *paideia* (pp. 41-42). En la medida en que es dinámica y una manifestación del bien, este sentido de “verdad” apunta a ella ya no como definición, sino como narrativa: una construcción humana que manifiesta una *paideia* y una pedagogía.

No es que carezca de sentido estudiar la verdad desde la perspectiva de la coherencia, la corrección o la correspondencia, pero parece ser el caso que no basta con precisiones formales o proposicionales para acceder plenamente a la verdad. La alegoría de la caverna permite a Hurtado traer a colación la idea de que la dimensión narrativa posibilita una comprensión particularmente rica de la verdad.

En su estudio de la verdad, Hurtado se aparta de la tradición medieval, especialmente de Tomás de Aquino, quien consideró que el *locus* de la verdad es el juicio y reflexionó sobre esta como separada del bien. En mi opinión, pienso que Tomás presenta argumentos interesantes en cuanto al segundo punto; el primero depende de sus consideraciones sobre la cópula “es” en el juicio, la cual puede tener dos sentidos: el existencial y el lógico formal (por eso Tomás de Aquino considera que se unen lógica y metafísica en las proposiciones). También hay en Tomás de Aquino un sólido tratamiento de la verdad práctica conectada a la idea de “bien”. Empero, es verdad que su filosofía es notablemente formalista y se aparta de la verdad como intuición tratada por Hurtado desde Platón y Aristóteles. Hurtado habla de las consideraciones formalistas de Tomás de Aquino sobre la verdad y relaciona su separación del bien con la

discusión posterior que hubo sobre la verdad en la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del juicio* de Kant. Según Hurtado (p. 47), la evolución desde los planteamientos del Aquinate hasta Kant representó una secularización paulatina de la verdad. A mi juicio, el estudio de la verdad en Tomás de Aquino desde una perspectiva histórica se beneficia de acentuar que abreva de la tradición árabe (llamémosle “aviceno-aristotélica”) más que del pensamiento hebreo, por lo que no es posible plantear que “lo judeocristiano” en bloque haya influido en Kant, sino que más bien habría que enfatizar cómo este o aquel filósofo de la Modernidad interpretó a Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, la secularización de la verdad no parece tal desde el punto de vista del teólogo: el método medieval de la analogía enfatizó siempre los distintos modos de decir y de abordar la realidad.

Lo último es relevante porque se ha afirmado que pensadores como Nietzsche rechazan las “interpretaciones judeocristianas” de la verdad, en las cuales esta carece de autonomía por depender de la divinidad y se impone como mandato, esto es, se vuelve una forma de dominación. En un marco semejante, “la Verdad no tiene nada que ver con el bien, sino con el poder” (p. 53). Si “lo primero” no fue la verdad, sino las “mentiras certificadas” (o cuando menos las afirmaciones hechas sin preocupación por la verdad), usadas para la dominación y el poder, lo que el método genealógico arroja como conclusión es un escenario en el que no hay, realmente, verdad, sino solo lenguaje, entendido como poco más que un conjunto de metáforas y narrativas antropomórficas, como lo interpretó Nietzsche. Por eso, acertadamente, la navegación de Hurtado se realiza de otra manera.

Hurtado propone una imagen distinta del método genealógico: descriptivo, histórico y dinámico, este permite, al emprender la búsqueda por la verdad, conectarla con el bien tanto en la dimensión externa (las cosas, el mundo) como en la interna (el valor de la verdad misma y de las cosas). Una perspectiva semejante podría ser de gran utilidad para superar la crisis actual de la verdad. He aquí la aportación novedosa de Hurtado: la conexión de su propuesta filosófica con los nuevos tiempos. En un mundo de realidades virtuales y del imperio de la imagen, el método genealógico, con las vías negativas y poéticas, es el umbral que permite salir de la crisis de la verdad; visto desde aquí, tal parece que lo que cayó y está en crisis es la idea formalista de la verdad, que se ha desmoronado como tantos pilares de la Modernidad y los antecedentes que la forjaron.

En sintonía con lo anterior, el capítulo IV discute los temas previamente mencionados desde el ámbito de la anti-verdad. El capítulo V (pp. 111-121), interesantemente, muestra cómo la literatura permite acceder a la noción de “verdad” como bien. Hurtado reflexiona sobre el tema de la confusión en *Don Quijote de la Mancha*, la tiranía del engaño en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca y la resistencia de la verdad en *El crítico* de Baltazar Gracián. *Biografía de la verdad* termina con un epílogo sobre la crisis de la verdad tras la revolución digital y el significado de la posverdad filosófica.

A mi juicio, *Biografía de la verdad* es ese tipo raro de libro que puede resultar, a la vez, de interés para el no especialista y necesario para el investigador o el estudiante de posgrado. Se me ocurre compararlo con la *Introducción a la filosofía* de Ramón Xirau: es una obra que, más allá de la investigación histórica o la erudición, presenta una discusión filosófica enriquecedora y de fondo.

Bibliografía

- Pereda, C. (1994). *Vértigos argumentales: una ética de la disputa*. Anthropos.
- Pereda, C. (1998). *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*. Visor Libros.
- Pereda, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*. Taurus.
- Pereda, C. (2012). La filosofía y la perspectiva de la extrañeza. En C. Pereda, *Material de lectura* (pp. 7-53). UNAM.
- Pereda, C. (2013). *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*. CONACULTA.
- Villoro, L. (1986). *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE-El Colegio Nacional.
- Villoro, L. (2000). *Los linderos de la ética*. UNAM-Siglo XXI.

Virginia Aspe Armella
 Universidad Panamericana
 vaspe@up.edu.mx

Zirión Qujano, A. (2024). *Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable*. SB Editorial. 300 pp.

Sobre el colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable de Antonio Zirión es un libro no solo interesante sino pertinente porque toca temas sumamente relevantes que abonan a la elaboración de una fenomenología de la vida en su concreción. Tiene la virtud de ser un trabajo técnico, como debe ser la fenomenología, y de estar al mismo tiempo compuesto por páginas que se dejan leer con mucha fluidez, además de que en muchos momentos recurre a referencias propias de la literatura (Proust, Carpentier, Borges, etc.), lo que es propio de un libro que, aunque técnico, busca pensar la vida puntual y singular de cada persona.

Antes de comentar las ideas propiamente filosóficas y las tesis relevantes, quiero hablar del modo en que está confeccionado el libro y lo que eso supone (también filosóficamente hablando). Se trata de un libro que recopila textos escritos y publicados a lo largo de más de veinte años. Esta característica permite al lector ver, comprender y seguir el itinerario filosófico de Zirión respecto del colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable, los dos temas centrales del libro, como el propio título lo indica.

Efectivamente, es poco común poder ver cómo un pensamiento va evolucionando, avanzando, corrigiéndose a sí mismo y aprendiendo sobre la marcha, no solamente a partir del continuo diálogo y exposición del pensamiento en congresos, coloquios o encuentros, sino también a partir de las nuevas lecturas, investigaciones y hallazgos que el filósofo va haciendo. *Sobre el colorido de la vida* deja ver que, si bien la filosofía busca verdades universales, estas se van obteniendo de manera gradual y a través de caminos no exentos de irregularidades, inexactitudes, correcciones y a veces incluso errores. Todo ello forma parte de la investigación filosófica y el libro lo deja ver muy claramente, despejando un cierto prejuicio que algunas veces tenemos sobre el modo en que el pensamiento filosófico se desarrolla, según el cual el filósofo o la filósofa en cuestión se sienta a pensar y le llegan todas las ideas de una sola vez y perfectamente conectadas. Zirión dejó prácticamente intactos los textos publicados hace más tiempo; solo en algunos casos hizo alguna enmienda que tiene que ver más bien con el modo de citar o con algunos detalles menores, pero dejó lo escrito tal como estaba a pesar de que algunas de esas ideas están consideradas por él ya superadas,

en especial en lo que se refiere a las primeras caracterizaciones de la noción de “colorido de la vida”. De este modo, el interés del libro no está solamente en que difunde los resultados de la investigación, sino también el camino mismo de ella, lo que tiene como efecto el que los lectores podamos seguir a Zirión a través del tiempo, con sus intentos, problemas, éxitos y demás aventuras propias de la investigación. Con ello no quiero decir que el libro tenga un carácter meramente ensayístico o testimonial, sino que, dentro del carácter filosófico y científico que caracteriza a la fenomenología —una, por cierto, desarrollada en el libro con altísima madurez—, el libro deja muy claro que esta necesita de tiempo, de diálogos numerosos y del estudio sosegado de muchos años para alcanzar algunas verdades. Con todo ello, es cierto, como el propio Zirión lo dice: lo presentado no es una investigación acabada, sino que abre una cantidad enorme de flancos, unos más relevantes que otros, para continuar no solo con horizontes nuevos sobre la fenomenología de la vida en su concreción, sino para afinar y afianzar los temas particulares del colorido de la vida y la fenomenología de lo inefable.

En segundo lugar, hay que decir que *Sobre el colorido de la vida* no solo está compuesto de textos que ya habían sido publicados con anterioridad: también contiene un largo ensayo de manufactura nueva y que ocupa prácticamente un tercio del libro —es el más largo de todos—, en el que pasa revista de al menos tres críticas que han hecho a su trabajo. No queda claro si son las únicas o si son solamente las que considera más relevantes, pero en ese último ensayo dialoga con los profesores Roberto Walton, Luis Rabanaque e Ignacio Quepons a partir de textos en los que ellos han planteado preguntas y críticas y han intentado hacer aportes a la investigación sobre el colorido de la vida. Este último ensayo es muy interesante porque deja ver también (pedagógicamente hablando) la importancia que tiene el diálogo para la filosofía y el hecho de que en ella la soledad es muy mala compañera. Esto queda claro en un hecho muy particular, y es que, desde mi punto de vista, es en las páginas dedicadas a responder a Ignacio Quepons (puntualmente, pp. 246-247) en donde Zirión logra formular de la manera más clara y sintética los elementos esenciales de su fenomenología del colorido de la vida, deslindándose, además, con una claridad que en los ensayos previos no se había alcanzado del todo, de los primeros hallazgos que sobre ese tema había hecho hace más de veinte años. Celebro, pues, el carácter pedagógico que en estos dos sentidos tiene el libro para la comprensión de lo que significa propiamente realizar investigación filosófica.

Desde el punto de vista de las ideas, los dos grandes temas que conforman el libro se cruzan y tienen muchos puntos en común; incluso podríamos decir que un tema pertenece al otro, en un sentido, y que en otro sentido podrían ser temas con tratamientos independientes, pero es cierto que se trata de dos asuntos distintos: el colorido de la vida, por un lado, y la fenomenología de lo inefable, por otro.

De los doce capítulos que componen el libro, hay seis que están dedicados de manera explícita a ese tema, o que su tema central es el del colorido, incluido el último ensayo de recapitulación y respuestas. Sobre el asunto de la inefabilidad, que está estrechísimamente relacionado con el desarrollo de una fenomenología del lenguaje, hay dedicados a él, de manera explícita, cuatro ensayos. Los dos ensayos restantes están dedicados a temas conectados y bien relacionados pero realmente distintos: uno de ellos es sobre la técnica del *focusing* y su posible relación con la fenomenología; el otro está dedicado a la tolerancia y la confianza. La inclusión de estos trabajos es completamente pertinente porque contienen investigaciones muy cercanas y relacionadas con el colorido y la inefabilidad; en ellas, Ziri3n encuentra la oportunidad para introducir distinciones y afirmaciones sobre el colorido y la inefabilidad que no había hecho desde un tratamiento directo, pero ciertamente tienen un objeto ligeramente diferente.

En cuanto al colorido de la vida, tema central del libro, Ziri3n establece lo siguiente: es “la peculiar s3ntesis, original3sima, en la que vienen a reunirse y, en cierto sentido a condensarse o unificarse, todos los componentes de la vivencia. Dicho de otro modo: la vivencia tiene una determinada composici3n, un determinado arreglo, en que se disponen sus elementos [...] [:] no es otra cosa que la singular ‘figura’, el singular car3cter, la singular estampa, que tiene, justo como car3cter suyo, esta composici3n de elementos vivenciales” (p. 182). Esta definici3n o descripci3n contiene, desde mi punto de vista, la formulaci3n m3s definitiva que alcanz3 el Dr. Ziri3n en sus investigaciones, ya despu3s de haber pasado por lo que creo que es el deslinde m3s importante respecto de sus hallazgos primeros, y que consisti3 en desengarzar la noci3n de “colorido” de su car3cter afectivo-emotivo. Las investigaciones primeras insertaban la noci3n dentro del 3mbito de la vida afectivo-emotiva y los templos de 3nimo pero, conforme avanza la investigaci3n, este car3cter deja de ser el marco sobre el que descansa la noci3n misma de “colorido” y se considera como solo un elemento de 3l, dentro de muchos otros.

En sus investigaciones primeras, efectivamente, el colorido de la vida es un rasgo afectivo de las vivencias por las que, al ser recordadas, estas tenían un tinte afectivo particular. Matizo: no solo al ser recordadas, sino que ese “tinte” está presente siempre en las vivencias, también en las vivencias de percepción o en cualquier otra vivencia originaria, solo que en ellas el “color” no es visible, lo que solo es posible cuando dichas vivencias son traídas a dato bajo la forma del recuerdo. En este caso, además, entiéndase por “afectivo” una vivencia emotiva, emocional o sentimental. La metáfora del colorido estaba motivada en su momento por la noción husserliana de “resplandor” y por el lenguaje natural, por el que decimos que a veces la vida se tiñe “color de rosa”, o “se pone gris”, o que “nos las vemos negras” por alguna razón. Todo parecía apuntar a que las investigaciones de Zirión buscaban esclarecer este fenómeno fundamentalmente afectivo, emotivo o sentimental.

Sin embargo, a lo largo de los años y a través de la profundización en la noción misma de “temple de ánimo”, Zirión descubrió que ese resplandor no es exclusivamente afectivo en su sentido emotivo o sentimental, aunque sí sea afectivo en el sentido que puede tener esa palabra en el contexto de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Este giro o avance se constata de manera especial en el capítulo siete y se da por sentado ya hasta las consideraciones finales. Efectivamente, en el capítulo doce, Zirión aclara que el fenómeno del colorido sí que es afectivo, siempre y cuando se entienda por “afectividad” aquella del tiempo y la proto-impresión, por la que la conciencia vive su vida y es impresionada por la vivencia interna del tiempo. En esta “impresión” originaria, la de cada vivencia, hay elementos afectivos en el sentido emocional o sentimental, pero ellos no tienen un lugar privilegiado en la configuración del “colorido”, que ahora, a partir de este desengarce y de la asociación con la fenomenología interna del tiempo, ha encontrado un mejor nombre: el de “estampa” o “figura”.

En cuanto al tema de la inefabilidad, el recorrido es diferente. La idea está presente en la investigación porque, desde el principio, el “colorido de la vida” se presenta como inefable, es decir, como una vivencia o un componente de la vivencia que no puede ponerse en palabras con propiedad ni conceptualizarse. A través de los escritos se va aclarando por qué el colorido es inefable, y ello no cambia aun cuando cambie la noción de “colorido”, o más bien, cuando esta sea situada en el ámbito de la fenomenología del tiempo y ya no en la de la afectividad. Un colorido, o mejor, la “estampa de la vida”, es inefable por su individualidad.

En los textos que Ziri6n dedica a la fenomenologí a del lenguaje, explica detalladamente cómo todo uso del lenguaje logra siempre expresiones generales, mientras que toda vivencia es siempre concreta. Por ello, toda verbalización o conceptualización que se quiera hacer de la estampa de la vida —y no solo de ella sino de cualquier vivencia, sea la que sea— dejará fuera de sí elementos concretos e individuales que están contenidos en la vivencia plena. Para explicar esto, Ziri6n menciona las teorías antiguas y medievales sobre el carácter universal del lenguaje y la imposibilidad de decir propiamente el ser real concreto: *individuum est ineffabile*.

En el capítulo nueve, por ejemplo, se nos presenta ya el problema de la individuación en su relación con la discusión metafísica u ontológica que debería motivar. Efectivamente, Ziri6n señala que “un mirlo individual está ahí para la percepción, pero su individualidad —y precisamente en cuanto la individualidad que tiene para esta misma percepción, no en cuanto una presunta individualidad— abarca mucho más que el hecho de un mirlo volando por ahí con tales y cuales rasgos” (p. 138). Su individualidad no es la suma de sus atributos singulares como su peculiar color, la forma de sus plumas, si algunas le faltan o no, si se ha lastimado una patita, la edad que tiene, sus memorias y por dónde ha vivido... Sin duda podríamos eventualmente enumerar todos esos caracteres, aunque siempre nos faltarían algunos, pero no por ello abarcaríamos entonces la individualidad del mirlo. Esta descripción de caracteres singulares es potencialmente infinita: siempre hay algo más por describir o por considerar. A esto es a lo que Ziri6n llama “inefabilidad cuantitativa”, debida a la potencial infinitud de rasgos individuales contenidos en la vivencia plena.

Para Ziri6n, es la vida misma, la vida de cada persona, por ser máximamente concreta, la que es indecible, pues está conformada siempre y constantemente, permanentemente, a cada instante, por noemas plenos y horizontes que no podrían llevarse a expresión total nunca. Y esto es una ley que ni el poeta, ni el místico, ni el santo, ni el artista o narrador de ningún tipo pueden quebrantar, por más que sus usos del lenguaje les permitan decir más matices de los que el lenguaje suele poder decir en su uso natural (p. 143). En todo uso del lenguaje habrá siempre un residuo de individualidad inefable.

Acerca de la imposibilidad del lenguaje de representar o de expresar la vida en su concreción, Ziri6n afirma: “no niego que no sea una experiencia poco común la de sentir una suerte de desazón o ansiedad

ante la imposibilidad de poner en palabras la situación vital en la cual nos encontramos” (p. 143) Comparto con él la idea de que el deseo de poner en palabras la concreción de la vida es una cierta experiencia común, incluso en muchos casos una necesidad. Los seres humanos vivimos en el lenguaje y a través de él comunicamos, expresamos y revivimos “nuestra vida”. Pero la constatación filosófica de Zirión sobre la inefabilidad de la vida en su concreción, más que llamarme al desasosiego, me invita a plantearme la pregunta: ¿qué riquezas hay en esa inefabilidad? ¿Cómo crece mi vida si, en lugar de querer expresar lo inefable y convertirlo en objeto, aprendo a contemplarlo, a atesorarlo, a atenderlo, a vivirlo, aunque sea a través de la experiencia silenciosa? Creo que la sabiduría filosófica, desde Sócrates, tiene incluso que ver con un “espíritu de fineza” —para decirlo con Pascal—, con un silencio escéptico, con una epojé fenomenológica, por la que se acepta que hay realidades que no pueden propiamente decirse, y que querer decirlas podría constituir, en sentido estricto, el principio de la sofística. ¿No tiene que ver con esto lo que Sócrates reclamaba a Gorgias y a Protágoras a propósito de la imposibilidad de enseñar el Bien y de hacer de él un objeto de nuestra técnica? El libro de Zirión invita, pues, no solo a pensar la inefabilidad, sino también a pensar el silencio, y a pensar que la ansiedad por hablar y por poner en palabras la totalidad de la vida tal vez responde a deseos no propiamente filosóficos, sino sofísticos, motivados por una vida imbuida de praxis ansiosa. Las filosofías que buscan decirlo todo serán, así, poco filosóficas.

A propósito de esta cuestión, Zirión escribe: “el tema principal presupuesto por la emergencia de la expresión lingüística en la vida de una conciencia, es la escisión de esta vida en un nivel pasivo/no actual y un nivel activo/actual; esto es, en otras palabras, el tema del papel del yo como el yo de sus actos” (p. 144). Pues bien, yo creo que la práctica del silencio, o el silencio entendido como práctica (ya sea bajo alguna forma de meditación, oración u otras experiencias similares, incluido el silencio reflexivo de la práctica del enfocamiento o *focusing*, que Zirión trata detalladamente), permite al sujeto entrar en un nivel distinto, en un nivel que podríamos describir como “pasivo-actual”, por el que se modula la atención de manera que la conciencia no se dirige ya a conceptos, vivencias concretas objetivas, palabras, sonidos o cualquier otro objeto constituido intencionalmente de manera activa, sino que se dirige al ámbito de lo pasivo, o de lo pre-predicativo, pero lo hace de manera actual, pues el sujeto activamente está modulando la atención

para ello, por lo que el silencio sería un acto en donde está presente el yo como sujeto atendiendo lo que pasivamente constituye su vida en concreción.

Esto me parece de una relevancia enorme pues, como se señala más adelante en el libro, un yo solo puede trasponer en significados de expresiones sentidos de sus propias vivencias, pero los sentidos de sus propias vivencias forman parte de la experiencia misma de la vida que, en tanto concreta, es siempre inefable. Sin embargo, esa vida es la fuente misma del sentido de toda expresión, por lo que el hiato entre la fuente del sentido y lo expresado sale a la luz con un cierto dramatismo. Somos incapaces de decir toda la vida que vivimos y constantemente se nos escapa la fuente del sentido, que se da en la concreción máxima de la vida y que por ello no puede ser dicha de manera objetiva. Creo que es ahí en donde el “silencio” podría cobrar una importancia — quizá, llamémosle por ahora— pedagógica. Como el propio Ziri6n lo señala, la reflexi6n es una actitud por la que la vida busca expresi6n, para encontrar mejores palabras o para reconocer mejor los sentidos que nutren la vivencia y as6 conseguir mejores expresiones, m6s exactas, de la vida. Aqu6 se conjugan dos horizontes de potencialidades: el de la vida misma y su car6cter pre-reflexivo, como fuente de sentido, y el del lenguaje propiamente dicho, como recurso positivo para poder decir o no las cosas de un modo o de otro.

La “reflexi6n activa”, como la llama Ziri6n, permite as6 al sujeto buscar y acaso encontrar mejores palabras para decir el sentido que quiere expresar a trav6s de un cierto acceso, de la atenci6n, a la vida misma concreta que nutre de sentido lo expresado. Este acto reflexivo, ¿no requiere del silencio? Si este es una actitud por la que el sujeto modula la atenci6n para poder dirigirse al 6mbito de lo pre-predicativo, ¿no convendr6a entonces integrar a las investigaciones sobre la inefabilidad y la estampa de la vida una fenomenolog6a del silencio?

Si la comunicaci6n o el discurso lingüístico dependen en su sentido de la vida concreta, del intrincamiento del horizonte de sentidos cuya caracter6stica es la inefabilidad, ¿entonces c6mo atender a esa inefabilidad para que la comunicaci6n pueda recogerla mejor, aunque parezca parad6jico o imposible? El silencio ser6a aqu6, como la “reflexi6n activa” o el enfocamiento, una especie de actitud pedag6gica, preparatoria, que permite al sujeto dirigirse activamente a la pasividad, insertarse en un nivel de la atenci6n por el que el sujeto contempla, recibe, admira, integra los sentidos infinitos que se dan en el intrincamiento-fuente de

la “estampa de la vida”. Un sujeto que esté acostumbrado a atender activamente estos sentidos podría tenerlos más fácilmente a la mano en la praxis comunicativa natural sin tener que pausarla demasiado drásticamente.

Recuperar la importancia del silencio no ha de entenderse de ninguna manera como un llamado al mutismo, lo que, de hecho, dice Ziri3n explícitamente que quiere evitar. Yo me sumo a esa intenci3n. Llamar al silencio quizá no quiere decir que nos callemos todos, sino recuperar el valor que este tiene para el correcto desarrollo de la filosofí, el correcto desarrollo de la fenomenología y también para la integraci3n en la vida personal de la riqueza que en la vida nos es dada: una invitaci3n a la pausa y al reconocimiento de los matices de belleza, de bondad, pero también de maldad o de fealdad, que coexisten con nosotros en el mundo.

Finalmente, vale la pena recalcar que este es un libro maduro y sumamente original, que aparece después de muchos años de investigaci3n por parte de uno de los fenomen3logos más relevantes del mundo hispanoamericano. Ziri3n ha traducido al español numerosas obras de Edmund Husserl, además de haber elaborado tanto el *Diccionario Husserl* como el *Glosario-guía para traducir a Husserl*, proyectos con los cuales ha desarrollado —acompañado de equipos conformados por investigadores de primer nivel— una labor incomparable en favor de la difusi3n y la compresi3n de la fenomenología husserliana en todo el mundo. Todo ello ha supuesto, además, la conformaci3n de comunidades de estudio y de investigaci3n que hoy trabajan de manera autónoma e independiente, y que están haciendo avanzar el pensamiento fenomenológico ya no solamente en español, sino también en otras lenguas, por lo que su labor como maestro y formador de filósofos es verdaderamente inestimable

Diego I. Rosales
Hápax, Centro de Investigaci3n en Humanidades
diego.rosales@hapax.ac

Martín Navarro, A. (2024). *El viaje solitario. La filosofía y la búsqueda de la naturaleza perdida*. Editorial Renacimiento. 208 pp.

¿Qué significa viajar cuando todo lugar podemos verlo con un clic en unos segundos? ¿Para qué perder el tiempo en aviones, trenes o autobuses cuando uno puede ver lo mismo en un documental en plataformas virtuales sin largas colas de espera? ¿Para qué viaja el ser humano en el siglo XXI? Estas dudas no son las principales del libro, pero compendian el sentido de *El viaje solitario*.

El nuevo libro de Alejandro Martín Navarro, profesor del Departamento de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Sevilla, es una prometedora reflexión para el presente siglo sobre el sentido del viaje y el retorno. El perfil del autor es el del humanista entregado, pues no solo se dedica a la erudición filosófica, sino que también es poeta de reconocido prestigio, habiendo sido galardonado a nivel nacional. Que una persona en la que se aúnan la precisión filosófica y la imagería poética escriba un ensayo no es cosa menor: la promesa de cuanto podemos esperar de un poeta y filósofo simultáneamente se materializa en este ensayo.

El viaje solitario comienza con un prólogo a cargo de Francisco Rodríguez Valls, catedrático de Antropología Filosófica. En este prólogo uno encuentra bien encuadrado el libro de Martín Navarro, pues detrás de sus líneas no solo hay una filosofía del viaje y del retorno a la naturaleza perdida del ser humano, sino que hay una pequeña antropología. El sentido del viaje en el ser humano es más amplio que el mero ir de un lugar a otro: va más allá de la foto al monumento y del selfi, pues también se dan experiencias únicas, como sentimientos de difícil descripción al contemplar lo infinito e, incluso, viajes interiores hacia nuestra mismidad. Como comenta Rodríguez Valls, autor hace esto “sacando brillo y renovando las palabras de tal forma que las historias siempre parezcan nuevas” (p. 11).

El libro trata temáticas sobre el viaje en cada capítulo, pero lo hace de manera unitaria, pues unos capítulos resuenan en otros, a veces explícitamente, otras implícitamente. Si cada capítulo fuese un instrumento, estos diez capítulos harían sonar una armonía conjunta. Igual que cuanto más se escucha una misma canción, mejor detecta el oído sonidos que antes no había percibido, en esta armonía, cuanto más se lee el libro, mejor se comprenden las conexiones.

El primer capítulo comienza con la impactante imagen del Himalaya y comenta cómo con el paso de los años se ha convertido en una atracción turística. ¿Qué queda de ese viaje en el que uno se experimenta como uno con la naturaleza? ¿Qué hay del reto y de la aventura? Actualmente, poco o nada. Pero quizá todavía se pueda repensar el viaje. Volverlo más primigenio. Este primer capítulo sitúa al lector en la dirección hacia la que va a mirar el autor, que consiste en cómo considerar al ser humano como ser consciente de experimentar el instante. Esto es un rasgo plenamente antropológico. A través de la metáfora de la montaña en *Así habló Zaratustra* —obra de la cual, por cierto, Martín Navarro fue el traductor— se van componiendo imágenes, proponiendo ideas y esbozando reflexiones acerca del ser humano. Destaca que la montaña es la metáfora de la unión del ser humano con la naturaleza, de volver a conectar con aquello nostálgico que ya parece olvidado. Aunque el autor no lo diga, este capítulo tiene unos tintes propios del Romanticismo evidentes para cualquier lector.

El segundo capítulo trata sobre el sentido de lo originario en la vida humana. Para ello invoca a grandes pensadores, como Aristóteles, y también a otros grandes clásicos de la literatura, como Asimov o Bradbury. Concebir qué y cómo es el mundo infinito es concebir los límites del ser humano y de su poder. ¿Cuál es el sueño humano? Superar cualquier limitación, ese “viaje imposible hacia lo alto, potencialmente infinito y que se adentra en lo que durante siglos ha sido la morada de los dioses” (p. 59). Esto es una idea capital que se mantiene siempre en cada uno de los capítulos siguientes: es su trasfondo y todo parte de aquí. Este capítulo, no obstante, quizá podría haber sido más claro si adelantase su tema, pues a veces el lector puede observar que el autor discurre hasta que el capítulo está cerrando, que es cuando se comprende mejor la temática que, dicho sea de paso, no es original de Martín Navarro —cosa que tampoco propone, por lo que se le exige de responsabilidad—, sino de Nietzsche.

El tercer capítulo trata sobre la navegación marítima y la cartografía. Hay un tema principal, pero al paso no dejan de surgir grandes reflexiones que quedan sugeridas, aunque el tema sea evidente. De hecho, la fortaleza de este capítulo es aquello que sale al paso, que es una reflexión fundamental que continúa con el capítulo anterior sobre los límites del ser humano, pero ya no intelectuales, sino terrestres. Por eso cada viaje comentado por el autor es una manera de concebir qué y cómo es el mundo y, en consecuencia, cuáles son los límites de

lo humano, pues en nuestro interior siempre hay un impulso hacia lo infinito, hacia aquello que no tenga limitación. Y para eso lo primero es saber la limitación de nuestro espacio *Zuhandenheit*, que es el mundo. Pero en el conocimiento de la limitación hay un ejercicio infinito, por lo que resulta que “la travesía del espíritu humano no conoce final” (p. 75). Quizá este capítulo podría haberse visto más enriquecido si se hubiera añadido el tercer programa transhumanista, que literalmente consiste en la colonización de otros planetas —cuestión de actualidad y que es extraño que no aparezca—.

El cuarto capítulo trata sobre el viaje interior. Lo primero que se aborda es la mística, desde san Agustín a santa Teresa, pero especialmente se detiene en Ibn Arabi, cuyo proceso de metanoia explica. Esta parte de la obra tiene un toque narrativo brillante que hace que en pocas páginas sintamos empatía por Ibn Arabi. Finalmente, Martín Navarro explica las últimas etapas del viaje místico: caridad, confianza, abandono y humildad. Esto lo lleva a una paradoja vital: “mientras más nos buscamos a nosotros mismos, más perdidos estamos; que, cuando nos olvidamos de nosotros, encontramos un universo; que salimos de viaje para encontrar lo que, en el fondo, olvidado dentro de nosotros, ya teníamos” (pp. 98-99). Este capítulo es una maravillosa introducción tanto a la filosofía como a la mística de la que cualquier lector podrá verse enriquecido.

El quinto capítulo trata sobre perderse en caminos de bosque, real y metafóricamente. Para ello se centra principalmente, aunque no solo, en Jünger, al cual describe como un genio. Dice que “los genios son esos hombres que nos enseñan a hablar de nuevo” (p. 104). Pues bien, “caminar” en un bosque es imposible. En los bosques no se camina: se vaga. Al vagar por los bosques, los vemos en su esplendor; es un momento de reconexión con nosotros mismos. También es una metáfora en contra de la permanencia. Cuando uno camina por las calles de la ciudad con sus farolas iluminadas yendo de un lado a otro, siempre tiene la sensación de seguridad y permanencia. Sin embargo, al moverse por un bosque, todo es discontinuo, desordenado e impredecible, pero no por ello deja de ser hermoso. Tras abordar a Heidegger, como era natural, termina con el tema de la naturaleza, lo que le sirve de engarce con su siguiente capítulo. Este capítulo es interesante, pero la idea de trasfondo olvida que lo importante es cuando, por azar, uno encuentra claros de bosque. En los claros de bosque, la metáfora del autor no se mantiene, pues son la continuidad de la discontinuidad del bosque.

Allí no hay nada impredecible, sino que todo está al alcance de nuestra contemplación. Los claros de bosque nos proporcionan una visión privilegiada, un balón de oxígeno. Quizá se pueda decir así: los claros de bosque son a los bosques lo que los oasis a los desiertos. Para hablar con totalidad del desierto no podemos omitir la importancia de los oasis, y creo que algo parecido ocurre con los claros de bosque que, aunque mencionados, no son un recurso agotado.

El sexto capítulo trata sobre la experiencia de la naturaleza. En la naturaleza uno puede experimentar la comunión con lo sagrado. Así lo entendieron el Romanticismo y otras tantas corrientes filosóficas, que enfrentaron esta experiencia a la mecanización del mundo. Desde hace siglos, las sociedades tecnológicas son de extremado orden y, sobre todo, mecánicas. Sociedades “maquinísticas”, frías y veloces. Todo es inmediato. La reconexión con lo sagrado es una experiencia originaria que hemos perdido con el paso del tiempo. Sin embargo, “la meta de la filosofía es recordar la conciencia de la libertad y, por tanto, denunciar este estado de cosas” (p. 129). Esta vuelta al *hen kai pan* ha quedado desubicada, perdida, pero quizá sea posible el retorno a ella. Este capítulo, aunque atrevido, es posiblemente uno de los mejores del libro, no solo por la urgencia de volver a reconectar con lo sagrado en nuestra actualidad, sino por atreverse a presentar la dimensión sagrada del ser humano en su origen.

El séptimo capítulo es acerca de la belleza y lo sublime, de aquello que de un golpe comprendemos como superior a nosotros. La belleza nos enseña también un ideal: el de continuar creciendo, expandiendo nuestro interior —o superando nuestros límites, para decirlo con los capítulos anteriores—. De hecho, es esta habilidad humana la que nos lleva no solo a la capacidad estética, sino también a la ética, sin necesidad de sentir una mutilación desde nuestra razón a nuestros deseos e impulsos. Martín Navarro lo dice así: “Lo mismo sucede con el bien: podemos aprender a valorarlo tanto, podemos sentir intensamente el placer de vencer nuestros impulsos primarios, y entonces actuar sintiendo verdaderamente la emoción del bien” (p. 149). La admiración de lo que es superior a nosotros mismos es, al final, la apertura a la experiencia humana más trascendente. De hecho, aunque no lo diga el autor, es un rasgo distintivo del ser humano que funciona como motor de la historia.

En el octavo capítulo se aborda la espeleología, y no solo como tema real, que también, sino como metáfora del entrar en uno mismo

para concebir y luego volver a salir. Este viaje significa un incremento en nuestra emancipación, la cual, por cierto, proviene de la conciencia de la libertad típicamente humana. En ella se experimenta la limitación humana que nos hace ver que todavía nada es perfecto ni absoluto. Por eso la filosofía comienza con la experiencia de nuestra limitación: si el pensamiento es emancipación, entonces el comienzo del pensamiento no está ya emancipado, sino en proceso de emancipación. Y tendemos de manera casi natural a la emancipación porque “la esencia del hombre es la libertad” (p. 166). Este capítulo funciona de manera atractiva como introducción al problema de la libertad.

El noveno capítulo puede parecer repentino porque el autor comienza hablando de la gimnasia, la actividad física y el deporte. Sin embargo, es la salida al exterior de la caverna de Platón, la cual se produce cuando los ideales superiores a nosotros se encarnan en nuestro mundo, es decir, cuando son la expresión de lo infinito en lo finito. Martín Navarro pone varios ejemplos de ello en el capítulo: ni el *Doríforo* de Policeto ni el *Discóbolo* de Mirón son unos hombres, sino “el Hombre como tal” (p. 174). Aunque no lo parezca, estas ideas guardan aquí relación gracias a Ortega y Gasset, quien, en *El origen deportivo del estado*, defendió que los primeros Estados surgen gracias al deporte. Eso significa que todo lo creativo en el ser humano surge de su libertad. Es más, Ortega y Gasset considera que en el deporte se reflejan la generosidad, la creatividad y la fuerza. El juego, como acto máximamente creativo, es una expresión material de nuestra autonomía y libertad. Representa la victoria de la autonomía contra lo heterónomo, de la libertad contra el mecanismo porque, como digo, no es solo gimnasia o ejercicio: Martín Navarro ve ahí el ejemplo perfecto de la libertad. “Así es como la naturaleza, a través del juego y del deporte, nos enseña a restaurar en nosotros el anhelo de una humanidad triunfante” (p. 185). Podemos añadir a lo que comenta el autor que esto es un regreso al tema de la superación, pero ya no con la experiencia del mundo natural, sino con el cultural.

El último capítulo trata sobre el concepto de la nostalgia, que por etimología es el dolor (*algos*) del regreso (*nostos*). Aunque también podría ser el dolor de lo que se cosecha (otro sentido de *nostos*). Este segundo significado de *nostos* permite aquí un juego etimológico delicioso a Martín Navarro: la nostalgia por lo perdido, que buscamos en los viajes exteriores e interiores, no es solo dolor (*algos*) ante la pérdida de la experiencia originaria de la infinitud: gracias a esta nostalgia, esas experiencias nos hacen buena cosecha (*nostos*), es decir,

nos cultivan. Esto es, “el único regreso verdadero es aquel que conduce a la fuerza germinal de la existencia” (p. 189). Para ello es necesario experimentar la soledad, fortificar nuestros muros para poder abrirnos a los otros. Al final, nuestro viaje “atraviesa desiertos y abismos, vence tempestades y montañas solitarias, se adentra en bosques y lugares recónditos” (p. 194). Pero estas imágenes no hablan del exterior. Somos nosotros mismos nuestro propio viaje solitario. Críticamente, se puede comentar que la experiencia del viaje solitario es planteada por Martín Navarro como una especie de iniciación filosófica. Sin embargo, creo que la filosofía no puede ser viaje solitario, sino diálogo, por lo que hay siempre una exigencia del otro. La nostalgia no es solo por la naturaleza y la experiencia perdida de lo sagrado, pues sería una nostalgia egoísta; también hay una nostalgia del otro que originó la filosofía.

Este es un buen libro de filosofía. Como introducción a ella es deliciosa, y para los que llevamos ya algunos años dedicados a ella, hay ideas frescas que merecen ser pensadas. Incluso temas “clásicos” de la filosofía, como el camino de bosque heideggeriano, la montaña nietzscheana, etc., son representados de manera novedosa. El mérito de Martín Navarro es indudable. Lograr el equilibrio en un libro para que pueda ser leído como una introducción a la filosofía —por ende, algo germinal— y, a la vez, como un texto de profundidad para lectores más experimentados —por ello, fruto maduro— es algo complejo. Yo llevaba sin ver algo así desde los mitos de Platón.

Andrés Ortigosa
Universidad de Sevilla
aortigosa@us.es

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 to 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.

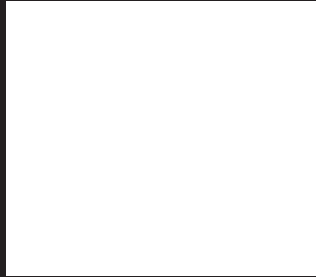
4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

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.



TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

