

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

MAYO-AGOSTO 2025 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

La más verdadera tragedia: conciliación y antagonismo en las *Leyes* de Platón

José Antonio Giménez Salinas

¿Definir al político pensando en el dialéctico? Notas acerca de las capacidades de los *paradeigmata* en el *Político* de Platón

Lucas Álvarez

¿Suscribió santo Tomás de Aquino la tesis según la cual el mundo pudo haber existido desde siempre? Una respuesta a Wippel y Bukowski

José Luis Irrarázaval

Schelling *contra* Fichte: The Thesis on Being before and after 1806

Juan José Rodríguez

Finalidad y autosuperación en la voluntad de poder de Nietzsche. El eterno retorno como reto

Begoña Pessis García

Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot

Gerard Moreno Ferrer

Expectativa volitiva y expectativa emocional: formas no dóxicas de anticipación del futuro en la fenomenología de Husserl

Celia Cabrera

Interpretaciones etimológicas y ontológicas de la realidad: Ortega y Gasset frente a Heidegger

Juan Diego Véjar Serrano

Una tirada de dados: el diagrama como acto desfundacional en Gilles Deleuze

Felipe Andrés Matti

Acontecimientos, agenciamientos y subjetivaciones en Deleuze y Badiou: acerca de las posibilidades especulativas de lo múltiple más allá del subjetivismo humano

Jesús Ayala-Colqui

Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nanc

Paula Sánchez Mayor

Pragmatismo, democracia y conocimiento empático. De regreso a Jane Addams desde la epistemología política contemporánea

Livio Mattarollo

Justicia y democracia deliberativa. Las tensiones del marco de la justicia

Francisco Blanco Brotons

Agencia, zonas grises, explotación sexual

Miguel Ángel Torres Quiroga

Racismo filosófico y el discurso hegemónico sobre lo humano: entresijos de la filosofía

Laura Vanessa Castellanos Carbonell

RESEÑAS

72

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 72, mayo-agosto, es una publicación cuatrimestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosojs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de abril 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*

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

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

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

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

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Hendrik Lorenz, *Princeton University, EUA*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

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

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de los Andes, Chile*

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

†Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

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

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

Índice General

Artículos

- La más verdadera tragedia: conciliación y antagonismo
en las *Leyes* de Platón
(The Truest Tragedy: Conciliation and Antagonism
in Plato's *Laws*) 11
José Antonio Giménez Salinas
- ¿Definir al político pensando en el dialéctico? Notas
acerca de las capacidades de los *paradeigmata* en el
Político de Platón
(Defining the Statesman by Thinking of the Dialectician?
Notes on the Capabilities of *Paradeigmata*
in Plato's *Statesman*) 41
Lucas Álvarez
- ¿Suscribió santo Tomás de Aquino la tesis según la cual el
mundo pudo haber existido desde siempre? Una respuesta
a Wippel y Bukowski
(Did St. Thomas Aquinas Endorse the View that the
World Could Have Always Existed? A Reply to
Wippel and Bukowski) 67
José Luis Irrarrázaval
- Schelling *contra* Fichte: The Thesis on Being before
and after 1806
(Schelling contra Fichte: la tesis sobre el Ser antes y
después de 1806) 93
Juan José Rodríguez
- Finalidad y autosuperación en la voluntad de poder de
Nietzsche. El eterno retorno como reto
(Purposiveness and Self-Overcoming in Nietzsche's
Will to Power: The Eternal Return as a Challenge) 121
Begoña Pessis García

Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot (Duplicity of Metaphysics and Duplicity of Politics: Granel before Feuerbach, Nancy before Blanchot) <i>Gerard Moreno Ferrer</i>	165
Expectativa volitiva y expectativa emocional: formas no dóxicas de anticipación del futuro en la fenomenología de Husserl (Willing expectation and Emotional Expectation: Non-doxic Forms of Anticipating the Future in Husserl's Phenomenology) <i>Celia Cabrera</i>	203
Interpretaciones etimológicas y ontológicas de la realidad: Ortega y Gasset frente a Heidegger (Etymological and Ontological Interpretations of Reality: Ortega y Gasset against Heidegger) <i>Juan Diego Véjar Serrano</i>	233
Una tirada de dados: el diagrama como acto desfundacional en Gilles Deleuze (Rolling the Dice: The Diagram as an Ungrounding Act in Gilles Deleuze) <i>Felipe Andrés Matti</i>	265
Acontecimientos, agenciamientos y subjetivaciones en Deleuze y Badiou: acerca de las posibilidades especulativas de lo múltiple más allá del subjetivismo humano (Events, Assemblages and Subjectivations in Deleuze and Badiou: About the Speculative Possibilities of the Multiple beyond Human Subjectivism) <i>Jesús Ayala-Colqui</i>	301
Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nancy (Thinking the Body through the Ecotechnique of Jean-Luc Nancy) <i>Paula Sánchez Mayor</i>	351

Pragmatismo, democracia y conocimiento empático. De regreso a Jane Addams desde la epistemología política contemporánea (Pragmatism, Democracy and Sympathetic Knowledge: Going Back to Jane Addams from Contemporary Political Epistemology)	373
<i>Livio Mattarollo</i>	

Filosofía en el espacio público

Justicia y democracia deliberativa. Las tensiones del marco de la justicia (Justice and Deliberative Democracy: Tensions within the Framework of Justice)	407
<i>Francisco Blanco Brotons</i>	

Agencia, zonas grises, explotación sexual (Agency, Gray Areas, Sexual Exploitation)	431
<i>Miguel Ángel Torres Quiroga</i>	

Racismo filosófico y el discurso hegemónico sobre lo humano: entresijos de la filosofía (Philosophical Racism and the Hegemonic Discourse on Humanness: The Intricacies of Philosophy)	473
<i>Laura Vanessa Castellanos Carbonell</i>	

Reseñas

Arndt, A. (2020). <i>Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums</i>. De Gruyter. 251 pp.	507
<i>Osman Choque-Aliaga</i>	

Ballester Casanella, B. (2023). <i>Tecnología, robótica y sus implicaciones éticas</i>. Dykinson. 158 pp.	513
<i>Diego Fierro Rodríguez</i>	

Advani, S. (2024). *Ratzinger on Religious Pluralism*.
Emmaus Academic. 494 pp.

Alejandro Sada

517

Artículos

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2905>

The Truest Tragedy: Conciliation and Antagonism in Plato's *Laws*

La más verdadera tragedia: conciliación y antagonismo en las *Leyes* de Platón

José Antonio Giménez Salinas

Universidad de los Andes

Chile

jgimenez@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0003-3254-6422>

Recibido: 17 - 07 - 2023.

Aceptado: 30 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 19 - 02 - 2025.

Cómo citar este artículo: Giménez Salinas, J. A. (2025). La más verdadera tragedia: conciliación y antagonismo en las *Leyes* de Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 11-39. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2905>.



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

Abstract

This paper examines the quarrel with the tragic poets in *Laws*, VII 817b-d, by emphasizing, on the one hand, fundamental differences with the more famous quarrel of the *Republic*, and by arguing, on the other hand, for a strong (and not merely rhetorical) reading of the central claim of the passage, namely, that the very political constitution proposed in the dialogue is itself the “truest tragedy.” Assuming this perspective, I show that the constitution of Magnesia is the best possible tragedy insofar as it makes possible the greatest realization of the community’s life, recognizing, appealing to, and integrating human passions and weaknesses within itself. We are confronted with a notion of tragedy that, while recognizing as its starting point the antagonism proper to the tragic genre, aspires to common happiness as the most beautiful culmination of the human drama.

Keywords: tragedy; ancient quarrel between philosophy and poetry; *Laws*; mimesis.

Resumen

Este artículo examina la querella con los poetas trágicos de *Leyes*, VII 817b-d. Subrayo, por una parte, diferencias fundamentales con la más célebre querella de la *República*; sostengo, por otra, una lectura fuerte (y no meramente retórica) de la afirmación central del pasaje, a saber, que la constitución política propuesta en el diálogo es ella misma la “más verdadera tragedia”. Asumiendo esta perspectiva, muestro que la constitución de Magnesia es la mejor tragedia posible en cuanto posibilita la mayor realización de la vida de la comunidad, reconociendo, apelando e integrando en sí las pasiones y debilidades humanas. Se presenta ahí una noción de “tragedia” que, si bien reconoce como punto de partida la conflictividad propia del género trágico, aspira a la felicidad común como la más bella culminación del drama humano.

Palabras clave: tragedia; antigua querella entre filosofía y poesía; *Leyes*; mimesis.

Introducción

Un tópico una y otra vez recordado en la historia de la filosofía es la actitud hostil de Platón frente a la poesía épica y trágica, que se plasma en su célebre expulsión de Homero de su ciudad ideal en el libro X de la *República*.¹ En este trabajo quisiera volver a abordar este tópico, mas no enfocándome en la *República*, sino en el breve pasaje VII 817b-d de las *Leyes*, en el cual se afirma que la misma constitución política que se ha descrito desde el alba es ella misma la “más verdadera tragedia” (817b3-5).

Este pasaje ha sido objeto de creciente interés en las últimas décadas y, aun así, no ha sido suficientemente explorado en relación con la querella entre filosofía y poesía, respecto a la cual la atención de los estudiosos ha estado puesta en la crítica más célebre y mucho más extensa de los libros II-III y X de la *República*.² Mi investigación asume como contrapunto polémico dos tendencias interpretativas que explican, en parte, por qué no se ha consagrado al pasaje en cuestión toda la importancia que merece. La primera corresponde a la comprensión del pasaje como una suerte de apéndice al tratamiento de *República* que no aporta ninguna innovación fundamental.³ La segunda consiste en reducir el alcance

¹ Ya en la Antigüedad, autores de la segunda sofística, como Máximo de Tiro, intentaron conciliar a Homero y Platón. Cfr. Máximo de Tiro, lección 17: εἰ καλῶς Πλάτων Ὅμηρον τῆς πολιτείας παρητήσατο. En la filosofía contemporánea encontramos nuevamente el tratamiento de este tópico, ya sea con la misma intención conciliatoria, ya sea queriendo exorcizar a la filosofía del “platonismo” heredado. Para lo primero, cfr. Gadamer (1985); para lo segundo, Heidegger (1996, pp. 162-169) y Derrida (1972, pp. 201-222).

² Esto no quiere decir que no haya habido esfuerzos interpretativos dedicados a este pasaje. Respecto a esto cabe destacar el trabajo de André Laks, quien en distintos escritos analiza VII 817b-d como una clave interpretativa para comprender el proyecto total de las *Leyes*.

³ En esta línea, Halliwell (2002, pp. 105-106) sostiene que en ambas querellas se opondrían una visión trágica y una filosófica de la vida, solo que en las *Leyes* esta oposición se manifestaría más drásticamente en la forma de una transformación de la misma filosofía (como conversación dramatizada) en tragedia, superando a la visión trágica en su propio terreno. Distinto es el caso de Laks (2022, pp. 156-157), quien, si bien subraya la continuidad estructural entre la *República* y las *Leyes* sin admitir propiamente una evolución entre una y

de la confrontación en las *Leyes* entre dos tipos de tragedia afirmando que solo se oponen dos géneros literarios, o bien, interpretando la “más verdadera tragedia” metafóricamente, importando aspectos muy generales del género literario a la organización política.⁴ Frente a estas líneas interpretativas, intentaré mostrar que (i) los tratamientos de la *República* y las *Leyes* no solo difieren en un aspecto fundamental (en la primera se oponen filosofía y tragedia, mientras en la segunda se oponen dos formas de tragedia), sino que estos se ordenan en el marco de dos proyectos políticos que difieren con respecto al paradigma de constitución. En mi opinión, para comprender adecuadamente el pasaje de las *Leyes*, este no debe ser interpretado al margen del proyecto político general. Por otra parte, defenderé que (ii) la noción de “más verdadera tragedia” referida al propio proyecto político de las *Leyes* es más que una mera metáfora; con esto me refiero a dos cosas: primero, el desplazamiento del nombre “tragedia” de su lugar propio (el drama escenificado) a la constitución de Magnesia no se funda en una determinada analogía que pueda encontrarse entre ambas realidades, sino en una serie de aspectos centrales a la tragedia clásica que pueden reconocerse en la propuesta política. En este sentido, podríamos llamar

otra obra, reconoce que la “más verdadera tragedia” solo puede corresponder a la segunda mejor constitución.

⁴ Es posible ordenar las distintas interpretaciones de la expresión “más verdadera tragedia” en tres categorías: (i) aquellas que (ya sea que lean el pasaje literal o metafóricamente) atribuyen la expresión al género literario utilizado por Platón en las *Leyes* y no a la misma constitución política. En este sentido, sería un género literario —ya sea como filosofía dramatizada (Halliwell, 1984, p. 58; 1996, p. 338; 2002, p. 105); como una tragedia reformada escrita en prosa, normada por la filosofía e integradora de la comedia (Männlein-Robert, 2013, pp. 139-140); como un cuerpo legal completamente poetizado (Naddaf, 2000, p. 7), o como una criba moralizante del material poético existente (Delgado, 2011, pp. 112-113)— el que se opondría a la tragedia clásica; (ii) aquellas que atribuyen la expresión al mismo proyecto político de las *Leyes* como una metáfora que da cuenta de una comunidad más bien general (*i. e.*, la “seriedad”) entre el género literario y la constitución política (para esta posición, cfr. Meyer, 2011, pp. 392 y 400; también, en parte, Jouët-Pastré, 2006, pp. 139-142); (iii) aquellas que reconocen una comunidad fundamental entre la constitución política y el género literario de la tragedia, lo que justifica, a la vez, postular a la “tragedia constitucional” como modelo de toda tragedia (para esta posición, cfr. Kuhn, 1941, pp. 32-35 y Laks, 2010, pp. 230-231; 2022, pp. 152-153). Es en esta última línea de interpretación que se ordena la presente investigación.

a esta una suerte de “metáfora totalizante”.⁵ Segundo, en cuanto que la esencia de la tragedia no parece, para Platón, encontrarse primero en la escena, sino en la vida, la noción de “tragedia” más verdadera resulta ser, al mismo tiempo, más que una metáfora.⁶ De esta manera, presentaré, a partir del análisis del pasaje en cuestión, una noción de “tragedia platónica” que recoge tanto el objetivo de resolución de un conflicto como el carácter irresoluble de este último. Como veremos, no se trata aquí del uso ambiguo del término “tragedia” (positivamente como drama completo y negativamente como conflicto irresoluble), sino de una noción de “tragedia” en la que se reconoce esencialmente esta tensión.

La exposición estará dividida en tres partes: (1) compararé las críticas a la tragedia de la *República* y de las *Leyes* para mostrar que, pese a la evidente comunidad entre estas, contienen importantes diferencias que pueden reconducirse a la diferencia entre sus proyectos políticos; (2) consideraré, a partir de pasajes de distintos diálogos, el ejercicio de reapropiación que hace Platón del término “tragedia” con el fin de iluminar la coordinación particular que encontramos en las *Leyes* entre poesía, filosofía y política. El desplazamiento de la “tragedia” del teatro a la vida permitirá, por su parte, comprender en qué sentido la noción de “más verdadera tragedia” no es puramente metafórica. Finalmente, (3) concentrándome en el pasaje VII 817b-d de las *Leyes*, mostraré en qué medida el “segundo mejor gobierno posible” constituye la “más verdadera tragedia”, acudiendo a una noción de “tragedia” que recoge, revisa e integra de un modo novedoso aspectos fundamentales de la tragedia tradicional.

⁵ Algo similar podría decirse de la metáfora del “gran teatro del mundo” desarrollada en la obra de teatro homónima de Pedro Calderón de la Barca. Cfr. también la comparación que hace Epicteto (*Dissertationes*, 17) de la vida con un drama.

⁶ Según Meyer (2011, p. 389), es Platón quien usa por primera vez el término τραγωδία en el sentido moderno, esto es, como una caracterización no solo de la puesta en escena, sino también de la vida. Aun cuando Platón haya sido el primero en comparar la tragedia con la vida, no veo problema con que, una vez que el filósofo ha acuñado esta noción más amplia de “tragedia”, ya no esté haciendo un uso metafórico cuando habla de la tragedia de la vida.

1. La expulsión de los poetas en la *República* y en las *Leyes*

La expulsión de los poetas en el libro VII de las *Leyes* difiere en un aspecto fundamental de su expulsión en el libro X de la *República*: mientras que en la *República* el placer y el dolor causados por la tragedia son opuestos a la ley y a “lo que siempre parece mejor para la comunidad” (X 607a6-8), en las *Leyes* se propone inequívocamente que será la misma ciudad gobernada por buenas leyes la “más bella, mejor y más verdadera” tragedia (VII 817b3-5). Así, mientras en el primer caso se oponen los afectos trágicos a la razón manifestada en las leyes, en el segundo nos encontramos con la oposición entre dos tipos de tragedia.

Es claro, sin embargo, que la diferencia de estos planteamientos desaparece si atendemos a que en uno y otro caso se opone el mismo tipo de tragedia a constituciones políticas de naturaleza perfeccionista y que pretenden ser expresión de la razón. Y si atribuimos a una pura función retórica (ya se trate de una ironía o de una mera metáfora) el hecho de que en las *Leyes* se denomine a esta constitución una “tragedia”, no parece haber aquí una diferencia significativa con respecto a la querella presentada en la *República*.⁷ No me parece, sin embargo, que sea tan simple equiparar una querella con la otra. En primer lugar, si bien se trata en ambos diálogos de constituciones políticas fundadas en la razón (son obras de filósofos), estas no son “racionales” en el mismo grado. En segundo lugar, si se toma en serio la denominación de la constitución política como la “más verdadera tragedia”, habrá que reconocer aquí una actitud distinta con respecto a la misma noción de “tragedia”, pues al menos *algunos aspectos de ella* deberán ser integrados en la vida de la ciudad. Y que sea, a su vez, la “más verdadera tragedia” parece implicar que estos aspectos se manifiestan incluso mejor aquí que en la tragedia escenificada.

Sin atender todavía a la noción de “más verdadera tragedia” acuñada en las *Leyes*, me concentraré en esta sección en explicar en qué medida

⁷ Meyer trata la afirmación de las *Leyes* en este doble sentido: como una metáfora según la cual solo un rasgo muy general y no realmente definitorio del género trágico es “trasladado” a la descripción de una forma de vida política (2011, p. 389), y como una ironía, en cuanto esta forma de vida elimina aspectos centrales de la noción de “tragedia” que se quiere poner en cuestión (pp. 398-391).

las diferencias entre uno y otro proyecto político afectan el tratamiento respectivo de la querella.

En las *Leyes* se propone una constitución política para la fundación de una colonia —llamada Magnesia por la procedencia de sus colonos— en la isla de Creta.⁸ Esta constitución es la “segunda mejor posible” por aceptar, a diferencia de la mejor de todas, que sus ciudadanos tengan tanto propiedad privada como familia (V 739a-740b). A pesar de no ser exactamente igual, es indudable la cercanía entre el paradigma contrapuesto (el mejor posible) y la Calípolis de la *República*.⁹ En esta contraposición se ha reconocido un criterio hermenéutico clave para entender el modelo político de Magnesia.¹⁰ Sin entrar aquí en el debate acerca del tipo de relación que debe establecerse entre estos dos paradigmas, es evidente, por su propio carácter de “segundo” modelo, que Magnesia está más orientada a la realidad concreta que Calípolis.

Esta diferente orientación trae al menos tres consecuencias para la querella con los poetas. Desarrollaré a continuación estas consecuencias ordenándolas ascendentemente según su grado de importancia.

(1) En las *Leyes* se encuentran ausentes —o solo implícitos— los supuestos metafísicos centrales de la *República*. La causa de esta falta de fundamentación se debe, al menos en parte, a la diferencia de paradigma, pues en ausencia de reyes-filósofos no parece necesario, en el marco de un proyecto político, abordar el tipo de educación intelectual adecuada a estos. Por otra parte, la orientación más realista de las *Leyes* parece atender también al carácter no filosófico de los interlocutores del mismo diálogo. En este sentido, es esperable que falte aquí la especulación filosófica de los libros centrales de la *República* (una excepción es el libro X de las *Leyes*).

Ahora bien, de estos supuestos depende, en parte, la querella de la *República*. La expulsión de los poetas tiene lugar en dos pasajes: III 398a1-b4 (al final de una larga crítica que recorre los libros II y III) y X 606e1-607a8 (como coronación de la crítica del libro X). La segunda

⁸ El proyecto político de las *Leyes* no consiste en una construcción “en palabras”, sino que procura servir como guía a la fundación de una nueva colonia en Creta ante la presencia de uno de sus fundadores (Clinias).

⁹ En la *República* solo las clases dirigentes —y no la sociedad en su conjunto— carecen de propiedad privada y de familia.

¹⁰ Para las distintas maneras de entender la relación entre la *República* y las *Leyes*, cfr. Laks (2008, pp. 273-275; 2022, pp. 53-63).

crítica recoge en parte la primera, mas introduciendo nuevos criterios de análisis a partir de los recursos teóricos avanzados en los libros centrales de la obra (IV-VII): la tripartición del alma y la teoría de las Formas. La crítica del libro X parte introduciendo una objeción fundada precisamente en las Formas, poniendo en cuestión toda acción imitativa tanto en la poesía como en la pintura (598a-599a). En este caso no son los malos modelos los que contaminan la imitación, sino que el producto del arte imitativo es como tal una realidad ontológicamente inferior al modelo imitado. En esto es posible reconocer una primera diferencia con la querella de las *Leyes*, pues en esta última obra la crítica a la mimesis se limita a la calidad del modelo imitado sin referencia al estatus de realidad de la misma imitación. En los prolegómenos al sistema político se introducen la música, la danza y la poesía como formas de educación en la virtud a través de la μίμησις (II 653c y ss. y IV 719c-e). La corrección (ὁρθότης) de estas artes se da por la semejanza (ὁμοιότης) entre imitador y modelo (667b-e); los modelos propiamente tales son los caracteres virtuosos.¹¹ No hay aquí referencia alguna a la crítica ontológica a la “imitación”, pues de hecho todo el sistema educativo está construido de modo mimético por medio de los juegos y la danza (I 643b3-d4).

Con todo, no parece justo exagerar esta diferencia, en la medida que, salvo la crítica ontológica del libro X, la crítica a la mimesis coincide en líneas generales en ambos diálogos.¹² En la primera crítica de los libros II-III de la *República* la poesía mimética es censurada, como en las *Leyes*, por atenerse a “modelos” no dignos de imitación. Frente al libre ejercicio de la poesía propone entonces Sócrates el sometimiento de los poetas a determinadas pautas (τύποι) o leyes (νόμοι) impuestas por los gobernantes o legisladores que garanticen que la “imitación” se funde en modelos adecuados (II 379a1-4 y 380c6-9).

Con respecto a las objeciones de índole psicológica y moral que cierran la crítica del libro X y que se fundan en la distinción de partes del alma (X 602e-607a), cabe también relativizar las diferencias. Si bien esta doctrina no se encuentra en las *Leyes* de modo explícito, la célebre comparación del ser humano con una marioneta divina asume la posibilidad de conflicto interno y, así, en cierto sentido, una doctrina

¹¹ Para la comprensión en este pasaje del criterio de corrección, cfr. Schöpsdau (1994, p. 319).

¹² Según Halliwell (2002, pp. 133-136), la objeción ontológica no debe ser tomada demasiado en serio y sirve aquí solo para objetivos retóricos y satíricos.

de partes del alma.¹³ La objeción de índole psicológica de la *República* recurre nuevamente a los malos modelos del arte imitativo y a su efecto negativo tanto en los actores como en los espectadores. La tragedia y la comedia merecen censura en cuanto apelan a la parte irracional del alma de quienes participan en ellas.¹⁴ En este sentido, la proyección empática que produce la imitación no necesita que el imitador tome consciencia de la identificación con el modelo, sino que esto ocurre en la misma acción y de modo inconsciente.¹⁵ En esta línea, se rechaza, en particular, la tragedia por ser una “musa dulzona” (607a5: ἡδυσμένην Μοῦσαν), esto es, un arte que se ordena a despertar la parte anímica en nosotros, la cual busca solo obtener placer y evitar el dolor (607a5-8).¹⁶ En las *Leyes* nos encontramos con una descripción similar de la tragedia: el Ateniense tilda a los poetas trágicos de “hijos retoños de las débiles o aduladoras Musas” (817d4: ὧ παῖδες μαλακῶν Μουσῶν ἐκγονοί).¹⁷

(2) A pesar de que tanto en Calípolis como en Magnesia los poetas son censurados por las leyes y las autoridades de gobierno, en Calípolis se da una mayor permisibilidad. Esta actitud puede reconocerse en dos direcciones: respecto a qué poetas son censurados y respecto a qué tipo de acción de censura se lleva a cabo. En primer lugar, mientras en la *República* el mismo Homero es, como “el más grande poeta y el primero de los trágicos” (607a3), expulsado de la ciudad,¹⁸ en las *Leyes*

¹³ Este pasaje ha sido en general leído como una defensa de una psicología bipartita; cfr. Schöpsdau (1994, pp. 229-230). Para las distintas posiciones en este debate, cfr. Müller (2013, pp. 45-46).

¹⁴ En *República X* no encontramos realmente tres partes anímicas (como en el libro IV), sino solo dos: una parte racional y una irracional. Cfr. *Rep.* (603a1-8 y 604d4-e6).

¹⁵ Cfr. *Rep.* (X 606b5-8) e *Ion* (535b-e).

¹⁶ Aunque en la *República* no es esto afirmado explícitamente, parece claro que ya aquí se entiende la emoción provocada por la tragedia como una experiencia “mixta” en la cual, junto con el dolor trágico, también se experimenta placer. Cfr. *Filebo* (47e).

¹⁷ Cfr. también *Rep.* (556c1-2, 603e y 605c-d).

¹⁸ La crítica a la comedia no parece tener para Platón la misma importancia que la crítica a la tragedia, en la medida en que la comedia no propone modelos serios de conducta, sino más bien tipos humanos que deben ser evitados (*Leyes*, VII 816d9-e5). La comedia es criticable, por lo tanto, no por la deficiencia de sus protagonistas, sino por los hábitos asociados al placer del espectador por la desgracia y envilecimiento de estos (*Filebo*, 49d-e).

son más bien anónimos poetas contemporáneos quienes son puestos en cuestión.¹⁹ Por otra parte, nos encontramos en esta obra, en general, con referencias positivas a la tragedia del siglo V a. C.²⁰ Sin pretender exagerar esta diferencia —en *República* II-III hay sin duda también referencias positivas a Homero y a los trágicos—, pareciera que en las *Leyes* no se trata tanto de oponerse a una tradición (pues, como la propiedad y la familia, las historias tradicionales no pueden ser eliminadas como punto de partida) como de limitar el acceso de compañías teatrales a la nueva colonia. En este sentido, la acción de censura es también distinta en un diálogo y en otro. Esto se debe en parte a que Magnesia es una colonia y, como tal, no debe “expulsar” a los poetas trágicos, sino más bien permitirles o no representar sus obras en la ciudad. Pero más importante que esto, en la *República* es prohibida la *tragedia como tal*, pues solo se admitirán en la ciudad (παράδεκτέον εἰς πόλιν) los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos (607a4-5). En las *Leyes*, en cambio, las autoridades determinarán a qué compañía teatral se le proporcionará un coro (δώσομεν ὑμῖν χορόν) para la representación ante los ciudadanos (817d7-8).

(3) Finalmente, cabe señalar como la diferencia más fundamental entre ambas querellas la naturaleza de la misma constitución política que en cada caso se opone a los poetas trágicos. Como hemos subrayado, en las *Leyes*, a diferencia de la *República*, los poetas foráneos sí pueden representar sus tragedias una vez recibido el visado de las autoridades. Pero esto es posible solo en la medida en que las autoridades poseen pautas para determinar qué tragedia debe o no representarse. Como en *República* III, podría pensarse que estas “pautas” corresponden a contenidos y formas de representación que serían fijados legalmente. Aquí, sin embargo, no se trata de un conjunto particular de leyes, sino de la misma constitución política que, como un todo, parece constituirse en

¹⁹ La épica no es poesía puramente imitativa, puesto que en ella la “representación” (μίμησις) directa de los caracteres es acompañada de “narración indirecta” (διήγησις) (*Rep.*, 393c-394c).

²⁰ En este sentido, es especialmente clara la referencia positiva a tragedias de Sófocles y Eurípides por condenar a los transgresores de leyes no escritas (VIII 838c). Kuhn (1941, pp. 32-34) ha creído encontrar aquí la recepción positiva de la tragedia de Esquilo, aun cuando no hay en este caso referencias explícitas. Laks (2022, p. 6), por su parte, reconoce en las *Leyes* una estructura que podría haber tenido como rival y complemento las *Euménides* de Esquilo.

criterio de rectitud para los poetas foráneos.²¹ Ahora bien, la constitución de Magnesia es modelo de toda tragedia en cuanto no consiste en un cuerpo legal racional ajeno a las pasiones, sufrimientos y debilidades de la vida humana, sino en uno que reconoce, considera e integra estos aspectos. En este sentido, como intentaremos mostrar en la sección 3, ser la “más verdadera tragedia” es solo posible para el segundo paradigma de constitución (Magnesia), pues el primero (Calípolis) elimina o al menos no somete a mayor consideración lo “trágico” de la vida política.

Antes de atender al sentido de “tragedia” al que se apela en *Leyes* VII y que funciona como criterio de toda representación trágica en la ciudad, es necesario revisar los sentidos que adquiere el término “tragedia” a lo largo de los diálogos platónicos. Esto nos permitirá entender mejor qué quiere decir la “más verdadera tragedia” de las *Leyes*.

2. Los usos platónicos del término “tragedia”

Platón conecta el término “tragedia” (y los más genéricos “música” y “poesía”) con la filosofía, la vida y la política. Estos usos del término se encuentran, en alguna medida, contenidos en la referencia a la constitución política de Magnesia como la “más verdadera tragedia” y, en consecuencia, parece conveniente considerar con algo de detalle los motivos de Platón para hacer estas conexiones y el sentido (metafórico o literal) de este uso del término “tragedia”.

(1) Platón trata la identificación de filosofía y tragedia de tres maneras: en su retrato de la figura de Sócrates, al describir la misma filosofía como una actividad “inspirada” y, finalmente, a través de referencias metaliterarias al carácter artístico de los mismos diálogos platónicos.

La dimensión trágica de Sócrates puede reconocerse, en primer lugar, en los aspectos históricos con los que opera la ficción platónica, en particular, el horizonte trágico de la muerte de Sócrates (por ejemplo, en el *Eutifrón*). También puede resultar trágico para el lector que interlocutores del filósofo no hayan sido capaces, a la luz de su historia, de aprender nada del maestro (como ocurrirá con Cármides, Critias y Alcibíades). Pero, más allá de estos aspectos contextuales, la dimensión

²¹ En este sentido, cabe distinguir este criterio de la primera presentación de la querella con los poetas en el libro II (658e-659c), donde el criterio de excelencia artístico es el juicio estético de los mejor educados —en oposición a la preferencia puramente hedónica de la mayoría—.

trágica de Sócrates se hace evidente en el mismo retrato que se hace de él en los diálogos. El discurso de Alcibíades en el *Banquete* es aquí sin duda de especial importancia. Sócrates es descrito como un sileno o un sátiro que pasa la vida ironizando y haciendo bromas (216e4: εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων). Este comportamiento mordaz e insolente se combina, sin embargo, con una inusitada seriedad (σπουδάσαντος) cuando muestra “las imágenes divinas de su interior” (215b3: ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν; 216e6: τὰ ἐντὸς ἀγάλματα). En estas circunstancias, Sócrates produce en su audiencia el mismo efecto que provocan los actores trágicos en el teatro: quienes escuchan, como posesos (κατεχόμεθα), llegan incluso al extremo de verter lágrimas (215d1-e4).²²

Por otra parte, la relación entre filosofía y poesía es tematizada de modo explícito en el *Fedón* (60b-61b). Aquí Sócrates se presenta a sí mismo como quien, habiendo practicado toda su vida la filosofía, decidió finalmente obedecer al sueño que lo exhortaba a hacer música (μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου). Las nuevas circunstancias (la condena a muerte) hicieron que Sócrates interpretara de otra manera su recurrente sueño: ya no como un llamado a continuar con la filosofía en la convicción de que era la “más alta forma de música” (μεγίστη μουσική), sino como una exhortación a “componer mitos” (ποιεῖν μύθους), practicando esta vez una “música popular” (δημῳδὴ μουσική). La filosofía se revela como inspirada por las musas (y por encima de la “música popular”).²³ Si bien aquí no se desarrolla una doctrina de la inspiración filosófica, esto sí se hará en el *Fedro*. El filósofo, como el poeta, se encuentra poseído por una locura (μανία) de origen divino. En el caso particular del filósofo, esta es de índole “erótica”, esto es, el filósofo padece los síntomas del enamoramiento al ir recordando las Formas trascendentes

²² Para esta expresión, cfr. *Ion* (533e). Si bien es Alcibíades y no Sócrates quien hace esta descripción, será el filósofo quien, al final del diálogo, sostendrá que el verdadero autor de tragedias (τραγωδοποιὸν) es aquel que puede también componer comedias (κωμωδοποιὸν) (223d3-6), dando a entender posiblemente que su célebre ironía (comedia) no contradice la “seriedad” de su tarea filosófica (tragedia). Capra (2014, pp. 178-179) ha intentado, en esta línea, mostrar que los mismos diálogos platónicos satisfacen este ideal artístico al combinar magistralmente ironía con seriedad.

²³ Como sabemos, los griegos llamaban μουσική a la poesía concebida tanto para ser cantada como para ser acompañada de instrumento e incluso para ser bailada.

a través del diálogo con otro espíritu afín. La contemplación de lo Bello tiene, por su parte, una consecuencia análoga a la producción artística: el filósofo “crea” almas bellas al conducir las de la ignorancia al saber (261a8: ψυχαγωγία) (cfr. *Banquete*, 209b-c y 212a).

Finalmente, cabe considerar las referencias metaliterarias que explicitan el hecho de que los mismos diálogos platónicos son “literatura”. Una referencia de esta naturaleza podemos encontrarla, en primer lugar, en el *Fedro*, cuando Sócrates reconoce, a pesar de su crítica a la escritura, que quien practica la dialéctica también “sembrará y escribirá los jardines de las letras” para que, una vez que con el paso de los años pierda la memoria, pueda distraerse (παίζων) con las ideas que otrora obtuvo por el ejercicio dialéctico (276d). Una referencia más explícita de Platón a su misma obra se encuentra en el pasaje VII 811c-812a de las *Leyes* (poco antes de la censura de los poetas foráneos). El Ateniense sostiene aquí, a propósito del currículum educativo, que serán los mismos argumentos que se han expuesto desde el alba aquellos que corresponderá usar de modelo (παράδειγμα) para los “textos escolares”. Estos argumentos han sido expuestos por medio de una conversación “que se asemeja a cierta poesía” (ποιήσει τινὶ προσομοίως) y parece, como esta, haberse escrito “no sin cierta inspiración de los dioses” (οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν). El Ateniense sugiere que los maestros enseñen a los niños no solo “esta conversación”, sino también “las obras relacionadas y semejantes”, en lo que podría verse una referencia al resto de los diálogos platónicos.²⁴

Estas distintas referencias vienen a explicitar un hecho evidente: que los diálogos socráticos son conversaciones dramatizadas y, por tanto, obras literarias.²⁵ No es extraño, por tanto, que Platón haya concebido que el género de la filosofía dramatizada pudiera competir con la poesía

²⁴ Schöpsdau (2003, pp. 577-578) señala que la comparación de las conversaciones de las *Leyes* con la poesía se fundamenta en tres aspectos: su carácter exhortativo, su origen inspirado y su condición mimética (aspecto que será considerado en 817b). Esta similitud no significa, con todo, que las conversaciones (que combinan prosa legislativa con intercambios dialógicos y con largos preámbulos de estilo más retórico) sean en sentido estricto “poesía”.

²⁵ Diógenes Laercio (*VP*, III 5) cuenta que Platón mismo había escrito poemas (“primero ditirambos y, luego, canciones y tragedias”).

tradicional e incluso pueda, de alguna manera, “sustituirla”.²⁶ Esta sustitución se justifica, por otra parte, en el hecho de que los diálogos platónicos asumen y conservan elementos importantes de la poesía y, en particular, de la poesía trágica.

Estos elementos, ya adelantados más arriba, son los siguientes: (i) la filosofía es una actividad “inspirada” que “crea lo bello” en virtud de la contemplación, no de cualquier belleza, sino de lo Bello en sí. La creación filosófica no se encuentra, además, en sus obras literarias tanto como en el sembrar la verdad en las almas humanas. Con todo, para el éxito de esta tarea, el filósofo no debe omitir recursos retóricos que le permitan adecuarse a los caracteres de las almas particulares (cfr. *Fedro*, 269d-272b). Y, como vimos, la escritura también puede ser útil cuando la memoria se debilita. Por otra parte, (ii) la dialéctica socrática compite con la tragedia como género de lo “serio” (aun cuando por la ironía sea también comedia). Esto significa que ambas formas de creación literaria pretenden tratar acerca de *lo que realmente debiese preocupar* a los hombres. Finalmente, (iii) lo “trágico” está presente en los mismos diálogos como conversaciones dramatizadas en las que se juega la posibilidad de conversión de los interlocutores de Sócrates. Esta posibilidad se encuadra, por su parte, en el antagonismo entre Sócrates y los sofistas, en cuanto que ambos enfrentan al joven interlocutor con la elección de modos de vida antitéticos.²⁷ La semejanza con el antagonismo trágico se acaba, sin embargo, cuando atendemos al mecanismo de resolución del conflicto (cfr. Kuhn, 1941, p. 21). Por otra parte, en los diálogos platónicos, la miseria o “tragedia” del hombre no se encuentra en el sufrimiento físico ni en los males que podemos recibir de otros, sino en la ignorancia e injusticia de la propia alma.

(2) El tópico de la “tragedia de la vida” lo encontramos de modo particular en obras tardías de Platón, como el *Filebo* y las *Leyes*. En un célebre pasaje del primero de estos diálogos, Sócrates atribuye las experiencias mixtas de placer y dolor simultáneos (λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι) tanto a la tragedia y la comedia dramatizadas (τοῖς

²⁶ Como Hans-Georg Gadamer (1985, pp. 203-204), entre otros, ha puesto de relieve, esta pretensión sustitutiva se justificaba por la hegemonía educativa de la poesía épica y trágica en la Grecia del siglo IV a. C.

²⁷ Cfr. Kuhn (1941, pp. 6-9). Para la diferencia entre filosofía y sofística “por la elección de un modo de vida” (τοῦ βίου τῇ προαίρεσει), cfr. Aristóteles (*Met.*, IV 1004b 25-26).

δράμασι) como a la “tragedia y comedia completas de la vida” (τῇ τοῦ βίου συμπύση τραγωδία καὶ κωμωδία) (50b1-4).

El fundamento de la continuidad entre el escenario y la vida se encuentra en la comprensión de la tragedia y la comedia a partir de los efectos que provocan en el espectador. Platón pone aquí en cuestión la identificación natural de los efectos propios de estos géneros literarios (lamentos y risas) con una determinada valencia afectiva (dolor y placer respectivamente) al considerar que ambos géneros producen experiencias mixtas.²⁸ La reducción “psicológica” de la tragedia y la comedia a sus efectos emocionales —volviendo accidentales, así, las demás condiciones formales propias del género— hace desaparecer la distancia entre drama y vida: las circunstancias risibles y lamentables de la vida propia y ajena no difieren significativamente de las desgracias escenificadas de personajes serios y ridículos.

(3) La idea de que la vida es una tragedia vuelve a encontrarse en dos pasajes de las *Leyes*, pero esta vez como drama propio de una comunidad. El ser humano es descrito en estos pasajes como una “marioneta o juguete divino” (I 644d7-8: θαῦμα [...] θεῖον; VII 803c4-5: θεοῦ τι παίγνιον).²⁹ En el primero de estos pasajes, la vida misma es caracterizada como una guerra interior entre nuestras pasiones y nuestra razón, una suerte de tragedia de la cual los dioses parecen ser espectadores, evocando la imagen homérica de la guerra de Troya como un “espectáculo” para los olímpicos.³⁰ Este escenario es sugerido por el Ateniense al dejar abierta la posibilidad de que la marioneta haya sido creada “por juego o por alguna razón seria” (ὥς παίγνιον ἐκείνων εἶτε ὥς σπουδῇ τινι) (644d7-9). Este dilema parece ser resuelto, en parte, en el libro VII, pues aquí es el mismo “juguete de los dioses” (nosotros) el

²⁸ En la crítica de la *República* encontramos ya un cuestionamiento de este tipo en relación con los lamentos de la tragedia: lamentarse parece ser también placentero, pues por tal acción nos absolvemos de hacerle frente a la dificultad (606b). En cambio, en el *Filebo* el foco está puesto en mostrar que, junto con las risas que provoca la comedia, el espectador también experimenta dolor. Esto ocurre en la medida en que el complacerse en la desgracia de quien no me ha causado ningún daño es propio de quien se encuentra previamente resentido (48b-50a).

²⁹ Para esta comparación, cfr. Kurke (2013, pp. 126-128).

³⁰ Este motivo es parodiado posteriormente en la época helenística en la *Batracomiomaquia*.

que determina y distribuye en su propia vida los espacios para lo serio y para el juego. Se equivoca, sin embargo, en esta tarea cuando piensa que la guerra y la lucha por el poder son lo serio y que los juegos propios de la vida pacífica son “mero juego” (803c4-5). Lo mejor de nuestras vidas consiste en “tomar en serio lo serio” (τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν), que no es otra cosa que vivir según lo divino en nosotros, pasando la mayor cantidad del tiempo bailando y cantando himnos a los dioses (“jugando los juegos más bellos”: παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς). La guerra no debe ser concebida, por tanto, como la condición de la paz y del ocio, sino que es más bien este último aquello en lo que corresponde poner, en primer lugar, nuestro esfuerzo (803c2-d8). Así, en una ciudad bien gobernada, no parecen ser ya los conflictos humanos —que para nosotros son trágicos y para los dioses homéricos cuasicósmicos—³¹ lo realmente serio, sino la vida pacífica en comunidad. Pero, además, esta vida política no debe concebirse, siguiendo el axioma de Píndaro (cfr. *Leyes*, III 690b4-8 y IV 714e6-715a1), como la arena de combate entre poderosos y débiles, sino como el lugar en donde es posible superar los conflictos internos por medio de la educación y la ley.

Como hemos visto, la comprensión de la filosofía, la vida y la política como “tragedia” no tiene un sentido puramente metafórico. La filosofía, primero, compite con la tragedia como conversación dramatizada; la vida es trágica, pues en ella se encuentra primariamente la experiencia que luego los poetas trágicos llevan a escena; finalmente, la vida en común reproduce la experiencia trágica a nivel comunitario (e incluso cósmico). Como veremos, esta dimensión supraindividual no es tampoco ajena a la tragedia escenificada. Teniendo esto en consideración, es posible pasar a revisar, finalmente, el pasaje del libro VII de las *Leyes*.

3. La “más verdadera tragedia”

La querella con los trágicos del libro VII de las *Leyes* se encuentra en el marco de las leyes educativas y es parte del currículum humanista de los niños de diez años. Tras considerar el aprendizaje de las letras en general, el Extranjero se pregunta si la comedia y la tragedia deben

³¹ La descripción de la divinidad que encontramos sobre todo en el libro X de las *Leyes* no es compatible, por cierto, con la burla y complacencia de los dioses homéricos, pues la divinidad no puede querer el mal de los hombres (cfr. *Rep.*, III 379a-380c y *Ti.*, 29d-e). Para la racionalización platónica tanto de los dioses como de las fuerzas cósmicas, cfr. Kuhn (1941, pp. 33-34).

ser incluidas en el currículum del niño. No corresponde aquí examinar el más bien breve tratamiento de la comedia. Respecto a la tragedia, el Ateniense propone un hipotético encuentro con unos poetas trágicos (τῶν περὶ τραγωδίαν [...] ποιητῶν) que solicitan permiso para presentar sus obras en la ciudad. Reproduzco a continuación la respuesta del Ateniense de modo prácticamente íntegro:

Excelentes extranjeros, les diremos, nosotros mismos somos poetas de la tragedia más bella y, al mismo tiempo, la mejor en la medida de lo posible [ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης]. Pues nuestra completa constitución [ἡ πολιτεία] ha sido compuesta como una representación de la vida más bella y mejor [μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου], la cual afirmamos que es, en realidad, la tragedia más verdadera [τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην]. En efecto, ustedes son poetas, pero nosotros también somos poetas de los mismos asuntos, y rivalizamos con ustedes como artistas y actores del más bello drama [ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος], al cual solo la ley verdadera lleva por naturaleza a su fin [ὃ δὴ νόμος ἀληθῆς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν], como es nuestra esperanza. No supongan entonces que les permitiremos tan fácilmente que monten un escenario en el mercado y que suban a escena a actores de bellas voces, que suenen más fuerte que nosotros, y que les dejaremos, cual oradores, dirigirse [δημηγορεῖν] a los niños, a las mujeres y a toda la muchedumbre, y sobre los mismos asuntos no decir lo mismo que nosotros, sino, en general y la mayoría de las veces, lo contrario. Pues estaríamos casi por completo locos si nosotros o cualquier ciudad les dejara hacer a ustedes lo recién dicho, antes de que las autoridades decidan si ustedes han compuesto algo digno de decir y adecuado para proferir en público o no. Ahora entonces, hijos retoños de las adulatoras Musas [μαλακῶν Μουσῶν ἔκγονοι], muestren primero a las autoridades sus canciones en comparación con las nuestras, y si se evidencia que dicen

las mismas cosas o incluso son mejores que las nuestras, les proporcionaremos a ustedes un coro [δῶσομεν ὑμῖν χορόν], pero si no, amigos, no podríamos hacerlo de ningún modo (*Leyes*, VII 817b2-d8; mi traducción).

La correcta interpretación de este pasaje exige atender, en particular, a los usos de “imitación” y “tragedia” respectivamente. En primer lugar, no parece del todo evidente el sentido que tiene aquí el término “imitación”. Señalaré a continuación los sentidos en que ha sido tomado el término en la interpretación del pasaje.

(i) Si atendemos al uso de “mímesis” predominante en las *Leyes*, el sistema político “imita” por su contenido, esto es, en cuanto que las vidas que existen bajo esta legislación llevan a cabo una buena imitación. La legislación de las *Leyes* se estructura a partir de las etapas de la vida del ciudadano, lo que da cuenta de la estrecha conexión entre educación y legislación.³² Por una parte, las leyes complementan en la edad adulta la educación temprana por medio de la pedagogía manifiesta en sus preámbulos, mientras, por otra, las leyes estrictamente pedagógicas se extienden también a la vida comunitaria de la edad adulta. La formación musical abarca, por su parte, todas las etapas de la vida; así, la ciudad debe organizarse en coros con ocasión de las distintas fiestas para, en estas, bailar y cantar himnos (II 664c-d).³³ En este sentido, la misma vida musical de Magnesia —la “mejor vida posible” para el hombre (VII 803d-e)— constituye una imitación (con el cuerpo y la voz) de determinadas figuras (σχήματα) de la naturaleza o de la vida (como la guerra), las cuales, por su parte, son dignas de imitar en cuanto *representan* virtudes (II 655d-656a).³⁴

³² Para esta conexión, cfr. Bartels (2017, p. 32).

³³ Para la importancia de la *paideia* musical en todas las etapas de la vida, cfr. Pfefferkorn (2021, pp. 341-342).

³⁴ Cfr. también *Leyes*, II 668a-b y VII 814d-815b. Para un tratamiento detallado de este tipo de mimesis, cfr. Pfefferkorn (2021, pp. 350-355). Según Naddaf (2000, pp. 3 y 7), que el “completo código de leyes” sea una imitación de la vida más bella sugiere que este mismo código debe ser versificado y musicalizado para ser bailado por los coros de la ciudad. Sin embargo, no parece necesario pensar que las leyes —que están escritas, por cierto, en prosa— sean objeto de reproducción musical, sino que constituyen más bien, como veremos, el marco de dicha representación.

(ii) Es posible, sin embargo, interpretar el pasaje de otra manera. Un aspecto fundamental de la propuesta política de Magnesia es que las leyes mismas no son concebidas como una realidad última, sino que *imitan* al “intelecto divino”, que es la causa del orden y la legislación del cosmos (IV 713e-714a). En este sentido, podemos pensar que la misma legislación de Magnesia es una imitación de la legislación cósmica divina.³⁵ No parece, sin embargo, muy probable que el genitivo τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου apele a la misma vida del intelecto, en la medida en que las leyes —las que imitarían la vida más bella— ni siquiera están vivas. Con todo, es posible encontrar una manera de compatibilizar la imitación material (de la vida ciudadana) y formal (de las mismas leyes) si consideramos, por una parte, que la mejor imitación de la vida comunitaria solo es posible si las leyes son las mejores posibles y, si reconocemos, por otra, que la imitación musical de los coros de la ciudad también remiten, en último término, al orden cósmico.

(iii) Cabe, finalmente, entender aquí “mímesis” ya no como “imitación” (esto es, como una copia ya sea de un modelo de vida, ya sea del intelecto mismo), sino como “representación”, esto es, como puesta en escena de un tipo de vida que, por decirlo así, solo llega a la presencia por la misma representación.³⁶ El orden político de Magnesia no sería, por tanto, él mismo una imitación de una “vida natural o ideal”, sino la condición o marco que permite que nosotros, los actores, representemos en la realidad la mejor vida posible. En este sentido, la “vida más bella y mejor” debe entenderse como la misma vida representada en Magnesia y no como su modelo.

Este último sentido —que no elimina, por cierto, el primero ni es incompatible con el segundo—,³⁷ me parece, expresa de la mejor manera la comparación supuesta en el pasaje entre la tarea del poeta

³⁵ Para esta posición, cfr. Lisi (1985, p. 88). Para las distintas alternativas de interpretación, cfr. Schöpsdau (2003, pp. 597-598).

³⁶ André Laks (2010, pp. 221-222) ha abogado especialmente por esta lectura. Esta es, por lo demás, la traducción preferida en las ediciones inglesas (Bury, Saunders y Griffith traducen aquí μίμησις como “representation”). Cfr. también Schöpsdau: “Darstellung des schönsten und besten Lebens”. Lisi, en cambio, traduce aquí μίμησις como “imitación”.

³⁷ Laks (2010, p. 222) combina los dos sentidos de “mímesis” latentes en el pasaje señalando que “the constitution of the *Laws* is in part a representation of performance”.

y la del legislador. Ambos crean un marco (un escenario) en el cual se desenvuelve la acción o drama de seres humanos. En este sentido, puede entenderse que las leyes de Magnesia representen la “mejor vida o drama” al poner las condiciones para el desenvolvimiento de una vida virtuosa y feliz. Por otra parte, el modo narrativo de esta legislación —que se corresponde con los ciclos de la vida— da cuenta del carácter perfeccionista y consumidor de la ley, pues “solo la ley verdadera” (ὁ δὴ νόμος ἀληθὴς μόνος) puede “conducir por naturaleza a su fin” (ἀποτελεῖν πέφυκεν) este bellísimo drama.

Ahora bien, esta interpretación del pasaje, si bien explica en qué sentido la tarea del legislador se asemeja a la de un compositor de tragedias, no entrega todavía una adecuada justificación al hecho de que la vida y la trama aquí posibilitadas constituyan una “tragedia”.³⁸ No parece haber nada “trágico” —ni en el sentido habitual ni si atendemos a los patrones propios de los tragedias del siglo V— en una vida compelsida por una legislación perfeccionista y dedicada fundamentalmente o a las tareas de gobierno o al ocio de una vida musical. En este sentido, se vuelve necesario considerar ahora con más detalle en qué sentido está justificado hablar aquí no solo de tragedia, sino de “tragedia más verdadera”.

Recogiendo en parte elementos “trágicos” señalados en las secciones anteriores, me parece que es posible distinguir tres aspectos que justifican la caracterización platónica de la organización política de Magnesia como la “más verdadera tragedia”:

(i) La relación más evidente consiste en la caracterización del objeto de la tragedia como algo “serio”.³⁹ Qué sea lo “serio” debe entenderse, por una parte, en contraposición con el objeto de la comedia, es decir,

³⁸ Esta limitación es presentada precisamente por Schofield y Griffith (en Platón, 2016, p. 281, n. 85): “What does seem clear is that the Athenian here takes the core business of tragedy to be the representation of what is good and bad in human life and human behaviour—not necessarily ‘tragically’: which would be one way of describing Plato’s entire literary project in the *Laws*”.

³⁹ Para Aristóteles (*Poética*, 1449b24), la tragedia consiste —entre otras de sus notas características— en la “representación de una acción seria” (μίμησις πράξεως σπουδαίας). El desplazamiento del nombre “tragedia” a la constitución de Magnesia en virtud de su seriedad ha sido un punto defendido especialmente por Meyer (2011, p. 400). Cfr. para esto también Delgado (2011, pp. 104-111).

lo “ridículo”.⁴⁰ La experiencia primaria de la tragedia es negativa en cuanto los padecimientos que sufren los personajes trágicos amenazan también nuestro destino. El temor y la compasión se despiertan, por su parte, si estos personajes son ellos mismos serios (nobles o dignos de imitación).⁴¹ En este sentido, la tragedia es el género de lo serio, tanto por los personajes que representa como por nuestra reacción ante esta representación (la tomamos “en serio”). Platón, por otra parte, contrapone lo serio al “juego”. Lo “serio” (σπουδαῖος) es aquello en lo que ponemos nuestro mayor “esfuerzo” (σπουδή), a diferencia del descanso que implica el juego (VII 803c2-4). Ahora bien, la inversión en las *Leyes* de la relación habitual entre lo serio y lo lúdico justifica entender la vida pacífica y musical de Magnesia como lo serio y, en contraste, las tramas típicas de la épica y las tragedias como juego: la guerra y la confrontación por el poder.⁴² Dicho de otro modo: lo que es realmente serio (digno de esfuerzo) es *cómo vivir bien en la ciudad*. Este primer aspecto da cuenta de la preocupación de Platón en las *Leyes* ya no por oponer a la visión del mundo trágica la visión de la filosofía, sino de confrontar a los poetas la hegemonía de la comprensión del mismo género trágico.

(ii) La presente noción de “tragedia” atiende también al efecto secundario placentero o conciliador que Platón reconoce, como vimos, en la *República* y en el *Filebo*. “Lo que nos place de las acciones ajenas revierte sobre las propias” (*Rep.*, 606b: ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα). De esta manera, el efecto negativo primario de la tragedia —temor y compasión por el sufrimiento en escena— se ve

⁴⁰ Parece razonable conectar la distinción antecedente entre dos formas de imitación musical —una vulgar y una noble (814e-816e)— con los géneros de la comedia y la tragedia respectivamente. Cfr., para esto, Schöpsdau (2003, pp. 586-588); para una posición distinta, cfr. Männlein-Robert (2013, pp. 129-130).

⁴¹ La conexión entre seriedad y sufrimiento “noble” en la tragedia puede comprobarse si atendemos primero a lo que vuelve cómica a la comedia: la ignorancia de aquellos personajes que, por su impotencia, no pueden dañar a nadie más que a sí mismos. Si el ignorante fuera, en cambio, poderoso (como es el caso de un tirano), este ya no sería ridículo (γέλοιος), sino temible (φοβερός) (*Filebo*, 49b6-c5). Por otra parte, los caracteres cómicos (vulgares o viciosos) no deben despertar la compasión, sino más bien el deseo de no imitarlos (*Leyes*, VII 816d-e). Cfr. Schöpsdau (2003, pp. 588-589).

⁴² Este motivo es retomado por Plotino (*Enéada*, III 2, 15, 22-62) en su primer tratado de la Providencia haciendo referencia explícita a las *Leyes*.

mezclado con un sentimiento de autoconmiseración por las desgracias personales.⁴³ Este momento conciliatorio tiene lugar en la “tragedia más verdadera”, pero ya no como una experiencia de placer (en este caso, de conciliación autodestructiva con las propias debilidades), sino como alcance y culminación de una vida lograda. Este resultado no es visto aquí en el plano puramente individual, sino políticamente.⁴⁴ La ciudad descrita en las *Leyes* resguarda, en este sentido, tanto el aspecto comunitario que implica la reunión del pueblo en el teatro como el sentimiento de pertenencia a la comunidad que produce la tragedia. Este objetivo se alcanza a través de la adecuación, por medio de la educación, del carácter de los ciudadanos a la ley o, dicho de otra manera, por la reorientación de los intereses particulares a la común procura del bien de la ciudad. Así, mientras los poetas trágicos afirman (política y cósmicamente) el antagonismo entre fuerzas contrapuestas que ni terminan nunca del todo de conciliarse ni parecen subordinarse a un principio de justicia o de retribución superior, la tragedia de las *Leyes* parece satisfacer de mejor manera el objetivo conciliatorio al postular una vida continuada de unidad entre el hombre, la sociedad y los dioses.⁴⁵

⁴³ En este resultado último de la tragedia puede reconocerse, en cierto modo, un antecedente de la *κάθαρσις* aristotélica (cfr. Aristóteles, *Poética*, 1449b27-28). Son evidentes, con todo, las diferencias: en primer lugar, la *kátharsis* no se concibe como una experiencia mixta, sino más bien como una liberación de los afectos de la compasión y del temor *a través de* su misma experimentación; en segundo lugar, el efecto conciliatorio de esta purificación no es evaluado negativamente.

⁴⁴ Esta dimensión política de la tragedia, puesta especialmente de relieve por el romanticismo alemán, encuentra eco en Nietzsche cuando anuncia en *El nacimiento de la tragedia* que: “El efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad, que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza” (1973, p. 77).

⁴⁵ En la escatología moral de libro X de las *Leyes* (904c6-905c1), el destino (*εἰμαρμένη*) opera como ley cósmica de retribución (*τιμωρία*) con respecto a las transgresiones humanas. En este sentido, cosmos y política cooperan en la tarea de eliminar la injusticia de las vidas de los hombres. Kuhn (1941, pp. 2 y 32-35) afirma que en esta escatología es posible reconocer la influencia de la teodicea de Esquilo. Platón no se opondría, así, a la tragedia esquiléana, sino que más bien,

(iii) Para que Magnesia sea realmente la “más verdadera tragedia” es necesario reconocer un tercer aspecto común que atienda, por decirlo así, a la esencia misma de lo trágico. Pues, si nos quedamos solo con los dos aspectos anteriores, la mejor tragedia será también la ciudad que manifieste la mayor perfección y unidad posibles; pero este no es, por cierto, el caso del “segundo mejor gobierno” (Magnesia), sino del mejor de todos (Calípolis). Y si esto es así, el segundo mejor gobierno posible no será sino también la segunda mejor tragedia posible.

En este sentido, aun cuando la “más verdadera tragedia” de las *Leyes* dé cuenta de la preocupación por lo serio y el objetivo conciliatorio del género trágico, tiene que hacerse cargo también de la trama interna de la tragedia: el conflicto. Hasta el momento hemos enfatizado el carácter unitario y pacífico de la organización política de las *Leyes*. Es evidente, sin embargo, que la representación de la “tragedia platónica” no elimina del todo el conflicto. En el pasaje citado es manifiesto un doble nivel de conflicto: primero, el antagonismo entre los poetas legisladores de la ciudad y los poetas foráneos (ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος)⁴⁶ y, segundo, el conflicto en el alma de cada ciudadano, por cuya conquista se baten legisladores y poetas. Por cierto, la parte “débil o autoindulgente” del alma no dejará de mover al hombre a satisfacer sus deseos particulares, aun cuando no sea alimentada por los poetas de turno. La tragedia de la vida debe entenderse, por tanto, como la lucha en el hombre de sus fuerzas racionales e irracionales, como deja ver la imagen de la marioneta (I 644c-645c).⁴⁷

Para entender el alcance de este conflicto es necesario volver a considerar brevemente el proyecto general de las *Leyes*. El proceso educativo de Magnesia da cuenta de la lucha constante entre la percepción subjetiva de felicidad (esto es, la inmediata satisfacción del placer) y la

al dar cuenta del carácter puramente aparente de la desproporción del orden moral, sacaría de esta sus últimas conclusiones.

⁴⁶ El Ateniense considera, por cierto, que los grandes poetas griegos también “legislaron” acerca de los más diversos asuntos humanos (cfr. *Leyes*, IX 858e-859a). Es esta función nomotética de la poesía la que vuelve posible su confrontación con la prosa legislativa de Magnesia. Para la confrontación de estos géneros literarios, cfr. Nightingale (1993, p. 289).

⁴⁷ Para la compatibilidad entre un modelo de conflicto y uno de acuerdo en la psicología individual presente en la imagen de la marioneta, cfr. Giménez (2019, pp. 155-156).

bondad objetiva de la virtud (experimentada irreflexivamente como la negación del deseo natural de procura de placer y de evitación de dolor).⁴⁸ La finalidad de Magnesia consiste en alcanzar la coincidencia entre felicidad y virtud por medio de la orientación de los afectos a *gustar* de los preceptos de la razón.⁴⁹ Ya hemos visto lo crucial que es para esto la formación musical, en la medida en que en la música se experimenta placer en la armonía y el ritmo (y así, en el orden propio de la virtud).⁵⁰ La integración de la tendencia natural al placer en la virtud ciudadana no implica, sin embargo, que ni la ley ni la educación pueden eliminar del todo el crimen y las pasiones recalcitrantes de la sociedad (III 689b2-d3). Así, si los afectos (la parte irracional del alma) no son integrados, estos deberán ser reprimidos por el castigo.

Es posible ahora reconocer la esencia trágica del proyecto político de Magnesia: la parcial irreductibilidad de su punto de partida antagónico. El conflicto es en las *Leyes* un punto de partida que la comunidad intenta superar, mas haciéndose cargo de él. Como bien ha señalado Laks, esta tensión se reconoce aquí en la distinción de la misma ley (manifiesta en su doble composición de proemio y ley pura) entre su contenido (que es racional y expresión de la inteligencia) y su forma (como imperativo que simplemente ordena y castiga).⁵¹ A partir de esta distinción, señala Laks (2010, pp. 230-231; 2022, pp. 152-153), conviviría en Platón una concepción optimista de la tragedia (según la cual los crímenes serían

⁴⁸ Laks reconoce en esta “desproporción” entre virtud y felicidad un rasgo fundamental de la tragedia clásica. La “tragedia” de las *Leyes* se diferenciaría, en este sentido, por el hecho de que aquí las leyes (humanas, pero también las divinas) garantizarían que a las buenas acciones siguiera un premio y a las malas un castigo (cfr. Laks, 2010, pp. 226-227). Esto también es reconocido por Kuhn (1941, pp. 19-21), aun cuando este sostiene la continuidad entre la tragedia esquileana y el proyecto platónico y defiende una suerte de noción antitrágica (sin remanente de conflicto) de “tragedia”.

⁴⁹ Como intentan mostrar los mitos que los magnesios recibirán desde niños (cfr. *Leyes* II 662b-664a).

⁵⁰ Para la formación estética como fundamento del aprendizaje de la virtud, cfr. Giménez (2021, pp. 94-95).

⁵¹ La ley logra, por su carácter supraindividual y su origen racional, no ser afectada por las pasiones individuales. Esta, sin embargo, ya no es “entendimiento”, sino “dogma” compartido (I 644d1-3). El entendimiento, que en sí mismo es libre respecto a toda coerción, no necesita de leyes (IX 875c-d).

retribuidos con castigo) con una pesimista (según la cual el conflicto entre razón y apetitos prevalecería a pesar de todo).

Estando de acuerdo con la presencia en la noción de “más verdadera tragedia” tanto de un aspecto conciliador como de uno recalcitrante, me parece que estos se manifiestan en la obra de distinta manera. En primer lugar, una coincidencia del todo racional entre la ley y la voluntad de los ciudadanos no tiene realmente lugar en Magnesia. Incluso *los preámbulos*, es decir, la parte “racional” de las leyes, apelan en la mayor parte de los casos a motivaciones afectivas (sea reconocimiento social, obtención de placer o huida de dolor).⁵² En segundo lugar, la identificación de virtud y felicidad por medio de las *leyes de la educación* logra amortiguar el conflicto interno y los litigios entre individuos precisamente en la medida en que se vuelve agradable (placentera) la obediencia a la ley. En este sentido, la conciliación no es tampoco en este caso, por decirlo así, ideal (si tenemos como punto de comparación la formación de los guardianes de la *República*), pues aquí el ciudadano amará el bien común siempre y cuando también reconozca en él un bien particular. En tercer lugar, la eliminación de los males por la *retribución del castigo*, si bien restituye un orden que las tragedias suelen dejar inconcluso, no deja por eso de ser una forma de violencia (y, por tanto, una expresión de la fuerza de la ley) necesaria, pero no querida por sí misma (cfr. *Leyes*, IX 853c3-d4). El cumplimiento de la ley por el castigo no significa, por lo demás, la absoluta eliminación del conflicto, aun cuando la “retribución” del castigo restablezca en alguna medida (individual y socialmente) la armonía perdida.⁵³ Me parece, en este sentido, que la conciliación y

⁵² Nightingale (1993, pp. 295-296) sostiene que las conversaciones y argumentaciones de las *Leyes* no tienen carácter filosófico, sino uno puramente nomotético y persuasivo. Dada la variedad de recursos argumentativos utilizados por el Ateniese, parece más razonable pensar en la coexistencia en la obra de distintos niveles de lectura y de distintas motivaciones para obedecer la ley. Para el recurso de distintos niveles de lectura en las *Leyes*, cfr. Strauss (1975, pp. 58-59).

⁵³ Si bien el castigo como respuesta a una transgresión supone ya el fracaso de la educación, cumple, sin duda, también una función pedagógica (cfr. por ejemplo, *Leyes*, IX 862d). La noción de “castigo” como “purificación” es una doctrina defendida en distintos diálogos y es una de las notas características de la ética socrática (cfr., por ejemplo, *Gorgias*, 476d-479d). Es necesario atender, sin embargo, a que en el código penal de las *Leyes* el castigo no solo es justificado como un bien para el castigado, sino también como mecanismo que restablece

el conflicto se encuentran imbricados en la propuesta de las *Leyes*, de manera que no cabe distinguirlos del todo, aun cuando el conflicto se manifieste de modo más puro en el remanente egoísta e irracional que prevalece a pesar de la función persuasiva, pedagógica y penal de las leyes.

Ahora bien, no me parece que exista en esta doble noción de “tragedia” —como conciliación y antagonismo— ni una ambigüedad ni una contradicción, sino la afirmación del tipo de vida a la que debería aspirar el ser humano en virtud de su misma humanidad. En Magnesia, a diferencia de la Calípolis de la *República*, se asumen con mayor realismo los límites de la naturaleza humana y, por tanto, la persistencia del conflicto entre las pasiones irracionales y la razón. Esto se manifiesta, entre otras cosas, por la existencia en Magnesia de propiedad privada para cada una de las clases (V 739e8-740a2). La “comunidad” es aquí, por lo tanto, resultado de la coincidencia de intereses entre distintas partes que nunca dejan de tener, a su vez, su propio interés particular.⁵⁴ En contraposición con la fuerte unidad social del “mejor gobierno posible” de la *República*, en las *Leyes* nos encontramos con una unidad fundada en la persistencia de la diferencia (propiedad y familia). Esta “imperfección” en la unidad es lo que vuelve a Magnesia, si no el mejor gobierno posible, sí la tragedia más verdadera.

4. A modo de conclusión

He intentado mostrar que la afirmación de las *Leyes* de que Magnesia es la “tragedia más verdadera” no replica simplemente la expulsión de los poetas de la *República*, sino que compite con estos poetas recuperando y resignificando la noción tradicional de “tragedia”. Este replanteamiento parece viable precisamente por el hecho de que las *Leyes* no proponen sino el “segundo mejor gobierno posible”, gobierno en el cual la irracionalidad y la posibilidad del conflicto (por presuponerse de

el orden social o por simples razones de utilidad (IX 862c y e). Por otra parte, persiste aquí la figura de los “incurables”, para quienes el castigo (la pena de muerte) no busca su conversión o, al menos, no su conversión en esta vida (cfr. XII 941b). Para la función terapéutica y sus límites en la propuesta penal de las *Leyes*, cfr. Stalley (1995).

⁵⁴ En las *Leyes*, el cuidado de lo común sobre lo particular se justifica, de hecho, por permitir la conservación tanto de los bienes comunes como de los particulares (cfr. *Leyes*, IX 875a).

antemano una sociedad compuesta de miembros con distintos intereses) son asumidas como punto de partida. Sin embargo, de la misma manera que la “tragedia más verdadera” no puede distinguirse solo por su unidad (pues entonces Calípolis sería más tragedia que Magnesia), tampoco puede hacerlo por la presencia del conflicto, pues, así, el drama más pesimista, el que no admite ningún tipo de reconciliación, sería el más trágico. La “tragedia más verdadera” es, en cambio, aquella que aspira a la armonía individual, social y cósmica, asumiendo la debilidad humana como punto de partida y, en alguna medida, también como remanente en el punto de llegada.

Bibliografía

- Aristóteles. (1957). *Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (2010). *De Arte Poetica Liber*. R. Kassel (ed.). Oxford University Press.
- Bartels, M. R. (2017). *Plato's Pragmatic Project. A Reading of Plato's Laws*. Franz Steiner Verlag. <https://doi.org/10.25162/9783515118057>
- Capra, A. (2014). *Plato's Four Muses: The Phaedrus and the Poetics of Philosophy*. Center for Hellenic Studies.
- Delgado, C. (2011). Indicios de una rehabilitación de la literatura en Platón a propósito de *Leyes*, 809e2-812b1 y 817a1-e1. *Nova Tellus*, 29(2), 87-115. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2011.29.2.388>
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Éditions du Seuil.
- Epicteto. (1916). *Dissertationes ab Arriano digestae*. H. Schenkl (ed.). Teubner.
- Diógenes Laercio (1972). *Lives of Eminent Philosophers. Books 1-5*. R. D. Hicks (trad.). Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Gadamer, H.-G. (1985). Platon und die Dichter. En *Gesammelte Werke*. 5. *Griechische Philosophie*. I (pp. 187-211). Mohr Siebeck.
- Giménez, J. A. (2019). La psicología moral de la marioneta. Conflicto y acuerdo en las *Leyes* de Platón. *Ideas y Valores*, 68(171), 137-159. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.64537>
- Giménez, J. A. (2021). El criterio del placer en las *Leyes* V 733a-734e. *Méthexis*, 33, 80-101. <https://doi.org/10.1163/24680974-03301004>
- Halliwell, S. (1984). Plato and Aristotle on the Denial of Tragedy. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 30, 49-71. <https://doi.org/10.1017/S0068673500004612>

- Halliwell, S. (1996). Plato's Repudiation of the Tragic. En M. S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic* (pp. 332-349). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198149514.003.0022>
- Halliwell, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825301>
- Heidegger, M. (1996). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6.1. Nietzsche*. Vittorio Klostermann.
- Kuhn, H. (1941). The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato, I. *Harvard Studies in Classical Philology*, 52, 1-40. <https://doi.org/10.2307/310955>
- Kurke, L. (2013). Imagining Choralit: Wonders, Plato's Puppets and Moving Statues. En A.-E. Peponi (ed.), *Performance and Culture in Plato's Laws* (pp. 123-170). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139061674.008>
- Laks, A. (2008). The *Laws*. En C. Rowe y M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (pp. 258-292). Cambridge University Press.
- Laks, A. (2010). Plato's Truest Tragedy. En C. Bobonich (ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide* (pp. 217-231). Cambridge University Press.
- Laks, A. (2022). *Plato's Second Republic. An Essay on the Laws*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv269fw2b>
- Lisi, F. (1985). *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*. Verlag Anton Hein.
- Männlein-Robert, I. (2013). Poetik: Komödie und Tragödie (VII 796e-817e) En C. Horn (ed.), *Platon: Gesetze/Nomoi* (pp. 123-142). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050064482.123>
- Máximo de Tiro. (1994). *Dissertationes*. M. B. Trapp (ed.). Teubner.
- Meyer, S. S. (2011). Legislation as a Tragedy: On Plato's *Laws* VII, 817B-D. En P. Destree y F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets* (pp. 387-402). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004201293.i-434.91>
- Müller, J. (2013). Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie. En C. Horn (ed.), *Platon: Gesetze/Nomoi* (pp. 45-66). Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050064482.45>
- Naddaf, G. (2000). Literary and Poetic Performance in Plato's *Laws*. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 312, 1-15. <https://orb.binghamton.edu/sagp/312>
- Nietzsche, F. (1973). *El nacimiento de la tragedia*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.

- Nightingale, A. (1993). Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's *Laws*. *Classical Philology*, 88(4), 279-300. <https://doi.org/10.1086/367372>
- Platón. (1901). *Opera. II. Tetralogiae III-IV*. J. Burnet (ed.). Oxford University Press.
- Platón. (1903). *Opera. III. Tetralogiae V-VII*. J. Burnet (ed.). Oxford University Press.
- Platón. (1907). *Opera. V. Tetralogia IX*. J. Burnet (ed.). Oxford University Press.
- Platón. (1926). *Laws*. R. G. Bury (trad.). Harvard University Press.
- Platón. (1978). *Opera. IV. Tetralogia VIII*. J. Burnet (ed.). Oxford University Press.
- Platón. (1982). *Diálogos. IV*. C. Eggers Lan. (trad.). Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*. F. Lisi (trad.). Gredos.
- Platón. (2004). *The Laws*. T. J. Saunders (trad.). Penguin Classics.
- Platón. (2016). *Laws*. M. Schofield (ed.). T. Griffith (trad.). Cambridge University Press.
- Plotino. (1966). *Enneads I-VI*. A. H. Armstrong (trad.). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/DLCL.plotinus-enneas.1969>
- Pfefferkorn, J. (2021). Plato's Dancing City: Why is Mimetic Choral Dance so Prominent in the *Laws*? En J. Pfefferkorn y A. Spinelli (eds.), *Platonic Mimesis Revisited* (pp. 335-358). Academia. <https://doi.org/10.5771/9783896659798-335>
- Schöpsdau, K. (1994). *Platon. Nomoi. Buch 1-3. Übersetzung und Kommentar*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schöpsdau, K. (2003). *Platon. Nomoi. Buch 4-7. Übersetzung und Kommentar*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stalley, R. (1995). Punishment in Plato's *Laws*. *History of Political Thought*, 16(4), 469-487.
- Strauss, L. (1975). *The Argument and the Action of Plato's Laws*. The University of Chicago Press.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2935>

Defining the Statesman by Thinking of the
Dialectician? Notes on the Capabilities of
Paradeigmata in Plato's *Statesman*

¿Definir al político pensando en el dialéctico?
Notas acerca de las capacidades de los
paradeigmata en el *Político* de Platón

Lucas Álvarez

Universidad de Buenos Aires

Argentina

lucasmalvarez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7571-6941>

Recibido: 28 - 08 - 2023.

Aceptado: 21 - 01 - 2024.

Publicado en línea: 19 - 02 - 2025.

Cómo citar este artículo: Álvarez, L. (2025). ¿Definir al político pensando en el dialéctico? Notas acerca de las capacidades de los *paradeigmata* en el *Político* de Platón. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 41-66. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2935>.



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

Abstract

In the framework of the discussion about the potential identification of the statesman with the philosopher in the post-*Republic* Platonic dialogues, this paper focuses on the approach proposed in *Statesman*. Specifically, it focuses on the use of a methodological resource, *parádeigma*, to which the interlocutors appeal to define the statesman. In this sense, we contribute to the discussion by identifying a series of contact points that unite the characterization of the statesman with that of the philosopher-dialectician that emerges in Plato's late works.

Keywords: Plato; statesman; *paradeigma*; philosopher; dialectics.

Resumen

En el marco de la discusión en torno a la eventual identificación del político con el filósofo en los diálogos platónicos post-*República*, en este trabajo nos concentramos en el enfoque propuesto en *Político*, puntualmente en el uso de un recurso metodológico (el *parádeigma*) al que apelan los interlocutores para definir al político. En ese sentido, contribuimos a la discusión identificando una serie de puntos de contacto que unen esa caracterización del político con la del filósofo-dialéctico que emerge en la obra tardía de Platón.

Palabras clave: Platón; político; *parádeigma*; filósofo; dialéctica.

Examina esto, ¿qué otra cosa es soñar sino que uno, ya sea dormido o despierto, tome lo que es semejante a algo no como semejante sino como aquello mismo a que se asemeja?
(*Resp.* V, 476c1-5)

En el libro V de *República*, frente a la opinión inveterada y a pesar de la ola de carcajadas y desprecio que pudiera generar, Sócrates expone la pieza clave de su proyecto: el gobierno de los filósofos. Allí advierte que “a no ser que los filósofos sean reyes de la ciudad, o los que ahora llamamos reyes y señores filosofen” (*Resp.* V, 473d4-5) no habrá fin para los males en las ciudades.¹ Siendo esa una piedra basal de su proyecto político, muchos se han preguntado si Platón respeta esa advertencia o la termina descartando en los diálogos considerados posteriores a *República*. Algunos intérpretes entienden que, en *Político*, aunque no explícitamente, Platón reconfirma esa posición, pues el gobernante caracterizado a lo largo de la discusión debe poseer el mismo tipo de conocimiento del filósofo, razón por la cual uno y otro se fusionan (cfr. Klein, 1977, p. 200). Otros comentaristas juzgan que, en ese diálogo tardío, el gobernante no es identificado con un filósofo (que preferiría estar haciendo filosofía), sino con un mero gestor político cuya pericia consiste en la capacidad de orquestar las actividades de otros expertos, y aunque el diálogo comience con el problema de la distinción entre el sofista, el político y el filósofo, lo cierto es que tampoco se ofrece una discusión explícita sobre el carácter de la filosofía como tal (cfr. Schofield, 1999, p. 216; 2006, pp. 178-9).² Con ese tipo de lecturas en nuestro horizonte, en este trabajo buscaremos realizar algunos aportes para comenzar a responder si efectivamente y en qué medida, en *Político*, Platón deja de lado o no la yuxtaposición de filósofo y político, así como la reflexión sobre la naturaleza de la propia filosofía. Para

¹ La traducción es de Divenosa y Mársico (Platón, 2005).

² En la misma dirección, Zuckert (2005, p. 8) juzga que el Extranjero demuestra que el gobernante no posee ni el conocimiento de refutar a otros que Sócrates señala en *Gorgias* como parte del verdadero arte político ni el conocimiento de las Formas que se señala en *República* como parte esencial del conocimiento filosófico. Cfr. además Griswold (1989, 143, n. 13).

responder esos interrogantes creemos necesario detenernos, en un primer apartado, en el uso de un recurso metodológico que posibilita la definición del político; hablamos del uso de los *paradeigmata*. En el segundo apartado exploraremos las capacidades que estos *paradeigmata* podrían poseer no solo para definir al político, sino también al filósofo-dialéctico. Por último, dirigiremos nuestra atención hacia una serie de notas que el Extranjero de Elea considera fundamentales en la labor del político (como combinar, armonizar y medir), notas que también podrían revelar la singular tarea del dialéctico.

Un juego de *paradeigmata*

En *Sofista* y *Político*, diálogos vinculados cronológica, dramática y temáticamente, Platón incorpora una novedosa herramienta metodológica y didáctica con el nombre de *parádeigma*. En el *corpus platonicum*, ese término suele ser utilizado para indicar una característica de las Formas. Así, por ejemplo, en *República*, Sócrates sugiere que los futuros filósofos gobernantes deberán servirse del “Bien en sí” como un “modelo” (*parádeigma*, *Resp.*, 540a9) para organizar el Estado, los particulares y a sí mismos (cfr. *Prm.*, 132d1). Sin embargo, en aquellos dos diálogos tardíos los sentidos del término *parádeigma* son otros. Un empleo pre-platónico de la misma noción por parte de Heródoto puede clarificar esos novedosos sentidos. Al referirse a las obras del santuario de Delfos adjudicadas a la familia de los Alcmeónidas, el historiador señala que estos “hicieron construir el templo con más lujo del que preveía el proyecto [*paradeigmatos*]” (*Hist.* V, 62.3).³ En ese contexto, el término en cuestión también podría traducirse como “plano” o “maqueta”, dado que una maqueta representa un modelo a escala reducida de una determinada construcción. De un modo análogo, los *paradeigmata* que introduce el Extranjero en *Sofista* y *Político* operan como modelos simples y pequeños de objetos más “grandes” y dificultosos.⁴ Así se entienden tanto su objetivo didáctico —ayudar al iniciado (Teeteto, en un caso; el joven Sócrates, en el otro) a enfrentarse a cuestiones para las que no

³ La traducción es de Schrader (Platón, 1981).

⁴ Sobre los problemas de elegir el término “ejemplo”, cfr. Sayre (2006, p. 97). El sustantivo griego *παράδειγμα* se forma a partir de la adición del sufijo resultativo *-ma* a una raíz verbal y, por ende, supone un *paradeiknúnai*, i. e. una comparación de alguna cosa con otra. Cfr. Liddell, Scott y Jones (s. v. *parádeigma* y *paradeiknúnai*).

está preparado (la caracterización del sofista o la del político)— como su ubicación en el umbral de las investigaciones, pues su fin es preparar una especie de excursión a un terreno desconocido partiendo de uno ya explorado. Y esa excursión es entendida en términos epistemológicos: los modelos, de los que ya se tiene una opinión verdadera, posibilitan la obtención de una nueva opinión del mismo tipo, pero aplicada al objeto dificultoso (cfr. *Plt.*, 278a-c). Concretamente, el Extranjero propone como *paradeigmata*, en principio, un pescador con caña —en el caso de *Sofista*— y la técnica del tejido —en el caso de *Político*—, modelos de los objetos a definir: el sofista y el político respectivamente.

Tal y como sugiere Goldschmidt (1947, pp. 29-40), esos *paradeigmata* comportan dos dimensiones: una conceptual o temática y otra metodológica. Con respecto a la primera, la definición de los modelos favorece la inteligibilidad del objeto dificultoso en la medida en que pone en evidencia, de manera clara, simple e imparcial, un rasgo clave de dicho objeto (el pescador, por ejemplo, pone al descubierto una nota esencial del sofista, la de ser un cazador de jóvenes, mientras que el tejido ilumina la capacidad del político de combinar elementos). En relación con la otra dimensión de los *paradeigmata*, ocurre que las medidas adoptadas para definirlos revelan un procedimiento útil que se transferirá a la definición del concepto dificultoso (en ambos diálogos, ese procedimiento es el de la división, aunque con algunas diferencias) y, en ese sentido, habitúan al inexperto a dicho procedimiento (cfr. Goldschmidt, 1947, pp. 23-26 y Gill, 2012, pp. 1-4).

Ahora bien, en el caso específico de *Político*, más allá de esa estructura argumental que se inicia con el estudio del tejido y tiene como blanco el arte político, lo cierto es que, justo antes de emprender su caracterización final, el Extranjero pregunta si “¿es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?” (*Plt.*, 285d4-6).⁵ El joven Sócrates se inclina por la última alternativa; el Extranjero acepta su propuesta e incluso la refuerza advirtiéndole que un crítico imaginario que pudiera cuestionar la extensión de la discusión debería demostrar que una conversación breve permite convertir a sus participantes en hábiles dialécticos (*Plt.*, 287a3). Este pasaje ha desconcertado a más de un intérprete, pues parece trastocar los objetivos del diálogo y obliga a preguntarse si la política

⁵ La traducción es de Santa Cruz (Platón, 1988).

representa el verdadero objetivo que debe inteligirse o si, en realidad, los interlocutores tienen otros objetivos en mente. Algunos comentadores han pensado que aquella pregunta del Extranjero representa una trampa por parte de Platón y que el interés predominante del diálogo sigue siendo la cuestión política; otros sugieren que la definición del político, aun poseyendo cierta importancia, es un objetivo secundario relegado frente a la conversión en hábiles dialécticos, mientras que un último grupo entiende que la disyuntiva entre dialéctica y política es falsa dado que ambas cuestiones son centrales y la originalidad del diálogo radicaría en su entrelazamiento.⁶

A nuestro juicio, es la última de esas alternativas interpretativas la que más se ajusta al texto platónico que, por un lado, nunca olvida la importancia del arte político y de su definición, pero que, por otro lado, se preocupa sobremanera por cuestiones metodológicas e insiste en que el objeto a definir es tan importante como el procedimiento utilizado, ya que este permite resolver todo tipo de problemas (*Plt.*, 285c-d). Ahora bien, ese entrelazamiento de política y dialéctica que se deja ver en aquella pregunta del Extranjero estaría formando parte del propio uso de los *paradeigmata* que venimos comentando. Así piensa El Murr (2009), para quien la definición del político —primer objetivo al que se pretendía arribar— funciona a su vez como un nuevo *parádeigma*, esta vez del método dialéctico.⁷ En efecto, si el Extranjero termina sosteniendo que el político cumple con la tarea de entrelazar tendencias antinómicas del carácter humano, ello parece iluminar la naturaleza del propio método dialéctico que, a los ojos de Platón, se ocupa de entrelazar Formas en los razonamientos. No obstante, El Murr añade que, mientras que la tarea del político apunta solo a la resolución de la contrariedad, la dialéctica busca articular Formas de acuerdo con sus múltiples relaciones de

⁶ Defienden la primera alternativa Castoriadis (2002, p. 88) y Skemp (1952, pp. 66-67); la segunda, Rowe (1995, p. 23), De Chiara-Quenzer (1998, p. 108), Sayre (2006, pp. 28-35) y White (2007, p. 236, n. 13); la tercera, Santa Cruz (1988, p. 487), Lane (1998, pp. 194-202) y El Murr (2009, p. 118).

⁷ Lane (1998, pp. 61-62) sostiene una lectura similar al sugerir que el Extranjero plantea un uso de *paradeigmata* en tres etapas: una etapa A, donde el aprendizaje de las letras opera como *parádeigma* de los *paradeigmata*; una etapa B, donde el tejido opera como *parádeigma* del político, y un último nivel C, donde el arte político —que es una realidad “grande”— ejemplifica realidades aún más grandes.

comunicación para alcanzar así la definición de un objetivo. Finalmente, El Murr (2009, pp. 125-127) aclara que, en *Político*, Platón no busca definir la dialéctica *tout court*, pero sí hacer pensar al lector acerca de la relación entre la ciencia política y la forma más alta de conocimiento.

Teniendo en cuenta lo anterior, ahora puede entenderse por qué era necesario detenernos en el uso de los *paradeigmata*, dado que nuestro propósito es indagar las relaciones entre política y filosofía en el diálogo *Político*. Lo que resta es precisar, en primer lugar, las razones que podrían haber conducido a Platón a la postulación de tal juego de *paradeigmata* (el tejido como modelo de la política y la política como modelo de la dialéctica); en segundo lugar, si el entrelazamiento como práctica que parece unir las labores del político y del filósofo solo comporta los sentidos que le adjudica El Murr y, en tercer lugar, considerar si Platón, a la hora de pensar la definición del político como un modelo de la dialéctica, no pone en juego otros rasgos —más allá del entrelazamiento— que estarían uniendo sendas labores.

El diálogo *Filósofo* como utopía

Según entendemos, los términos de la relación entre política y dialéctica planteada por medio de un *parádeigma* podrían ser rastreados hasta la introducción misma del diálogo *Político*. Allí Teodoro advierte a Sócrates que deberá triplicar su agradecimiento —en cuanto concluyan las presentaciones del sofista, del político y del filósofo—, pero Sócrates le replica que ha caído en un error al atribuir igual importancia o dignidad a esos tres sujetos que, por su valor intrínseco, distan entre sí mucho más de lo que puede expresarse en los términos geométricos en los que él está pensando (257a1-b4). Como sucede en numerosos diálogos platónicos, cuyas primeras líneas anticipan cuestiones clave de la discusión (cfr. Clay, 1992, pp. 113-30 y Gonzalez, 2003, pp. 15-44), aquí también Sócrates parece establecer de manera proléptica que uno de los ejes de la argumentación será el de la relación entre el político y el filósofo (el sofista ya ha sido definido), relación entendida en términos de proporciones o medidas. En efecto, son esas relaciones proporcionales las que gobiernan el uso de *paradeigmata*: la definición del político supone una relativa dificultad que requiere el uso de un modelo, pero ella funciona, al mismo tiempo, como un objeto de cierta simplicidad comparado con la verdadera complejidad de la dialéctica.

Allende el argumento específico de *Político*, aquellas primeras líneas del diálogo (junto a otras ubicadas también al comienzo de *Sofista*) han

sido leídas como el anuncio de una trilogía que se coronaría con un diálogo prometido, pero nunca escrito por Platón, titulado *Filósofo* (cfr. Cordero, en Platón, 1988, p. 335, n. 10).⁸ En relación con la ausencia de esa obra, mientras que algunos comentadores parecen entender que la misma existencia de un diálogo *Filósofo* resulta imposible porque no es viable representar a uno de su especie, otros juzgan que Platón retuvo su escritura con la intención de estimular a sus lectores a combinar las piezas de un retrato que se encontraría disperso en su obra tardía (cfr. Rowe, 1995, p. 177; Frede, 1996, pp. 149-50; Blondell, 2002, p. 324, n. 39).⁹ Así, por ejemplo, en *Sofista* el filósofo estaría emergiendo a través de la práctica de la dialéctica propuesta por el Extranjero y, de hecho, este personaje afirma abiertamente que, buscando al sofista, han encontrado primero al filósofo (*Soph.*, 253c6-9). Por su parte, *Político* estaría contribuyendo a la conformación del retrato del filósofo partiendo justamente de la figura que le da título al diálogo como un modelo a pequeña escala. Esa podría ser entonces una de las razones que impulsaron a Platón a proponer ese singular uso de los *paradeigmata*.

Proponer un modelo sencillo del filósofo solucionaría dos series de problemas que, para Platón, comporta ese sujeto: es alguien difícil de definir y, al mismo tiempo, se presta a malentendidos. En cuanto a la primera dificultad, y en términos generales, podríamos decir que la dialéctica como ciencia suprema que define la labor del filósofo no admite un punto de vista externo que enuncie sus principios, razón por la cual cuando algún personaje pretende describirla el texto se vuelve oscuro.¹⁰ Asimismo, recordemos que, en *Sofista*, Sócrates advierte de

⁸ Sobre la imposibilidad de que la obra haya sido escrita y perdida, cfr. Gill (2012, p. 1, n. 2). Notomi (1999, p. 24), por su parte, sostiene que no hay evidencia textual que confirme que Platón haya tenido la intención de escribir tal diálogo. En relación con los pasajes que parecen anunciar dicha trilogía, cfr. *Sph.* (217a, 218b6-c1, 253b9-254b6 y 258b2-3) y *Plt.* (257a1-c2).

⁹ Tal como me ha sugerido uno/a de los evaluadores de este trabajo, aquí podría pensarse en la mayéutica presentada, por ejemplo, en *Teeteto*, dado que es un método que requiere que el interlocutor (en este caso el lector) intervenga para que se propicie el avance filosófico.

¹⁰ Así piensa Zaks (2018, p. 77), para quien la oscuridad de esa descripción tiene la virtud de enviar a quien busca disiparla a todas las formas en las que se ha practicado la dialéctica en los diálogos de Platón, pues solo refiriéndose a esa práctica pueden aclararse sus principios. Delcomminette (2006, p. 92) cita los pasajes de *Resp.* (VII 532e-535a) y *Phlb.* (57e-59d) como pruebas que demuestran

manera explícita que el filósofo no es alguien fácil de discernir (*Soph.*, 216c). En ese sentido, el *parádeigma* viene a allanar el camino hacia una posible identificación de ese esquivo sujeto, ofreciendo paralelos que permiten entrever su quehacer. No obstante, el mismo recurso metodológico apunta a solucionar la segunda dificultad que Platón hace evidente también en *Sofista*: los ignorantes no son capaces de reconocer a un filósofo ya que pueden confundirlo con un político, un loco o un sofista (*Soph.*, 216d; cfr. Dixsaut, 2000, pp. 218-220). Los *paradeigmata* tienen justamente como destinatarios a esos legos que no pueden, por ejemplo, comprender quién es un político y menos aún quién es un filósofo. Dada esa ineptitud, se les brinda modelos a pequeña escala, maquetas que favorecen la inteligibilidad de un objeto complejo. Y si el tejido representa para el joven Sócrates una instancia familiar que se yuxtapone a algo más complejo, como la política, esta a su vez resulta más simple y conocida que la dialéctica como quehacer definitorio del filósofo.

Si el origen de un *parádeigma*, tal como sugiere Campbell (1867, p. 83), depende de la presencia de un mismo rasgo en dos cosas separadas, rasgo que, correctamente concebido, produce un juicio verdadero sobre cada una de esas cosas, entonces ahora es tiempo de precisar los rasgos concretos que estarían en juego en la relación entre política y dialéctica planteada implícitamente por el Extranjero.

Combinar, armonizar y medir: tareas del político (y del dialéctico)

En *Político*, luego de varios intentos infructuosos por definir al sujeto que le da título al diálogo,¹¹ el Extranjero introduce la técnica del tejido como un *parádeigma* para facilitar la tarea (279b). La puesta en relación del tejido con la política no es una elección original por parte de Platón,

que la imposibilidad de describir adecuadamente la dialéctica resulta del hecho de estar situada en la cumbre de todas las ciencias.

¹¹ Téngase en cuenta que, por medio del método divisorio, los interlocutores llegan a una primera definición del político como pastor del rebaño humano (*Plt.*, 267d), pero esa definición no logra identificar su rasgo distintivo y, por ello, es abandonada. A continuación, el Extranjero propone un extenso mito para revertir los errores cometidos, alcanzando así una segunda definición que ve al político como un sujeto que brinda cuidados a un rebaño humano que lo acepta de manera voluntaria (*Plt.*, 275b).

pues ya en las Panateneas —unas de las fiestas más importantes de Atenas— la procesión central culminaba con el ofrecimiento a la diosa Atenea de una túnica recién tejida que simbolizaba la *pólis* democrática (cfr. Rosenstock, 1994, p. 368). Además, esa imagen es retomada en la literatura por Aristófanes, quien, en *Lisístrata*, incorpora el tejido para hablar de la “fabricación” de una ciudad (cfr. El Murr, 2002, p. 61 y Blondell, 2017, p. 34). La originalidad de la propuesta platónica radica en la capacidad que se le otorga a ese *parádeigma*. En primer lugar, el tejido no solo viene a revelar el quehacer esencial de la política (*i. e.* la combinación de elementos), sino que también ilumina la vinculación que se establece entre aquella y una serie de técnicas competidoras y afines. El tejido ofrece un modelo tanto para distinguir al político de toda una miríada de rivales que buscan ocupar su rol como para descubrir la función arquitectónica que cumplirá la ciencia política frente a ciertas técnicas (*Plt.*, 279a-283; cfr. Couloubaritsis, 1995, p. 124). En segundo lugar —y esta es la hipótesis que estamos defendiendo—, el propio tejido también termina iluminando, a través de la figura del político, el quehacer del dialéctico. Podría conjeturarse que, de nuevo, el tejido no solo va a echar luz sobre la tarea combinatoria de esa ciencia filosófica, sino que además ofrecería un modelo para distinguir la dialéctica de otras prácticas y pensar su posición jerárquica dentro de los diversos tipos de conocimiento,¹² pero aquí solo nos ocuparemos de la cuestión combinatoria.

Al introducir el *parádeigma* del tejido, el Extranjero utiliza los términos *huphantikós* y *húphasma* (*Plt.*, 279b2 y 4), aunque, a la hora de especificar en qué radica exactamente esa técnica (para poder separarla así de las artes afines y de aquellas que pretenden ocupar su lugar), afirma que el proceso del tejido consiste en una “combinación” (*sumploké*; *Plt.*, 281a3), y luego aclara que esa combinación lo es de la trama y de la urdimbre (*Plt.*, 283a3-b5). En griego, el término *sumploké*, a diferencia

¹² En repetidas ocasiones, Platón busca diferenciar la dialéctica de prácticas como la erística o la retórica utilizando, para referirse a la disputa entre ellas, el término *amphibétesis* (*Euthd.*, 296e1 y 305d3; *Grg.*, 451d9 y 425d6), misma noción que usa a la hora de señalar la disputa o la pretensión que ostentan ciertos rivales frente al político (*Plt.*, 268a6, 268c3, 275b3 y 279a3). Con respecto a la posición de la política y de la dialéctica en el vértice de diversas jerarquías, cfr., respectivamente, *Plt.* (292d y 303e-305d) y el argumento en *Phlb.* (55e-57d) que analizaremos *infra*.

de *huphantikós* y sus cognados, es utilizado para señalar cualquier tipo de entrelazamiento de elementos (cfr. Rowe, 1995, p. 204). En *Político*, el Extranjero emplea esa noción por primera vez en 278b2 para referirse a las combinaciones de ciertas letras en el contexto de la explicación de la utilidad de los *paradeigmata*, luego en 281a3 para especificar la esencia del tejido y, a partir de ese punto, en reiteradas oportunidades hasta el final del diálogo con el objeto de definir la tarea específica del político (cfr. *Plt.*, 282d5, 306a1, 308e2, 309b7, 309e10 y 311b7). Por ejemplo, exhorta a su interlocutor a determinar en qué consiste el “entrelazamiento” (*sumploké*, 306a1) ejecutado por el arte real; puntualiza que el político ordena y dirige a ciertas técnicas subordinadas indicándoles a cada una las tareas necesarias “realizar el entrelazamiento [*sumploké*] que debe ejecutar” (308e2) y, en las últimas líneas del diálogo, advierte que el fin del tejido político es “la combinación [*sumplakén*] en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos” (311b7). En esta última intervención del Extranjero, los caracteres por combinar suponen tendencias opuestas entre sí que retoman los mismos términos que definían la propia combinación del tejido, pues las naturalezas que poseen valentía son, por su dureza, como la urdimbre, mientras que aquellas que tienden a la medida son blandas como la trama (cfr. 309b7 y Kamtekar, 2021, pp. 217-238).

En suma, luego de una larga discusión acerca de cómo definir el trabajo del político, acerca de qué imágenes utilizar para iluminar y delimitar su quehacer, es la noción de *sumploké* la que termina revelando la diferencia esencial entre un político y cualquier otro sujeto que pudiera asemejársele. Esa noción supone la función de combinar elementos, en particular elementos opuestos entre sí que conforman una ciudad.¹³ Es de notar que el término *sumploké*, que adquiere tal relevancia en *Político*, atrajo la atención de Platón recién en sus obras tardías, registrándose su mayor uso en este diálogo y, en segundo lugar, en *Sofista*.¹⁴ Sin poder entrar en los detalles de un examen por demás complejo, juzgamos necesario revisar el uso de *sumploké* en ese

¹³ Rowe (2018, p. 326) entiende que, desde una perspectiva amplia que considera los enfoques ofrecidos en *República*, *Político* y *Leyes*, el tejido de los caracteres valientes y moderados es solo una parte de la tarea del político, pero una de crucial importancia.

¹⁴ Cfr. *Tht.* (202b5), *Sph.* (259e6 y 262c6), *Plt.* (281a3, 306a1, 308e2 y 309e10) y *Lg.* (833a2).

diálogo que, como advertimos, está estrechamente vinculado a *Político*. En *Sofista*, el término hace su primera aparición en el marco de una discusión sobre la posible existencia de las imágenes. El Extranjero se atreve a señalar que ellas son lo que realmente no son, a lo que Teeteto responde que, siendo así, “es de temer que el no-ser esté entrelazado con el ser mediante una combinación [*sumploké*]” (240c1). Como puede observarse, la noción de *sumploké* vuelve a comportar, como lo hizo en *Político*, una combinación de elementos opuestos entre sí, aunque, en este caso, de los elementos más opuestos que existen —el ser y el no ser—, lo que a los interlocutores les parece insólito e imposible (dado el *dictum* parmenídeo). El Extranjero se encargará entonces de demostrar que esa asombrosa *sumploké* puede explicarse por los diversos entrelazamientos que mantienen los llamados “géneros mayores”, en particular, el Ser y la Diferencia,¹⁵ pues aquel no ser no es absoluto, sino relativo, un no ser garantizado por el género de lo diferente. El segundo uso del término *sumploké* que aquí queremos examinar se da justamente en referencia a esos entrelazamientos.

En el contexto de un análisis del discurso, el Extranjero sostiene que el *lógos* depende de esa “combinación (*sumploké*) mutua de las Formas” (*Soph.*, 259e6). Considerando los objetivos de este trabajo, no nos vamos a detener en las diversas interpretaciones que dispara esa sentencia,¹⁶ pues lo que aquí interesa es el planteo de la necesidad de una ciencia que se ocupe de esa *sumploké*. Tengamos en cuenta que, para demostrar que las Formas se combinan, el Extranjero se ocupó primero de rechazar dos hipótesis según las cuales nada tiene la capacidad de comunicarse con nada bajo ningún aspecto y todo tiene la capacidad de comunicarse con todo (cfr. Marcos de Pinotti, 1995, pp. 139-144). Luego, abrazó una tercera

¹⁵ Reforzando los paralelos planteados, en el segmento 251a-259e, donde el Extranjero expone la mezcla o comunicación entre los géneros, se utilizan varias veces términos vinculados con *súmmixis* (*Soph.*, 252b6 y e2, 253c2, 254e4 y 259a4), una familia de términos que también es usada en *Político* para referirse a la mezcla de los diversos sujetos y sus virtudes (*Plt.* 309b2 y 7).

¹⁶ Por un lado, aparece el problema de en qué consiste específicamente esa relación entre el discurso y la interrelación de las Formas (si la *sumploké* es condición de posibilidad, modelo o causa del discurso), luego el de la relación entre aquella sentencia y los ejemplos (con Teeteto como sujeto) que presentará el Extranjero más adelante. Al respecto, más allá del trabajo seminal de Ackrill (1955) y de los aportes de Cornford (1935), Moravcsik (1960) y Peck (1962), cfr. Zaks (2016) para una reposición actualizada de la bibliografía secundaria.

alternativa: que algunas cosas se mezclan y otras no (*Soph.*, 251e-252e). Y, en tercer lugar, partiendo de esa última hipótesis y considerando que es necesaria una ciencia para estudiar qué géneros concuerdan con otros y cuáles no (*Soph.*, 253b9-c2), se embarcó junto con Teeteto en un ejercicio dialéctico. En consecuencia, del pasaje que se extiende de 254b a 259e se desprende que la ciencia dialéctica asume como tarea identificar la mezcla no irrestricta que acontece a nivel eidético (específicamente en el caso de los “géneros mayores”: Ser, Reposo, Movimiento, Identidad y Diferencia), las diversas combinaciones o disyunciones que se dan entre los géneros (por ejemplo, determinar que entre Movimiento, Reposo y Ser, las dos primeras no pueden combinarse, mientras que la tercera se combina con ambas). Cabe señalar que esa tarea dialéctica está precedida por una advertencia clave: el Extranjero entiende que, buscando al sofista, corren el riesgo de haber encontrado primero al filósofo (*Soph.*, 253c6-9). En efecto, el filósofo parece ser el encargado de revelar la *sumploké*, una condición de lo real que cobra tal importancia que Platón le hace decir al Extranjero que a aquellos que intentan negarla no es necesario refutarlos, pues su enemigo está dentro suyo: al hablar ya suponen la combinación que buscan negar (*Soph.*, 252b-c).

A partir de este somero examen del uso del término *sumploké* en estos dos diálogos tardíos, no puede soslayarse el hecho de que Platón, al definir el quehacer político, haya apelado a la misma noción utilizada para revelar el trabajo del filósofo. Prolífico en el uso de argumentaciones analógico-comparativas (cfr. Louis, 1945 y Pender, 2003), resulta particularmente llamativo que Platón haya seleccionado —de su arsenal de imágenes para construir metáforas y símiles— una misma noción para indicar que la tarea del político y la del dialéctico suponen una *sumploké*: el primero debe construirla en la ciudad, el segundo debe revelarla en el campo eidético.¹⁷ Y así como no podría haber ni discurso ni filosofía sin esa red de relaciones entre los entes eidéticos, tampoco podría haber ciudad sin ese tejido de caracteres contrapuestos (cfr. Sayre, 2006, p. 133). Por otra parte, cuestionando lo sostenido por El Murr (2009, pp. 109-135), entendemos que, en sendos casos, Platón parece privilegiar

¹⁷ Sayre (2006, p. 94) señala que, para Platón, (a) la combinación de sustantivos y verbos (señalada en *Sofista*), (b) la combinación de caracteres fuertes y suaves, y (c) el entrelazamiento de urdimbre y trama son especies diferentes de un mismo arte genérico, pero no advierte que también la dialéctica, en *Sofista*, supone combinaciones.

una particular condición de esos elementos entrelazados: su oposición. El político debe combinar lo valiente y lo moderado, mientras que el filósofo logra combinar el ser y el no ser. Es cierto que, en *Sofista*, el Extranjero deja entrever que el dialéctico pone en evidencia todo tipo de entrelazamientos, pero no puede negarse que la combinación más significativa, aquella que representa el escollo a superar, es una *sumploké* de elementos opuestos. Retomando nuestros objetivos, queda claro que, si la definición de la ciencia política puede ser leída como un *parádeigma* de la dialéctica, la noción de *sumploké* juega un rol central. El Extranjero utiliza la imagen de una combinación de elementos contrarios —surgida del tejido— para explicar la labor política y, por elevación, también la dialéctica. Cabe indagar ahora si en la formulación de ese *parádeigma*, la combinación es el único rasgo en común puesto en juego.

Concentrémonos de nuevo en la delimitación de la figura del político. Hacia el final de la discusión, el Extranjero señala que una vez que el gobernante cuenta con el material definitivo para producir su tejido,¹⁸ *i. e.* cuenta con esos sujetos de naturaleza valiente y mesurada, su tarea será “poner en armonía [*sunarmosaméne*] la parte de sus almas que es de origen eterno con un lazo divino y, después su parte de origen animal, esta vez con lazos humanos” (*Plt.*, 309c1-3). El mismo personaje aclara que, gracias a los lazos divinos, ciudadanos de carácter dispar se impregnan de opiniones comunes sobre lo bello, lo justo y lo bueno, mientras que gracias a los lazos mortales ciudadanos de carácter dispar se unen en matrimonio y en la crianza de sus hijos. Más allá de los posibles significados de esos enigmáticos lazos (cfr. El Murr, 2021, p. 251), nos interesa señalar que el corazón de la labor del político supone, en última instancia, una armonización de opuestos. Esa actividad es referida con el participio *sunarmosaméne*, que proviene del verbo *sunarmózo*, que expresa la idea de armonizar o encajar componentes diversos (cfr. Liddell, Scott y Jones, *s. v.* *sunarmózo*). En ese sentido, sin establecer preferencias jerárquicas de una virtud sobre otra y manteniendo los dos temperamentos constantemente yuxtapuestos, el político-tejedor crea la unidad de la ciudad a partir de la diversidad (cfr. Blondell, 2017, p. 39 y Lane, 1998, p. 173).

¹⁸ El material al que se enfrenta el político en esta etapa ya ha sido preparado por los educadores que han descartado todo aquello que se resiste a mezclarse y atemperado las tendencias antagónicas (*Plt.*, 308d1-309b7).

Al igual que ocurre con el término *sumploké*, *sunarmózo* y sus cognados se tornan frecuentes recién en los diálogos tardíos de Platón (aparecen solo una vez en *Protágoras* y tres en *República*, pero se multiplican en *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo* y *Leyes*). En *Timeo*, por ejemplo, el verbo es utilizado para indicar cómo el Demiurgo, con el fin de construir el cuerpo del mundo, armonizó (*sunarmóttousin*, 32b3) los cuatro elementos en una misma relación proporcional, logrando así amistad entre ellos.¹⁹ Considerando ese uso, podría pensarse que, en *Político*, Platón sugiere una imagen de la política como actividad demiúrgica que crea la ciudad al armonizar sus elementos (cfr. El Murr, 2021, p. 250). Sin embargo, es posible vincular aquel uso de *sunarmózo* en *Político* con una aparición clave del mismo término en *Sofista*. En este diálogo, ubicado estratégicamente entre la afirmación según la cual algunos géneros pueden mezclarse y otros no y la presentación de la dialéctica, el Extranjero ofrece el ejemplo del alfabeto; afirma que “algunas letras armonizan [*sunarmóttei*] con otras, mientras que otras son discordantes” (*Soph.*, 253a1-2).²⁰ El personaje platónico tiene en mente la formación de palabras —pues para lograrla deben considerarse las combinaciones posibles e imposibles de las letras (cfr. Trevaskis, 1966, p. 105)—, y apunta a demostrar que es necesaria una técnica que determine cada una de las posibilidades. En el caso del alfabeto, ello es competencia de la gramática; en el caso de las Formas —objetivo hacia el que apunta el ejemplo del alfabeto—, lo será de la dialéctica, y así lo hace saber en un pasaje dificultoso, pero de vital importancia que aquí no analizaremos en detalle (cfr. Cornford, 1935, p. 238).²¹ Allí sostiene que la dialéctica se ocupa de indicar con rectitud qué géneros “concuerdan” (*sumphonéi*; *Soph.*, 253b11) con otros y cuáles no lo admiten. A pesar de apelar al término *sumphonéo* por sobre *sunarmózo*, resulta claro que el caso de la gramática, cuyo fin es precisar las armonizaciones de las letras, opera como una ilustración de la dialéctica que debe identificar las posibles armonizaciones entre los géneros eidéticos (cfr. Hampton, 1990, p.

¹⁹ Sobre las posibles conexiones entre esa propuesta de *Timeo* y la filosofía de Empédocles, cfr. Menn (2010).

²⁰ Recordemos que, en *Político* (278b5-c1), Platón retoma el ejemplo de las letras incorporando en él las categorías de lo diferente y lo igual, claves en la ontología de *Sofista*. Al respecto, cfr. Lane (1998, p. 67).

²¹ Existe una abundante literatura acerca de este pasaje. Cfr., por ejemplo, Gómez-Lobo (1977) y Dixsaut (2001).

33). La consumación de esa tarea representa, según Cordero (2016, p. 169), la trama del discurso filosófico, discurso del que los interlocutores de *Sofista* brindan una práctica real al escoger algunos de los géneros más importantes y examinar su potencia de comunicación (cfr. *Soph.*, 254b-259e).

En conclusión, político y dialéctico vuelven a coincidir en los términos de la labor que los distingue. En efecto, si en *Político*, el resultado esperable del tejido que debe realizar el gobernante es una armonización, en *Sofista* se deja entrever que la tarea central del filósofo es la de revelar las diversas armonizaciones del campo eidético. Este último diálogo ofrece, como señalamos, una muestra de esa dialéctica en acción, pero podemos referirnos a otro diálogo del mismo período tardío de la obra platónica que nos permitirá vislumbrar los alcances de esa ciencia filosófica en su búsqueda (y producción) de armonizaciones. Hablamos de *Filebo*, donde los sentidos que comporta la noción de *sunarmózo* permitirán comprender la tarea que Sócrates emprende al discutir con Protarco.

Sin entrar en los detalles de una argumentación que ha despertado numerosas controversias entre los intérpretes, advirtamos que, en *Filebo*, Sócrates —discutiendo los posibles lugares del placer y el pensamiento en la vida buena— introduce de manera abrupta una división de todo lo que existe en cuatro géneros o clases: lo ilimitado, el límite, la mezcla y la causa.²² Al referirse a la clase del límite, el personaje platónico afirma que ella comprende “lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios, y que, al imponerles un número los hace proporcionados y concordantes [*súmphona*]” (*Phlb.*, 25d12-e2).²³ Y ofrece a continuación ejemplos de “cosas bellas” proporcionadas y concordantes, como la salud, la música, las estaciones del año y las cualidades del alma (*Phlb.*, 25e-26b). Como puede notarse, esta clase del límite supone la imposición de un componente aritmético que hace cesar la oposición inestable de contrarios (pertenecientes a la clase de lo ilimitado) logrando así una *súmphona*, i. e. una concordancia entre partes

²² Algunos autores conjeturan que lo dividido son objetos de nuestra experiencia que admiten determinaciones temporales, i. e. el universo físico —cfr. Hackforth (1945) y Carone (2005)—, mientras que otros suponen que Sócrates divide absolutamente todo lo que es, incluyendo las mónadas inteligibles —cfr. Sayre (1983), Migliori (1993) y Hampton (1990)—.

²³ La traducción es de Boeri (Platón, 2012).

discordantes. Aunque es cierto que el término *sunarmózo* no aparece, es evidente que esa *súmphona* es el resultado de una armonización de componentes diversos efectuada por el límite. De hecho, hemos visto que, en *Sofista*, el Extranjero —al referirse a la tarea de la dialéctica— utiliza la noción de *súmphona* para indicar la concordancia entre los grandes géneros en paralelo a la armonización de las letras señalada justo antes.

A juicio de Delcomminette (2006, p. 235), mientras que lo ilimitado corresponde a la condición en la que algo se encuentra antes de que la inteligencia lo haya determinado, el límite supone la acción determinante del pensamiento. En ese sentido, no hay que forzar la lectura del diálogo para conjeturar que el rol de ese límite como operación del pensamiento es aquello que encarna el propio Sócrates a lo largo de la discusión en su tarea por lograr una concordancia entre el placer y el pensamiento. El proyecto ético de *Filebo* reside justamente en el intento por conciliar esos componentes (cfr. Carone, 2005; Bravo, 2003; Lefebvre, 2007), y Sócrates apunta a realizarlo demostrando que i) ni una vida privada de pensamiento ni una privada de placer pueden conformar una existencia genuinamente dichosa, ii) esa vida dichosa solo puede corresponder a una mixta compuesta de ambos elementos, iii) existen ciertos placeres (los mezclados, los irreales y semi-reales, los falsos y los malos) que hay que descartar y otros (los puros, los reales, los verdaderos y los buenos) que deberán ser aceptados en la vida buena, y además iv) existen ciencias eternamente idénticas e inmutables y otras menos exactas que deberán ser aceptadas (ambas) en la vida buena (*Phlb.*, 20b, 21b-e, 22b, 31b-55c y 61b-62b). Consciente de su tarea, el propio Sócrates se presenta como un artífice que, por medio de mezclas recíprocas, fabrica artefactos (*Phlb.*, 59d-e), y junto a Protarco se embarcan en el trabajo final de construir la vida mixta partiendo de los materiales que tienen ante sí. Que toda su tarea está enmarcada por una serie de reflexiones y usos del método dialéctico conduce a pensar que Platón, en *Filebo*, vuelve a vincular la dialéctica —como lo había hecho antes en *Sofista* y *Político*— con una labor de armonización y concordancia de contrarios (*Phlb.*, 16b-17a y 57e-59d).²⁴ En definitiva, es por medio de esa dialéctica

²⁴ Más allá de unas pocas voces que se han alzado en contra —cfr. Trevaskis (1960) y Gill (2010)—, existe un acuerdo general según el cual el método aludido en *Filebo* y los practicados en *Sofista* y *Político*, salvo diferencias no sustanciales,

que los interlocutores logran dar con la mezcla más bella, único bien supremo del hombre.

El breve repaso que hemos hecho del argumento de *Filebo* abona nuestra hipótesis acerca de las posibles vinculaciones entre la definición del político en el diálogo homónimo y la figura del filósofo-dialéctico en las obras tardías de Platón. Si el corazón del quehacer político había quedado delimitado por el uso de combinaciones y armonizaciones de elementos opuestos, en *Sofista* y *Filebo* el método propio del filósofo no solo es caracterizado, sino también practicado bajo esos mismos términos. Mientras que el político se encarga de combinar y armonizar lo valiente y lo moderado, el dialéctico hace lo propio con el ser y el no ser o con el placer y el pensamiento. Sin embargo, si retomamos el argumento de *Filebo* y específicamente las conexiones que parecen establecerse entre la dialéctica y la medición, el diálogo de Sócrates y Protarco puede robustecer aún más nuestra hipótesis de lectura.

Recordemos que, según Sócrates, la clase del límite está compuesta por lo igual, lo doble y “todo lo que respecto de un número sea un número o una medida respecto de una medida [*métron*]” (*Phlb.*, 25a7-b1). La acción que ejerce el límite sobre lo ilimitado supone entonces la imposición de un *métron* que hace conmensurables y armónicos los contrarios, y da lugar a la mezcla (*Phlb.*, 25d-26a). Ahora bien, más adelante en el diálogo, ese mismo *métron* reaparece como criterio determinante —por vez primera en la obra de Platón (cfr. Moss, 2019, pp. 219-35)— a la hora de ponderar especies de conocimiento. Estableciendo una jerarquía que comienza con los ejemplos de la música y la medicina en la parte más baja, se eleva a la carpintería y luego a la aritmética popular, a la aritmética filosófica y, finalmente, a la dialéctica, Sócrates deja en claro que la medición es el criterio que diferencia a unas de otras (*Phlb.*, 55e-57d). Es midiendo (y no conjeturando) como es posible garantizar fiabilidad, constancia, claridad y precisión. La carpintería se diferencia y eleva por sobre la música por su uso de la medición, pero, a su vez, ese uso está sujeto a ciertas restricciones en su aplicación y, por ello, es deficiente en relación con la aritmética filosófica que supone una forma más exigente de medición al apelar a unidades abstractas, imperceptibles y uniformes (cfr. Carpenter, 2015, pp. 190-200).

pueden ser identificados —cfr. Moravcsik (1979), Hampton (1990), Delcominette (2006) e Ionescu (2019)—.

En su lectura del pasaje, varios intérpretes han entendido que el criterio de la medición no es aplicable cuando Sócrates introduce la dialéctica, pues con ella estaría anexando un nuevo criterio, el de los objetos de conocimiento (cfr. Hackforth, 1945, p. 114 y Gosling, 1975, pp. 222-223). No obstante, aquí seguimos la lectura de Delcomminette y Moss, para quienes, a pesar de la ausencia de confirmación explícita, la medición sigue siendo esencial incluso al llegar a la cima de la jerarquía. Para ambos autores, si la dialéctica prevalece por sobre las demás formas de conocimiento es justamente en virtud de cierta medición, de cierta precisión, algo que Sócrates deja entrever cuando aclara a Protarco que lo que están buscando en ese momento es una ciencia que “inspecciona la claridad, la ‘exactitud’ [*akribés*] y lo más verdadero” [*Phlb.* 58c3] (cfr. Delcomminette, 2006, p. 527 y Moss, 2019, pp. 229-232). Asimismo, podría pensarse que el criterio de la medición y el de los objetos se fusionan, ya que la dialéctica es la especie más pura de medida porque ella identifica la medida más pura: su objeto es lo que realmente es, lo que siempre permanece igual por naturaleza (*Phlb.*, 58a, 59a y 61e). Por otra parte, teniendo en cuenta que, para Sócrates, la ciencia del número, la ciencia de la medida y la ciencia del peso están estrechamente ligadas (*Phlb.*, 55d-e), podría pensarse que la vinculación entre dialéctica y medición fue anticipada en la primera presentación del método, donde se insiste en que lo que diferencia al método divino es el establecimiento del “número” (*arithmós*; *Phlb.*, 16d8) exacto de especies que constituyen un campo dado.

La dialéctica entonces se ocupa de la medición en su más alto grado, y la labor metodológica emprendida por Sócrates en *Filebo* supone una aplicación concreta de ello al establecer qué “medidas” de placer y de pensamiento deben conformar una vida buena. Si, como sugerimos, lo que este personaje está buscando desde el comienzo de la discusión es la constitución de esa vida buena cuyos ingredientes son el placer y el pensamiento, lo que busca es una mezcla. Y una mezcla, tal como él mismo advierte, que “no consiga la medida [*métrou*] y la proporción natural, necesariamente destruye sus ingredientes y ante todo a sí misma” (*Phlb.*, 64d-e).

Ese rasgo concedido a la dialéctica en *Filebo* nos permite arribar a un último punto de contacto con el quehacer del político, pues el mismo procedimiento de medición se erige en una de sus herramientas clave. Retomemos el argumento de *Político*. Con el objeto de hallar un criterio que permita determinar si se han excedido o no en la extensión de sus

discusiones sobre el tejido como *parádeigma* de la política, el Extranjero presenta el “arte de la medida” (*metretiké*; *Plt.*, 283d1). Advierte de inmediato que dicho arte es doble: una de sus especies mide grandeza y pequeñez considerando sus relaciones mutuas, mientras que la otra se encarga de las relaciones con un “justo medio” (*tò métrion*; *Plt.*, 284e6) que viene a ser lo conveniente, lo oportuno, lo debido, y todo lo que se sitúa en medio de extremos. Allende la discusión sobre si una de esas especies trata exclusivamente con números, mientras que la otra lo hace con extremos no cuantificables (cfr. Santa Cruz, 2009, p. 89),²⁵ lo que aquí interesa destacar es que la *metretiké* se introduce en el argumento de *Político* desde una perspectiva que podría denominarse metadialógica — dado que viene a determinar la correcta longitud de la propia discusión en curso —, pero luego pasa a formar parte del aparato conceptual que el Extranjero propone para caracterizar al sujeto político.

Promediando la discusión, el Extranjero propone que la ciencia política se diferencia del resto de ciencias porque ella no actúa por sí misma, sino que gobierna a las que tienen el poder de actuar, contando con la capacidad de “determinar cuál es el momento oportuno [*egkairía*] o no para comenzar en la ciudad las actividades más importantes” (*Plt.*, 305d2-4).²⁶ E inmediatamente después parece anunciar el fin de la larga división, concluyendo que es esa ciencia a la que podremos llamar con toda justicia “política” (*Plt.*, 305e6; cfr. Rowe, 1995, p. 238). El político resulta así un experto en el aspecto temporal del justo medio incorporado páginas atrás, un especialista del momento oportuno, de la sincronización, pues conoce, por ejemplo, cuándo es mejor momento de apelar a la retórica y a la diplomacia, cuándo es mejor iniciar la guerra, etc.²⁷ Cabe indicar aquí que esa ciencia política, si bien no supone la realización de acciones por sí misma (dado que se ocupa de controlar

²⁵ Sayre (2006, p. 182), en cambio, entiende que no pueden distinguirse los dos tipos de medida según cantidad y cualidad, pues el primer tipo de medida, según su interpretación, compara contrarios entre sí, con independencia de que sean cuantitativos o cualitativos.

²⁶ Como ya sugerimos, y en línea con El Murr (2009, p. 123), puede pensarse que el arte de tejer también oficia como modelo de la política en este caso, ya que también el tejido tiene una función arquitectónica en relación con otras técnicas.

²⁷ Según Brisson y Pradeau (2003, p. 265), la política es la justa medida de todas las otras técnicas, sin ser ella ninguna de las otras, dado que decide el momento justo de la puesta en acción de todas ellas.

a aquellos facultados para actuar), es capaz de situar el conocimiento objetivo del justo medio en las circunstancias particulares, mudables y enmarañadas de la temporalidad (cfr. Lane, 1998, pp. 145-146).

Es posible ahora poner nuevamente en paralelo las figuras del político y del dialéctico en cuanto a su uso de la medición. Así como el político es definido como el sujeto capacitado para identificar el justo medio en el que el resto de las técnicas debe actuar, la dialéctica queda delimitada, frente al resto de conocimientos, como esa ciencia capaz de inspeccionar la medida más pura y, en su práctica efectiva en *Filebo*, como la ciencia que logra identificar el justo medio en el que el placer y el pensamiento conforman una vida buena. En suma, dialéctica filosófica y técnica política se distinguen del resto de ciencias y técnicas (que quedan por debajo de su respectiva posición jerárquica) por su conocimiento y manejo de las medidas, de los justos medios.²⁸

Conclusiones

Comenzamos este trabajo señalando la controversia que existe en torno a la eventual identificación del político con el filósofo en los diálogos platónicos post-*República*. En nuestro recorrido detectamos que, en *Político*, al definir al sujeto homónimo, al determinar los rasgos esenciales de su quehacer que permiten diferenciarlo de cualquier otro sujeto, Platón apela a notas muy específicas que, en otras obras del mismo período, están al servicio de la caracterización y puesta en práctica de la dialéctica. Ello podría habernos conducido a concluir que el político y el filósofo-dialéctico se identifican, pero, siguiendo la propuesta de algunos intérpretes, ubicamos esos puntos de contacto entre sendas caracterizaciones en el marco de un recurso metodológico como el *parádeigma*, cimentado sobre una axiología y una pedagogía concomitantes. En efecto, lo que se ofrece como modelo de un objetivo a definir representa algo de menor valía y más simple que dicho objetivo, y ello porque la función del modelo es facilitar la comprensión del objeto dificultoso a un interlocutor inexperto. Si la definición del político funciona entonces como una especie de *parádeigma* de la dialéctica, eso

²⁸ Lane (1998, p. 202) entiende que la vinculación entre política y dialéctica puede leerse en términos “metadialógicos”, en la medida en que las mismas habilidades que Platón insiste en que debe poseer un verdadero político, especialmente su conocimiento del justo medio, son las mismas que ejemplifican los protagonistas al producir una definición correcta del político.

nos obliga a aceptar dos consecuencias. En primer lugar, que no existe una identificación entre las figuras en cuestión, en la medida en que el político resulta un sujeto más simple y distinto del filósofo-dialéctico (así como el tejedor lo era del político).²⁹ En segundo lugar, que, aun siendo diferentes, el político sí comparte rasgos esenciales con el filósofo,³⁰ lo que justamente le permite desempeñar la función de modelo.

Según sugerimos, esas vinculaciones entre modelo y objetivo no pueden entenderse aisladas de la escritura incumplida del diálogo *Filósofo*. Suponiendo que Platón dejó inconclusa la trilogía con el fin de estimular a sus lectores a que armen el retrato del filósofo disperso en su obra tardía, *Político* sería una pieza clave de la composición. Dado que los *paradeigmata* llevan —al decir del propio Extranjero— del sueño a la vigilia (cfr. *Plt.*, 277c), dado que ellos permiten obtener un juicio verdadero sobre el objetivo dificultoso, pareciera ser que, a través de los rasgos que refieren a la capacidad de combinar elementos, de armonizar contrarios y de apelar al justo medio, el *parádeigma* del político inicia un camino de esclarecimiento de la figura del filósofo. En ese sentido, el Extranjero de Elea como flamante interlocutor de los diálogos tardíos vendría a echar luz sobre el quehacer de ese filósofo, en primer lugar, ejecutando la dialéctica en *Sofista* y, en segundo lugar, ofreciendo un modelo del propio filósofo-dialéctico a través del político-tejedor en el diálogo *Político*.

Antes de concluir, repitamos que, a nuestro juicio, esa función que cumple la caracterización del político no hace del diálogo que lleva su nombre una mera excusa para esclarecer la dialéctica: aquella caracterización posee su propio peso y es uno de los objetivos que, ya al comienzo de *Sofista*, habían programado los interlocutores. Lo que sí parece sugerir *Político* es un singular juego en el que la política solo puede ser definida por la dialéctica y esta, a su vez, utiliza esa definición como un modo de autoesclarecimiento. En ausencia de una instancia superior que le dicte sus principios, la dialéctica se sirve de la política

²⁹ Larivée (2019, p. 22) habla de distintas opciones abiertas por el texto (que el filósofo y el político sean la misma persona; que el político comparta cosas con el filósofo, pero sean dos sujetos distintos; que el filósofo sea aquel que aconseja al político) y que inclinarse por alguna de ellas en detrimento de las otras supondría mutilar el texto platónico.

³⁰ Esa posición anticiparía la propuesta explícita de *Leyes* (964b-c). Al respecto, cfr. Larivée (2019, p. 20).

para exhibir algunos de los rasgos que la definen. No obstante, lo que ocurre es que ese esclarecimiento propio de la vigilia, ese juicio verdadero acerca del filósofo-dialéctico, quedan por fuera del diálogo, como si el *parádeigma* que representa el político apuntara a un espacio extradiegético en el que el lector debe cumplimentar la tarea. Una tarea que consiste en no tomar lo que es semejante como aquello a lo que se asemeja, una tarea que parte de lo que los une para identificar, en última instancia, lo que los diferencia, ese punto en el que la dialéctica no puede reducirse a la política.

Bibliografía

- Ackrill, J. (1955). Sumplokh Eidwn. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2, 31-35. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.1955.tb00325.x>
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511482472>
- Blondell, R. (2017). The Politics of Weaving in Plato's *Statesman*. En E. Kyprianidou (ed.), *Weaving Culture in Europe* (pp. 27-51). Nissos Publications.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Academia Verlag.
- Carone, G. (2000). Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*. *Phronesis*, 45(4), 257-283. <https://doi.org/10.1163/156852800510225>.
- Carone, G. (2005). *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. CUP.
- Carpenter, A. (2015). Ranking Knowledge in the *Philebus*. *Phronesis*, 60, 180-205. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341283>.
- Castoriadis, C. (2002). *On Plato's Statesman*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511933707.006>
- Clay, D. (1992). Plato's First Words. En F. Dunn y T. Cole (eds.), *Beginnings in Classical Literature* (pp. 113-130). CUP.
- Cordero, N. (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Editorial Biblos.
- Cornford, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. Routledge & Kegan Paul.
- Couloubaritsis, L. (1995). Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe. *Revue de Philosophie Ancienne*, 13(2), 107-162.
- De Chiara-Quenzer, D. (1998). The Purpose of the Philosophical Method in Plato's *Statesman*. *Apeiron*, 31(2), 91-126. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1998.31.2.91>.

- Delcomminette, S. (2006). *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789047409137_002
- Dixsaut, M. (2000). Images du philosophe. *Kleos*, 4, 191-248.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin.
- El Murr, D. (2002). La *symploke politike*: le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon, ou les raisons d'un paradigme arbitraire. *Kairos*, 19, 49-95.
- El Murr, D. (2009). Politics and Dialectic in Plato's *Statesman*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 25, 109-135. <https://doi.org/10.1163/22134417-90000114>.
- El Murr, D. (2021). *Kingly Intertwinement*: 308b10–311c10. *Plato's Statesman*. P. Dimas, M. Lane y S. Sauvé Meyer (eds.), *A Philosophical Discussion* (pp. 239-260). OUP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192898296.003.0012>
- Frede, M. (1996). The Literary Form of the *Sophist*. En C. Gill y M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (pp. 135-151). OUP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198240129.003.0006>
- Gill, C. (2010). Dialogue Form and Philosophical Content in Plato's *Philebus*. *Plato's Philebus*. En J. Dillon y L. Brisson (eds.), *Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 47-55). Academia Verlag.
- Gill, M. (2012). *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*. OUP.
- Goldschmidt, V. (1947). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin.
- Gómez-Lobo, A. (1977). Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2. *Phronesis*, 22(1), 29-47. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852877X00164>.
- Gonzalez, F. (2003). How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a–207d. En A. Michelini (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy* (pp. 15-44). Brill. https://doi.org/10.1163/9789047401834_004
- Griswold, C. (1989) *Politiké epistémē* in Plato's *Statesman*. En J. Anton y A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*. III (pp. 141-167). State University of New York Press.
- Hampton, C. (1990). *Pleasure, Knowledge, and Being. An Analysis of Plato's Philebus*. SUNY Press.
- Heródoto. (1981). *Historia. Libro V. Terpsícore*. C. Schrader (trad.). Gredos.
- Heródoto. (2013). *Histories Book V*. S. Hornblower (ed.). CUP.
- Ionescu, C. (2019). *On the Good Life: Thinking through the Intermediaries in Plato's Philebus*. SUNNY Press. <https://doi.org/10.1515/9781438475080>

- Kamtekar, R. (2021). Weaving together Natural Courage and Moderation: 305e8-308b9. En P. Dimas, M. Lane y S. Sauvé Meyer (eds.), *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion* (pp. 217-238). OUP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192898296.003.0011>
- Klein, J. (1977). *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist and the Statesman*. University of Chicago Press.
- Lane, M. (1998). *Method and Politics in Plato's Statesman*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518492>
- Larivée, A. (2019). Taking Frustration Seriously. Reading Plato's *Statesman* as a Protreptic to Political Science. En B. Bossi y T. Robinson (eds.), *Plato's Statesman Revisited* (pp. 11-34). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110605549-002>
- Lefebvre, R. (2007). *Platon, philosophe du Plaisir*. L'Harmattan.
- Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S. (1996). *A Greek-English Lexicon*. OUP.
- Louis, P. (1945). *Les métaphores de Platon*. Les Belles Lettres.
- Marcos de Pinotti, G. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Fundec.
- Menn, S. (2010). The *Timaeus* and the Critique of Presocratic Vortices. En R. Mohr y B. Sattler (eds.), *One Book. The Whole Universe. Plato's Timaeus Today* (pp. 141-150). Parmenides Publishing.
- Migliori, M. (1993). *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*. Vita e Pensiero.
- Moravcsik, J. (1960). *Sumplokh Eidwn* and the Genesis of *lógos*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42, 117-29. <https://doi.org/10.1515/agph.1960.42.2.117>
- Moravcsik, J. (1979). Form, Nature, and the Good in the *Philebus*. *Phronesis*, 24, 81-104. <https://doi.org/10.1163/156852879X00054>
- Moss, J. (2019). Knowledge and Measurement. *Philebus* 55c-59d. En P. Dimas, R. Jones y G. Lear (eds.), *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion* (pp. 219-235). OUP.
- Notomi, N. (1999). *The Unity of Plato's Sophist*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107297968>
- Peck, A. (1962). Plato's *Sophist*: The *sumplokhê tôn eidôn*. *Phronesis*, 7, 46-66.
- Pender, E. (2003). Plato on Metaphors and Models. En G. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition* (pp. 55-82). OUP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199240050.003.0004>
- Platón. (1867). *The Sophistes and Politicus*. L. Campbell (ed.). Clarendon Press.

- Platón. (1945). *Plato's Examination of Pleasure (The Philebus)*. R. Hackforth (ed.). CUP.
- Platón. (1952). *Statesman*. J. Skemp (trad.). Routledge.
- Platón. (1975). *Philebus*. J. Gosling (trad.). Clarendon Press.
- Platón. (1988). *El Sofista*. N. Cordero (trad.). Gredos.
- Platón. (1988). *Político*. M. I. Santa Cruz (trad.). Gredos.
- Platón. (1995). *Statesman*. C. Rowe (trad.). Aris & Philip.
- Platón. (2003) *Le politique*. L. Brisson y J.-F. Pradeau (trads.). Flammarion.
- Platón. (2005). *República*. M. Divenosa y C. Mársico (trads.). Losada.
- Platón. (2012). *Filebo*. M. Boeri. (trad.). Losada.
- Rosenstock, B. (1994). Athena's Cloak: Plato's Critique of the Democratic City in the *Republic*. *Political Theory*, 22, 363-90. <https://doi.org/10.1177/0090591794022003001>
- Rowe, C. (1995). Introduction. En C. Rowe (ed.), *Reading the Statesman* (pp. 11-28). Academia Verlag.
- Rowe, C. (2019). 'Moderation' and Courage in Plato's *Politicus* (305e-311c). En B. Bossi y T. Robinson (eds.), *Plato's Statesman Revisited* (pp. 309-326). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110605549-019>
- Santa Cruz, M. (2009). La Justa Medida: entre *Político* y *Filebo*. *Signos Filosóficos*, 11(22), 75-100.
- Sayre, K. (1983). *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. PUP.
- Sayre, K. (2006). *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. CUP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511584596>
- Trevaskis, J. (1960). Classification in the *Philebus*. *Phronesis*, 5(1), 39-44. <https://doi.org/10.1163/156852860X00135>
- Trevaskis, J. (1966). The μέγιστα γένη and the Vowel Analogy of Plato *Sophist* 253. *Phronesis*, 11(2), 99-116. <https://doi.org/10.1163/156852866X00021>
- White, D. (2007). *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*. Ashgate Publishing Limited.
- Zaks, N. (2016). À quel logos correspond la συμπλοκε τῶν ειδον du *Sophiste*? *Revue de Philosophie Ancienne*, 34, 37-59. <https://doi.org/10.3917/rpha.341.0037>
- Zaks, N. (2018). Science de l'entrelacement des formes, science suprême, science des hommes libres : la dialectique dans le *Sophiste* 253b-254b. *Elenchos*, 38, 61-81. <https://doi.org/10.1515/elen-2017-0004>
- Zuckert, C. (2005). The Stranger's Political Science vs. Socrates' Political Art. *Plato Journal*, 5, 1-24. https://doi.org/10.14195/2183-4105_5_5

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2900>

Did St. Thomas Aquinas Endorse the View that the World Could Have Always Existed? A Reply to Wippel and Bukowski

¿Suscribió santo Tomás de Aquino la tesis según la cual el mundo pudo haber existido desde siempre?
Una respuesta a Wippel y Bukowski

José Luis Irrarrázaval
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
jlirrazaval@uc.cl
<https://orcid.org/0009-0008-3749-7854>

Recibido: 07 - 07 - 2023.
Aceptado: 13 - 10 - 2023.
Publicado en línea: 19 - 02 - 2025.

Cómo citar este artículo: Irrarrázaval, J. L. (2025). ¿Suscribió santo Tomás de Aquino la tesis según la cual el mundo pudo haber existido desde siempre? Una respuesta a Wippel y Bukowski. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 67-92. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2900>.



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

Abstract

Regarding the topic of the eternity of the world, the following position is often attributed to St. Thomas Aquinas: that the world, in fact, had a beginning, but could have always existed. However, in none of Aquinas' texts can an explicit defense of the possibility of an eternal world be found. Nevertheless, at least two authors, John F. Wippel and Thomas Bukowski, offer a systematic defense in favor of such attribution. This paper argues for the opposite, namely, that it is inaccurate to attribute to Aquinas the claim that the world could have always existed. For this, the argumentation of the two aforementioned authors is reviewed step by step, and a counterargument for both is presented. The paper then turns to the distinction that Aquinas himself makes regarding the various senses of "possible" in article 14 of *De potentia*. This distinction is used to complement Giles of Rome's framework in order to provide greater clarity regarding Aquinas' precise stance on the possibility of an eternal world.

Keywords: possibility; eternity of the world; cosmology; Thomas Aquinas; contemporary interpreters.

Resumen

Respecto al tema de la eternidad del mundo, suele atribuirse a santo Tomás de Aquino la siguiente postura: que el mundo, de hecho, tuvo un comienzo, pero que pudo haber existido desde siempre. Sin embargo, en ninguno de los textos del Aquinate se encuentra una defensa explícita de la posibilidad de un mundo eterno. Con todo, al menos dos autores ofrecen una defensa sistemática a favor de dicha atribución: John F. Wippel y Thomas Bukowski. El presente artículo defiende lo contrario: resulta impreciso atribuir a santo Tomás la tesis según la cual el mundo pudo haber existido desde siempre. Para ello, se revisa paso a paso la argumentación de los dos autores mencionados y se ofrece una contraargumentación para ambas. Luego se recurre a la distinción que el propio santo Tomás hace de los diversos sentidos de "posible" en el artículo 14 del *De potentia* y se utiliza para complementar el esquema de Egidio Romano, con el fin de ofrecer mayor claridad respecto de cuál es precisamente la postura del Aquinate sobre la posibilidad de un mundo eterno.

Palabras clave: posibilidad; eternidad del mundo; cosmología; Tomás de Aquino; intérpretes contemporáneos.

Introducción

El tema de la (no) eternidad del mundo en santo Tomás de Aquino podría dividirse en tres ámbitos de discusión: por un lado, el ámbito de los hechos; por otro, el del conocimiento; por último, el ámbito de las posibilidades. A continuación, se presenta una breve reseña sobre cada uno de estos tres ámbitos, aunque, como se verá, este artículo se centra solo en el tercero de ellos.

Respecto a lo primero, las preguntas son: ¿qué ocurrió de hecho? ¿El mundo tuvo un comienzo o existió desde siempre? ¿El mundo es o no eterno? En este primer ámbito, lo que interesa no es qué podría haber ocurrido, hipotéticamente, sino qué fue lo que de hecho ocurrió. Y lo que sostiene el Aquinate, en este ámbito, es que el mundo de hecho comenzó a existir, o bien, que de hecho no fue eterno (Iª, q. 46, a. 1, co.).

Respecto a lo segundo, las preguntas son: ¿podemos conocer que el mundo tuvo un comienzo? ¿De qué manera podemos conocer aquel hecho? Y la postura del Aquinate, en este ámbito, es que sí podemos conocer aquel hecho, pero no mediante la sola razón, sino únicamente por la fe revelada. Aquel hecho es creíble por la fe, mas no demostrable por la sola razón (Iª, q. 46, a. 2, co.). Con esto no debe entenderse que en este punto santo Tomás ponga en oposición la razón y la fe, pues él no afirma que el comienzo del mundo sea irracional (más bien lo refuta, al rebatir los argumentos que pretendían demostrar la necesidad de un mundo eterno desde la razón filosófica). El Aquinate no propone que se deba adherir, por la fe, a una verdad incompatible con la razón. Su punto es que, aunque compatible con la razón, no es alcanzable únicamente por medio de ella, prescindiendo del dato revelado.¹

Respecto a lo tercero, la pregunta es: ¿qué era *posible* que ocurriera? El mundo, aunque de hecho tuvo un comienzo, ¿pudo haber existido desde siempre? ¿Pudo Dios haber creado un mundo eternamente, o necesariamente tuvo que crearlo con un comienzo? El Aquinate dedica ciertos pasajes a tratar exclusivamente el tema de la *posibilidad* de un mundo eterno, fuera de su cognoscibilidad o fuera de lo que de hecho

¹ Sobre las fuentes que cita santo Tomás al sostener que, según la fe católica, el mundo tuvo un comienzo, cfr. Wallace (1974) y la excelente introducción del *De aeternitate mundi* en su traducción al inglés por Vollert (1964).

ocurrió (cfr., por ejemplo, *De potentia*, q. 3, a. 14). Sin embargo, en este ámbito, cuál sea la respuesta del Aquinate es algo bastante discutido entre los intérpretes (cfr. Wippel, 1981, pp. 23-24). Es justamente en esta disputa interpretativa donde pretende insertarse el presente trabajo. La pregunta es la siguiente: ¿suscribió o no santo Tomás la *posibilidad* de un mundo eterno?

La respuesta que uno suele encontrar es que sí. En efecto, respecto a la eternidad del mundo, se suele resumir la postura de santo Tomás de la siguiente manera: defendió que el mundo de hecho no fue eterno, pero, a su vez, defendió que *pudo* haber sido eterno. La interpretación según la cual el Aquinate sí suscribe la posibilidad de un mundo eterno es sostenida, entre otros, por autores como Gilson (1978, p. 282), Wippel (1981, p. 36), Weisheipl (1983, p. 270), Bukowski (1991, p. 115) y Van Veldhuisen (1990, p. 29). Sin embargo, aquí me propongo sostener que dicha atribución resulta imprecisa.

Por lo pronto, si se revisan los textos donde trata el tema, se encuentra que santo Tomás nunca defendió dicha tesis de manera directa o explícita, a pesar de que en más de un lugar trata el tema directamente. En efecto, en al menos dos ocasiones el Aquinate se plantea explícitamente la cuestión de si acaso el mundo pudo o no existir desde siempre, exactamente en esos términos (cfr. *De potentia*, q. 3, a. 14, *tit.*; *De aeternitate mundi*, primera oración), y nunca asiente con la misma claridad con que se lo pregunta. Así, la carga de la prueba queda en la contraparte: ¿por qué *no* sería impreciso atribuir dicha tesis a santo Tomás si él mismo nunca la defendió explícitamente en esos términos, a pesar de habérselo planteado directamente? Ahora bien, al menos dos trabajos relativamente recientes toman de hecho la carga de la prueba y defienden, aunque de distinto modo, que santo Tomás sí suscribe la tesis de que el mundo pudo haber existido desde siempre: Wippel (1981) y Bukowski (1991).

Por un lado, Wippel (1981) no estaría de acuerdo en lo más básico: para él, es falso que en ningún texto se encuentre una defensa directa de dicha tesis por parte del Aquinate, pues esta sí se encuentra en el opúsculo *De aeternitate mundi* —aunque en ningún otro—. Esta visión ha sido apoyada posteriormente por al menos dos autores: Weisheipl (1983) y Noone (1996).² Por otro lado, Bukowski (1991) sostiene que, a

² A propósito de la tesis de Wippel, Weisheipl (1983) señala que “[es]

pesar de no hallarse una formulación explícita o una defensa directa de dicha tesis en las obras de santo Tomás —oponiéndose en esto a Wippel—, esta sí se encuentra en todos sus escritos, aunque de manera implícita, lo cual justifica atribuírsela: para Bukowski, el hecho de que no se encuentre una formulación explícita de la tesis carece de importancia, pues ello obedece a factores meramente circunstanciales, mientras, según él, la tesis siempre está implicada en la doctrina del Aquinate.

Por lo tanto, para sostener mi tesis (*i. e.*, que es impreciso atribuir a santo Tomás la tesis según la cual el mundo pudo haber existido desde siempre), es necesario detenerse en lo dicho por estos dos autores y mostrar que no ofrecen suficiente justificación para sus respectivas interpretaciones. Para llevar esto a cabo, se sigue el siguiente plan: en primer lugar, se presenta un resumen del principal trabajo donde Wippel defiende su interpretación, seguido de un comentario crítico de cada uno de sus argumentos. En segundo lugar, se realiza el mismo ejercicio con el principal texto de Thomas Bukowski. Por último, expongo mi propia postura al respecto.

El presente artículo es el único que, hasta ahora, ha desarrollado una visión alternativa —y opuesta— a las interpretaciones de Wippel (1981) y Bukowski (1991) sobre la postura de santo Tomás respecto a la posibilidad de un mundo eterno.³

una importante contribución a los estudios tomistas” (p. 264), y Noone (1996) afirma que “[el hecho de que] Tomás de Aquino defendió la posibilidad de una creación eterna fue ampliamente demostrado hace más de una década por Fr. John Wippel” (p. 275) (ambas citas son de traducción propia).

³ Lo más cercano a mi propuesta se encuentra en una ponencia para la licencia canónica de Fr. Ghislain-Marie Grange, donde se menciona, en nota al pie, la contraposición entre Wippel y Bukowski, y, refiriéndose a la interpretación de Wippel (1981), señala lo siguiente: “La demostración es convincente, pero a veces se desliza hacia una noción ‘ontológica’ de posibilidad [...], mientras que Tomás descarta siempre la posibilidad de un mundo creado y eterno en el sentido de una potencia pasiva” (Grange, 2019, n. 88) (mi traducción).

1. La postura de Wippel

Aquí se presenta un resumen del ampliamente comentado⁴ trabajo de John F. Wippel (1981)⁵ sobre la postura de santo Tomás respecto a la eternidad del mundo.

Como lo señala su título original, en este trabajo Wippel se pregunta si acaso santo Tomás defendió o no la posibilidad de un mundo eternamente creado. La manera de abordar el tema es mediante un recorrido por los principales textos donde santo Tomás se refiere a dicha posibilidad, a saber: *Super Sent.* (II, 1, 1, 5), *Contra Gentiles* (lib. 2, caps. 31-38), *De potentia* (q. 3, aa. 14 y 17), *Summa theologiae* (I^a, q. 46, aa. 1-2), *Quodlibet* (12, q. 6, a. 1), *Compendium theologiae* (caps. 98-99) y *De aeternitate mundi*. Este recorrido culmina en el opúsculo *De aeternitate mundi*, donde, a juicio del autor, santo Tomás sí defiende —por primera vez— dicha posibilidad, a diferencia de los demás textos, donde no lo hace de manera lo suficientemente directa.

El artículo de Wippel se puede dividir en al menos tres partes: primero, una introducción y planteamiento del problema; segundo, un recorrido por los textos de santo Tomás hasta antes⁶ del *De aeternitate mundi*; tercero, un análisis en detalle del *De aeternitate mundi*. A continuación se revisa en detalle esta tercera parte, que es la más relevante para la discusión del presente trabajo.

1.1. Análisis del *De aeternitate mundi*

Antes de pasar al *De aeternitate mundi*, Wippel hace un balance de los textos revisados previamente: “En ninguno de estos textos, como

⁴ Algunos de los autores que lo comentan son: Torrell (2002, p. 204), Weisheipl (1983, pp. 264 y ss.), Wilks (1994).

⁵ Publicado originalmente bajo el título “Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The *De aeternitate mundi* Revisited)” (1981), luego recogido en su libro *Methaphysical Themes in Thomas Aquinas* bajo el título “Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation” (1984). En las referencias se seguirá la enumeración de páginas correspondiente a aquella primera versión. Las citas en español son de traducción propia.

⁶ No existe un acuerdo generalizado respecto a la fecha en que fue escrito este opúsculo, y Wippel no entra directamente en esta discusión. Por lo demás, su postura no depende de si este fue escrito antes o después de los demás textos.

tampoco en ninguno de los examinados hasta este punto, sostiene [santo Tomás] positivamente y sin cualificación que un mundo eterno sea posible" (1981, pp. 29-30).⁷ Y, en lo que resta del artículo, argumenta que en el *De aeternitate mundi* santo Tomás sí defiende, por primera vez, la posibilidad de un mundo eterno (cfr. 1981, pp. 30-37).

El autor acentúa diversos aspectos de este opúsculo que indican, al parecer, una postura más comprometida por parte de santo Tomás respecto a la posibilidad de un mundo eternamente creado. Los aspectos sobre los cuales Wippel invita a fijar la atención conforman, en su conjunto, una narrativa que apoya su interpretación del texto. Los elementos que conforman esta narrativa son los siguientes: la apertura del opúsculo, la "eliminación de todo obstáculo", la "formulación directa" y la "preparación del terreno". A continuación, se resumirá cada uno de ellos.

La apertura (Wippel, 1981, p. 30). Por una parte, está la apertura del opúsculo, donde, a diferencia de otros textos, la cuestión sobre la "posibilidad" es explícitamente formulada: "[...] ha surgido la duda de si pudiera haber existido siempre"⁸ (§ 1).

La eliminación de todo obstáculo (Wippel, 1981, pp. 30-31). Por otra parte, en este opúsculo sucede algo que no se encuentra en ninguno de los otros textos. El Aquinate afirma, a poco avanzar en el texto, que el meollo del asunto consiste en dilucidar si acaso repugna o no al intelecto que algo sea creado por Dios y, a la vez, siempre exista. La cuestión radica, entonces, en revisar si hay o no incompatibilidad entre estos dos términos. Lo novedoso es que santo Tomás, al abordar el asunto, señala que hay *solo* dos maneras en las que podrían ser incompatibles: o bien, porque es necesario que la causa agente preceda a su efecto en duración, o bien, porque es necesario que el no ser preceda al ser en duración (por haber sido hecho por Dios *de la nada*). En los otros textos, al abordar el problema, solía simplemente rechazar una serie de motivos que se aducían para sostener esta incompatibilidad, pero nunca había afirmado que existan *solo* dos tipos de razones para sostenerla. Y, en lo que sigue, el Aquinate muestra que en ninguno de estos dos modos existe dicha incompatibilidad.

⁷ "In none of these texts, as in no other examined until this point, does he maintain positively and without qualification that an eternal world is indeed possible".

⁸ "[...] dubitatio mota es utrum potuerit semper fuisse".

La formulación directa (Wippel, 1981, p. 31). Además, viene en seguida un pasaje donde, si se toma la edición de Perrier (no la leonina), el Aquinate afirma que “si no hay incompatibilidad de conceptos, no solo no es falso, sino también posible” (n. 3 en la edición de Perrier).⁹ Este sería el primer texto donde santo Tomás afirma de modo explícito la posibilidad de un mundo eternamente creado, según la interpretación de Wippel.

La “*preparación del terreno*” (Wippel, 1981, p. 31). Inmediatamente después de cerrar el punto anterior, Wippel toma otro pasaje del opúsculo en cuestión que interpreta como un intento de santo Tomás por “preparar el terreno” antes de defender esta postura más fuerte sobre la posibilidad de un mundo eternamente creado. Se trata del siguiente pasaje del opúsculo:

Hay que examinar, por tanto, si hay incompatibilidad conceptual entre estas dos [afirmaciones]: que algo haya sido creado por Dios y, sin embargo, que haya existido siempre. Y sea lo que fuere verdadero en este punto, no será herético decir que puede ser hecho por Dios el que algo creado por Dios haya existido siempre (§ 5).¹⁰

A juicio de Wippel (1981, p. 31), lo que hace aquí el Aquinate es prevenir de antemano que la postura que él defenderá (*i. e.*, que es posible un mundo eternamente creado) no es herética, independientemente de su verdad o falsedad. Es decir, según el autor, aquí el Aquinate se defiende anticipadamente ante una potencial imputación de herejía al defender la posibilidad de un mundo eternamente creado. En palabras de Weisheipl (1983): “[santo Tomás] incluso desarma a sus oponentes en la Facultad de Teología al sugerir por adelantado que, ya sea verdadera o falsa, esta visión no sería herética” (p. 264).

En palabras de Wippel, como síntesis de su interpretación del opúsculo: “Dada la declaración con que abre su tratado [...], y dado su cuidadoso listado y eliminación de todos los obstáculos concebibles

⁹ “Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam possibile”.

¹⁰ “Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non est haereticum dicere quod hoc possit fieri a Deo ut aliquid creatum a Deo semper fuerit”.

para esta posibilidad, pareciera, a la luz del pasaje recién analizado, que en este trabajo Tomás efectivamente defiende la posibilidad de un mundo eternamente creado" (p. 31).¹¹

2. Respuesta a Wippel: una lectura alternativa del *De aeternitate mundi*

A continuación, se hará un comentario al artículo Wippel (1981). Me centraré, sobre todo, en la lectura que hace del opúsculo *De aeternitate mundi*, con el fin de rebatirla. Como se mencionó más arriba, Wippel invita a fijar la atención sobre los siguientes elementos del opúsculo *De aeternitate mundi*:

- 1) La apertura del opúsculo, donde el tema de la posibilidad de un mundo eternamente creado se plantea explícitamente.
- 2) La eliminación de todo obstáculo concebible para sostener dicha posibilidad.
- 3) La formulación de la tesis de manera razonablemente directa por parte de santo Tomás (en el n. 3 de la edición de Perrier).
- 4) La "preparación del terreno".

Estos elementos conforman, en su conjunto, una narrativa. De acuerdo con dicha narrativa, el Aquinate defendería aquí por primera vez la posibilidad de un mundo eternamente creado. Así pues, lo que haremos es volver sobre cada uno de esos elementos y ofrecer una lectura alternativa a la de Wippel.

2.1. La apertura del opúsculo

La cuestión de la apertura del opúsculo ("utrum potuerit semper fuisse") sí es un elemento que, como señala Wippel, sugiere, a

¹¹ "Given the opening statement of his treatise [...], and given his careful listing of and elimination of all conceivable obstacles to this possibility, it seems in light of the passage just analyzed that in this work Thomas does indeed defend the possibility of an eternally created world".

diferencia de otros textos, la intención por parte de santo Tomás de tratar directamente el tema de la eternidad del mundo en términos de “posibilidad” (“¿pudo existir el mundo desde siempre?”) y no en términos meramente fácticos (“¿existió el mundo desde siempre?”). Sin embargo, no es este el único lugar donde santo Tomás aborda directamente el tema de la eternidad en términos de “posibilidad”, pues, en el artículo 14 del *De potentia*, la pregunta de apertura muestra, sin lugar a duda, este mismo interés: “¿Lo que es esencialmente distinto de Dios pudo haber existido siempre?”. Y no es solo la pregunta inicial de este último, sino el artículo en su totalidad lo que muestra una intención similar a la del opúsculo. Por tanto, no cabe decir que *solo* en el *De aeternitate mundi* intenta el Aquinate esclarecer el tema de la “posibilidad”. En este otro texto también trata directamente el asunto, y, al contrario de lo que cabría esperar —tal como advierte Wippel—, allí no parece apoyar la tesis de la posibilidad, pues el Aquinate enumera y refuta una serie de argumentos que pretenden probarla (cfr. *De potentia*, q. 3, a. 14, ad 1-7).

2.2. La “eliminación de todo obstáculo”

Respecto al segundo elemento, este tiene más fuerza, pues, efectivamente, en ningún otro texto señala el Aquinate que haya *solamente* dos tipos de razones para hallar incompatibilidad entre los términos. Estos dos tipos de razones sí aparecen en la mayoría de los demás textos y son también allí refutados, pero en ninguno de ellos afirma el Aquinate que sean los únicos. ¿Cuál es la diferencia? Que en los otros textos se trata simplemente de refutar una serie de motivos que se aducen para intentar probar la incompatibilidad entre los términos, y aquí, en cambio, lo que hace el Aquinate es, implícitamente, sostener que *no se puede* probar que haya incompatibilidad entre los términos. Lo primero es un argumento dialéctico, mientras lo segundo se parece más a una demostración. Refutar una serie de motivos sin más es menos fuerte que refutarlos tras haber dicho que son los únicos motivos posibles. En esto Wippel tiene un punto.

Sin embargo, a pesar de que en este opúsculo la postura de santo Tomás es sin duda algo más fuerte que en los demás textos, no parece tener el alcance suficiente como para decir que ha defendido *directamente y sin cualificación* la posibilidad de un mundo eternamente creado. En efecto, aquí sí hay una cualificación importante: no se refiere directamente a la posibilidad de un mundo eternamente creado, sino

a la no incompatibilidad entre los términos del aserto. Esto se ve con mayor claridad en contraste con el artículo 14 del *De potentia*, pues allí santo Tomás también defiende que no hay incompatibilidad entre los términos, y que, por tanto, en ese preciso sentido, la creación *ab aeterno* no es imposible: “No puede decirse que sea imposible en sí mismo, como contradictorio consigo mismo. Pues *el existir por otro* no contradice a que exista siempre” (*De potentia*, q. 3, a. 14, co.).¹² Sin embargo, esto no es suficiente para decir que el Aquinate allí defendió *directamente* y *sin cualificación* la posibilidad de un mundo eternamente creado, tal como señala Wippel refiriéndose a este artículo: “Pareciera que él ahora tiene todos los recursos necesarios a la mano para dar el paso final y afirmar positivamente que un efecto creado eternamente es ciertamente posible. Y, no obstante, vacila en dar ese paso” (p. 28).¹³ De manera implícita, Wippel parece admitir que sostener la no incompatibilidad entre los términos no equivale a afirmar la posibilidad sin cualificación. Así pues, aunque en *De potentia* solo se defiende dialécticamente la no incompatibilidad entre los términos mientras en *De aeternitate mundi* esta no incompatibilidad más bien, en cierto sentido, se demuestre, no es claro por qué esto último sí equivaldría a defender la posibilidad de un mundo eternamente creado y aquello primero no.

2.3. La “formulación directa”

Respecto al tercer elemento, este se conecta estrechamente con el anterior, pues podría ser una respuesta de Wippel a la objeción que hemos planteado al segundo elemento. El punto del autor parece ser que, en este opúsculo, el propio Aquinate explícitamente hace equivaler la “no incompatibilidad” con la “posibilidad” cuando afirma, en un pasaje clave, que “si estas nociones no son incompatibles, no solo no es falso, sino también posible” (n. 3, edición de Perrier).¹⁴ De este modo, la secuencia buscada estaría completa: santo Tomás muestra que los términos no son incompatibles y, a la vez, sostiene que, de no haber

¹² “[...] non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper”.

¹³ “He would now seem to have all the necessary ammunition at hand in order to take the final step and to assert positively that an eternally created effect is indeed possible. Yet he hesitates to do so”.

¹⁴ “Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam possibile”.

incompatibilidad, esto es posible. Habría una inferencia desde la no incompatibilidad entre los términos hacia la posibilidad.

El problema de este punto es que solo funciona si se resuelve de un determinado modo una compleja dificultad textual en este pasaje, que implica dejar de lado la versión preferida por la edición leonina¹⁵ y tomar, en cambio, la de Perrier.¹⁶ En efecto, la edición leonina se apega aquí al texto tal como se encuentra en el manuscrito más antiguo con el que contamos de este opúsculo, el cual, traducido literalmente, dice un absurdo: “no solo no es falso, sino también imposible: de otro modo sería erróneo decir otra cosa” (§ 5).¹⁷ La edición de Perrier opta, en cambio, por una versión donde se reemplaza aquí el “imposible” por “posible”. Esto lo hace por buenas razones, pues, en efecto, la oración no tiene sentido si se deja allí el “imposible”. Sería como decir: “si no hay incompatibilidad entre las expresiones ‘Juan es hombre’ y ‘Juan es alto’, entonces esto no solo no es falso, sino también imposible”. Ante esta dificultad, los editores de la leonina recomiendan interpretar el pasaje como si el “no es” no aplicara solo a “falso”, sino también a “imposible”, es decir: “no solo no es falso, sino *tampoco* imposible: de otro modo sería erróneo decir otra cosa” (cfr. Comisión Leonina, 1976, pp. 79-80). Y hay también una tercera versión del pasaje, que es la preferida en la edición de Marietti,¹⁸ a saber: “no solo no es falso, sino también imposible que fuera de otro modo, y erróneo si se dijera otra cosa” (n. 297).¹⁹ Las tres versiones del pasaje cuentan con respaldo en manuscritos, y, en conjunto con la interpretación ofrecida por los editores de la leonina, conforman un elenco de cuatro alternativas sobre qué dijo allí santo Tomás.

Aquí puede ser útil presentar la tabla comparativa que ofrece Wippel de las cuatro alternativas mencionadas:

¹⁵ *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De aeternitate mundi* (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 49-89.

¹⁶ *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia necnon opera minora*, Vol. 1 (Paris, 1949), pp. 52-61.

¹⁷ El manuscrito corresponde a un cuaderno recopilado por el estudiante Godofredo de Fontaines (cf. Wippel, 1981: nota 56).

¹⁸ *Opuscula Philosophica*, ed. R. M. Spiazzi (Turin y Roma: Marietti, 1954), p. 106, n. 297.

¹⁹ “si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum, si aliter dicatur”.

PERRIER, N. 3	
Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum <i>non est falsum</i> sed etiam <i>possibile</i> ; aliter esset <i>erroneum</i> , si aliter dicatur.	But if these two notions are not incompatible, then not only is it <i>not false</i> (to maintain this), but it is also <i>possible</i> . Otherwise it would be <i>erroneous</i> to say anything else.
MARIETTI, N. 297	
Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum <i>non est falsum</i> , sed etiam est <i>impossibile</i> aliter esse, et <i>erroneum</i> , si aliter dicatur.	But if these two notions are not incompatible, then not only is it <i>not false</i> (to maintain this), but it is also <i>impossible</i> for it to be otherwise. And it is <i>erroneous</i> to say anything else.
GODFREY, <i>Paris, Nat. Lat.</i> 16.297, F. 68RB	
Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum <i>non est falsum</i> sed etiam <i>impossibile</i> , aliter esset <i>erroneum</i> si aliter dicatur.	But if these two notions are not incompatible, then not only is it <i>not false</i> (to maintain this), but also <i>impossible</i> . Otherwise it would be <i>erroneous</i> to say anything else.
According to Godfrey's manuscript there is a punctuation point between <i>impossibile</i> and <i>aliter</i> . Given this, in order to make sense out of the first sentence, it seems that one will have to interpret it as the Leonine editors propose by carrying forward the <i>non est</i> so as to apply it to the <i>impossibile</i> as well. ³⁹	
LEONINE, P. 86:68-71	
si autem non est repugnantia intellectuum, non solum <i>non est falsum</i> sed etiam < <i>non est</i> > <i>impossibile</i> : aliter esset <i>erroneum</i> , si aliter dicatur.	But if these two notions are not incompatible, then not only is it <i>not false</i> (to maintain this), but also < <i>it is not</i> > <i>impossible</i> : otherwise, it would be <i>erroneous</i> to say anything else.

Imagen 1. Tabla comparativa de ediciones del pasaje clave (Wippel, 1981, p. 33).

A estas alturas del texto (hasta la p. 32), Wippel ya había acabado su argumentación para probar que en el *De aeternitate mundi* el Aquinate defiende directamente la posibilidad de un mundo eternamente creado. Sin embargo, él mismo hace notar que su afirmación sobre el pasaje clave

(i. e., la afirmación de que en el pasaje clave se encuentra por primera vez la tesis directa y sin cualificación) se ha basado en la decisión previa de optar por la versión de ese pasaje según la edición de Perrier, en lugar de versiones diferentes que se encuentran en otras ediciones. Por ello, en adelante hace una detallada comparación de las alternativas —lo que es una muestra de admirable honestidad intelectual—. Según su análisis comparativo, tanto la de Perrier como la de Marietti presentan dificultades interpretativas.²⁰ Por lo tanto, a su juicio, “pareciera que nos vemos forzados a interpretar el pasaje tal como los editores de la leonina han propuesto” (1981, p. 35).²¹ Consecuentemente, Wippel afirma que, de no aceptarse el recurso a la edición de Perrier, su punto también se sostendría si se toma la frase en el sentido que sugieren los editores de la leonina (i. e., “no solo no es falso, sino tampoco imposible”). Es decir, lo que afirmaríamos aquí santo Tomás es que la creación *ab aeterno* no es imposible, y esto —señala Wippel (1981, p. 35)— equivaldría directamente a afirmar que es posible.

Sin embargo, cabría responder a esta última argumentación de Wippel que ya en el artículo 14 del *De potentia* se encuentra de manera explícita la afirmación según la cual la creación *ab aeterno* no es imposible, en el sentido de no ser intrínsecamente contradictoria (cfr. *De potentia*, q. 3, a. 14, co.). Por lo tanto, no sería claro por qué el autor no admite que en este último haya una defensa lo suficientemente directa de la tesis, y sí admite que la haya en el *De aeternitate mundi* bajo la interpretación de los editores de la leonina.

Al parecer, el problema radica en que, para santo Tomás, “no imposible” no equivale propiamente en todos los casos a “posible”, tal como se deduce de la clasificación que hace en el *corpus* del artículo 14 del *De potentia* —esta clasificación se verá con mayor detalle al comentar los argumentos de Bukowski (1991)—. Sin embargo, habría que ahondar más en esta hipótesis. Por ahora, baste notar que ya en *De potentia* el Aquinate afirmaba que el mundo eternamente creado “no es imposible”,

²⁰ A mi modo de ver, hay razones fuertemente convincentes para preferir la versión de Marietti de este pasaje por sobre las otras, aunque, por motivos de extensión, no puedo desarrollar aquí esta defensa. Cfr. Wippel (1981, pp. 32 y ss.) e Irarrázaval (2024).

²¹ “[...] one seems to be forced to interpret the passage as the Leonine editors have proposed”.

y Wippel no admite que en dicha obra se encuentre una defensa de que el mundo eternamente creado “es posible” (cfr. 1981, p. 27).

2.4. Argumento de la “preparación del terreno”

Sobre el argumento de la “preparación del terreno”, se ofrece aquí otra interpretación del pasaje referido que parece concordar mejor con otras partes del texto en cuestión. Según la interpretación que yo ofrezco, cuando santo Tomás advierte que no sería herético decir que puede ser hecho por Dios el que algo creado por Dios haya existido siempre, no se defiende de antemano a sí mismo, sino que, más bien, matiza el desacuerdo con sus contendores: lo que afirman *ellos* es falso, pero no herético. Pues, en el párrafo anterior, el Aquinate ha señalado que, contrario a lo que él mismo piensa, algunos defienden que Dios podría hacer algo aunque ello en sí mismo sea imposible por incompatibilidad entre los conceptos. Santo Tomás no está de acuerdo con lo anterior, pues, como ha señalado en otro pasaje, “respecto a aquellas cosas que repugnan al entendimiento, Dios no puede hacer que aquello exista” (*De aeternitate mundi*, § 12).²² Con todo, a aquellos que afirman que aun así Dios puede hacerlo, les atribuye un error, mas no una herejía: “Pero si se afirmara que Dios puede hacer que tales cosas se hagan, tal afirmación no es herética, aunque, según creo, sea falsa, al igual que [decir] que lo pasado no existió, incluye contradicción dentro de sí” (§ 4).²³ Y es esta misma idea la que reitera en el siguiente párrafo, en el pasaje en cuestión. Por tanto, no se trata aquí de una “preparación de terreno” que hace el Aquinate para librarse a sí mismo de ser calificado como hereje al defender la posibilidad de un mundo eternamente creado. Su propósito es aclarar que aquellos que defienden que la creación *ab aeterno* es imposible en sí misma y, sin embargo, posible para Dios, no caen en una herejía, aunque sí en una falsedad.

Para cerrar la revisión de este artículo, cabe mencionar que Weisheipl (1983) le presta su apoyo a la postura general de Wippel y ofrece una posible solución al problema de por qué el Aquinate solo llegó a defender

²² “[...] quia in illis quae repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit”.

²³ “Si tamen ponatur quod Deus huiusmodi potest facere ut fiant, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa; sicut quod praeteritum non fuerit, includit in se contradictionem”.

la posibilidad de un mundo eterno al escribir el *De aeternitate mundi* y no antes: el motivo sería que, en paralelo, santo Tomás habría cambiado su interpretación respecto a la postura de Aristóteles sobre la eternidad del mundo, y ello le habría permitido llegar a la convicción definitiva de que un mundo eternamente creado es posible (cfr. Weisheipl, 1983, p. 270). Es una hipótesis que podría revisarse en un trabajo dedicado a ello, pero que excede los alcances de este artículo.

3. La postura de Bukowski

Algunos años después de la publicación del trabajo de Wippel (1981), Thomas Bukowski (1991) publica un artículo a modo de respuesta. El contenido de este puede organizarse en torno a cuatro ideas principales:

- 1) Desacuerdo con Wippel (1981) y Weisheipl (1983).
- 2) La doctrina de la posibilidad de un mundo eterno está en las obras del Aquinate, y desde temprano.
- 3) Esta doctrina está presente en su obra de manera implícita.
- 4) La ausencia de una formulación explícita de dicha doctrina es irrelevante.

A continuación, se resumirá cómo Bukowski desarrolla cada uno de estos puntos.²⁴

3.1. Desacuerdo de Bukowski con Wippel y Weisheipl

En este artículo, Bukowski rebate la interpretación de Wippel (1981) —respaldada por Weisheipl (1983)— según la cual santo Tomás sostuvo la posibilidad de un mundo eterno *solo* hacia el final de su carrera y no antes. Para Bukowski, el Aquinate sostuvo dicha posibilidad a lo largo de *toda* su carrera, y no solo hacia el 1271 (fecha estimada por Weisheipl para el *De aeternitate mundi*). Lo afirma del siguiente modo:

No viene al caso utilizar las tres clasificaciones de Wippel-Egidio [defender que no se ha demostrado lo contrario vs. defender que sea imposible demostrar lo

²⁴ Las citas en español son de traducción propia desde el original en inglés.

contrario vs. defender que sea *posible*], por interesantes que sean, para tratar de distinguir etapas en el pensamiento de Tomás: él enseñó desde el comienzo de su carrera hasta el final que la naturaleza del universo creado es tal que permite un pasado eterno (1991, p. 122).²⁵

Según Bukowski, se puede mostrar que el Aquinate sostuvo siempre dicha posibilidad, pues:

[...] sus enseñanzas —tanto tempranas como tardías— sobre la omnipotencia del Creador, sobre la naturaleza misma de la actividad creadora y sobre la naturaleza de la criatura como tal, implican inequívocamente un mundo que pudo —si así lo hubiese querido el Creador— haber sido eterno en el pasado (p. 125).²⁶

Contrario a lo que proponen los otros dos autores mencionados, Bukowski sostiene que santo Tomás nunca requirió de un reforzamiento adicional para declarar que un mundo eternamente creado es posible, pues dicha aseveración, según él, se desprende directamente de la doctrina del Aquinate, cualquiera sea el momento de su carrera que se considere. Si de hecho no lo declaró —y este es, a mi parecer, el punto clave de la postura de Bukowski—, eso es un hecho fortuito al que no cabe otorgar mayor importancia (cfr. 1991, p. 115).

3.2. La doctrina está, y desde temprano

Bukowski dedica buena parte de su trabajo a mostrar de qué manera la doctrina de santo Tomás lleva implícita la posibilidad de un mundo eterno. Bajo su interpretación, los tres soportes sobre los cuales descansaría dicha posibilidad serían los siguientes: (1) la omnipotencia

²⁵ “There is no point in using the three Wippel-Giles classifications, interesting as they are, to try to distinguish stages in Thomas’s thinking: Thomas taught from the beginning of his career to the end that the nature of the created universe was such as to permit an eternal past”.

²⁶ “Thomas’s early and late teaching, on the Creator’s omnipotence and on the very nature of creative activity and on that of the creature as such, implies unmistakably a world that could, had the Creator so willed, have been eternal in the past”.

del creador; (2) una actividad creadora tal que no existe necesidad de un comienzo en el tiempo; (3) un universo creado que, en su raíz, es independiente del tiempo (cfr. 1991, pp. 118-119).

En seguida, tras mostrar cómo la enseñanza de santo Tomás en cada uno de estos puntos implica la posibilidad de un mundo eterno, el autor muestra que dicha enseñanza se encuentra no solo en textos tardíos del Aquinate, sino en obras tempranas como, entre otras, el *De ente et essentia* y el *De veritate*, ambas anteriores al año 1260 (cfr. 1991, pp. 120-121).

3.3. La doctrina está de manera implícita

Hacia el final de su artículo, Bukowski sostiene que el trabajo de Wippel (1981) ha servido, ante todo, para visualizar el siguiente hecho: que la doctrina de santo Tomás respecto a la posibilidad de un mundo eterno permanece implícita. Ahora bien, aclara Bukowski, esta posibilidad está “implícita” en la doctrina tomista no meramente en el sentido de “no explícita”, sino más bien en el sentido de “implicada” (cfr. 1991, p. 122).

3.4. La ausencia de una formulación explícita es irrelevante

Para Bukowski, no cabe prestar mayor atención al hecho de que en ningún texto el Aquinate declare expresamente que un mundo eternamente creado es posible. Es, a su parecer, un hecho fortuito, que carece de importancia: “Probablemente, dicha doctrina [...] permanece implícita en lugar de explícita en sus obras—un punto que no es de gran relevancia pero que puede ayudar a prevenir alguna confusión en nuestro estudio de Tomás” (1991, p. 115).²⁷

Bukowski recalca que, efectivamente, santo Tomás nunca lo declara (cfr. 1991, p. 122). De manera notoria, no lo declara en el artículo 14 del *De potentia* ni en el opúsculo *De aeternitate mundi*, donde, en ambos casos, parece tener todo lo necesario para hacerlo. Pero, advierte el autor, el hecho de no declararlo ciertamente no se debe a una falta de recursos —que es lo que sugerían Wippel y Weisheipl—. Tampoco se debe al temor de ser censurado. Más bien, este hecho se da “de un modo

²⁷ “Probably that doctrine, it may be well to note, remains implicit rather than explicit in his works—a point that is not of very great import but that may help to prevent confusion in our study of Thomas”.

bastante indeliberado: (a) porque es obvio para él, o (b) porque no le interesa particularmente, o por ambas razones” (1991, p. 117).²⁸

Según el autor, cabe pensar que este punto no interesaba tanto a santo Tomás como sí nos interesa a nosotros. Según Bukowski, lo que le interesa a santo Tomás es, sobre todo, recalcar que el mundo de hecho no fue eterno; nosotros, en cambio, influidos quizá por el panorama de la ciencia física moderna, estaríamos más interesados que el propio santo Tomás en la idea de la posibilidad de un pasado eterno (cfr. 1991, p. 125).

4. Respuesta a Bukowski: la omisión no parece indeliberada

Como se ha dicho, en este trabajo se busca mostrar que puede resultar impreciso atribuir a santo Tomás la tesis de la posibilidad de un mundo eterno, sobre todo porque en ningún texto suyo se encuentra una declaración explícita de dicha tesis, a pesar de preguntárselo directamente en al menos dos ocasiones (en el artículo 14 del *De potentia* y en *De aeternitate mundi*).

La argumentación de Bukowski compromete la postura de este artículo, pues él quita toda relevancia a la ausencia de una declaración explícita en favor de la posibilidad de un mundo eterno por parte de santo Tomás: defiende que la no declaración se trata de un hecho indeliberado, casual (cfr. 1991, p. 117). Cabe asumir que, para él, no habría imprecisión alguna, pues encuentra en la obra del Aquinate una doctrina que “implica inequívocamente” (1991, p. 125) la tesis en cuestión. Es decir, admite que no está declarada, pero afirma que está inequívocamente implicada, y que el no estar declarada es meramente casual.

Como respuesta a este planteamiento, se intentará mostrar que no resulta del todo convincente la hipótesis según la cual santo Tomás omitió la declaración indeliberadamente. El punto central será mostrar que, contrario a lo que sostiene Bukowski, la doctrina del Aquinate no implica *inequívocamente* la posibilidad de un mundo eterno. Sí la implica *en cierto sentido*, pero no en todo sentido. No se intentará rebatir la manera en que Bukowski expone la filosofía tomista. Tampoco se intentará mostrar que, a partir de esa exposición, no se siga de ningún

²⁸ “In a rather indeliberate way, he simply does not draw the conclusion explicitly: a- because it is obvious to him, or b- because it does not particularly interest him, or for both these reasons”.

modo la conclusión “el mundo eterno es posible”. El punto es que dicha conclusión sí se sigue, pero solo en un sentido acotado del término “posible”.

La implicación no es inequívoca, pues el término “posible”, en este contexto, no tiene un solo sentido, y hay ciertos sentidos del término para los cuales la implicación sí se da, pero otros para los que no. De la filosofía tomista solo se desprende la posibilidad de un mundo eterno si se entiende por “posibilidad” la “no incompatibilidad entre los términos” o la “potencia activa del agente”. Es decir, dicha posibilidad se desprende —más aún, se defiende— solo en el sentido de que las expresiones “existir desde siempre” y “haber sido creado” no guardan contradicción entre sí (cfr. *De aeternitate mundi*, § 15), y en el sentido de que a Dios nunca faltó el poder necesario para crear tal cosa (cfr. *De aeternitate mundi*, § 2). Al contrario, si, por ejemplo, se entiende por “posibilidad” la “potencia pasiva”, la conclusión no se sigue, pues la filosofía tomista enseña con claridad que no precedió a la creación potencia pasiva alguna (cfr., por ejemplo, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 16). El propio santo Tomás hace valer este punto en el *corpus* del artículo 14 del *De potentia* al señalar que “si esto se refiere a la potencia pasiva, entonces, de conformidad con la fe católica, no se puede decir que algo procedente de él, [pero] esencialmente diverso, pudiera existir siempre” (*De potentia*, q. 3, a. 14, co.).²⁹ Este pasaje es crucial, pues se trata de una declaración explícita donde santo Tomás *niega* que la creación pudiera existir desde siempre. Por cierto, se trata solamente de uno de los sentidos del término “poder” (i. e., “potencia pasiva”), pero al menos la declaración explícita *está*, mientras la contraria —la que busca Wippel (1981)— *no está*.

Este sería, por tanto, el punto que intento sostener contra Bukowski: si, hipotéticamente, a santo Tomás se le preguntase: “¿era posible que el mundo existiese desde siempre?”, cabe esperar que su respuesta no sería que sí *inequívocamente*; diría que sí, si se entiende por “posibilidad” la “potencia activa” del creador, o si se entiende por “posibilidad” la “no incompatibilidad entre los términos”; pero diría que no si, por ejemplo, se entiende por “posibilidad” la “potencia pasiva”. Y todos estos son sentidos válidos de “posibilidad”, al menos para santo Tomás.

²⁹ “Si vero hoc ad potentiam passivam referatur, sic, supposita Catholicae fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse”.

Dicho lo anterior, cabe hacer un último comentario sobre la tesis de Bukowski según la cual santo Tomás omite *indeliberadamente* afirmar que el mundo pudo haber existido desde siempre. Lo que sostiene Bukowski es que santo Tomás suscribe la posibilidad de un mundo eterno, pero que, indeliberadamente, no lo declara, pues se trataría para él de una conclusión obvia a partir de sus premisas, y/o porque no es un tema que le interese mayormente (cfr. 1991, pp. 117-118). De este modo, la omisión se da (1) por obviedad o (2) por falta de interés. Sin embargo, como se ve en los textos revisados (sobre todo en *De potentia* 14 y en *De aeternitate mundi*), el Aquinate trata con detenimiento el tema de la posibilidad de un mundo eterno en más de una ocasión, y de manera explícita, lo cual no se condice con una presunta falta de interés. Además, el esfuerzo por distinguir aquellos sentidos en los que sí cabría afirmar la posibilidad de un mundo eternamente creado de aquellos sentidos en los que no muestra que dicha posibilidad no se afirma de manera obvia para el Aquinate.

5. En cierto sentido, la rechaza; en cierto sentido, la sostiene

El hecho de que santo Tomás, en más de una ocasión, se haya planteado de manera explícita y directa la pregunta sobre la posibilidad de un mundo eterno induce a pensar que, si su postura al respecto hubiera sido un “sí” sin más, es justamente eso lo que habría dicho: que sí era posible. En otras palabras, si la postura de santo Tomás frente a la pregunta “¿pudo el mundo haber existido desde siempre?” hubiera sido ante todo un “sí”, no se entendería por qué no lo dijo, si se lo preguntó expresamente y dedicó un artículo completo y buena parte de un opúsculo a tratar ese preciso problema. Más aún, cuando se lo pregunta expresamente en el artículo 14 del *De potentia*, no lo afirma, sino, al contrario, abre el artículo con la refutación de una serie de argumentos que pretenden afirmarlo, y, de hecho, como ya se mencionó, para cierto sentido de potencialidad lo niega expresamente: “no se puede decir que algo procedente de él, [pero] esencialmente diverso, pudiera existir siempre” (*De potentia*, q. 3, a. 14, co.).³⁰ Sin duda, estas refutaciones y esta negación no permiten señalar que el Aquinate haya rechazado inequívocamente la posibilidad de una creación *ab aeterno*. Si acaso

³⁰ “[...] dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse”.

rechaza o afirma dicha posibilidad no es, al parecer, una pregunta que admita un sí o no inequívocos. En cierto sentido, la rechaza; en cierto sentido, la sostiene. Es por esto que puede resultar impreciso atribuirle lo uno o lo otro sin más.

Para aclarar el punto que defiende en este artículo, puede ser útil recurrir a la conocida clasificación de Egidio Romano,³¹ tal como la recoge Wippel (1981), que distingue tres posturas respecto a la posibilidad de un mundo eterno, y complementarla con base en la distinción que hace santo Tomás de los diversos sentidos de “posible” en el artículo 14 del *De potentia*. Así, se concluye este artículo con los siguientes dos pasos: primero, una exposición de la clasificación de Egidio Romano y, segundo, una sugerencia aclaratoria con base en artículo 14 del *De potentia*.

La clasificación de Egidio Romano ha sido ampliamente utilizada para interpretar la postura de distintos autores respecto a la posibilidad de un mundo eternamente creado. Esta señala que hay al menos tres niveles de adherencia a dicha posibilidad, unas más fuertes que otras. Aquí las presentaré de la más débil a la más fuerte:

- 1) Nadie ha mostrado todavía la imposibilidad de un mundo eterno.
- 2) No se puede demostrar la imposibilidad de un mundo eterno.
- 3) Era posible que el mundo existiera desde siempre, aunque de hecho tuvo un comienzo.

La primera posición consiste en afirmar que nadie, hasta ahora, ha podido demostrar que la eternidad del mundo sea imposible. La segunda dice más que esto: no solo nadie lo ha demostrado aún, sino que es imposible demostrarlo, o bien, nunca nadie podrá demostrarlo. Por último, la tercera es la postura más fuerte: no solo es imposible demostrar la no eternidad del mundo, sino que la eternidad del mundo, aunque falsa de hecho, es o fue posible. Como se ve, la tercera implica a las otras dos, y la segunda implica a la primera.

³¹ Cfr. *In Secundum Librum Sententiarum* (d. 1, p. 1, q. 4, a. 2, c.)

Wippel (1981) sostiene que santo Tomás nunca defendió la tercera postura sino hasta el momento en que escribió el opúsculo *De aeternitate mundi*. Aparte de este opúsculo, su postura siempre fue menos comprometida (primera o segunda). Bukowski (1991), en cambio, sostiene que no hubo evolución alguna en la postura del Aquinate, y que este sostuvo siempre, aunque de manera implícita, la tercera postura.

Frente a este panorama, me atrevo a proponer una modificación de la clasificación de Egidio Romano que podría ayudar a aclarar la postura de santo Tomás. La distinción entre las posturas primera y segunda es útil, y ayuda a percatarse de que santo Tomás en algunos textos (por ejemplo, la *Contra Gentiles*) meramente se limita a refutar los argumentos con los que se intenta demostrar que el mundo tuvo un comienzo, pero en otros va más allá y ofrece argumentos positivos para mostrar que no puede demostrarse apodícticamente que el mundo haya tenido un comienzo (por ejemplo, la *Summa theologiae*). Sin embargo, la formulación de la tercera postura señalada por Egidio se presta para confusiones, pues podría decirse que, en algunos sentidos de “posibilidad”, el Aquinate sí la sostuvo, pero que, a su vez, en otros sentidos no la sostuvo. Quizá debiera subdividirse esta postura en otras tres, conforme a la distinción que el propio santo Tomás hace al abordar el problema:

3.1) Dios no carecía del poder necesario para crear un mundo desde la eternidad.

3.2) No hay incompatibilidad entre los términos “existir desde siempre” y “ser creado”.

3.3) Hubo siempre potencia pasiva de que el mundo fuese creado.

Una vez hecha esta distinción, que el propio santo Tomás se esfuerza en explicar (cfr. *De potentia*, q. 3, a. 14, co.), la interpretación de su postura se hace más clara, porque no hay dudas respecto a que declaró y defendió tanto (3.1) como (3.2), y que, en cambio, rechazó expresamente (3.3). La respuesta última inequívoca a la pregunta de si realmente y en todos los sentidos relevantes fue posible la existencia de un mundo eterno es lo que santo Tomás omite —a mi parecer, por las razones indicadas— deliberadamente.

Sumario

Santo Tomás de Aquino sostiene que el mundo, de hecho, tuvo un comienzo (*i. e.*, que no existió desde siempre), y que esto, aunque cierto, no puede demostrarse apodícticamente, sino que se puede afirmar con certeza solo gracias a la fe revelada (I^a, q. 46, a. 1, co. y a. 2, co.). Sin embargo, su tratamiento del tema de la eternidad del mundo no se queda en estos dos planos —los planos, si se quiere, de los hechos y de su cognoscibilidad por parte nuestra—, sino que va más allá: se pregunta por la *posibilidad* de un mundo eterno. En este tercer plano, se le suele atribuir la tesis según la cual el mundo *pudo* haber existido desde siempre, aunque de hecho no haya existido desde siempre. Y lo que aquí defiendo es que esta atribución es imprecisa.

En primer lugar, en ningún texto del Aquinate se encuentra dicha afirmación, y en esto nos oponemos a Wippel (1981). En segundo lugar, la ausencia de una formulación explícita de esta tesis por parte del Aquinate no parece ser un hecho fortuito, y en esto nos oponemos a Bukowski (1991). Por último, lo central es reparar en lo siguiente: hay ciertos sentidos de “posible” (a saber, potencia agente y no incompatibilidad entre los términos) bajo los cuales santo Tomás sí parece suscribir la tesis de la posibilidad de un mundo eterno, pero hay otro sentido de posible (a saber, potencia pasiva) bajo el cual explícitamente niega dicha tesis. Por tanto, ante la pregunta “¿suscribió santo Tomás la tesis según la cual el mundo pudo haber existido desde siempre?”, es impreciso dar una respuesta afirmativa o negativa sin más, y lo más correcto sería responder que, en cierto sentido, sí, pero, en cierto sentido, no.

Referencias

- Bukowski, T. (1991). Understanding St. Thomas on the Eternity of the World: Help from Giles of Rome?. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 58, 113-125. <https://doi.org/10.2143/RTPM.58.0.2016299>
- Comisión Leonina. (1976). *De aeternitate mundi*. Prefacio y texto. En T. de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLIII* (pp. 49-89). Editori di San Tommaso.
- De Aquino, T. (1949). *Opuscula omnia necnon opera minora. Vol. 1*. J. Perrier (ed.). Lethielleux.
- De Aquino, T. (1954). *Opuscula Philosophica*. R. M. Spiazzi (ed.). Marietti.

- De Aquino, T. (1959). *Suma teológica. Tomo II. 1 q. 27-74*. A. Colunga (trad.). BAC.
- De Aquino, T. (1967). *Suma contra los gentiles. I. Libros 1º y 2º. Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas*. L. Robles Carcedo y A. Robles Sierra (trads.). BAC.
- De Aquino, T. (1976). *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLIII. De principis naturae. De aeternitate mundi. De motu cordis. De mixtione elementorum. De operationibus occultis naturae. De iudiciis astrorum. De sortibus. De unitate intellectus. De ente et essentia. De fallaciis. De propositionibus modalibus*. Editori di San Tommaso.
- De Aquino, T. (2000). *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). EUNSA. <https://www.corpusthomisticum.org/cmp00.html>
- De Aquino, T. (2002). *De aeternitate mundi*. J. M. Artola (trad.). Ediciones Encuentro.
- De Aquino, T. (2005). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. Volumen II/1. La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*. J. Cruz Cruz (ed. y trad.). EUNSA.
- De Aquino, T. (2005). *Opúsculos y cuestiones selectas. III*. A. Osuna Fernández-Largo (trad.). BAC.
- De Aquino, T., De Brabante, S. y Buenaventura. (1964). *On the Eternity of the World*. C. Vollert, L. H. Kendzierski y P. M. Byrne (eds. y trads.). Marquette University Press.
- Egidio Romano. (1581). In *Secundum Librum Sentetiarum Quaestiones*. Franciscum Zilettum. <https://play.google.com/books/reader?id=mP4zjfW6N4sC&pg=GBS.P P2&hl=es>
- Gilson, É. (1978). *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. F. Múgica (trad.). EUNSA.
- Grange, G. M. (2019). *Albert le Grand et Thomas d'Aquin : un débat sur le commencement du monde créé*. [Tesis de maestría, Université de Fribourg]. FOLIA. <https://folia.unifr.ch/unifr/documents/308509>
- Irrarázaval, J. L. (2024). Discusión sobre el “pasaje clave” en el *De aeternitate mundi* de santo Tomás de Aquino. En R. Cúnsulo, C. Lértora y S. Violante (eds.), *Thomas audit. Miscelánea celebratoria. 1225/1274/2024* (pp. 79-90). Editorial RLFM.
- Knuuttila, S. (1993). *Modalities in Medieval Philosophy*. Routledge.

- Noone, T. B. (1996). The Originality of St. Thomas's Position on the Philosophers and Creation. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 60(2), 275-300. <https://doi.org/10.1353/tho.1996.0025>
- Torrell, J. P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. EUNSA.
- Van Veldhuisen, P. (1990). The Question on the Possibility of an Eternally Created World: Bonaventura and Thomas Aquinas. En J. B. M. Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries* (pp. 20-38). E. J. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004452657_005
- Vollert, C. (1964). Translator's Introduction. En C. Vollert, L. H. Kendzierski y P. M. Byrne (eds.), *On the Eternity of the World* (pp. 2-17). Marquette University Press.
- Wallace, W. A. (1974). Aquinas on Creation: Science, Theology, and Matters of Fact. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 38(3), 485-523. DOI: <https://doi.org/10.1353/tho.1974.0039>
- Weisheipl, J. A. (1983). The Date and Context of Aquinas' *De aeternitate mundi*. En L. P. Gerson (ed.), *Graceful Reason*. (pp. 239-271). Pontifical Institute of Mediaeval Studies. https://doi.org/10.1163/9789004612792_016
- Wilks, I. (1994). Aquinas on the Past Possibility of the World's Having Existed Forever. *The Review of Metaphysics*, 48, 299-329. <http://www.jstor.org/stable/20129674>
- Wippel, J. F. (1981). Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The *De aeternitate mundi* Revisited). *Journal of the History of Philosophy*, 19, 21-37. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0601>.
- Wippel, J. F. (1984). Thomas Aquinas on the Possibility of Eternal Creation. En J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (pp. 191-214). Catholic University of America Press.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2944>

Schelling *contra* Fichte: The Thesis on Being before and after 1806

Schelling contra Fichte: la tesis sobre el Ser antes y después de 1806

Juan José Rodríguez

Charles University

Czech Republic

University of Wuppertal

Germany

juanho_r_012@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1585-3992>

Recibido: 10 - 09 - 2023.

Aceptado: 02 - 03 - 2024.

Publicado en línea: 18 - 03 - 2025.

Cómo citar este artículo: Rodríguez, J. J. (2025). Schelling *contra* Fichte: The Thesis on Being before and after 1806. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 93-120. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2944>.



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

Abstract

Schelling's 1806 essay against Fichte is important for two reasons: it discusses (1) the impossibility of idealism to grasp the real and objective status of Being and, therefore, the need for a metaphysical grounding of reflection situated outside of consciousness itself; (2) the discovery of the irreversibility of nature in God, which sheds new light on Schelling's speculations about the relation between the ideal and the real ground of philosophy. Schelling changed the stance first presented in the *System of Transcendental Idealism* of 1800 to one according to which there is a non-derivative relation between nature and God: both are independent beings; at the same time, he makes God, as in classical metaphysics, a being that transcends nature. This allows Schelling to overcome the problem of the idealist distinction between logical and real movement, although it destroys the possibility of a single system of philosophy in the years after 1806.

Keywords: Schelling; Fichte; idealism; Being; reflection; system.

Resumen

El ensayo de 1806 de Schelling contra Fichte es importante por dos motivos: discute (1) la imposibilidad del idealismo de captar el estatuto real y objetivo del Ser y, por tanto, la necesidad de una fundamentación metafísica de la reflexión que se sitúe fuera de la propia conciencia; (2) el descubrimiento de la irreversibilidad de la naturaleza en Dios, que arroja nueva luz sobre las especulaciones de Schelling acerca de la relación entre el fundamento ideal y el real de la filosofía. Schelling cambió la posición iniciada en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 hacia una según la cual hay una relación no derivativa entre la naturaleza y Dios: ambos son seres independientes; al mismo tiempo, hace de nuevo de Dios, como en la metafísica clásica, un ser que trasciende la naturaleza. Esto permite a Schelling superar el problema de la distinción idealista entre movimiento lógico y movimiento real, aunque destruye la posibilidad de un único sistema de la filosofía en los años posteriores a 1806.

Palabras clave: Schelling; Fichte; idealismo; Ser; reflexión; sistema.

Schelling's philosophy from 1806 onwards

We would first like to briefly situate the reader temporally and spatially in relation to Schelling's philosophy to better demonstrate the originality of this paper. Some authors, especially Theunissen (1965) and Oser (1997), have pointed out the central importance and special character of Schelling's reflections between 1806 and 1811. Theunissen referred to it as the "anthropological period", since in it the human being, as opposed to the purely gnoseological subject, became ever more central. Oser established a discontinuity in this period, both in terms of the primacy of reason in general in Schelling's youth until 1804, and in terms of its rejection in the late philosophy of the 1830s and 1840s. It was only in the period from 1806 to 1811 that Schelling was no longer concerned with the facticity of reason, as in his later philosophy, but above all with the facticity of the individual, which led to his claim that man and freedom are beings independent of God and nature. This period thus forms—as M. Frank (1975 & 1985) and A. Bowie (1993) have shown—the origin of Kierkegaardian existentialism as well as the philosophy of Heidegger and Sartre.

Our position coincides with and complements Oser's, while at the same time elaborating the grounds for the emergence of this philosophy of the individual, which lies already in the disintegration of the system of identity of 1801-1804. Let us briefly address both points. Like Oser, we maintain the centrality and specificity of the period 1804-1811 for the thinking of the factual and individual domain, while, at the same time, we see a continuity between the middle and late Schelling in the definition of the factual in general, which escapes the rationality of the concept or the purely *a priori* construction in philosophy. This continuity *within* a discontinuity is the first point we want to emphasise in our remarks. In contrast to Theunissen and Oser and following Beiser (2002) and Lauth (1975)—who, however, did not elaborate further on the topic—we locate the origin of Schelling's middle metaphysics, which revolves around the concepts of finitude, evil, and human freedom, in the disintegration of the idealist identity system. This occurred because it became increasingly difficult for Schelling to think through what we have called the "existence of the finite as such" (Rodríguez, 2023b & 2024) in a system conceived according to the categories of identity and unity.

Since the finite as such cannot exist in a mere system of thought, but we are aware of its factual existence, this contradiction can only be resolved by accepting the factual evidence of the finite and trying to incorporate it into a new system that contains two parts and thus is no longer a unified system: that which follows from existence, or Negative philosophy, and that which follows from ground or nature and leads to Positive philosophy.¹

Due to the systematic complexity of the period at hand, we would like to dwell deeper into the question of the originality and the philosophical stance of this paper.

This is in fact primarily a historic-hermeneutical text on Schelling's philosophy and its periodisation. While Oser and Theunissen situate the beginning of intermediate metaphysics around 1806, precisely in the text against Fichte, or in the emergence of the anthropological moment in 1809 and 1810, we identify its commencement, and thus that of the theory of the freedom of the finite and of human freedom, in the 1802-1804 period marked by the concepts of finitude, fall and freedom. In this sense, and as it was well seen by Beiser and Lauth, we defend the idea that Schelling is primarily concerned with the issue of finitude and the independence of the finite within the absolute idealist system of identity. Now, while Lauth regards this concern as evidence that Schelling's system cannot stand as such, and thus pales in comparison with Fichte's ethical idealism, we read this split between absolute and finitude positively and not as evidence of a flaw in Schelling's system, but of the beginning of a new "extra-systematic" or even "contra-systematic" philosophy.

¹ This claim requires further clarification, as "existence" is used here in two distinct senses. In the context of the distinction between ground and existence, existence refers—following Heidegger—to "that which lies before the eyes," meaning what can be rationally grasped as *Was* (the "what" of essence), or pure essence. This conception of existence is associated with light, clarity, and full intelligibility by the understanding. In contrast, the notion of existence in later Positive philosophy does not pertain to what is visible and rationally ascertainable but rather to pure *Dass* (the bare "that"), the brute fact of pre-rational, pre-conceptual being. This second sense of existence aligns with the concept of ground as an indivisible remainder that can never be fully elucidated by understanding. It belongs to what lies in darkness and night, thus linking it to the domain of Positive philosophy, understood as a non-conceptual or pre-conceptual mode of thought.

Precisely what we must point out in connection with our historical thesis is the following: the duality introduced by Schelling in his intermediate philosophy is first implicitly and then explicitly lost in the negative interpretation of duality, and thus in those who try to decode Schelling's philosophy from the systematic point of view of Fichte or Hegel. In other words, if we claim that Schelling's system fails because, in discovering the problem of the finite, he cannot maintain a strong position of unity between the absolute and the world, we thereby lose sight of the fact that a positive and speculative result of this failure entails the discovery of the fundamental metaphysical-ontological necessity of rejecting *any* all-encompassing rational system. For in any system based on the notions of identity and unity, all independent and proper existence of the finite, and with it of finite freedom, is abolished.

The originality of this paper is then twofold: on the one hand, historical-hermeneutical; on the other, systematic. As far as its historical originality is concerned, our aim is to present the nuances in the different positions that Schelling assumed towards Fichte, and towards idealism in general, to show the relevance of this evolution in a multifaceted and complex way. In this sense, our paper is also original from the thematic point of view, since, in general, both periods of Fichte's critique (1801 and 1806) are neither related nor brought into play in the overall framework of the metaphysics of German idealism. To be more specific about the hermeneutic point, it should be noted that we assume Oser's proposal about the evolution of Schelling's thought in this period around 1806, referring to the discovery of the irreversibility of nature in God and, consequently, the emergence of the ontological problem of the finite, but we go further than Oser in that we extend his claim, concentrating on the period 1801-1804 and, specifically, on the appearance already in that period of the relevance of individuality and its irreducibility to the concept of system. We have shown in other articles the distinction drawn in Schelling's philosophy around 1802-1804 between the finite *in* the infinite or the infinitely finite, on the one hand, and, on the other hand, a new, purely finite conception that considers the finite as such and that operates here as a background to the thesis on Being in 1806.

From a systematic point of view, we present an argument consistent with the above-mentioned historical thesis. Presenting Schelling's shift towards irreversibility between God and nature already in 1806 in a way that refutes the monist-immanent system of 1801, we infer the impossibility of a complete system, insofar as its point of arrival can no

longer coincide, as full ideality, with its point of departure, and thus an unbridgeable gap opens up between the original absolute and the historical becoming of God through the real-ideal. This systematic thesis allows us to make an additional but central consideration, namely, that Schelling's thesis on Being, like the position on Being as pronominal being in Hölderlin, constitutes the deepest metaphysical basis of Schelling's critique of Fichte's passive and negative notion of nature. In this sense, our historical thesis permits us to elucidate a metaphysical problem key even to the contemporary debate on the origin and ultimate status of reality.

Suffice this to clarify in this introduction how the origin of Schelling's later dualism and anti-rationalism is to be found in the immanent decomposition of his system of 1801-1804, and how this point obscures and calls into question the claim to unity of any possible philosophical system insofar as it must confront rationality with freedom (See Lauth, 1975; Laughland, 2007; Lauer, 2010).

Introduction to the essay against Fichte of 1806

The significance of the essay against Fichte of 1806 lies in two fundamental points. First and foremost, the doctrine of the real Absolute or counter-image as Schelling elaborated it since his *Philosophy and Religion* of 1804. Let us recall that, to exist externally or according to the real factor, the original or ideal Absolute must give way to the conceit of a second, real Absolute, characterised by the appearance of an externality with regard to the original ideal Absolute. The consequence of this, however, was that the real production could have no relation of derivation or resemblance to the original ideal so that the Absolute could only become real as another. Hence the relevance of the Christian myth of the Fall to explain the emergence of the real as a detachment from the Absolute (see SW VI, 38-42).

To this thesis, we must now add the discovery in 1806 which we have called the irreversibility of nature in God, and which sheds new light on Schelling's speculations on the relation between the two concepts, which our author had left untouched since the *System of Transcendental Idealism* of 1800. In this work, Schelling presented transcendental idealism and philosophy of nature as the two sciences that make up the absolute, or the system of philosophy, and explained their reversibility, i.e., that we can begin speculation with consciousness and arrive at nature, or conversely, derive consciousness from nature as the objective subject-

object (see SW III, 361-376). The later system of 1801 takes a similar stand about Spinoza, who, with his doctrine of *Deus sive natura*, declared that God is to be equated with the totality of nature. We can call this thesis “Spinoza’s monistic-immanent thesis”, which is echoed in Schelling’s system of identity between 1801 and 1804 (see Pluder, 2013, pp. 360-368).²

Around 1806, Schelling changed this position in the direction of a non-derivative relation between nature and God, which sees both as independent beings and at the same time makes God again, in accordance with classical metaphysics, a being that transcends nature (see White, 1983; Žižek, 2011). We call this position the thesis of the irreversibility of nature in God. According to this thesis, God expresses himself in nature because God, nature, and man, like all beings, are metaphysically chained to each other. However, nature is not God, because in nature, as in spirit, the determinations of personality and freedom, which correspond to the particular will of man, are not yet made effective.³ This shows not only that nature is separate from God—although not cut off from him—but also that the constituents of ideal philosophy or spirit, especially human freedom, are not circumscribed nor subject to the immanent circle of nature but stand outside and beyond it.

This further enables Schelling to overcome the problem of the idealist distinction between logical and real movement. Indeed, if the absolute contains everything and consequently Hegelian pantheism or panlogism would be valid, why should the *logos* go out of itself, or externalise itself? Movement and development are not only impossible, but also unnecessary.

The true system of identity is that of the undifferentiated Parmenidean being. This is noted by Schelling himself as early as 1801. If the principle contains everything, the real cannot be so. It cannot even be an appearance or an illusion, for even as such, whence would they come? But if the Absolute comes out of itself and is externalised in

² For further discussion on Schelling’s shift toward a strong concept of unity—similar to Spinoza’s—and his growing divergence from Fichte between 1801 and 1806, see Nectarios (2008, pp. 147, 152, 159–160, 162, 166–167, 169), Goudeli (2002, pp. 96–118), Sturma (2000, pp. 216–231), and Pluder (2013, pp. 382–385).

³ This contains a refutation of naturalism in the same direction as Gabriel (2015).

nature and spirit as in Hegel's system, the movement of exit and return cannot be real, as we have seen: it must be a purely logical-apparent development "in eternity". What is at the beginning and at the end must be logically the same: $A = A$. Even a psychological difference in the finite spirit cannot be justified, since it forces us to admit the ontological independence of something different from the Absolute.

Although the discovery of irreversibility between nature and God around 1806 suggests that Schelling's system could never be completed because there will always exist a difference in origin between the beginning and the future development of such system, it nevertheless succeeds in elucidating both the reality of effective movement as the prospect of a real development of the world and of man.

The new critique of Fichte and the old critique of idealism: the thesis on Being

Schelling's 1806 critique of Fichte must provisionally be understood as a continuation of Hegel's critique of Fichte and Kant in 1801 and 1802. This critique is essentially based on two themes. The first is concerned with the purely subjective character of the principle of philosophy. Since this principle must exclude nature or the objective and see it as something outside the system, the principle of philosophy does not coincide with the development of the system, and the philosophy of subjectivity disintegrates into an unintended dualism (see Hegel, *Werke* I, 52-115; II, 298).⁴

The second critical point concerns the self-grounding character of reflection *vis-à-vis* thinking and being, and thus revolves around the grounding principle of the system. Reflection is the capacity of consciousness to come back on itself to grasp with this act the existence of the bearer of thought itself, i.e., the I. According to Schelling and Hegel, however, reflection cannot be regarded as self-grounding since it is an abstracting activity that can only take place if the real ontological content on which reflection unfolds and doubles—Being—is already given or pre-exists the act of reflexion as such. In attempting to make reflection or the I the grounding principle of the system, idealism must exclude Being altogether and put in its place, as we know, the concept of being. But this is a reversal of the *ratio cognoscenti* into the *ratio*

⁴ See also Snow (2018, p. xxix).

essendi since a concept of being for consciousness can only arise *if* there is already a Being in-itself, which Schelling here, following Hölderlin, characterises as a trans-reflexive power.⁵

We should consider the following exposition of Schelling—based on the 1801 thesis of absolute identity—only from the limited, negative perspective of his critique of Fichte’s idealism, rather than as a comprehensive account of his position between 1806 and 1809. Instead, this critique of Fichte draws on themes from Hölderlin’s *Judgement and Being* (1795), specifically its thesis on Being and unity, which Schelling, as in *Bruno*, employs to illustrate the distinction between absolute and relative identity (see SW IV, 235-257). By this we mean that, if one wants to criticise the system of the subjective relative identity of thinking and being in Fichte, a position of absolute unity like Hölderlin’s is then necessary. But the totality of Schelling’s position—as it is expressed in his *Stuttgart Private Lectures* (see SW VII, 421-447 & 467-471)—comprises an integration of three points of view into one and the same systematic conception— even if we argue that there can be no articulation between the positions of absolute and relative unity, but that at least two systems must exist in Schelling’s thought. These are Hölderlin’s doctrine of Being, which corresponds to the original or ideal absolute or undifferentiated identity, and those of Fichte and Spinoza, which represent the subjective and objective relative identity of thinking and being, respectively. From a broad point of view, both Fichte and Spinoza are realists, in that they presuppose the differentiated existence of subject and object, of the ideal and the real. Strictly speaking, Fichte’s philosophy implies a relative idealism in which the ideal or the subject takes primacy before the object, while Spinoza’s philosophy implies a relative realism that situates the real or the object as the ground of the subject. It is not, then, as Fichte claims, that his philosophy includes Spinoza’s realism as a subordinate moment, but rather that both are unilateral and reversible systems in the face of the supreme science of Being discovered by Hölderlin and perfected later by Schelling.

This broad critique of Fichte from a trans-reflexive conception of Being is part of the Romantic criticism—originating not only from Hölderlin but also from Novalis—against Fichte’s idealism of reflection. Later, Hegel and Schelling extend this critique to Fichte’s notion of

⁵ See Frank (2018, pp. 128 & 131-132).

relative unity, which denies any pole of unity beyond consciousness, reducing all being to the relational structure between relative being and thinking. In this sense, Schelling was not directly influenced by Hölderlin's thesis on Being, as expressed in *Judgment and Being*; rather, both Schelling and the Jena Romantics, including Hölderlin and Novalis, can be seen as advancing a realist, meta-systematic critique of Fichte's idealism. This critique, in some respects, parallels contemporary realist arguments by Markus Gabriel and Quentin Meillassoux against the "correlationist" stance in phenomenology.

With these critiques from 1801-1802 in the background, we can now look in more detail at Schelling's new and old critiques of Fichte.

Schelling begins his analysis with a reference to Fichte's negative character of the concept of being (SW VII, 25). Being lies in the negation of the reflective activity of the I, which is the foundation of Fichte's philosophy, and can therefore only be a negative correlate of this fundamental activity. Before going further, we must mention that, insofar as, for idealism in general, being and nature correspond to the objective, i.e., the antithesis of the subject, which is regarded as the basis of philosophy, we can equate the concepts of objectivity, being, and nature = 0 in Fichte, and assert that Schelling's criticism of the abstract and lifeless character of the concept of nature in Fichte also applies to the concept of being—incidentally, talk of the concept of nature or being applies only to the fictive or *a priori* philosophy of idealism, whereas it does not apply to Schelling, who speaks to us of nature or Being in the proper sense (see Vater & Wood, 2012, pp. 15-18).⁶

One further clarification needs to be made. Some authors, including Snow (2018) and Lauth (1975), see the concept of nature at the centre of the polemic between Fichte and Schelling. However, we should not think, as we will see in this paper, that the difference lies in an adoption of the ordinary, i.e., empirical, concept of nature, and thus in a relapse into naïve realism. The difference between the two authors concerns, rather, the most fundamental concept of being, i.e., that objective instance which must precede and ground all thinking and all relative being, including nature. In this sense, Schelling's philosophy of nature should rather be called a philosophy of Being or of the existing.

⁶ For Fichte's attitude towards Schelling's conception of nature, see Fichte's letter to Schelling (15 November 1800) in Fichte & Schelling (2012, pp. 41-43).

The realist starting point of Schelling's reflections resembles the approach to unity elaborated by Hölderlin in *Judgment and Being*. According to Schelling, we must consider Being as primary and fundamental in relation to the concept, and thus avoid, as we have seen, replacing Being in the proper sense with the *concept* of Being:

A main proposition of Fichte's doctrine, not merely a thought thrown in passing, but a fundamental doctrine, was, as is well known, that the concept of being was a merely negative one, in that it expressed only the absolute negation of activity; likewise, that it must be completely banished from God and divine things (SW VII, 25).

According to the *Science of Knowledge* of 1794, then, there is an inherent contradiction between the absolute or the in-itself and the I, which is the basis of reality, since the former is supposed to be in the I and at the same time, as the in-itself, outside the I, which Fichte's own philosophy rejects (SW VII, 25-26; see Lauth, 1975, pp. 214-225). Fichte himself spoke later in his career of a principle of Being that he equates to God and had therefore partially replaced the absolute I with an absolute Being, just as he modified the primacy of thinking in favour of a conception of *seeing*—following a path opened by Schelling. But this change takes place in the *Science of knowledge* of 1801, 1804, and later versions that were not accessible to Schelling, who continued referring to the works of 1794-1795 and 1796-1797—the *Introductions to the Science of Knowledge* and the popular works of the period between 1805-1806. In any case, the shift in Fichte's conception of knowledge and Being is not widely respected by many Fichtean scholars who consider it a dogmatic turn in his critical or integral idealism insofar as it is not consistent with the theory of the I and of reflective abstraction posited in 1794/1795 (see Lauth, 1975; Acosta, 2014 & 2024).

On the identification of Being with God or the Absolute, Schelling states that God is essentially Being and that there is no Being outside God; this implies that there is no Being *of* God, but that God is itself Being: "God or the Absolute is essentially being, or rather, God himself is essentially being, and there is no being as precisely God; we cannot say: as the being of God. For the being of God would itself be God

because God is nothing else than being" (SW VII, 29).⁷ All being is therefore divine and absolute, eternally true, and positive. In contrast to the thesis of contraction as the beginning of all reality in 1810, our author argued in 1806 that God is the only effective being and that his essence fills the whole sphere of reality. In an earlier paper, we called this position of identifying God and Being the "fullness thesis of monistic-immanent metaphysics". To imagine something real outside of God is like imagining a reality outside of reality: "God, then, is the only real thing, as certainly as he is essentially being; or he alone and wholly fills the sphere of reality. To think something real apart from God is just as impossible as to think a reality apart from reality" (SW VII, 29). This still pantheistic identification of being, God, and reality prompts Schelling to advocate for the realist thesis of philosophy as the science of Being in itself (see Gabriel, 2013; Rang 2000, pp. 67-83), i.e., of the divine and real, which reason really intuit, since there can only be one intuition of the real (see SW VI, 185).⁸

God is not, as Fichte asserts, an effective essence merely for thought, but, as we have seen, that which is exclusively reality and is essentially being. God can only be, as Fichte wants, a being for thought, because he is beforehand a positive and real being that really exists in the natural world, that is, it is objective. With God, as with the Absolute, there is no contradiction between the ideal and the real: in his bosom, both are one (SW VII, 30). We see how Schelling's and Fichte's positions are irreconcilable because what Fichte ascribes to the reflexive capacity of the I as subjective power, Schelling transfers to God as objective and real power, but in so doing he inverts the notion of idealism, according to which the evidence of knowledge constitutes the metaphysical grounding of being, to a position according to which the metaphysical grounding itself is ground of both being and knowing (see SW IV, 252-262 and Schnell, 2009).

Later, in the text of 1806, Schelling mentions again this equivalence between the effectively existing, i.e., God (being in itself), and the

⁷ For more on Schelling's change of vocabulary from "Absolute" to "God", see Vater & Wood (2012, p. 13).

⁸ For the transformation of the notion of intellectual intuition in Schelling, see Bruno (2013), Vater (2000, pp. 213-234), and Goudeli (2002, pp. 150-152). For the difference between the concept of intuition in Fichte and in Schelling, see Goudeli (2002, pp. 96-97) and Nectarios (2008, pp. 139 & 144).

intuition of this being, when he asserts the non-existence of the finite as such in accordance with the thesis of his *System* of 1801 (see Oser 1997). Only that which exists, i.e., nature or being, can be intuited. What is intuited is intuited as existing, and only what exists can be intuited. There is therefore a correlation between intuition and effective existence: “for what is intuited is *ipso facto* intuited as being, and what cannot be so intuited, because its nature is contrary to all being, cannot be intuited at all [...]” (SW VII, 81).

It is important to go back to the equivalence of nature, being, and objectivity in order to characterise philosophy as philosophy of nature, i.e., of the absolute. For if philosophy is the science of the divine and refers to the positive or reality of the natural world, then philosophy can only be a philosophy of nature.

For Schelling, then, philosophy of nature is the philosophy of being, of the objective, philosophy of the effective and existing being, and not, as is claimed, of that which appears in the realm of the empirical or phenomenal. If there were no philosophy of nature, i.e., no philosophy of being, there could not be anything positive, and God would not exist outside of thought: “If it was not philosophy of nature, it would maintain that God alone is in the world of thought, i.e., not the positive of the real or natural world, i.e. it would abolish the very idea of God” (SW VII, 30).

It is Thomas Oser, following Theunissen on this point, who highlights the gradual identification between reason and nature, i.e., between the absolute of the identity system and the nature of natural philosophy in the transitional years between 1804 and 1807. This shift has also been pointed out more recently by Beiser (2002), Melamed (2020) and Gentile (2018, p. 128).

Oser has also drawn our attention to a radical discontinuity in Schelling’s philosophy during its middle period both in relation to his early philosophy and to his later thought. We speak of the discovery of the facticity of the individual or, as we call it, of the finite as such. This centrality of the individual would be characteristic of Schelling’s philosophy during its middle period and differs, on the one hand, from the necessity of reason in Schelling’s philosophy up to 1804 and, on the other hand, from the opposite thesis—the contingency of reason—in his later philosophy. Schelling’s middle metaphysics thus shifts attention from the general and the necessary to the truly individual for the first time in his work. We note a discontinuity between the early and the middle Schelling in relation to the concept of freedom and, in general,

the existence of the finite, while we see a continuity in the concept of facticity and contingency in general between the middle and the late Schelling. With this reservation, however, we adhere completely to Oser's thesis and regard it as complementary to our view.

As in *Philosophy and Religion*, Schelling returns in an esoteric way to the finite as such and traces its existence back to the Fall:

[...] so also from this point of view such an existence [*Dasein*] of such a finite world as we have described can only be deduced in the imagined way, namely, by a turning away of the individual will from God as the unity and blessedness of all things through a true Platonic Fall, in which man finds himself, who nevertheless considers the world being thought [*gedachte*] as dead, as absolutely manifold and separate, to be true and effective (SW VII, 81-82).

Earlier in the text (SW VII, 31) we find a thesis supporting both the reversibility and irreversibility of God and nature (see Gentile, 2018, p. 130).⁹ Corresponding to the thesis of reversibility is the realist doctrine of the equivalence of being and truth, which goes back to Aristotle.

According to this doctrine, to the extent that the philosopher thinks about what is, he must also think about what is true, and vice versa. That which is true is nature, the objective, and therefore all true philosophy, philosophy of nature, is that which is (in the sense that it is true Being). Schelling thus maintains that God is nature, that is, being, the objective, and conversely, that nature is God (SW VII, 30-31).

As we have seen, however, "nature" has two meanings. A metaphysical and fundamental one, according to which it is Being. In this sense, God is to be equated with nature. According to the second meaning, however, derived from the Kantian theory of knowledge, nature is the totality of experience, of what appears to the thinking subject in idealism. In this sense, nature stands in opposition to spirit, and since spirit stands outside and beyond nature and God is characterised as

⁹ Schelling meanwhile accepts being called a pantheist, but only if by pantheism one understands that everything that is, is in God, and not vice versa (that God is everything).

personality and spirit, the determinations of God cannot be reduced to those of nature in this second sense (see SW VII, 99-100).¹⁰

Philosophy of nature, then, entails a position of unity of thought and reality which proceeds from God himself, and conversely, if I would not have posited nature as really existing from the beginning, reality would prevent the thinking subject to effectively conceive the idea of God:

If (*per impossibile*) no nature existed for me, or I could set it down as annihilated, and I thought God truly and with living clarity, then in that same moment the real world would have to fulfil itself to me (this is the meaning of the often-misunderstood identity of the ideal and the real) (SW VII, 31).

The identity of the real and the ideal is simply the thesis according to which being or objectivity must correspond identically to true thinking. In other words, to think of God as existing is to think of him as a being with real content and thus implies thinking of nature or being as existing objectively as well (see SW VI, 31).

If we retrace our steps to the equivalence of philosophy and philosophy of nature, we must admit, according to Schelling, that with it we not only go from mere cognition to knowledge, but we reach even further: intuition (*Anschauung*) of the effective itself and the identification of the world known to us with the world of nature. This is what we mean when we speak of the actualisation of the ideal in the real and the transformation of the ethical world into a natural, i.e., objective, world for us (see SW III, 352).¹¹

In short, for a pantheistic view of the world, philosophy of nature corresponds to the totality of determinations of Being—nature is God, Being, the positive: “This presentation [*Darstellung*] of the life of God, not apart from or above nature, but in nature, as a truly real and present life, is, without doubt, the last synthesis of the ideal with the real, of cognition [*Erkennens*] with Being, and therefore also the last synthesis of science itself” (SW VII, 33-34; see also SW V, 343). Given that the appearing of the divine in nature in this sense is the final synthesis of science itself,

¹⁰ For the two meanings of the terms “ideal” and “nature”, see Wirtz (2015).

¹¹ See also *On the I as Principle of Philosophy* (SW I, 149-244) and *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism* (SW I, 281-342).

philosophy of nature is thus once more the principle according to which philosophy is the science of the divine. Philosophy of nature as the science of the divine stands again in contrast to Fichte's conception of being. According to Schelling, Fichte draws an unbridgeable distinction between true effective Being, which lies beyond thinking and is profane, and another reality, accessible only to thinking, in which God or Being would not be in and for itself, but for thinking (see SW VII, 34).

Schelling is here inverting the sense of Fichte's idealism to establish his own philosophy of nature. Fichte's thesis on Being, much like Hegel's later remarks regarding the self-grounding status of reflexion, is that "being" is divided in being-in-itself and being-for-knowledge, but that because being-in-itself is only "known" —in the sense here of us being aware of "being" —through knowledge (as it were), then being-for-knowledge is the truth of being. Their idealism consists in affirming that the opposite is also the case, namely, that because knowledge is the truth of Being, there cannot be any Being independent from knowledge, which is what Schelling refuses from *Bruno* onwards (see also SW VII, 423-447).¹² Here, too, the problem lies in the idealist error that substitutes the concept of being for Being itself and makes the universe or true objective existence begin with the I, which is merely the subjective beginning. We already know Schelling's critique of the philosophies of reflection: they have an inverted concept of being in relation to thinking, since what appears to them as the third, namely, being, is the first, and not thinking — where the bond of being and thinking constitutes the second term of the triad:

Behold the old root of error again evidently brought to light! A world that is only accessible to thinking, in which God is, and another world that is completely empty of God, absolutely alienated from him, and therefore absolutely ungodly, which he calls the real one, are insurmountably opposed to each other (SW VII, 34; see also SW VII, 96-96 and Snow, 2018, p. xxii).

Schelling thus accuses Fichte of falling back into empirical realism — as Hegel would later do in the *Phenomenology of Spirit* and before that in *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*

¹² On Fichte's and Hegel's idealism, see Ferreiro (2023, pp. 319-339).

of 1801—since the immediate in Fichte is the non-divine, nature in the derivative sense, that which manifests itself to the I as objective, while the divine is that which is primarily mediated by man's moral consciousness, i.e., by the I. This, in turn, represents a reversal of the *ratio cognoscenti* into the *ratio essendi*, since, according to Schelling, God must be that which is directly cognised, the positive and absolutely real, while that which appears to the I is that which is derived and mediated (see Adorno, 1977, pp. 741-777): "The One directly cognisable is to true philosophy precisely the positive *par excellence*, the absolutely real, i.e., God; but to him the undivine is the immediate, God the mediate, as in all dogmatic systems" (SW VII, 34; see also SW VII, 108 and Snow, 2018, p. xvi).

According to Schelling, Fichte identifies that which is mediated by man's consciousness with God, kills the divine itself, and puts the profane and the real-empirical in its place. This phenomenon, which links Fichte to the Enlightenment, can be called the "retreat of the gods" and of the divine itself, which both Schelling and Heidegger announce in their respective works on the work of art (see Schelling, SW IV, 213-332 and Heidegger, 2012). This is, in a broader sense, an instance of the secularisation of modernity presented by Löwith, Weber and, more recently, by Hans Blumenberg (see also SW VII, 115). The relation between the above-mentioned authors and Schelling is the following: much like authors of secularization, Schelling differentiates the modern world after the advent of Christianity both from an epoch of unity with nature in Antiquity and from a future epoch of re-unification of the ideal and real that, according to Schelling's eschatology, would lie in a post-historical future (see SW VII, 478-484). His speculation on the retreat of the Gods both in his *Lectures on the Method of Academic Studies* and in the *Philosophy of Art* of 1803 coincides *mutatis mutandis* with Weber's thesis of disenchantment of the modern world.¹³

Nature, as we have seen, is Being, God, the Objective, or, in the words of Spinoza, that which is in-itself and is thought through itself alone. In this sense, for both Schelling's philosophy of nature and Fichte's critical idealism, nature represents that which stands as an unchanging and insurmountable barrier to pure thought and, in a practical sense,

¹³ For the thesis of secularization in the context of philosophical discourse, see Löwith (2004), Weber (2010 & 2016), and Blumenberg (1985).

to the action of the I. In particular, the objectivity of nature represents a limitation of abstract freedom and the arbitrariness of thought:

If only this limiting and stiff-necked nature were not there, life could be lived much more freely, but especially thought [would move] much more freely. Nature is still the only dam against the arbitrariness of thought and the freedom of abstraction! Mr. Fichte had always agreed with this scientifically since nature never appeared to him either as anything other than a barrier to free activity that is everywhere in our way [...] (SW VII, 36; see also SW VII, 98).

Let us briefly summarise what Schelling has said so far in his critique of Fichte, insofar as it is important for understanding Schelling's position and, *a posteriori*, for assessing its scope and limits.

The first and most important criticism concerns the abstract character of Fichte's concept of nature and the fact that such a concept posits objectivity only for the finite understanding or for the I, and that, as we have seen, idealism attempts by means of reflection to pass off the third thing in reality, i.e., the concept, as the first thing, i.e., nature or being itself. In this way, the process of abstraction, which can only take place if first there is a being, is surreptitiously substituted for being itself, and abstraction becomes the grounding being.

The second is the critique of the rigid separation between understanding and reason (SW VII, 41-42), already present in *Philosophy and Religion* as well as in the *Freedom Essay* of 1809, which Schelling counters with the thesis of the equivalence of understanding and reason, which he has been developing since *Bruno* (1802) at the latest (see Oser, 1997, pp. 18-20).¹⁴ Understanding is essentially an incompletely

¹⁴ What is interesting here, in addition to the critique of the abstract rationalism of idealism, is Schelling's praise of common sense or, as he would later say in the *Freedom Essay* and during the Munich period, of the "moral feeling of mankind", defined as the belief in the existence of in human freedom and a moral God who created the world (SW VII, 46; see Astrada, 1969). Human freedom as spontaneity, as pure possibility, is not compatible with the existence of a closed system of nature: "True science has in common with the way of thinking of the sound mind the mildness, the calm allowing of everything that only does not tear man apart in its sphere" (SW VII, 46).

conceived reason, since according to its essence, like everything ideal, it must lie in reason, which consists in the subjective side of the universe (see *Philosophy of Art*, in SW V, 353-736). In this sense, Schelling, in contrast to Kant and Fichte, presents us with a theory of the absolute unity of the cognitive faculties in reason, which functions as a kind of universal organism into whose “womb” all partial expressions of thought are received:

Understanding has no life for itself, but solely through reason, not as an unyielding but as a yielding tool of it. Reason expresses itself and knows itself with one look and stroke, wholly and indivisibly, and is eternally the same. Only in non-totality is progress and it is not an immovable and always the same thing. All errors of understanding arise from a judgement about things seen in non-totality (SW VII, 42).

According to Schelling, then, Fichte’s fanaticism consists in advocating a theory of pure subjectivity as the absolute ground for reality. As we have seen, idealism creates a world in and of thoughts, which substitutes the real world looked at in the philosophy of nature. Fichte’s fanaticism of subjectivity thus consists in replacing the inner validity of thought with the appearance of outer universality by making it out to be the object of all subjects, that is, the object of an intersubjective assent (SW VII, 43-44). Schelling’s critique of Fichte condenses as well as anticipates all subsequent critiques of intersubjectivity, from Descartes, Kant, and Fichte to Husserl, Habermas, and Buber. Intersubjectivity theories replace a strong objectivity independent of thinking, in which nature retains its independence, with a weak objectivity that is nothing other than a subjectivity universalised by the conditions of discourse and power relations. According to Damiani (2009), this is the main lack of modern philosophy, namely, that it replaces the inner content of reflexion with pure intersubjectivity—and this is the issue underlying all idealist thinking from Kant to modern social sciences. As we mentioned above, this is a question of clarifying how Schelling’s criticism of Fichte on the thesis of Being is related to the weak character of objectivity in idealism. It is not that idealism does not set an objectivity, but since this objectivity is of an idealist type, i.e., it does not recognise a nature or a being independent of the subject or the idea (of finite consciousness or finite rational being), there is finally no touchstone for idealism—nor

for phenomenology, unlike for Schelling's real-idealism—to distinguish objectivity and truth from subjectivity, which sets an “objectivity” only *for* a subject or a community of subjects. This is the topic both of Schelling's critique Fichte's subjective idealism and of Hegel's thesis of the self-grounding character of reflection (see SNOW, 2018, pp. xiii-xv).

Schelling then explicitly states that the sensuous world of which idealism speaks, which has no basis in the true world of nature, that is, in being independent of thinking, was purely invented (*erdacht*) by Fichte:

Apart from the divine world, which as such is directly also the real world, there is everywhere nothing but only individual arbitrary thinking [*individuelle willkürliche Denken*], by means of which the latter can be reversed into a dead and absolutely scattered thing [*ein Todtes und absolut Vieles*] but is not necessarily reversed. Mr. Fichte has now also invented such a dead and infinitely broken world [...]. He who lives and weaves in the merely invented, and holds it to be a necessary one, may nevertheless say to the natural philosophers out of this invention [*Erdachten*] that they invent all sorts of things; he, the dreamer, interprets their real views as dreams to the waking! (SW VII, 97-98; see SNOW, 2018, p. xxiii).

With Fichtean idealism, the Enlightenment reaches the character of a purely negative philosophy. As a critique, it is destructive of the various orders of being that are removed from abstract thought, such as positive religion or real existing nature, and instead presents as real a mere rational construct derived from the subject or the I—incidentally, a similar diagnosis regarding Fichte's philosophy was made by Hegel in 1801-1802: “But since one went to the positive, which after all one cannot do without, and demanded a positive moral and religious doctrine, then the strikers became mute, and in necessity themselves resorted to that which they first condemned” (in Schelling, SW VII, 45).

Fanaticism is thus the philosophy of subjectivity as a universally valid instance that destroys all nature and sets in its place a non-nature. According to Schelling, this is the result of Fichte's philosophy:

[...] an inflexible endeavour to impose its subjectivity through its subjectivity and as universally valid [*seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudrängen*], to eradicate all nature where possible, but on the other hand to make non-nature the principle and all the hardships of a one-sided education in their most glaring cut-off as scientific truths (SW VII, 47).

His philosophy substitutes the connections that result from the reflection of the thinker for the true connections that result from nature, i.e., from the objective principle itself (see SW VII, 48 & 65-66; Snow, 2018, pp. xv & xviii-xix):

This is the clearest point of the present Fichtean view, from which we wish to proceed precisely for this reason. First of all, knowledge and consciousness, even as absolute knowledge, pure consciousness, is here no longer the unconditioned, but only the existence of a being, and [that is] subordinate to being, or essence, as the form, just as we have also designated it in its relation to essence (SW VII, 65).

Therefore, nature has the character of non-existence, in contrast to that which for Fichte is the only thing that exists, namely, human reflection: "This other, which is not there, and yet at the same time must be there as a non-existing being [*nichtdaseyendes*], is nature" (SW VII, 74).

But since nature must play a limiting role *vis-à-vis* the action of the I or the finite being of reason, Fichte encounters here the same problem that will later concern Hegel's *Science of Logic*, namely, how to account for the transition from logic to nature. As we see from the outset, this transition cannot take place at all, precisely because in it the reversal of the true relationship between the two concepts is already at work. It is nature that makes the transition to logic possible, and not vice versa, but this eliminates the idealist leitmotif of the primacy of the concept or reflection over being or the objective. It is for this reason that we have repeatedly stated that nature cannot be reached from outside, as idealism claims, but that to reach it we must always-already-been-in-it. We cannot escape nature, for it is the living substratum of all being and of all coming into existence (SW VII, 75; see also SW VII, 101).

What is at stake here is a general criticism of the absolute idealism of reflection, according to which reflection is self-grounding, and, as in Fichte, Nature and Being are understood only according to the *concept* of nature or being, so that a true objective nature or existence cannot then be restored from reflection itself, in which Being itself is dissolved into being-for-knowledge, but, as Schelling and later Kierkegaard assert, it must be imported or incorporated from outside through a non-explicit use of intuition. As we show both in this article and elsewhere (see Rodríguez, 2023a), Schelling asserts himself here as a Kantian thinker who defends a limited idealism that brings both intuition and concept into play and does not fall into the Hegelian logicist excess of dissolving real intuition in the concept and then re-incorporating it in a spurious manner as a consequence of—as Manfred Frank (1992) put it—its “infinite lack of Being”.

We must once again refer to the concept of inversion that idealism performs with the help of reflection in relation to nature and the thing-in-itself. This operation consists in substituting the concept of nature, which arises as an abstraction from real nature, for nature itself as the foundation and as the first thing, thus erecting the abstract in general as the foundation of the real:

He [Fichte] sets up some unity, which, however, is merely formal, since it does not at the same time comprehend its multiplicity; an incomplete thing that needs another, hence a thing produced by abstraction from this other, which other thing may then again not be complete; how far the defectiveness extends is again arbitrary, for it depends on the abstraction made [...] (SW VII, 47; see also SW VII, 97).

Further, Schelling tells us in a similar way that living in nature is not something to be grasped in thought as an imaginative formation (*Ineinbildung*) but must be seen and felt as the immediate in the intuition of nature (see SW VII, 62 & 95-96).

In short, Fichte's idealism is a philosophy that opposes and contradicts reality, for which, as Schelling says, the eternal is not the real and the real is not the eternal, so that a derived unity, empirical nature, is posited as real, whereas thinking, limited to the merely ideal, is posited as eternal (see SW VII, 51-52).

Fichte's philosophy, as Hegel warned as early as 1801, does not achieve real unity because, as a philosophy of understanding or reflection, it is unable to posit unity as an uncontradicted opposition to difference or contradiction. As it also happened later in Hegel's philosophy, Fichte places the negation of the contradiction at the head and thus places unity in a relation, as we have seen in *Bruno*, of relative opposition to difference: "In thus positing unity, he nevertheless leaves the contradiction between itself and the contradiction, and for this very reason does not truly posit unity itself" (SW VII, 52).

Contradiction and difference, however, are inherent to unity and must be placed within it so that there is true life and creative unity of $A = B$ and not mere uniformity of $A = A$:

Opposition must be, because life must be; for the opposition itself is the life and the movement in the unity; but true identity itself holds it under itself as mastered, i.e. it sets it as opposition and as unity at the same time, and is thus only the unity that moves, springs, and creates in itself (SW VII, 52).

Just as Schelling stated in his *Freedom Essay* three years later, "where there is no struggle, there is no life" (SW VII, 400). Reality is thus maintained in an inherent tension between the forces of contraction and expansion, of unity and opposition, which mediate between the pure, abstract ideal and the absolute, all-encompassing real. Unity, then, is a living unity or becoming that unfolds between the two poles of the ideal and the real, or, as Schelling likes to say, the immediate and the mediated.

Conclusion

Schelling's central concern began to shift around 1806-1807 from the concept of system conceived under the predicates of identity and unity, which dominated his thought until 1804, to the question of the existence of the finite as such, which characterises individual existence. In this sense, we asserted a continuity in Schelling's middle and late thought regarding the conception of the factual, the contingent, and the free in contrast to the previous, rational system. Schelling shifts the focus of his interest to the consideration of two systems that are incompatible with each other: the negative and the positive philosophy of the 1830s and

1840s, which take up the existing opposition between rationality and human freedom on a systematic level.

The doctrine of a second absolute reappeared in 1806, as it did in 1804, when Schelling tried to explain the emergence of the real as a being that is different from God, but which is a copy or doubling ratio of the original absolute. The accentuation of dualism, on the one hand, and speculative realism, on the other, verified themselves in the thesis of the irreversibility of nature in God. This marked the breakpoint with the system of idealism of 1800 and thus the beginning of Schelling's real-idealist position, according to which, as Schelling posited in 1809 and 1810, the real had primacy in relation to existence, while the ideal had primacy in relation to dignity. The beginning of the universe can never lie in thinking, but in Being. God is not only, as with Spinoza, a being that is immanent to nature, but is above all transcendent to it. Human freedom, too, stood in a dual, immanent-transcendent relation to nature and thus marked the actual beginning of the ideal part of Schelling's philosophy.

Because of the duality between the system and its parts, Schelling's thought cannot close onto itself, as Hegel's system of thinking would later try to do, but is forced, instead, to consider the unfinished character of the reality of the world and of human action. Let us look at this development a little more closely before concluding this paper. Schelling's critique of Fichte of 1806 followed the same line as his earlier critique of 1801-1802. Schelling focused primarily on the negative character of being *vis-à-vis* reflection and thus on the question of the extent to which the primacy of reflection in idealism represented a reversal of the true relationship between *ratio essendi* and *ratio cognoscenti*. In this sense, Schelling followed the line of thought of early romantics like Hölderlin, who came up with a trans-reflexive concept of being and denied that the Fichtean concept of being can be a proper substitute for Being itself. The non-existence of the finite seemed to be a thesis that emerged from the theory of the primacy of Being. Paradoxically, however, as we have seen, the existence of the finite followed indirectly from the thesis on Being, insofar as the finite is factually self-determined and thus exists out of itself. The existence of the finite was thus conditioned by the fall, that is, by a sharp separation between the absolute and the world.

Nature is another central theme that Schelling explored between 1806 and 1807, moving toward the position he would later adopt in *Philosophical Investigations on the Essence of Human Freedom*. Since 1797,

Schelling had conceived of nature as an objective counterbalance to the arbitrariness of idealist thought, distinguishing it from Fichte's view, in which nature held only a weak, intersubjective objectivity. In this sense, idealism is not merely a subjective philosophy but also an abstract mode of thought incapable of attaining true objectivity. As a result, it remains divided between nature and spirit, just as in Fichte's system, where it is ultimately determined as a purely ethical idealism.

Bibliography

- Acosta, E. (2014). The Deduction of Time and Space in J.G. Fichte's Theory of the Co-Constitution of Subject and Object. *International Journal of Computing Anticipatory Systems*, 26, 1-15.
- Acosta, E. (2024). The Quintuple Quintuplicity of Forms of (Self-) Consciousness in Fichte's 1804 Wissenschaftslehre. In B. D. Crowe & G. Gottlieb (eds.), *Fichte's 1804 Wissenschaftslehre: Essays on the "Science of Knowing"* (pp. 193-214). State University of New York Press. <https://doi.org/10.2307/jj.18254190.15>
- Adorno, T. (1977). *Gesammelte Schriften. Band 10. Kulturkritik und Gesellschaft. 2. Eingriffe. Stichworte*. Suhrkamp.
- Astrada, C. (1969). Estudio preliminar sobre la filosofía de Schelling. In F. W. J. Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ella relacionados* (pp. 1-66). A. Altman (trans.). Juárez Editor.
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674020702>
- Blumenberg, H. (1985). *The Legitimacy of the Modern Age*. MIT Press.
- Bowie, A. (1993). *Schelling and modern European philosophy: An introduction*. Routledge.
- Bruno, A. (2013). The Appearance and Disappearance of Intellectual Intuition in Schelling's Philosophy. *Analecta Hermeneutica*, 5, 1-14.
- Damiani, M. A. (2009). *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Karl Alber.
- Ferreiro, H. (2023). Fact-Constructivism and the Science Wars. Is the Pre-Existence of the World a Valid Objection Against Idealism? In J. Lundsryd Rasmussen & C. Asmuth (eds.), *Philosophisches Anfangen Reflexionen des Anfangs als Charakteristikum des neuzeitlichen und modernen Denkens* (pp. 319-339). Königshausen & Neumann.
- Fichte, J. G. & Schelling, F. W. J. (2012). *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)*. M.

- G. Vater & D. W. Wood (eds. & trans.). State University of New York Press.
- Frank, M. (1985). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Suhrkamp.
- Frank, M. (1992). *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Suhrkamp.
- Frank, M. (2018). „Reduplikative Identität“: Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie. Frommann-Holzboog. <https://doi.org/10.5771/9783772832109>
- Gabriel, M. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein Verlag.
- Gabriel, M. (2015). *Ich ist nicht Gehirn*. Ullstein Verlag.
- Gentile, A. (2018). *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel*. Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495817025>
- Goudeli, K. (2002). *Challenges to German Idealism. Schelling, Fichte and Kant*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230502598>
- Hegel, G. F. W. (1969). *Werke. I. Frühe Schriften*. E. Moldenhauer & K. M. Michel (eds.). Suhrkamp.
- Hegel, G. F. W. (1970). *Werke. II. Jenaer Schriften 1801–1807*. E. Moldenhauer & K. M. Michel (eds.). Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2012). *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Vittorio Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465141631>
- Lauer, C. (2010). *The Suspension of Reason in Hegel and Schelling*. Continuum. <https://doi.org/10.5040/9781472547712>
- Laughland, J. (2007). *Schelling versus Hegel. From German Idealism to Christian Metaphysics*. Ashgate Publishing.
- Lauth, R. (1975). *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Karl Alber.
- Löwith, K. (2004). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-02944-7>
- Melamed, Y. Y. (2020). Deus Sive Vernunft. Schelling's Transformation of Spinoza's God. In A. G. Bruno (ed.), *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity* (pp. 93-114). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198812814.003.0006>
- Nectarios, G. L. (2008). *German Idealism and the Problem of Knowledge: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel*. Springer.
- Oser, T. (1997). *Sprünge über den Horizont des Denkens. Interpretationen zum mittleren Schelling 1806-1811*. [Doctoral dissertation, Freie Universität Berlin]. Repositorium der Freien Universität Berlin. <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-12608>

- Pluder, V. (2013). *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Frommann-Holzboog. <https://doi.org/10.5771/9783772830358>
- Rodríguez, J. J. (2023a). Double Thesis on the Finite and the Beginning of Existentialism in Schelling's Dialogue *Bruno* (1802). *International Philosophical Quarterly*, 63(4), 435-451. <https://doi.org/10.5840/ipq2024514234>.
- Rodríguez, J. J. (2023b). Hegel's Vanity: Schelling's Early Critique of Absolute Idealism. *International Journal of Philosophy and Theology*, 84(1), 1-17. <https://doi.org/10.1080/21692327.2023.2188243>.
- Rodríguez, J. J. (2024). Finite Freedom and its Split from the Absolute in Schelling's *Bruno*. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 66(2), 93-115. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2024-0015>.
- Schelling, F. W. J. (1856a). [SWI]. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus. In *Sämtliche Werke. Band I* (pp. 281-342). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1856b). [SW II]. Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In *Sämtliche Werke. Band I* (pp. 149-244). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1857). [SW III]. System des transscendentalen Idealismus. In *Sämtliche Werke. Band III* (pp. 327-634). K. F. A. Schelling (ed.). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1859a). [SW IV]. Bruno. In *Sämtliche Werke. Band IV*. (pp. 213-332). K. F. A. Schelling (ed.). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1859b). [SW V]. Philosophie der Kunst (*aus dem handschriftlichen Nachlaß*). In *Sämtliche Werke. Band V* (pp. 353-736). K. F. A. Schelling (ed.). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860a). [SW VII]. Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. In *Sämtliche Werke. Band VII* (pp. 140-197). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860b). [SW VII]. Darlegung des wahren Verhältnisses zwischen der Naturphilosophie und der verbesserten Wissenschaftslehre. In *Sämtliche Werke. Band VII* (pp. 1-130). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860c). [SW VI]. Philosophie und Religion. In *Sämtliche Werke. Band VI* (pp. 11-70). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860d). [SW VII]. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. In *Sämtliche Werke. Band VII* (pp. 333-416). Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1860e). [SW VII]. Stuttgarter Privatvorlesungen. In *Sämtliche Werke. Band VII* (pp. 421-484). Cotta.

- Schnell, A. (2009). *Réflexion et spéculation. Le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Jérôme Millon.
- Snow, D. (2018). Introduction. In F. W. J. Schelling, *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine* (pp. xi-xxx). SUNY Press.
- Sturma, D. (2000). The Nature of Subjectivity: The Critical and Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature. In S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel* (pp. 216-231). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511527265.011>
- Theunissen, M. (1965). Schellings anthropologischer Ansatz. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, 174-189. <https://doi.org/10.1515/agph.1965.47.1-3.174>
- Vater, M. (2000). Intellectual Intuition in Schelling's Philosophy of Identity 1801-4. In C. Asmuth, A. Denker & M. Vater (eds.), *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel* (pp. 213-234). B.R. Gruner. <https://doi.org/10.1075/bsp.32.12vat>
- Vater, M. & Wood, D. (2012). Introduction. In J. G. Fichte & F. W. J. Schelling, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800-1802)* (pp. 1-20). SUNY Press.
- Weber, M. (2010). *Politik als Beruf*. Duncker & Humblot.
- Weber, M. (2016). *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-07432-6>
- White, A. (1983). *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*. Yale University Press.
- Wirtz, F. (2015). Los problemas del concepto de "idealismo trascendental" en el Sistema del idealismo trascendental de F. W. J. Schelling. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 10. <https://doi.org/10.4000/ref.619>
- Žižek, S. (2011). *Visión de paralaje*. M. Mayer (trans.). FCE.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2964>

Purposiveness and Self-Overcoming in Nietzsche's Will to Power: The Eternal Return as a Challenge

Finalidad y autosuperación en la voluntad de poder de Nietzsche. El eterno retorno como reto

Begoña Pessis García

Universidad Adolfo Ibáñez

Chile

begona.pessis@uai.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0936-0171>

Recibido: 12 - 10 - 2023.

Aceptado: 30 - 01 - 2024.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Pessis García, B. (2025). Finalidad y autosuperación en la voluntad de poder de Nietzsche. El eterno retorno como reto. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 121-164. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2964>



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

Abstract

This paper discusses the tense interplay between the will to power, in its possibility of self-overcoming, and the eternal return, one of its most challenging internal counterpoints. How does this active drive for continuous and indefinite self-overcoming, the constructive and positive dimension of Nietzsche's philosophy, interact with the eternal return, an oppressive, piercing thought? To address this question, I first refer briefly to "ateleological finality" as a concept that allows us to think of self-improvement, affirmation and even the possibility of progress or creative expansion within the will to power. Second, I lay out the problem posed by the thought of eternal return in a model open to history and evolution. Third, and finally, I present amor fati as a possible way to face, without dissolving, the challenges of the eternal return.

Keywords: Nietzsche; eternal return; self-overcoming; ateleological finality; *amor fati*.

Resumen

Este artículo discute la tensión e interacción de la voluntad de poder, en su posibilidad de autosuperación, y el eterno retorno, uno de sus contrapuntos internos más desafiantes. ¿Cómo comparece esa pulsión activa de superación continua e indefinida, dimensión constructiva y positiva de la filosofía de Nietzsche, ante el eterno retorno, pensamiento abismal y punzante? Para abordar esta cuestión, en primer lugar, me refiero brevemente a la "finalidad ateleológica" como concepto que permite pensar la autosuperación, la afirmación e incluso la posibilidad de progreso o expansión creativa en el seno de la voluntad de poder. En segundo lugar, expongo el problema que supone el pensamiento del eterno retorno en un modelo abierto a la historia y la evolución. En tercer y último lugar, presento el *amor fati* como una posible vía para enfrentar, sin disolver, los retos del eterno retorno.

Palabras clave: Nietzsche; eterno retorno; autosuperación; finalidad ateleológica; *amor fati*.

1. Introducción¹

Es innegable que en la filosofía de Nietzsche ocupa un lugar prominente la crítica demoledora, lapidaria y destructiva. Es proverbial la imagen del filósofo del martillo, que socava las pretensiones veritativas y normativas de la metafísica tradicional y nos pone al descubierto el tropel de metáforas, ficciones y constructos con las que ordenamos nuestra experiencia y nos orientamos en ella. Las célebres caracterizaciones de Nietzsche como maestro de la sospecha también subrayan estos procesos de desenmascaramiento, que visibilizan las (i)lógicas materiales, físicas, psicológicas y culturales que articulan nuestros valores, conceptos y principios. La dinamita crítica amenaza con reducir a polvo los grandes monolitos de la tradición, que parecían reposar sobre fundamentos firmes, racionales y universales.

Por otro lado, también es cierto que, en paralelo a esa empresa incendiaria, la filosofía de Nietzsche hace un esfuerzo constructivo colosal. Es, en efecto, una invocación (y un ejemplo) de creación y afirmación vital. La maniobra que reduce a polvo nuestras confianzas (epistémicas, morales, ontológicas, etc.) es solo el preludio del desafío de levantar nuevas orientaciones cardinales. La pérdida del antiguo centro de gravedad trascendente es la oportunidad para inventar nuevos e immanentes centros de gravedad, propios de una humanidad más sana y jovial. En esa dirección, la filosofía de Nietzsche insiste en la transvaloración de los valores, en la creación de nuevas tablas, en la conquista de nuevos e ignotos mares, en la plasticidad poética propia de la infancia, entre otros tropos relativos a este imaginario afirmativo.

Lejos de operar como una cara y un reverso unívocos, planos y homogéneos, ambos planos entrañan a su vez capas múltiples, diversas, intercambiables y ambivalentes. En las páginas que siguen, me interesa hacer hincapié en la interacción entre dos de estas capas: una de ellas, la finalidad ateleológica, que permite pensar los impulsos de autosuperación, de crecimiento y expansión que latén en el seno de toda voluntad de poder fuerte y activa; otra de ellas, el eterno retorno, que

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de Pessis García (2021).

opera como una de sus más difíciles, pero fecundas, resistencias.² Pese a que haré algunos énfasis en esta clave de lectura, es importante evitar la interpretación reduccionista que tienta a poner uno de los términos (eterno retorno) del lado “negativo” de la filosofía de Nietzsche y el otro (finalidad ateológica) del lado “positivo” o constructivo de esta, en una suerte de oposición binaria.³ El eterno retorno, pese a su dimensión vertiginosa y aniquiladora, es también afirmación pura y potencial centro de gravedad para orientar la existencia, así como la autosuperación no es una simple progresión lineal, sino que entraña destrucción y abandono de sí.

Esta investigación, entonces, tiene por objeto de estudio la finalidad en la filosofía de Nietzsche, que, a pesar de su poderoso arraigo ético en el plano de las acciones humanas, atraviesa el reino natural completo: las formas están llamadas a la abundancia, al crecimiento, y en el despliegue de esa actividad superadora la existencia deviene más llena, más rica, más plena. El campo de interés, por lo tanto, transita entre la teleología natural y la teleología ética. Nietzsche se esfuerza por invocar un horizonte inmanente; por no fijar y clausurar de antemano las posibilidades de valoración; por abrirse a un ideal nunca consumado ni consumable, que extiende y tuerce las líneas de su horizonte continuamente. Esas posibilidades de autosuperación y de trasfiguración, empero, interactúan y entran en tensión con el eterno retorno. ¿Cómo comparece la pulsión activa de superación continua e indefinida, dimensión constructiva y positiva de la filosofía de Nietzsche, ante el eterno retorno, pensamiento abismal y afilado? Para abordar esta cuestión, en primer lugar, me referiré brevemente a la finalidad ateológica como concepto que permite pensar la autosuperación, la

² En un artículo anterior profundizo en la elaboración del problema de la teleología natural y ética en Nietzsche bajo la categoría de “finalidad ateológica” (Pessis García, 2020, pp. 53-57); ahí mismo procuro establecer las coincidencias y desaveniencias con Kant y Schopenhauer respecto a este tema (Pessis García, 2020, pp. 45-52).

³ Puede ser tentador comprender estos términos en la estela de la contradicción. De hecho, una lectura en esa línea puede ser lúcida y exhibir parte del potencial problemático y problematizante de la filosofía de Nietzsche. A mí me parece que las antítesis nietzscheanas albergan, por lo general, reversos que las (tras)tocan, burlan y confunden. Por ejemplo, una diatriba contra Wagner puede, perfectamente, ser también un gesto de profunda gratitud, o Sócrates puede verse interpelado por Dionisos.

afirmación e incluso la posibilidad de progreso o expansión creativa en el seno de la voluntad de poder. En segundo lugar, expondré el problema que supone el pensamiento del eterno retorno en un modelo abierto a la historia y la evolución. En tercer y último lugar, presentaré el *amor fati* como una posible vía de enfrentar, sin disolver, los retos del eterno retorno.

2. Voluntad de poder y finalidad ateleológica

En esta primera parte, mi objetivo es aproximarme a la parte más propositiva o positiva del proyecto de Nietzsche de la mano del concepto de “finalidad ateleológica”, que —a mi juicio— permite pensar la finalidad en el panorama nietzscheano sin inducir a simplificaciones rápidas y acogiendo los escollos y complejidad que el problema impone. Y es que, justamente, la impronta finalista del programa de Nietzsche acoge la posibilidad de superación, de crecimiento y de elevación que tiene la vida humana, pese a que se derrumbara la matriz de sentido trasmundana e inmutable. Conjurar los venenosos consuelos trascendentes fundará nuevos y redoblados sentidos, en lugar de extirpar las posibilidades de asignarle valor a la vida.

En lo que sigue, intentaré ofrecer, brevemente, algunas pistas sobre el problema de la finalidad en Nietzsche, lo que significará indefectiblemente ocuparse de la voluntad de poder, marco de sentido sobre el que se puede proyectar con alguna coherencia un programa finalista. La voluntad de poder atraviesa y constituye la finalidad nietzscheana en sus dimensiones más profundas y superficiales. A este respecto, me interesa subrayar que no pretendo hacerme cargo del vasto problema de la voluntad de poder, empresa que excede las lindes de este trabajo. Solo procuraré acercarme a este concepto en tanto guarde relación con los problemas de la finalidad. En definitiva, mi intención es explorar un subconjunto particular de la voluntad de poder en general, que es el de la finalidad ateleológica; por tanto, ambas expresiones no se identifican plenamente ni son intercambiables *salva veritate* en todo contexto. La voluntad de poder se refiere a un abanico más vasto de fenómenos, mientras que la finalidad ateleológica remite a uno de sus aspectos o aristas, concretamente, a la orientación que adoptan sus fuerzas toda vez que se han articulado conforme a un orden, jerarquía y figura.

Es conocido que Nietzsche devela el carácter ficcional y funcional de algunos de los conceptos más básicos y seguros con los que

maniobramos a diario en nuestro intento de hacernos comprensible la experiencia. Formas como la causalidad mecánica o la causalidad final, entre muchas otras, son herramientas de supervivencia que permiten que nos comuniquemos y designemos operativamente ciertas realidades para lidiar con ellas. Sin embargo, no sirven como aclaraciones o explicaciones de lo que es el mundo:

No debemos *cosificar* equivocadamente “causa” y “efecto” como hacen los investigadores de la naturaleza [...] en conformidad con el dominante cretinismo mecanicista, el cual deja que la causa presione y empuje hasta que “produce el efecto”; debemos servirnos precisamente de la “causa”, del “efecto” nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de aclaración. En lo “en-sí” no hay “lazos causales”, ni “necesidad”, ni “no libertad psicológica”, allí *no* sigue el “efecto a la causa”, allí no gobierna “ley” ninguna. *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un “en sí”, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*. La “voluntad no libre” es mitología: en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil* (JGB, KSA 5, 35-36; 1999, pp. 43-44).

El hecho más elemental, la instancia última que propondrá Nietzsche para describir el contenido del mundo, para aclararlo, será la voluntad de poder, ya sea en versiones más o menos fuertes, más o menos activas (o reactivas). Así —en un sugerente condicional y no en un científico indicativo en presente—, Nietzsche plantea: “[e]l mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su ‘carácter inteligible’ —sería

[*wäre*] cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más que eso” (JGB, KSA 5, 55; 1999, p. 62).⁴

Indudablemente, la voluntad nietzscheana sufre varias transformaciones a lo largo del tiempo. Baste, para ello, recordar que su germen en *El nacimiento de la tragedia* estaba fuertemente mediado por Schopenhauer y el romanticismo. Antes de concebir la voluntad como voluntad de poder, Nietzsche la tenía por una voluntad agónica, trágica, desgarrada por Apolo y Dionisio, y buscaba, como Schopenhauer, una suerte de redención y justificación en el arte.

Es verdad, en todo caso, que Nietzsche se muestra crítico e irónico cuando ridiculiza el uso de Schopenhauer de “voluntad” como comodín explicativo; se burla de que exista un acceso cognoscitivo directo e inmediato a ella y también se burla de la mitología del querer como una fuerza común a todos los seres (fW, KSA 3, 482-483; 2013, pp. 181-182). Con todas las prevenciones y matices que puedan y deban hacerse, lo cierto es que Nietzsche no abandona la “metáfora” de la voluntad para designar uno de los suelos ontológicos del mundo y también sugiere que la dirección ascendente y activa de esta podría ser la finalidad de lo existente, en sentido prescriptivo. Aun consciente de que la voluntad de poder era una expresión sintomática que simplifica, esquematiza, unifica y muestra en la superficie una serie de procesos complejos y diversos, no abandona el horizonte analógico de la voluntad. Schopenhauer también era, en realidad, consciente del carácter metafórico e inadecuado de la “voluntad” para referirse al contenido del mundo. En efecto, nuestra voluntad es el lugar en que se encuentra más transparente el velo que cubre la cosa en sí, pero no se identifica con esta, puesto que en estricto sentido es irreductible a las categorías y a las determinaciones objetuales.

⁴ Este pasaje remite inmediatamente a expresiones similares de Schopenhauer para formular su doctrina de la voluntad; esta es, en efecto, la cosa en sí a la que se accede desde dentro y no desde fuera (WWV II, § 18, 226-227; 2003, p. 191). Sin embargo, no debe pensarse que Nietzsche recupera la dualidad entre cosa en sí y fenómeno. La voluntad de poder, en definitiva, no es el principio único y definitivo de la realidad, sino una pluralidad de principios de interpretación y dominio en un mundo de resistencias, caos, acontecer impredecible, destrucción y creación; un mundo tal que no es “externo” a los individuos, sino que los atraviesa y les compete por completo con su desorden y su azar.

La voluntad de Schopenhauer le permitió a Nietzsche pensar que el último eslabón ontológico y también antropológico fuera un impulso idéntico al cuerpo, no comandado ni por la razón ni por ley moral alguna. A su vez, Kant le dio pistas para volver a pensar en una autonomía en el seno de la voluntad —aunque muy diversa de la kantiana— así como la razón y la finalidad recuperaban también su derecho.⁵ Eso sí, los fines estarían ahora más allá de la supervivencia y más acá de la libertad nouménica. Es interesante constatar cómo la prioridad de la voluntad como concepto explicativo se fue forjando en Nietzsche en la línea de estos autores sin abandonar su formulación más originaria, esto es, sin salir completamente del esquema kantiano de la voluntad como facultad de los fines y como foco gravitacional de la ética. Su voluntad de poder tiene como fin la autoafirmación, la intensificación y la aceptación de la vida en una superación continua de uno mismo, no el reconocimiento de

⁵ Es imposible trazar aquí cabalmente las dependencias y desplazamientos del proyecto de la voluntad nietzscheana respecto de autores anteriores, como Kant y Schopenhauer. Para efectos de este trabajo, me es suficiente apuntar que en todos ellos la *qualitas* de la voluntad permite reconocer tipos éticamente informados. La buena voluntad kantiana dará lugar a la voluntad compasiva de Schopenhauer y la voluntad fuerte de Nietzsche. Schopenhauer, pese a que con esto invierte y pervierte la doctrina de Kant, señala explícitamente que “[c]iertamente, él [Kant] también ha tomado esta [la voluntad] en consideración, pero no en la filosofía teórica sino solo en la práctica, que en él se halla totalmente separada de aquella” (PP I, 86; 2009, p. 114) y que “la raíz de mi filosofía se encuentra en la de Kant, en especial en la doctrina del carácter empírico e inteligible, pero en general en que, cuando Kant se acerca algo a la luz con la cosa en sí, esta siempre se asoma a través de su velo como voluntad; [...] mi filosofía es solo un pensar la suya hasta el final” (PP I, 134; 2009, p. 161). Una vez trazado el vínculo que va de Schopenhauer a Kant, dado que la influencia de la voluntad de vivir sobre la voluntad de poder está mucho más trabajada y aparece en cualquier entrada de manual, se entiende también mejor el hilo que va desde Nietzsche a Kant. Una referencia útil se encuentra en Miller (2007), quien intenta mostrar que para iluminar la estructura de la voluntad de poder resulta provechoso acudir a Schopenhauer, Kant y Goethe, aunque su foco está en la conformidad a fin de los organismos (2007, pp. 58-66) y no en la voluntad como facultad de los fines. En cualquier caso, me parece que esta perspectiva sirve para comprender cómo la filosofía temprana de Nietzsche está expuesta a la concepción de la *Bildungstrieb* kantiana, que no deja de ser una suerte de voluntad en sentido laxo, en tanto los organismos se conciben como centros de fines capaces de configurarse y auto-organizarse.

deberes racionales impersonales, universales y absolutos. Sin embargo, el fin de la vida es ético en Nietzsche, aun cuando se trate de otra ética que la de Kant. Sin duda, hay modos de valorar que proceden de fuentes potables y otros de fuentes envenenadas, y hay modos de vivir más valiosos que otros.⁶ Así como, en Kant, el valor ético por excelencia está dado por un tipo de querer (la buena voluntad), capaz de proponerse fines que son a la vez deberes y, además, fin final él mismo de la creación (*Endzweck der Schöpfung*), en Nietzsche, también el valor está puesto en un modo de querer (la voluntad de poder fuerte) que tiende hacia la autosuperación en el plano de la finalidad ateleológica. Aunque la ética nietzscheana, como también la kantiana, declare preferencia por ciertas virtudes, actitudes, modelos y modos de vivir/obrar, vale decir, por ciertos contenidos o materias, es interesante que ambos se enfoquen en una configuración formal de los tipos de voluntad (buena/mala,

⁶ El proyecto de Nietzsche es, a mi juicio, inequívocamente ético. En efecto, la descripción de lo vivo —y particularmente de lo humano— como voluntad de poder, en lugar de como voluntad de vivir, es también normativa o preceptiva. Además de ofrecer una caracterización de lo viviente, la voluntad de poder ofrece un criterio de evaluación en relación con la dirección o movimiento original de dicha voluntad, que se expresa en una serie de valores, medios, instrumentos, ideas, etc., de los que la voluntad se sirve. Si bien en Schopenhauer existe una dimensión ética, es bien sabido que su propuesta es meramente descriptiva y no normativa; además, tiene como horizonte la negación y no la afirmación. En cambio, en Nietzsche hay una apuesta normativa o preceptiva por un(os) tipo(s) de existencia en desmedro de otros, que podemos abrazar intencionalmente (aunque no todo dependa de la intención). Coincido en este punto con Simmel (2004, pp. 176-177), que considera que Schopenhauer era portador de una naturaleza más bien estética y Nietzsche, ética. El eterno retorno, de hecho, hace hincapié en la enorme responsabilidad moral humana (cfr. Simmel, 2004, p. 269). También vale la pena revisar el texto de Sagols (1997, pp. 24-25), quien intenta justificar que en Nietzsche hay una empresa ética (una “gaya ética”) y también reconstruirla propositivamente, con sus laberintos, complejidades, contradicciones y luchas. En esa dirección, reconoce posibilidades éticas muy atendibles para pensar, por ejemplo, en un proyecto colectivo no dualista; sin embargo, también detecta aspectos negativos en ciertas tesis, que se cierran a lo humano, a la humildad, al reconocimiento de la fragilidad, de la diferencia, etc. Por su parte, González Vallejo (2023, p. 337) también insiste en la improcedencia de calificar a Nietzsche simplemente de “inmoralista” o “amoral”, en desmedro de las exigencias que impone la voluntad de poder (a su parecer, en la línea de la grandeza y la plenitud humana).

pura/impura, autónoma/heterónoma en el caso de Kant, y ascendente/decadente, noble/vil, fuerte/débil, activa/reactiva, entre otros, en el caso de Nietzsche).

Por otro lado, la lectura de ciertos párrafos de la obra principal de Schopenhauer remite proyectivamente a la interpretación de Nietzsche. Por ejemplo, el párrafo § 27 del libro segundo de WWV I pudo haber inspirado a Nietzsche, ya sea de modo consciente o criptomnésico. En él, Schopenhauer ofrece una descripción de la voluntad de vivir que lleva la voluntad de poder en estado embrionario. Los seres, según se indica, pujan por una objetivación cada vez mayor, no solo por la objetivación dada; producto de esa lucha surgen los seres superiores. Schopenhauer plantea que los organismos se constituyen en virtud de:

[...] una idea más elevada que ha sometido a las inferiores por medio de una subyugante asimilación [*überwältigende Assimilation*]; pues esa voluntad única que se objetiva en todas las ideas, al tender a la más alta objetivación posible, abandona aquí los niveles inferiores de su fenómeno, tras un conflicto entre los mismos, para manifestarse tanto más poderosa [*mächtiger*] en un nivel superior. No hay victoria sin lucha: al no poder aparecer la idea, u objetivación de la voluntad, superior sino sojuzgando a las inferiores, aquella padece la resistencia de estas, las cuales, aunque hayan sido reducidas a la servidumbre, siguen tendiendo a conseguir exteriorizar su esencia cabal e independientemente (WWV I, § 27, 206-207; 2003, p. 236).

Nociones como las de “sometimiento”, “resistencia” y “asimilación” referidas a la voluntad tienen una potente resonancia nietzscheana. En este fragmento se ve, claramente, que las objetivaciones de la voluntad no solo se afanan por su vida, sino también por expresar su esencia de modo superior, por conquistar un nivel eidético más alto.

En cualquier caso, a mi juicio, se equivoca quien quiera ver en estas observaciones un pensamiento evolutivo, una esperanza teleológica o una débil dehiscencia a pensar en un proceso ascendente. Para Schopenhauer, los grados superiores de las objetivaciones de la voluntad son, simplemente, manifestaciones más claras de la esencia de la voluntad: no son mejores, más dignas, más nobles, más valiosas ni más felices. En

rigor, es lo mismo ser un caballo, un meteorito o una mosca; asimismo, es lo mismo ser una persona vulgar o una eminente, un Sócrates o un cerdo. A lo sumo, los estadios superiores tienen la posibilidad de iniciar un proceso de negación volitiva, pero no su afirmación o superación en algo más valioso: la inanidad es la esencia de todo lo que existe. El aspecto negador, pesimista y resignado de Schopenhauer no se mitiga con la aceptación de algunos seres “superiores” en cuanto a la claridad de su reflejo de la voluntad. Además, la lucha de los seres por sobrevivir y aventajarse es constitutiva de la voluntad, esencialmente escindida. Los animales tienen que devorarse y maltratarse, incluso entre los de su misma especie. Sin duda, Schopenhauer moraliza la voluntad activa y la encuentra culpable de todos los cargos, a diferencia del intento de Nietzsche por desmoralizarla en términos ontológicos y dotarla de una decidida apertura a la autonomía creativa y ética. La voluntad no es mera instanciación del instinto de supervivencia, ni es un instinto bélico moral o inmoral en su raíz, ni hace idénticos a los individuos en su valor.

Independiente de los cordones más o menos tensos que atan el programa de Nietzsche con sus antecesores, es innegable que la voluntad de poder constituye un recurso original y lúcido para enfrentar los retos de la finalidad en todos sus sentidos: la apariencia teleológica en la naturaleza, la búsqueda de sentido y la (im)posibilidad de un fin final. En relación con los visos teleológicos que ofrece la naturaleza, como, por ejemplo, las disposiciones conforme a fin de los órganos en los seres vivos, las interdependencias entre especies, los usos posibles de ciertos recursos, etc., Nietzsche nos prevendrá de explicar con base en tales utilidades o finalidades el origen y la constitución de un objeto. Para Nietzsche, al demostrar la utilidad de una cosa, nada se prueba o concluye acerca de su génesis. Identificar la pregunta que inquiere por la finalidad y la que inquiere por el surgimiento proviene de una confusión de problemas y de causas (M, KSA 3, 44-51; 2015, pp. 56-57). A lo que en realidad nos referimos cuando tematizamos la conformidad a fin o finalidad en la naturaleza no es a una suerte de diseño inteligente e intencional, a una suerte de destinación providente según un fin final de la naturaleza, ni tampoco a un mero enlace mecánico de las cosas, sino a la voluntad de poder,⁷ tanto cuando pensamos en la conformación de

⁷ Reboul (1993, p. 87) sostiene que la voluntad de poder se opone tanto al mecanicismo como al finalismo. Babich (2006, p. 110), por su parte, hace hincapié

los organismos o seres vivos como cuando pensamos en la especificidad del caso humano y sus posibilidades culturales.

El meollo del asunto no está tanto en la confusión epistemológica o conceptual que pueda acarrear el pensar conjuntamente génesis y finalidad, sino en la identificación subsecuente entre origen, valor y finalidad. Principalmente, lo que está en juego es la consideración de la vida humana, no solo las consecuencias teóricas que puedan tener estas premisas en el plano de las ciencias biológicas. El plexo de relaciones entre el origen de algo (máxime en una intención), el cumplimiento de su fin, el despliegue de su función final y el valor está poderosamente arraigado en la tradición. Al trazar la psicología de este error, Nietzsche reconoce que, a causa de la indistinción entre estos conceptos:

[...] dado que a la conciencia se le impone cada vez más la ausencia de intención y de fin [*Zwecklosigkeit*], parece prepararse una desvalorización general. *Nada tiene sentido*—esta sentencia melancólica quiere decir: todo sentido reside en la intención, y puesto que la intención falta por entero, también falta el sentido (NF, KSA 12, 7 [1], 247; 2016, p. 187).

Me parece que esto tiene como consecuencia que, para Nietzsche, renunciar a la intención y al fin final no implica renunciar al sentido ni conduce necesariamente a una desvalorización de la existencia. Ahora bien, no me parece que la ausencia de fin final en Nietzsche entrañe una ausencia definitiva de finalidad. Muy por el contrario, creo que pretende renovar esa red de implicaciones rechazando la idea de que las cosas, las personas, la vida y la naturaleza tengan en su origen trazado el camino de la finalidad. La ceguera, la irracionalidad, el azar y la ausencia de fin final no impedirán que la voluntad pueda ser algo más que mera conservación o subsistencia. La finalidad será una manera móvil y multiforme de construir valor en la existencia y de darle un sentido o dirección —provisorio, no definitivo— a las pluralidades que la conforman.

Para Nietzsche, lo que solemos atribuir a la finalidad en sentido clásico, teleológico, en relación con el origen en una intención racional,

en que uno de los grandes méritos de la ciencia jovial de Nietzsche consiste en la alianza entre necesidad y creatividad, a saber, ciencia y arte.

no es sino una acomodación de instintos e impulsos en determinada disposición:

Que la aparente “finalidad” (“la finalidad *infinitamente superior a todo arte humano*”) es meramente la conservación de esa *voluntad de poder* que tiene lugar en todo acontecer [;] que el *devenir más fuerte* lleva consigo ordenamientos que se asemejan a un proyecto con una finalidad [;] que los aparentes *fines* no son intencionales, pero, una vez que se alcanza el predominio sobre un poder inferior y este último trabaja en función del mayor, un ordenamiento de la *jerarquía*, de la organización tiene que despertar la apariencia de un ordenamiento de medio y fin (NF, KSA 12, 9 [91], 386; 2016, p. 261).

El lenguaje de medios-fines es reconducido a las dinámicas de la voluntad de poder fuerte, que es capaz de dar forma al torrente de instintos, fuerzas y pulsiones, bajo al alero de alguno de esos instintos que se enseñoorea respecto a los demás. Esto es a lo que me refiero con el nombre “finalidad ateleológica”. En definitiva, la voluntad de poder orienta las fuerzas en una dirección, de modo que el individuo (o especie) sea capaz de ascender y superarse en un camino, aunque indeterminado. De hecho, la voluntad débil es el resultado de la “multiplicidad y la disgregación de las impulsiones [*Antriebe*]” y, por el contrario, la voluntad fuerte aquella en la que una pulsión consigue sobreponerse a las demás y, en esa medida, las coordina en un sistema y les da rumbo. “[E]n el primer caso se da la oscilación constante y la falta de centro de gravedad: en el segundo, la precisión y la claridad de la dirección” (NF, KSA 13, 14 [219], 394; 2016, pp. 615-616), lo que no puede sino intensificar los sentimientos de poder. En los individuos fuertes, una idea organizadora domina, espiritualiza, da órdenes y configura la pluralidad de instintos, tendencias y fuerzas —como el mismo Nietzsche reconoce en sí mismo (EH, KSA 6, 294-295; 2009a, pp. 57-58)—, en lugar de dejar que se dispersen y descompongan al sujeto. Como recuerda elocuentemente Gaos, no se puede insistir lo suficiente “hasta qué dilacerante grado están desgarradas las entrañas mismas del espíritu de Nietzsche” (1945, p. 50); pero su salud consiste justamente en no dejarse descomponer o disolver completamente, sin por eso pretender una suerte de identidad fija, simple y unívoca. “Y se trata de una ley universal: todo ser viviente sólo dentro de un horizonte

[*Horizont*] puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad" (UB, KSA 1, 251; 2011c, p. 699).

Con el oxímoron de la finalidad ateleológica no pretendo más que ofrecer una noción preliminar que, a propósito de su contradicción en los términos, impele a pensar de un modo diferente la finalidad, a la luz de la obra de Nietzsche. El propósito del gesto nominal es torcer y pervertir las suposiciones concomitantes a la teleología más tradicional (tanto entre quienes la afirman como entre quienes la niegan). El nombre "teleología" no aparece nunca solo y está fuertemente conectado con otros prejuicios, convicciones, supuestos y tesis. En el dominio propio de la teleología —construido históricamente— caben la perspectiva teológica (es decir, la postulación de un "en sí" fundamental fuera del mundo), la moral judeocristiana (es decir, la inversión fundacional de los valores aristocráticos), linealidad y unidireccionalidad, intención racional, fin final, optimismo racional (o, en su negativo, pesimismo irracional), ascetismo, entre otros. La teleología remite, en última instancia, a una finalidad moral que ilumina la consideración del orden natural; incluso en el coloso intento schopenhaueriano de negación de la teleología, esa finalidad sigue brillando y destacando, justamente por su ausencia.

En definitiva, el uso tradicional y dominante del término "teleología" está marcado por una serie de interpretaciones; el de "finalidad", en cambio, goza de mayor apertura e indeterminación. Al decir "finalidad ateleológica" se rechazan explícitamente ciertas asociaciones que están fosilizadas en la tradición filosófica, pero, al tiempo, también se las trae para reevaluarlas y reinventarlas. La finalidad nietzscheana tampoco es sin más lo contrario a la finalidad, digamos, teleológica en la que piensan otros autores de la tradición, como Kant, Hegel, Marx, Mainländer o incluso Schopenhauer, de modo que la expresión paradójal parece servir bien a los propósitos de no simplificar el asunto.

Ciertamente, al cribar la "finalidad" de las interpretaciones comúnmente asociadas a la palabra "teleología", el oxímoron se disuelve en tanto las palabras dejan de remitir a universos conceptuales diferentes. Sin embargo, creo que el empleo de una expresión como "finalidad ateleológica" se justifica, más allá de las connotaciones que impone cada término, por la deshabituación lingüística. Es una noción que está problematizándose a sí misma o, al menos, que transparenta su condición problemática y difícil.

Esta clase de pensamientos aporéticos son afines al proceder metodológico y lingüístico de Nietzsche, que impelen a prestar atención a la complejidad. Es en esta línea que algunos autores llaman la atención sobre las paradójales expresiones de Nietzsche: “Hoy sabemos que [la voluntad] no es más que una palabra” (GD, KSA 6, 77; 2010a, p. 55) o “no hay ninguna voluntad” (*es giebt keinen Willen*) (NF, KSA 10, 24 [32], 663; 2010b, p. 452).⁸ Obviamente, hay un intento por desmarcarse de la voluntad de vivir de Schopenhauer, única, unívoca, totalizadora, desvergonzadamente metafísica. Esto ocurre incluso a riesgo de oscurecer las distinciones conceptuales. Heidegger (2000, p. 48) señala, con acierto, que usa intercambiamente nociones como las de “afecto”, “sentimiento”, “pasión”, etc. Haar (2009, p. 409) también llama la atención sobre esto que podríamos llamar el nominalismo de la voluntad y señala que Nietzsche apunta a que la voluntad no es unidad, ni es un centro, ni es un fundamento sustancial de la realidad; es complejidad, pluralidad, derivación. Sabemos que el término “voluntad” acoge en Nietzsche los instintos o fuerzas corporales, intelectuales, apetitivas, afectivas, psicológicas, artísticas, etc. Es una pluralidad de sentimientos, de pensamientos y de afectos, con sus relativas injerencias en los ámbitos musculares, mentales, volitivos, etc. en sus relaciones mutuas de obediencia y dominio (JGB, KSA 5, 31-34; 1999, pp. 39-41). Sabemos también que el “poder” (*Macht*) que especifica el género de la voluntad no es una meta extrínseca a ella (al menos no lo es necesariamente), un bien-objeto al que la voluntad se avoca. Nada en el nombre de la voluntad de poder parece, de alguna manera, decir lo que dice.

En definitiva, la voluntad de poder es un concepto difícil. Eso no significa que no puedan estudiarse sus componentes, sus consecuencias, las premisas, argumentos y evidencias que justifican su relevancia filosófica. Como he mencionado, no emprenderé ese ejercicio en esta oportunidad. Lo que sí quiero dejar apuntado es que, así como la voluntad de poder explica e ilumina varios aspectos de la realidad, su formulación puede oscurecer otros y legitimar prejuicios de diversa índole (el mundo tiene una sustancia única, que además es comprensible y comunicable; el mundo es una unidad con origen, desarrollo y finalidad; etc.). Por eso Nietzsche, junto con profundizar en ella, prevenía de llevarla demasiado lejos. En estrecha solidaridad con esa idea, propongo pensar

⁸ Cfr. también Nietzsche (NF, KSA 13, 11 [73], 36; 2016, p. 388).

en la finalidad ateleológica, una de las múltiples caras de la voluntad de poder.

Es posible caracterizar el concepto de “finalidad ateleológica”⁹ de acuerdo con sus rasgos más sobresalientes: inmanencia, singularidad, apertura, tendencia a la renovación y expansión. Sin duda, atender al reverso negativo de las notas también resulta provechoso: no es trascendente, no es universal, no conoce límites cerrados y su trayectoria no está prefijada de antemano. Me parece que estos atributos enunciados —que a continuación desarrollaré con algo más de detalle— son atinados porque, aunque apuntan a la dimensión normativa o prescriptiva de la voluntad de poder, no ponen los criterios en bienes extraños a sí misma.

En Nietzsche, la finalidad se despliega por completo en el plano inmanente y no remite a una instancia trascendente. El horizonte de sentido no está más allá de la sensibilidad, la corporalidad, el cambio y la singularidad. Ese trasmundo supondría una pauta de justificación, adecuación y perfección que estaría fuera de sí misma y, encima, pondría en un punto cúspide el término de la cadena, el del camino concluido. A Nietzsche lo apremia la tarea de deshumanizar la naturaleza y, particularmente, de naturalizar a una humanidad desarraigada en (ir) realidades espirituales y sobrenaturalezas. Así, pasan a ocupar un lugar protagónico los procesos fisiológicos, las determinaciones ambientales, nutritivas y climáticas, las pasiones, los afectos, etc. No es que el ser humano se agote en sus funciones orgánicas, sino que también hay otras funciones de orden más inmaterial, si se quiere, que se ponen en juego entrelazadas con ellas, basadas en ellas, como correlato de ellas. La voluntad de poder interpreta, valora y configura desde pulsiones intelectuales, religiosas y artísticas hasta movimientos intestinales.

Es muy interesante que Nietzsche valore el plano de la existencia inmanente no solo sin recurrir al marco supranatural, sino evitando también el criterio meramente hedónico. No se trata simplemente de la felicidad, al menos no entendida en términos de placer o goce pasivo, para el que la vida sería un simple medio. Ciertamente, en Nietzsche el placer es profundo, positivo y estructurante, tanto así que quiere eternizarse (Za, KSA 4, 403-404; 2012a, pp. 505); pero no se trata solo de eso, sino que la vida encuentra en sí misma una actividad de intensificación y empoderamiento. La vida no es solo supervivencia y

⁹ Esta caracterización de la finalidad ateleológica que retomo y reformulo acá ya fue sugerida en un artículo anterior (Pessis García, 2020, p. 53).

ocasional goce, sino actividad o pluralidad de actividades tendentes a la expansión, también a la que duele y hiere. De esta manera, las fuerzas encuentran figuras y fines de despliegue apasionado, guerrero y fuerte. Los instintos bélicos y conquistadores dominan a otros instintos, incluso al de felicidad, y el amor por las resistencias y durezas domina al amor por el puro placer (GD, KSA 6, 139-140; 2010a, pp. 121-122). Una vida al servicio del bienestar es lo que Zaratustra desprecia en la gente del mercado: las masas del vulgo que se afanan a ello con su técnica, su laboriosidad y su industriiosidad. A Zaratustra le interesa superar al hombre, no conservarlo (Za, KSA 4, 357-358; 2012a, pp. 451-454).

Que en Nietzsche se conjure la necesidad de postulados trascendentes, ideas regulativas y aspiraciones inteligibles no significa, por supuesto, que Nietzsche esté pensando en una utopía o ucronía social de carácter secular, escenario de equidad, justicia distributiva, bienestar y conquista de derechos sociales. Si puede pensarse en una suerte de progreso colectivo de la humanidad, tendrá lugar bajo un orden aristocrático y profundamente desigual. Los esfuerzos socialistas por la emancipación y la mejora de vida para todos no están en la línea del “verdadero progreso” nietzscheano, que no es para todos ni debe serlo, en la medida en que procurar condiciones de ocio y disfrute para todos redundaría en un envilecimiento y regresión colectivas, en una disminución del valor de la especie humana (NF, KSA 12, 10 [17] 462-3; 2016, pp. 302-303).

En estrecha relación con el imperativo de inmanencia, la finalidad nietzscheana descarta la universalidad y se decanta por la singularidad, de ningún modo proyectable a la humanidad completa. El proyecto de finalidad que impele a la autosuperación no está dirigido a todos los sujetos, no llama a toda la especie; muy por el contrario, les habla solo a los individuos, en su irreductible subjetividad. Este ideal se opone vehementemente a las pretensiones de Kant, cuya piedra de toque consiste en la forma universal *a priori* y cuya teleología moral, histórica y política se endereza al progreso de la especie hacia el fin final, la paz perpetua, la constitución republicana y el derecho cosmopolita (IaG, Ak. VIII, 27; 2010, pp. 17-18). La pretensión universal e impersonal de la ética kantiana sería “todo lo contrario a lo que ordenan las leyes más profundas de la conservación y el crecimiento: que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico” (dA, KSA 6, 177; 2009b, 40).

El desafío de la finalidad ateleológica, que apunta hacia la autosuperación y elevación por sobre sí hacia el superhombre, no está

destinado a las masas, sino a los representantes más eximios de la especie, ejemplares raros y escasos que tienen el privilegio de mandarse a sí mismos, de ser espíritus libres y de ensanchar sus límites. La humanidad completa solo puede elevarse por medio de estos grandes hitos individuales, llamados a la creación y a la transfiguración. Al igualitarismo kantiano en la moral, que estaba dirigido a todo el mundo y que demostraba eruditamente que todo el mundo tenía razón (fW, KSA 3, 504; 2013, p. 205), Nietzsche opone una nobleza moral, limitada a ser el patrimonio de unos pocos. En un movimiento semejante al que describe Ortega y Gasset más tarde en su anatomía del hombre-masa, Nietzsche advierte con náusea que los hombres vulgares y comunes son iguales, quieren ser iguales y pretenden que todo el mundo deba serlo (en dignidad, en derechos, ante Dios, ante la ley, etc.) (Za, KSA 4, 356-368; 2012a, pp. 450-464).

A esto se suma el hecho de que el grande, el fuerte, el noble, el individuo meritorio al que le está abierta la puerta de la finalidad y el perfeccionamiento, se alimenta también de la desigualdad y la asimetría. “El *pathos* de la nobleza y de la distancia [...] el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’—*este* es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’” (GM, KSA 5, 259; 2011a, p. 42). Los mediocres, los nivelados, los vulgares son el contrapunto dramático del sentimiento de superioridad y de distancia. Entonces, no solo es que muy pocos individuos estén dotados de las aptitudes intelectuales, físicas y psicológicas para emprender un proyecto finalístico, un proyecto ético ascendente, sino que además la división segregadora es condición indispensable para la emergencia de hombres entregados a la búsqueda de valor, hombres que se saben y sienten excepcionales.¹⁰

¹⁰ En todo caso, esta dinámica no se identifica cabalmente con la relación dialéctica amo-esclavo hegeliana. Como plantea Deleuze (2016, pp. 19-20), la voluntad de poder de Nietzsche no se fundamenta en el reconocimiento del otro, que se representa su inferioridad respecto al señor; el amo no sería sino un esclavo triunfante. Manuel Barrios (2006, p. 88) añade que la afirmación de sí no requiere de la reprobación reactiva de parte del otro. Entonces, puede ser que el *pathos* de la distancia no sea tanto sometimiento y anulación del otro, sino afirmación de la propia singularidad, de la diferencia, en contraposición con otras formas posibles de vida, serviles y reactivas. El hombre fuerte se siente y se sabe, en definitiva, una excepción. Como señala Nietzsche, el hombre

La humanidad, ciertamente, necesita un nuevo “para qué”, pero solo la voluntad de poder fuerte y activa es capaz de encauzar y articular a partir de la pluralidad instintiva (cfr. NF, KSA 12, 10 [17] 463; 2016, p. 303).

Por otro lado, cabe destacar la apertura del proyecto finalístico nietzscheano, por cuanto la pauta de lo bueno, lo valioso y lo bello no está prefijada de antemano, no está dada ni por una fuente externa ni interna; no procede de un mandato racional, de un sentimiento o deseo universal, ni de un diseño o llamado superior. Asimismo, a la empresa nietzscheana le es muy cara la apertura a los cambios y la movilidad, en resistencia al estatismo, que se entiende como atrofia. El deseo de inmutabilidad, de eternidad, de fijeza, no es sino producto de un agotamiento vital. En ese sentido, la finalidad está siempre más allá del bien y del mal, por cuanto sus parámetros o estándares de evaluación rehúyen el anquilosamiento de que los ha hecho víctimas la civilización occidental. Su bien y su mal reciben, sin duda, una indicación formal (estimulan o no la vida y la afirmación), pero su materia y actualización están abiertas a múltiples interpretaciones.

La dirección, especificidad y figura que adoptan las pluralidades de instintos, fuerzas y procesos en un individuo no son definitivas ni inmutables. Las acomodaciones de lo múltiple y heterogéneo en un tropo, en un cuadro determinado, son provisorias y finitas; cuando dejan de generar sentimientos de superioridad, plenitud creativa y expansiva, cuando se ahogan por estatismo, cuando se gasta su belleza, se desvanecen y reordenan en otras nuevas. Nietzsche enfatiza que los hábitos son necesarios, puesto que se nos haría insoportable tener que estar improvisando todo el tiempo. La vida es insostenible frente a la ausencia de figuras, de orientación, de dirección, es decir, en la indeterminación absoluta. Estos hábitos, por cierto, tienen relación con las más diversas dimensiones de la existencia: un tipo de alimentación; las preferencias artísticas, literarias, musicales e intelectuales; el régimen

noble y superior actúa y valora espontáneamente; su opuesto es solo un pálido contraste, que nace posteriormente, de positividad y afirmación. De hecho, la moral del esclavo procede justamente de la valoración a través del resentimiento y oposición a un “otro”, en lugar de volverse hacia sí (GM, KSA 5, 270-271; 2011a, p. 56). Agregaría a esto que la voluntad de poder no puede sino operar sobreponiéndose a resistencias y enemigos (interiores y exteriores), incluso como condición necesaria de la creación y la autocreación.

de salud, pensamiento y afectividad; la clase de compañías y sitios que se frecuentan; las máximas de conducta que se acogen; etc. Ahora bien, de entre los hábitos se decanta inequívocamente por los breves, provisorios y no definitivos, aquellos que se adoptan apasionadamente y se dejan ir para perseguir otros. Asimismo, rechaza con virulencia los hábitos duraderos, prolongados, que tiranizan y, en lugar de potenciar la vida, la intoxican (fW, KSA 3, 535-536; 2013, p. 238). Los impulsos fuertes llaman a los cambios de piel y a las resistencias, no a los acomodamientos. Cualquier absolutización de un valor, de una costumbre, de un ideal, vuelve a deplorar el mundo sensible, remite de nuevo a una instancia de sentido fija, dogmática, última, e impone un régimen de obediencia. Una analogía, aunque algo deficiente, podría encontrarse en las artísticas configuraciones del caleidoscopio, todas únicas, sucesivas, que se transforman y desplazan pese a contar siempre con los mismos materiales.

Cabe destacar que esta posibilidad de renovación es simplemente eso, una posibilidad, no un destino que ha de verse consumado indefectiblemente. El cambio, además, puede tener una dirección descendente y un sello reactivo y decadente, en lugar de una impronta ascendente. No todas las estructuras configurativas valen lo mismo y algunas no tienden a la transformación dinámica y saludable. Es en este sentido que Nietzsche apunta que “la parcial *inutilización*, la atrofia y degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus* [*wirklichen progressus*][...]. La grandeza de un ‘progreso’ [*Fortschritts*] se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle” (GM, KSA 5, 314-316; 2011a, pp. 112-114), tanto en el plano de la especie como en el plano del individuo. Las formas que adopta la voluntad de poder son y deben ser provisionales; exigen que las modifiquemos y que, con eso, nos modifiquemos a nosotros mismos, lo que acarrea pérdidas y sacrificios.

Llegados a este punto, es posible introducir el corazón de la finalidad ateológica que impele a la voluntad fuerte a la transformación activa: el parámetro para juzgar los movimientos de un individuo, de una especie, de un organismo no está en la conservación (la supervivencia y la reproducción), sino en la expansión y el aumento. En esa línea, Nietzsche impele a pensar lo vivo, particularmente el sujeto, como “algo que en sí mismo aspira a fortalecerse; y que solo indirectamente quiere ‘conservarse’ (quiere *sobrepasarse*)” (NF, KSA 12, 9 [98], 392; 2016, p. 264). Incluso llama a los fisiólogos, que tienen como objeto de estudio los

organismos, a tener cuidado de invocar una teleología superflua como principio explicativo, en tanto niega que “el instinto de autoconservación [*Selbsterhaltungstrieb*] [sea] el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza [*Kraft auslassen*] — la vida misma es voluntad de poder” (JGB, KSA 5, 27; 1999, p. 34). La lucha por la existencia es, en definitiva, un epifenómeno del proceso principal: el ensanchamiento de las fuerzas. Y es que la *Selbsterhaltung* es apenas la condición necesaria, pero no suficiente ni más relevante de la *Selbstüberwindung*, de la superación de sí en un movimiento de expansión, incluso de derroche.

El *conatus* spinoziano o la voluntad de vivir schopenhaueriana no alcanzan a dar con lo esencial de los seres vivos; ni siquiera ciertas versiones de la evolución darwiniana, que apunta a la adaptabilidad al entorno y a optimizar las oportunidades de subsistencia. La suposición o premisa que entrona la autoconservación como criterio supremo para dirimir sobre lo orgánico es común a modelos teleológicos, anti-teleológicos, evolucionistas y no evolucionistas. En el corazón de cualquier reflexión en clave teleológica, débil o fuerte, Nietzsche advierte la sinonimia entre finalismo y capacidad de existencia (*Existenzfähigkeit*) o “susceptible/apto para la vida” (*lebensfähig*). Lo que se llama “conforme a fin” en el plano orgánico no son sino los medios o condiciones para que un cuerpo esté vivo y se conserve. En esta línea, cuando sintetiza las formulaciones kantianas, concluye que “es lo mismo decir que este organismo responde a un fin y que es susceptible de vida. No es por tanto: la existencia de esta cosa es un fin de la naturaleza; sino: lo que llamamos conforme a fin no es sino que nosotros consideramos una cosa susceptible de vida” (ZT 62 [43]; 2011b, p. 314).

Nietzsche percibe que en esa clase de finalismo no se juegan sentido, valor, dignidad o estimación alguna. Justamente, esta constatación pudo haber hecho acuciante y palmaria la necesidad de acudir a una instancia de finalidad superior en la tradición filosófica. Sin embargo, sabemos que Nietzsche se resistirá a ofrecer un recurso suprasensible de finalidad moral y racional, suponiendo en la reflexión que los organismos y el sistema completo de la naturaleza tienen una vocación final. Huérfana de fin final y presa del régimen todopoderoso y fútil de la autoconservación, la respuesta schopenhaueriana admite y transparenta su cariz negador y desvalorizador, que para Nietzsche se hallaba en estado larvario en la tradición kantiana.

El proyecto de Nietzsche es, a mi juicio, inequívocamente ético. En efecto, la descripción de lo vivo como voluntad de poder y finalidad ateleológica, en lugar de como voluntad de vivir, es también normativa o preceptiva. Además de ofrecer una caracterización de lo viviente, la voluntad de poder ofrece un criterio de evaluación en relación con la dirección o movimiento original de dicha voluntad, que se expresa en una serie de valores, medios, instrumentos, ideas, etc. de que la voluntad se sirve. La ética de la voluntad de poder estará enderezada a la afirmación y no a la negación, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con la ética de Schopenhauer (o Mainländer, o Von Druskowitz), fundada en un reconocimiento de la falta de fin final en la naturaleza, de la constatación de una voluntad de vivir afanosa, ciega e inútil. Con la afirmación de la voluntad de poder quiere invocarse también la vitalización, aumento, autosuperación, ampliación, etc. La definición de vida al servicio de la conservación es demasiado mínima; una vida fundada en ese movimiento efectivamente parece no tener valor intrínseco y, por tanto, necesitar de una justificación y corrección externa, o bien, perecer. Esa idea de “vida” era caldo de cultivo para las demandas trascendentes o para las resignaciones nihilistas.

El fin del mundo no es moral —entendido como un imperativo *a priori*, esto es, necesario, universal, absoluto y trascendente— ni tampoco es la conservación de lo existente. El mundo no tiene ningún fin externo, preexistente, ni tampoco un fin interno que explique toda la conformación de las cosas; a lo sumo es posible observar ciertas tendencias, fuerzas, pulsiones y potencialidades de lo vivo que —en ciertas disposiciones naturales, bajo ciertas condiciones— pueden dar lugar a una vida sana, bella, plena y vigorosa que se supera a sí misma y es cada vez más. Nietzsche no solo transforma concepciones tradicionales de la teleología natural y moral para fijar un nuevo esquema de inteligibilidad y valoración de la naturaleza, la vida y la conducta humana, sino que hace de la transformación —de la apertura transformista que se resiste a la fosilización— la máxima de una voluntad fuerte.

3. El eterno retorno como problema

Uno de los atolladeros más difíciles con los que se tropieza un intérprete resuelto a pensar en formas ordenadas al progreso o evolución en Nietzsche es la doctrina del eterno retorno. En efecto, el eterno retorno es incompatible con los cambios auténticos, es decir, con acontecimientos de algo nuevo en el seno del aparente devenir. Autores como Lukàcs

(1959, p. 307) y Fink (1966, pp. 139-140) se refieren a esto, aunque el primero se enfoque en las consecuencias sociopolíticas y el segundo en las consecuencias metafísicas del problema. Leído como un principio cósmico, sin perjuicio de la prioridad que pueda tener la interpretación de este como intento ético o prueba de selección ontológica, el eterno retorno hace imposible el cambio y hace fútil cualquier esfuerzo transformador o revolucionario.

Por supuesto, una lectura en clave ontológica y física del eterno retorno no deja de ser discutible. Si bien no presupondría *a priori* una lectura “física”, tampoco la excluiría sin más. Entenderlo como un mero principio ético no deja de ser una elección interpretativa también, que para descartar otras alternativas tiene que considerarlas con seriedad. A mí, en particular, me parece que la dimensión más importante del eterno retorno es la práctica. Sin embargo, no se puede olvidar que, sobre todo en sus primeras formulaciones, tiene toda la apariencia de una explicación científica. Lúcidamente, Safranski señala que para entender suficientemente el eterno retorno hay que considerarlo también como una “especulación cosmológica o metafísica” (2019, p. 190). La teoría del eterno retorno tiene, en efecto, un sentido proposicional y no solo existencial-pragmático, aunque no sea coherente afirmar este valor de su doctrina (cfr. Safranski, 2019, p. 248). Safranski (2019, pp. 244-249) hace hincapié en que a Nietzsche le sobrecoge encontrar evidencia de su doctrina en el plano del cálculo, la física y la teoría de las combinaciones. Como la cantidad de fuerza del universo (como materia o energía) es limitada y el tiempo infinito, tienen que haber sucedido alguna vez todas sus combinaciones posibles. La teoría del eterno retorno es, ciertamente, metafísica más que positivista; pero se torna trivial si se la pretende desasir de ese fondo metafísico.

En esta misma línea, Simmel (2004, pp. 261-262) señala que la doctrina del eterno retorno no es un mero pensamiento que se agota en su expresión simbólica, sino que también afirma su realidad. Por su parte, Reboul advierte que no podemos interpretar el eterno retorno como una metáfora sin más, porque Nietzsche no nos indica que lo hagamos y, además, porque la distinción entre concepto y metáfora es para el mismo Nietzsche, a lo menos, problemática. En esta línea, Reboul (1993, pp. 43 y 150) piensa que es legítimo analizar el eterno retorno también como un principio cósmico y científico, por lo que lo vincula con Heráclito, por ejemplo, e incluso llega a sugerir un dogmatismo precrítico en esa línea. Richardson (2006, pp. 209-210 y 224) hace hincapié también en que

hay una teoría sobre el tiempo (y el eterno retorno) en Nietzsche que acoge evaluaciones epistémicas, pese a que, para él, en cualquier caso el eterno retorno funciona como una metáfora para formular afirmaciones con valor de verdad sobre el tiempo (como la estructura temporal de la voluntad y las perspectivas).

En cuanto postulado “cosmológico”, la idea del eterno retorno carece de toda originalidad, a pesar del carácter disruptivo, devastador y revelador que Nietzsche le atribuye. Como bien apunta Safranski, las líneas principales del eterno retorno aparecen en múltiples tradiciones religiosas y filosóficas ampliamente difundidas: mitos hindúes, presocráticos, pitagóricos, corrientes heréticas occidentales. Incluso pudo haber encontrado cierta inspiración en la formulación que hace Schopenhauer de esta misma idea (cfr. Safranski, 2019, p. 239). Concretamente, Schopenhauer formula tesis del siguiente tenor: “en cierto sentido, el pasado *no* ha pasado sino que en el fondo todo lo que alguna vez existió real y verdaderamente ha de existir aún; porque el tiempo se asemeja a la cascada de un teatro, que parece caer a chorros cuando, al ser una simple rueda, no se mueve de su sitio” (PP I, § 13, 90; 2009, pp. 117-118). Evidentemente, lo que Schopenhauer pretende poner sobre la mesa es la identidad de la voluntad consigo misma y la de todos los individuos y todos los acontecimientos del mundo desde el punto de vista de la voluntad. Nunca se da, en sentido estricto, nada diferente, nada nuevo, nada único, nada singular, pese a que los fenómenos y la representación disfracen el fondo perenne e indisoluble de la voluntad. Esta imagen del tiempo que da vueltas y no se mueve de su sitio se vincula directamente con la imposibilidad de la historia en Schopenhauer.

¿Queda empantanado Nietzsche en esta angustiosa inmovilidad?
¿El devenir que intentaba reivindicarse no es más que un retornar?
¿Cómo comparece la voluntad de poder ascendente, activa y creadora ante la idea de que todo ya pasó y todo vuelve? Si todo retorna, incluso las fuerzas reactivas, incluso los camellos y últimos hombres, si todo impulso artístico de configuración ya pasó y pasará de nuevo, parece que todo es inútil, que da igual, que nada vale más o menos. Una realidad sin horizonte, que vuelve una y otra vez, nos enfrenta a la oquedad y vanidad de todo esfuerzo, de todo cambio, de todo valor. La visión del eterno retorno puede paralizar o inmovilizar la acción, abortar todo germen de superación.

Para Nietzsche, creer en el cambio y la novedad es un rastro residual de la tradición judeocristiana. Aunque se prescinda de postular un Dios creador y providente, la idea de que el mundo está dotado de la facultad de eterna novedad tiene una estructura teológica. En concreto, la confianza en que:

[...] el mundo, aun cuando no haya ningún Dios, debe ser capaz de la fuerza creadora divina, de la fuerza de transformación infinita; debe impedir recaer arbitrariamente en una de sus antiguas formas, debe tener no sólo la intención, sino también los *medios de preservarse a sí mismo* de toda repetición [...]. [Al contrario,] nosotros nos prohibimos el concepto de una fuerza *infinita en cuanto incompatible con el concepto de "fuerza"*. Por tanto, al mundo le falta también la facultad de la eterna novedad [*das Vermögen zur ewigen Neuheit*] (NF, KSA 11, 36 [15] 556-557; 2010b, p. 799).

Más allá de la objeción de Nietzsche, lo cierto es que el esfuerzo, el asumirse a uno mismo como tarea, solo tiene un horizonte reconfortante y estimulante bajo el entendido de que es posible una indefinida redistribución de formas, acontecimientos y partes. La perspectiva contraria se antoja como un freno de toda acción. No en vano Zaratustra palidece, tiembla y teme ante su pensamiento abisal; incluso se enferma, convalece y pierde momentáneamente las ganas de vivir. Su pie se abría paso hacia arriba, pero hacia abajo lo arrastraba su demonio y enemigo capital, el espíritu de la pesadez, "mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro" (Za, KSA 3, 198; 2012a, p. 261). Nietzsche reconoce que esta perspectiva es desoladora, que es un pensamiento que ahoga y hace convulsionar. El hastío y el asco de toda la existencia pueden tener lugar, como advierte Zaratustra, al constatar que hasta el más pequeño de los hombres retorna. Incluso su madre y su hermana retornan: las

objeciones más hondas que reconoce en sí mismo contra el pensamiento del eterno retorno (EH, KSA 6, 268; 2009a, p. 29).

4. El desafío del *amor fati*: “Zaratustra, abogado de la vida, el sufrimiento y el círculo”

Mi modo de encarar este problema está fuertemente inspirado en el lúcido libro de Manuel Barrios, *La voluntad de poder como amor* (2006). A mis vagas intuiciones sobre el *amor fati* como desafío para hacerse cargo del también desafío del eterno retorno, las páginas de Barrios aportaron solvencia y concreción. A despecho de las lecturas de corte heideggeriano que insisten en concebir la voluntad de poder como una fuerza violenta de dominio, de avasallamiento y depredación técnica, el autor apuesta por concebir la voluntad de poder a la luz del universo semántico del amor, la conquista amorosa más que la bélica, la fecundidad y creación por sobre la lógica del sometimiento (cfr. Barrios, 2006, pp. 19-21 y 111-113). Esta aproximación me parece sumamente sugerente respecto a la posibilidad de pensar la positividad del proyecto nietzscheano.

Evidentemente, esto no quiere decir que Nietzsche no identifique en ciertos momentos la voluntad de poder con el dominio, la asimilación de la alteridad, la imposición, la violencia y el despliegue de fuerza orientadora. A mi juicio, es atinado entender la interpretación de Barrios como un acento en la dimensión afirmativa de la filosofía de Nietzsche, que su obra ciertamente permite y estimula. Barrios (2006, pp. 98-99 y 111-113) procura demostrar que Nietzsche pretendía rebasar la lógica de dominación propia de la prehistoria del hombre hacia las coordenadas del superhombre, atravesadas por las pulsiones de creación, donación, generosidad, fecundidad, apertura. En esta línea, Safranski también presta atención al universo amoroso de Zaratustra: la voluntad de amor es lo que justifica a la vida por su carácter de creador, la que hace descubrir sus aspectos amables. “Hemos de aprovechar la voluntad de amor para hechizar el mundo a nuestro alrededor y para encantarnos a nosotros mismos [...] ¿hay mayor poder que la transformación mágica por la que algo se hace digno de ser amado?” (Safranski, 2019, p. 297).

A la pregunta de si la vida merecería la pena repetirse, ya sea en las mismas u otras circunstancias, un autor como Schopenhauer responde negativamente. Para él, no hay instancia alguna que permita justificar o enriquecer cualitativamente la existencia y compensar los dolores. Ninguna vida merece la pena vivirse, mucho menos repetirse, ni siquiera

en las condiciones más favorables de la fortuna, los bienes externos, los talentos naturales, las virtudes del temperamento, etc. (WWV II, § 46, pp. 665-676; 2003, pp. 555-563). Schopenhauer celebra en la literatura de Calderón de la Barca, Goethe y Shakespeare la misma sabiduría antigua que Nietzsche recoge en la figura de Sileno: “lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo segundo mejor es para ti—morir pronto” (GT, KSA 1, 35; 2012b, p. 63). Lo mejor para el hombre es extinguir su voluntad de vivir y expiar la culpa originaria de la existencia misma (WWV I, § 63, 459-461; 2003, pp. 454-455).

Resulta interesante constatar que también un pensador como Kant concluye en la misma dirección que Schopenhauer, en tanto se tase la vida de acuerdo con la felicidad, la alegría y los placeres. Según él, si a una persona con un entendimiento sano, que además haya vivido y meditado lo suficiente, se le preguntase si “acaso tendría ganas de repetir una vez más el juego de la vida, y no digo que en las mismas condiciones, sino en otras de su gusto” (*Mißlingen*, Ak. VIII, 259; 2011, p. 27), respondería negativamente. En una línea muy semejante, en la KU, señala que si uno estimara el valor de la vida según “*lo que se goza* (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad), [este] cae por debajo de cero; pues ¿quién querría emprender de nuevo la vida bajo las mismas condiciones, o aun siguiendo un mero plan, proyectado por él mismo (pero conforme al curso natural), pero que estuviese orientado no más que al goce?” (KU § 83, Ak. V, 434; 1992, p. 360).

Nietzsche radicaliza la interrogante kantiana hasta llevarla a su formulación más escabrosa:

[...] esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti [...] [:] frente a todo y en cada caso, la pregunta: ¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?, ¡recaería sobre tu acción como el mayor centro de gravedad! (fW, KSA 3, 570; 2013, pp. 269-270).

El desafío no consiste en elegir otras circunstancias más amenas, más afables, siquiera otras oportunidades, sino la repetición de lo mismo eternamente, hasta en sus más mínimos detalles. En este sentido es que

el eterno retorno funciona como una prueba ética de discriminación entre distintos tipos de hombre: ¿quiénes no solo tolerarían repetir su vida eternamente, sino que lo desearían? ¿Qué clase de vida merece ser afirmada, amada y deseada indefinidamente? Sin duda, un nihilismo pasivo concluiría, como Schopenhauer y Kant, que una duración eterna, sin meta de término, no enmarcada bajo las coordenadas de la finalidad universal, del sentido trascendente, da lugar a una existencia sin valor:

La *duración*, acompañada de un “en vano”, sin meta ni fin, es el pensamiento más *paralizante* [...]. [L]a existencia tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: “el eterno retorno”. Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo “carente de sentido”) eternamente! (NF, KSA 12 1887, 5 [71], 213; 2016, pp. 164-165).

La concepción de la voluntad de poder activa como amor y *poiesis* permite hacer frente al aspecto más sombrío, insoportable y pesado del eterno retorno. Esta modifica la relación del sujeto con el instante; lo intensifica bajo la premisa que debe vivirlo como si fuera eterno (Safranski, 2019, p. 247). Una voluntad que quiere el eterno retorno de lo mismo es una voluntad que ama la vida y que se ama a sí misma, que actúa según la máxima de vivir de tal manera que queramos vivir otra vez más y queramos vivir eternamente de ese modo. Quien establece con seguridad “¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra vez!*” (Za KSA 4, 199; 2012a, p. 263), ha procurado embellecer las cosas, es decir, amarlas y afirmarlas (fW, KSA 3, 553-554; 2013, p. 255). El eterno retorno funciona como pensamiento transformador que moviliza inmanentemente, poniendo en perspectiva la intensidad de nuestros deseos, así como la condenación eterna funcionaba más bien para moderar y apagar nuestros deseos y apego a esta existencia.

El concepto de “novedad”, en Nietzsche, se descubre como ambivalente, generador de escepticismo y entusiasmo (cfr. Ulrich, 2005, pp. 244-245). En sentido estricto, lo nuevo no tiene lugar, sino que solo es “otra actitud, perspectiva o sentimiento hacia lo viejo o la afirmación o redención de lo nuevo” (Ulrich, 2005, p. 250). La posibilidad de que algo acontezca, de que algo cambie, de que algo se reconfigure, modifique y se haga histórico viene dada por agregarle al eterno retorno justamente ese sentimiento, actitud o perspectiva. En esa dirección, Zarathustra establece: “Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —

hasta que la voluntad creadora añada: ‘¡pero yo lo quise así!’.—Hasta que la voluntad creadora añada: ‘¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!’ (Za, KSA 4, 181; 2012a, p. 240). Se pone en juego una avidez de vida (y de la propia vida) que, en el mejor de los casos, puede renovarse continuamente sin menguar ni languidecer. Fink pone de relieve la tensa e irresoluble dinámica entre las figuras que crea de la voluntad de poder y la eterna destrucción del eterno retorno (Dionisos): ¹¹ “La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas. La voluntad de poder se proyecta al futuro; el eterno retorno convierte todo futuro en repetición y, por tanto, en pasado [...]. El hombre futuro es un hombre que quiere y, a la vez, un hombre que conoce la inutilidad de todo querer” (1966, pp. 139-140). Sin duda, a la mayoría de las personas les parece aciago y fatal el pensamiento de que la vida se repite invariablemente por toda la eternidad. Pero, como apunta acertadamente Reboul (1993, pp. 117-118), la voluntad de poder fuerte es la que afirma el eterno retorno; no es una verdad-cosa independiente de lo que afirma. El eterno retorno es garantía de que la voluntad puede querer plena e intensamente lo que quiere.

En este sentido, es una prueba y un llamado a vivir de tal modo que se desee volver a vivir lo mismo como si cada instante fuera a eternizarse. La voluntad de poder activa, creativa y ascendente que ama su destino transforma o transfigura la existencia misma, sin aspiraciones trascendentes y en plena inmanencia. Safranski (2019, p. 188) señala que quien ama cambia y añade algo a lo amado, por lo que ya no es un destino meramente padecido.¹² Así, el eterno retorno en

¹¹ Además de Fink, hay mucha bibliografía respecto a las contradicciones o tensiones en la obra de Nietzsche. Cfr., por ejemplo, Müller-Lauter (1971) y Landmann (1951). En concreto, respecto a las contradicciones entre voluntad de poder y eterno retorno, cfr. Baeumler (1931) y Löwith (1935). Respecto a la contradicción entre eterno retorno y superhombre, que opera en una plano semejante, cfr. Ewald (1905).

¹² Es de suma relevancia apuntar que la propuesta nietzscheana no consiste en una celebración de la vida y de todo lo que existe sin más, que en nada se distinguiría de un optimismo pueril y resignado. La existencia y la naturaleza no son buenas ni malas, benévolas ni perversas, bellas ni feas, son inocentes y a la vez sin mérito. Solo los omniscientes se placen de todo, y Zaratustra los desprecia porque no han decidido nada, ni creado nada, ni examinado nada de cerca ni de lejos, solo reciben con un lúgubre contento, sin discriminar, sin

verdad da dignidad al individuo: “ninguna noche del espacio cósmico es tan ancha que disuelva la significación de este gránulo de polvo que es el individuo” (Safranski, 2019, p. 255). En esta dirección, Richardson (2006, pp. 222-224) agrega que la voluntad fuerte ante el eterno retorno ennoblece y honra el pasado y el presente, de modo que puede operar como una terapia para sanar nuestra relación enferma con el tiempo (en el rechazo y el miedo al cambio y al devenir o en la obsesión culposa con el pasado, por ejemplo).

Siempre y cuando, por supuesto, el individuo sea uno de los pocos capaces de soportar e incorporar esta idea y no sucumbir ante ella. “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es el *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario [...], sino amarlo” (EH, KSA 6, 297; 2009a, p. 61). ¿Cómo puede amarse incluso lo más abyecto en nuestra trayectoria vital?¹³ Es la perspectiva del artista, con su embriaguez e intensidad, la que puede enriquecer todas cosas y hacerlas participar de su propia plenitud: “El hombre de ese estado transforma las cosas hasta que ellas reflejan el poder de él—hasta que son reflejos de la perfección de él. Este tener-que-transformar las cosas en algo perfecto es—arte” (GD, KSA 6, 116-7; 2010a, p. 97). Es esta perspectiva la que habría permitido a los antiguos helenos invertir la sabiduría silénica y sentir la vida como lo apetecible de suyo, no pese al dolor, sino incluso por el dolor, para decir, con Aquiles, “lo peor de todo es para ellos morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez” (GT, KSA 1, 36; 2012b, p. 65).

Una condición indispensable del *amor fati* es la capacidad de olvido, que de alguna manera hace nuevas todas las cosas; no a la manera

educar su voluntad: “aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor (...) Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir “yo” y “sí” y “no”. Pero masticar y digerir todo – ¡esa es realmente cosa propia de cerdos!” (Za KSA 3, 243-244; 2012a, p. 319). Para “decir sí” hay que saber “decir no”; para crear hay también que destruir.

¹³ Béatrice Han-Pile examina con detalle las paradojas del *amor fati*, sobre todo en relación con amar algo negativo o dañino para nosotros y en relación con la inalterabilidad del eterno retorno. Su propuesta consiste en resolverlas mediante la distinción entre amor como *eros* y como *agape*, decantándose por una lectura en la segunda clave. El *eros* ama algo porque es valioso y el *agape* ama algo y por tanto ese algo es valioso. Cfr. Han-Pile (2011).

de un Sísifo estúpido que olvida haber fracasado, sino al modo de un Sísifo que encuentra siempre renovadas fuerzas artísticas de ascenso. Desde la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche insiste sobre la prioridad del principio de vivificación por sobre el de la acumulación de información histórica. La capacidad de olvido, indispensable para la salud, impide que el pasado “se convierta en sepulturero del presente” (UB, KSA 1, 251; 2011c, p. 698). Al eterno retorno de lo mismo puede oponérsele el olvido y una estructura sentimental y tonal creativa, juguetona y arrogante. Y es que “un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo [...] sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*” (GM, KSA 5, 291-292; 2011a, p. 84). La capacidad de olvidar algunas deudas y algunos agravios (padecidos y perpetrados) desenvenena la sangre y previene de resentimientos secretos, humillaciones soterradas e impulsos de venganza hacia afuera o, peor, hacia dentro.

En efecto, el eterno retorno solo aparece como espantoso si la conciencia retiene las repeticiones. En cambio, si tiene la ilusión de que cada comienzo es nuevo, para ella hay efectivamente nuevos comienzos (cfr. Safranski, 2019, p. 246): una ficción fructífera no solo para “soportar” el eterno retorno, sino para amarlo. Barrios (2006, p. 134) también enfatiza la facultad de olvidar, como aquello que “enseña a vivir cada experiencia en su frescura irrepetible”. Con paradigmática expresión en la figura del niño, Nietzsche plantea la posibilidad de afirmar sin cansancio, ni afectación ni culpa. No se trata de un mero olvido animal, “sino el olvido de la culpa que acompaña a la metamorfosis del espíritu en niño [...]”; frente a la visión del espíritu de la pesadez, que con su ‘fue’ cancela la posibilidad del cambio y creación en el mundo, la voluntad creadora afirma por el contrario que todo está por venir” (Barrios, 2006, p. 135) y, cabría agregar, también *hic et nunc*.

Además de la importancia del olvido como factor relevante para activar el *amor fati*, me parece fundamental destacar la necesidad de una concepción diferente del tiempo y, con ella, de la superación y el progreso. Barrios (2006, p. 136) advierte, acertadamente, que Nietzsche desafía la concepción lineal y progresiva del tiempo, bajo el cargo de considerar el devenir de modo reactivo, como movimiento en base a carencia y privación. El ser sensible y finito aparece como una deficiencia radical. Esta apreciación cobra mucho sentido si se piensa en un modelo teleológico tradicional, inclinado a percibir el despliegue

del mundo orientado a un fin que todavía no llega, a un bien que le falta, a una plenitud ausente, etc. Barrios pone de relieve el intento de Nietzsche por arrancar la consideración de la naturaleza y el hombre de su proyección a un futuro ideal, “a fin de cuentas, transmundano, que banaliza el presente y lo convierte en simple medio de algo que siempre está por venir y nunca llega, mientras sobrevienen el tedio y el hastío de un tiempo inesencial de la espera” (2006, p. 137). Simmel apunta que, en rigor, solo hay una contradicción entre superhombre y eterno retorno si se insiste en exigir una línea que prosiga al infinito; pero el caso es que ambos son ideales regulativos que solo imponen que “en cada momento, aparezca como aparezca la realidad, debemos vivir como si quisiésemos elevarnos a lo que en el plano del ideal está por encima de esta momentánea realidad” (2004, p. 265). Müller-Leuter (1971, p. 141) también destaca este punto, en tanto la superación continua no se exige en un *progressus* ilimitado que se evapora en el futuro infinito.

Por eso, una lectura del eterno retorno como la de Deleuze es insostenible: es una suerte de higienización de los componentes reactivos del mundo. Deleuze tiene interesantes motivos para dar espacio a la diferencia intensiva en el eterno retorno, pero concuerdo con Reboul (1993, pp. 120-122) en su rechazo de la concepción deleuziana como prueba de selección ontológica que impide la vuelta de lo que no soporta volver, de modo que no se repetirá más que el superhombre. Esto implicaría que el eterno retorno trabaja en el porvenir y, además, funciona solo bajo una concepción del tiempo como progreso que es kantiana y no nietzscheana. Si el eterno retorno depura de lo negativo, lo reactivo, lo bajo y lo débil, se reintroduce la finalidad trascendente en el devenir. Por el contrario, Reboul (1993, pp. 122-123) considera que el eterno retorno es lo más antikantiano que hay en el pensamiento de Nietzsche, por cuanto aborta la responsabilidad moral, el progreso y la implantación de un ideal trascendente. Es interesante que, en este mismo sentido, opone el proyecto nietzscheano al schopenhaueriano: “[l]a doctrina del retorno es, ante todo, el *pathos* del sí a la tierra, el rechazo de toda trascendencia; es el “ideal” inverso al de Schopenhauer” (Reboul, 1993, p. 115). El ideal de Nietzsche es entregarse al juego de las eternas repeticiones, con agrado, con ímpetu, con jovial entusiasmo, con lúdica creatividad, con una perspectiva siempre nueva. Lo que abruma y oprime a Schopenhauer, a Nietzsche lo libera y alborozza.

Frente a la línea, el eterno retorno introduce la figura del círculo, esto es, un escenario sin meta, sin finalidad, sin evolución, sin desarrollo.

Por lo tanto, la finalidad de conquistar una forma de vida valiosa y maximizada será una tarea en mar abierto, sin costa a la que arribar, sin destino, sin fin final, sin vocación natural alguna para la teleología, sin línea fija e invariable en el horizonte. Nietzsche identifica a la voluntad de poder con “instinto de finalidad [*Trieb zum Zwecke*], de algo más alto, más lejano [...] [;] yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades” (Za, KSA 3, 148; 2012a, p. 200).

En estrecha relación con la estructura circular que anula la posibilidad de trazar una meta fija y estable, un punto en el horizonte concreto y seguro, aparece la “in-mediatez” de la finalidad nietzscheana, es decir, su consumación siempre en acto y presente a la vez que siempre por venir y ya venida. La voluntad de poder activa o fuerte no solo vive del futuro, de las posibilidades del mañana, porque vivir enfermo de porvenir sería como vivir enfermo de pasado, de historia, ambos potenciales venenos. En otras palabras, la voluntad de poder activa puede pensarse como una organicidad en acto, que está siempre completa, rebosante y derrochadora.

Ciertamente, el futuro es ancho y abierto para una voluntad fuerte, pero esta no vive bajo su servidumbre. La finalidad ateleológica enseña a proyectar un futuro glorioso, pero sin desatender cuán bello, intenso y estimulante es el presente para el individuo superior:

[...] ¡oh, cuántas cosas son aún posibles! Y, en verdad, ¡cuántas cosas se han logrado ya! ¡Qué abundante es esta tierra en pequeñas cosas buenas y perfectas, en cosas bien logradas! ¡Colocad pequeñas cosas buenas y perfectas a vuestro alrededor, hombres superiores! Su áurea madurez sana el corazón. Lo perfecto enseña a tener esperanzas (Za, KSA 3, 364; 2012a, p. 460).

Recuérdese, por lo demás, que el futuro, en última instancia, es el momento presente, que retornará idéntico a sí mismo. La voluntad que dice “así lo quise” y “así lo querré” no hace sino amar y afirmar su ahora, su instante: la voluntad se complace en su querer y quiere querer. Como señala Richardson (2006, p. 224), el círculo anuda pasado, presente y futuro: de algún modo, en él están todos ellos “presentes”. Quizá es en este sentido que sí podría dársele razón a la interpretación de Deleuze sobre el eterno retorno. No es que no vuelvan los débiles, los malheridos, los despreciadores del cuerpo y la vida, los predicadores de la muerte, los últimos hombres, los mediocres y conformistas. En rigor,

lo que ocurre es que su actividad y su pasión, al no estar comandadas por la vivificación e intensidad del *amor fati* que afirma el eterno retorno, se diluyen en el presente como momentos sin resonancia. De alguna manera, no se “eternizan”: no imprimen ni confirman su sello para darle importancia cósmica a su existencia; sus vidas son momentos del devenir que desaparecen sigilosamente, en mero contraste respecto a las otras formas de vida ascendentes. Como señala González Vallejos (2022, p. 331), la vida se justifica solo “si es posible querer la eternidad de un instante” y, en tal medida, “afirmar un instante de la propia vida supone aceptar la vida entera” (2023, p. 336), con toda su enrevesada trabazón.

Naturalmente, que la finalidad se encuentre actualizada a cada momento no entraña ninguna suerte de quietismo, como se ha señalado anteriormente. Sabemos que las figuras que labra la voluntad no son duraderas ni permanentes, por lo que se hará necesario cambiar de piel para perpetuar la intensificación, con todos sus dolores y placeres asociados. Sabemos que “el devenir no tiene ningún estado que sea su meta, [que] no desemboca en un ‘ser’” (NF, KSA 11 [72]; 2010b, p. 388), pero eso no significa que no puedan sucederse organizaciones crecientemente estimulantes. Para valorarlas, el criterio será, sobre todo, calibrar no tanto la durabilidad de las formaciones complejas o centros plurales de dominio, sino más bien si acaso crecen o disminuyen, esto es, si tienden a intensificarse o a debilitarse (NF, KSA 13, 11 [72] 35; 2016, p. 388). En este sentido, es fundamental poner de relieve, como hace Gama (2017, pp. 361-362), que la duración de la dirección que impone la voluntad al devenir no puede sino ser relativa, no solo porque la voluntad de poder procura re-crearse, sino también porque el propio devenir se filtra por los poros de todas nuestras interpretaciones y las fisura, mueve, desplaza, problematiza y desploma, con lo que el juego interpretativo y transfigurador no acaba nunca. La voluntad de poder quiere imprimir con fuerza hegemónica su dirección, pero el caos dentro y fuera de los seres interpretantes también impone su impredecibilidad y azar.

“La vida misma no es un medio para algo; es la *expresión* de formas de crecimiento del poder” (NF, KSA 12, 9 [13], 345; 2016, p. 236). La vida, con todos sus componentes, no es un medio conducente a fin, sino que describe los procesos en acto que se dan en el interior del organismo y en su interacción con el entorno. Los desarrollos de procesos, relaciones de fuerzas, no están dirigidos a algo externo a ellos mismos, a un objetivo o propósito mediato, sino a su satisfacción inmediata. Estas olas de

fuerzas, en una voluntad fuerte, no se cansan de crear, de destruirse, de reinterpretar, sin conocer el hastío o el cansancio. Ese es el espíritu animoso y deportivo de la voluntad de poder ante el eterno retorno, que no se ahorra ni se consume. No es el “fin en sí mismo” kantiano o el fin autárquico aristotélico, que coinciden en el ejercicio de la racionalidad como aquello que cuenta como fin. Para Nietzsche, la vida es despliegue temporal de muchísimas pulsiones (de las cuales la racionalidad es una más), dinámicas, fluidas, singulares, a las que determinados individuos son capaces de dar forma, que no se agota en el modo de vida racional, sino que lo desborda. Tampoco, por cierto, se reduce al modo de vida “sensual” o hedónico, como se ha dicho. El animal humano interpreta, y eso quiere decir “violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar [y] falsear” (GM, KSA 5, 400; 2011a, p. 218), con los recursos del cuerpo, la imaginación y el intelecto.

Sagols (1997, p. 205) plantea la idea de que la afirmación del eterno retorno y el *amor fati* pueden ser aceptaciones irresponsables de lo que hay (de la necesidad), sin conciencia, sin elección, sin libertad contingente. Este es un punto que amerita ser trabajado en mayor profundidad. Baste, de momento, señalar que estas aceptaciones no se identifican con la aceptación pasiva de un *fatum*, sino que están atravesadas y anudadas también por la perplejidad, la modelación del sí, muchos “no”, la direccionalidad de la voluntad, la posibilidad creativa y destructiva. Todas esas resistencias quedan también acogidas y celebradas. Además, la confirmación del pasado y del presente que concurre con el *amor fati* supone asumir quiénes hemos sido y proyectar el arco de quiénes seremos y hacia dónde vamos. En cualquier caso, Sagols tiene razón en vislumbrar un elemento no intencionado o no activo en el *amor fati*. Han-Pile (2011, pp. 242 y 254) propone una tesis interesante al respecto, a saber, que el *amor fati* es una suerte de gracia secular que no podemos escoger del todo. Es, por un lado, un recurso algo pasivo (*medio-passive*) que nos sobreviene de fuera, pero también exige algo activo de nosotros. De alguna manera, está a caballo entre la negación y la aceptación o afirmación, el amor y el odio, la actividad y la pasividad, la voluntariedad y la involuntariedad.

Está claro que ese fin autosuficiente que la voluntad experimenta y persigue no es el durar por el durar, esto es, el conservarse. Tampoco es, como podría pensarse, el placer o la satisfacción: “Lo importante no es el placer o evitar el displacer, sino la excitación [*Gereizt*] [...] [,] [e]l estímulo [*Reiz*]” (NF, KSA 13, 11 [216], 85; 2016, p. 806). El fin de la vida

no es, por cierto, la felicidad, al menos si se entiende felicidad en la clave del bienestar con que “sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas” (GD, KSA 6, 139-140; 2010a, p. 121). La aspiración que constituye la vida es extenderse, incorporarse, crecer contra lo que opone resistencia (NF, KSA 13, 11 [111], 52; 2016, p. 398) y, en esa medida, la vida quiere también el sufrimiento, el displacer de la tensión y el esfuerzo; en otras palabras, la guerra, lejos del solaz y el narcótico. Estos pueden servir como medios para el despliegue de la organicidad en acto o, mejor, en expansión de poder. Lo vivo sano busca también el displacer como medio para superarse y fortalecerse, como medio para intensificar su existencia y hacerla más estimulante. El eterno retorno es, ciertamente, un reto que activa y remece a la finalidad ateleológica en su resistencia y asimilación. La voluntad tiene como meta la actividad, enemiga de toda pasividad, desgana y tibio bienestar. Por esto es que la medida del valor está en el “*quantum de poder intensificado y organizado*, de acuerdo con lo que sucede en todo acontecer, una voluntad de más” (NF, KSA 13, 11 [83] 40; 2016, p. 391). En estricto sentido, la voluntad sí busca placer, pero de un tipo muy particular: lleno, complejo y rico. Tanto así que ese placer sobrecolmado desea también sufrimiento, lo desea todo intensamente. Ese placer se eterniza y es mucho más profundo que el dolor, efímero, insustancial, de paso (Za, KSA 3, 403; 2012a, pp. 504-505).

Sin duda, el *amor fati* tiene un rostro serio, grandioso y valiente, pero también tiene rostro de bufón. La comedia y la risa constituyen una perspectiva privilegiada para afirmar de nuevo las cosas, también las oscuras y contradictorias. El héroe trágico nietzscheano sabe reír, asimila el dolor en un cuerpo sano vital, enérgico, ligero, capaz de cantar y bailar. El cuerpo del individuo superior debe ser duro, recio y fuerte, en la medida en que permita grandes empresas, pero también debe ser tan liviano que pueda elevarse del resto del mundo y bailar como una divinidad de pies ligeros.

Remedios Ávila (2005, p. 159) pone de manifiesto tanto el carácter destructivo e iconoclasta del humor y la risa como su dimensión más positiva, en cuanto manifestación de placer y ridiculización de lo serio. En esta estela, el humor es un antídoto contra el miedo a la muerte, el dolor y la destrucción; también ayuda a exorcizar el miedo a vivir, a la felicidad, a la belleza y al goce. Si esto es así, me parece que también es un antídoto para las dimensiones más abismales del eterno retorno y para renovar los estímulos vitales y creativos.

El que es capaz de reír, sobre todo de sí mismo, será el verdadero creador de valores, puesto que la comedia es un espacio de libertad, de juego, de defensa de la tentación de la pesadez. La risa es un manto que baña y hace amables todas las cosas, una corona que santifica hasta lo malvado (Za, KSA 3, 290; 2012a, p. 374). La risa funciona como un consuelo intramundano (cfr. GT, KSA 1, 22; 2012b, p. 45) y como una descarga terapéutica de la náusea del absurdo. Incluso el *demon* Sileno es capaz de reír al formular su gravoso juicio de la vida. Sabemos que el amor a la vida que enseña Nietzsche no opera falseando la verdad, es decir, apelando a un recurso nihilista y trasmundano de sentido o justificación. No obstante, entiende que es preciso no mirar a la esfinge desnuda: “para no morir a causa de la verdad, es necesario velarla ligeramente por medio del humor [...] [;] Nietzsche [...] enseña el amor a la vida y el humor como estrategia para conquistar y para soportar la verdad” (Ávila, 2005, p. 281). Por cierto, no solo para “soportar” la existencia, con sus fondos más abismales, sino para amarla pese e incluso por esas dimensiones difíciles y negativas. En ese sentido, como el arte y a veces ella misma como arte, la risa funciona más al modo de los tónicos y los estimulantes que al de los opioides.

Zaratustra arenga a los hombres superiores: “¡cuántas cosas son posibles aún! ¡*Aprended*, pues, a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros! [...] [V]osotros hombres superiores, *aprendedme*—¡a reír!” (Za, KSA 3, 367; 2012a, p. 464). Zaratustra es el abogado de la vida, el sufrimiento y el círculo (cfr. Za, KSA 3, 271; 2012a, p. 351). Yo agregaría que también es el defensor y el maestro de la risa, así como de todo lo que es posible aún.

5. Conclusión

En resumen, este artículo constituye un intento por pensar el proyecto finalístico de Nietzsche, en el que se dan cita varias aristas: éticas, religiosas, biológicas, históricas, etc. En este trabajo se ha intentado avanzar preliminarmente hacia una caracterización estructural de la finalidad ateleológica en Nietzsche, que —como se ha señalado— no es sino la dirección u orientación de las pulsiones de la voluntad de poder hacia la autosuperación. En este contexto, se ofreció un esfuerzo por pensar coherentemente la autosuperación frente a uno de sus grandes retos y obstáculos: el eterno retorno de lo mismo. Se propuso que el *amor fati* permite compatibilizar la perspectiva de la autosuperación continua con el abismo de la iteración eterna. De hecho, es posible señalar que

incluso el eterno retorno sirve a la finalidad de la voluntad de poder, en tanto ofrece un horizonte ateleológico e inmanente en la figura del círculo, una posibilidad de intensificación y una resistencia vigorizante.

A modo de cierre, me parece relevante precisar que esta lectura es, como toda interpretación de Nietzsche, parcial y selectiva. Siempre podrá oponerse un pasaje que apunte en otra dirección, que dinamite lo dicho en otro, que problematice y resquebraje tesis que parecían constantes y estables en su obra. Nietzsche es (porque así lo quiso) un autor enigmático, alusivo, contradictorio, problemático más que sistemático, exploratorio más que probatorio, con una marcada predilección por las máscaras y las paradojas. Prácticamente no hay un solo tema o concepto trabajado por Nietzsche que no esté sujeto a tensiones y desgarramientos externos e internos; pero, en lo que a este artículo respecta, quizá la tensión más sensible esté puesta en el tipo de sujeto amoroso y amante de su destino que se ha trazado aquí, en desmedro del otro gran tipo de sujeto que Nietzsche dibuja, que tiende mucho más a la violencia que a la creación, a la dominación que a la reconciliación y al odio salvaje e inocente que al amor. Como ha puesto de manifiesto con mucho acierto Müller-Leuter (1971, p. 184), la oposición más aguda no parece estar entre el superhombre y el eterno retorno, sino en los tipos de superhombre que la voluntad de poder fuerte parece promover.

En la obra de Nietzsche conviven dos tipos de superhombre muy diferentes, incluso excluyentes (cfr. Müller-Leuter, 1971, p. 138). Sagols (1997, p. 186) identifica un ideal de superhombre creativo, afirmativo, tendente a la autosuperación y otro ideal, el de la famosa “bestia rubia”, que se afirma a sí mismo de modo unívoco y cerrado y que se enseñoorea de modo prepotente y marginador. Ambos abrazan el eterno retorno, aunque para ambos tiene un significado diferente y quieren cosas diferentes dentro y a través del retorno (cfr. Müller-Leuter, 1971, pp. 187-188). Sin duda, en este trabajo he puesto hincapié particularmente en el primer tipo de superhombre, al que parece concernir especialmente la finalidad ateleológica, en tanto está abierto al cambio constante, al movimiento de transformación, a la aspiración e intensificación ascendente, a la creación como directriz, al *amor fati* como actitud vital y afectiva. La consideración de este tipo vital ha sido a costa de prestar atención al otro, a saber, el de la fuerza primitiva y tosca que básicamente solo se afirma a sí misma, que dice “no” furiosamente a mucho de lo que es y de lo que fue, lleno de desprecio a cierto destino, valores y personas.

Sin afán de agotar la complejidad que amerita el tema, me parece que una vía de respuesta está en considerar que el “no” que este sujeto puede proferir, lleno de lo que podríamos llamar incluso *odium fati*, en realidad es un fin que amerita ser amado y repetido. Esta interpretación no pretende remover ni disolver las tensiones del *agon* nietzscheano, pero sin duda es posible que incluso los grandes “no” y los grandes odios sean afirmables y amables desde cierto punto de vista. Es muy bien sabido cómo, para Nietzsche, los enemigos, incluso ciertos episodios de nuestra vida o ciertas dimensiones de nosotros mismos, resultan sumamente estimulantes. Incluso la enfermedad, en un individuo fuerte, puede contribuir a la vitalidad y la energía; así como el pesimismo puede, en un individuo que “contiene multitudes”, ser ocasión de jovialidad. En esa dirección, en *Ecce homo*, Nietzsche confiesa que:

[...] para un ser típicamente sano [...] el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico estimulante para vivir, para más-vivir. Así es como de hecho se me presenta ahora aquel largo período de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido [...]. Pues préstese atención a esto: los años de mi vitalidad más baja fueron los años en que dejé de ser pesimista (EH, KSA 6, 266-267; 2009a, p. 42).

Encontrar a los propios enemigos con que batirse también puede ser una oportunidad de poner a prueba las fuerzas, así como Schopenhauer se mantuvo en la vida a punta de sus benéficos antagonistas. Nietzsche se pregunta, de hecho, qué habría sido de Schopenhauer “sin Hegel, la mujer, la sensualidad, y toda la voluntad de existir, de quedarse. [...] [S]us enemigos le seducían una y otra vez a existir” (GM, KSA 5, 349; 2011a, p. 156). Y uno podría preguntarse qué sería de un proyecto finalístico sin sus resistencias, sin su eterno retorno, sin ideales contrarios que seduzcan y combatan.

Es sumamente interesante que, en rigor, no es solo que los conceptos de Nietzsche encuentren, en sentido estricto, sus opuestos o contrarios en otros de sus conceptos o ideas, sino que cada concepto de Nietzsche tiene en sí mismo sus contradicciones y tensiones. El punto es que, a mi juicio, se vitalizan y renuevan justamente en esos movimientos contradictorios. Sin lugar a duda, esta reflexión no resuelve ni disipa la ejemplaridad del superhombre que se afirma unívocamente, de modo resuelto, sin fisuras, sin apertura al otro ni aspirar al cambio o la superación. Este personaje,

es cierto, sí pulula en las obras de Nietzsche, quizá especialmente en la *Genealogía*, y no es fácil despacharlo y hacerlo compatible con otras figuras modélicas. Quizá es uno de los recursos de la propia filosofía de Nietzsche para tensionarse a sí misma, para poner en alerta frente a los peligros a los que un espíritu en permanente transformación y apertura puede sucumbir, como la insatisfacción con el presente, la incomodidad en la propia piel, la huida de sí, las tentaciones idealistas, etc.

En esta misma estela, aunque la obra de Nietzsche exija revisión, reflexión y reconocimiento, siempre es posible reconocer que tiene sus peligros y sus ruinas. Explotar coherentemente sus proyectos que permitan la inclusión, la pluralidad y la convivencia no parece descaminado, pero ciertamente implica leer a Nietzsche de cierto modo y tirar de sus hilos en ciertas direcciones en desmedro de otras. La posibilidad de ensayar modelos excluyentes y segregadores está siempre latente en ciertos pasajes y formulaciones de Nietzsche. Queda por preguntarse, como plantea Müller-Leuter (1971, p. 8), si acaso fracasó un autor que se rinde a la magia de los contrarios o, en otras palabras, que no es capaz de remedar estos asuntos con precisión conceptual, lógica y metodológica, o si acaso en estas vacilaciones encontramos una ocasión privilegiada para pensar un mundo, unos seres humanos y una serie de decisiones que desafían y amenazan siempre nuestros más rigurosos esquemas.

Bibliografía

- Ávila, R. (2005). *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta.
- Babich, B. (2006). Nietzsche's 'Gay' Science. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 95-114). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470751374.ch6>
- Baeumler, A. (1931). *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Verlag von Philippe Reclam.
- Barrios, M. (2006). *La voluntad de poder como amor*. Arena Libros.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche y la filosofía*. C. Artal Rodríguez (trad.). Anagrama.
- Ewald, O. (1905). [Reseña de *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen: Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, de O. Ewald]. *Kant Studien*, 10(1-3), 583. <https://doi.org/10.1515/kant-1905-0179>
- Fink, E. (1966). *La filosofía de Nietzsche*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.

- Gama, L. E. (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>
- Gaos, J. (1946). El último Nietzsche. *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 9(17), 39-53.
- González Vallejos, M. (2022). La condición humana en Nietzsche. Una reflexión a partir de Zarathustra. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 65, 305-340. <https://doi.org/10.21555/top.v650.2099>
- Haar, M. (2009). Friedrich Nietzsche. En Y. Belaval (ed.), *Historia de la filosofía. Vol. 8: La filosofía en el siglo XIX* (pp. 398-454). E. Bustos, J. Jiménez, P. López, J. M. Marinas y T. Maestú (trads.). Siglo XXI.
- Han-Pile, B. (2011). Nietzsche and *amor fati*. *European Journal of Philosophy*, 19(2), 224-261. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2009.00380.x>
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche. I*. J. L. Vermal (trad.). Destino.
- Kant, I. (1913). [KU]. Kritik der Urteilskraft. En *Gesammelte Schriften. Band V* (pp. 167-515). Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- Kant, I. (1923). [IaG]. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. En *Gesammelte Schriften. Band VIII* (pp. 15-32). Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- Kant, I. (1923). [Mißlingen]. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. En *Gesammelte Schriften. Band VIII* (pp. 253-272). Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (2010). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (pp. 3-24). C. Roldán Panadero y R. R. Aramayo (trads.). Tecnos.
- Kant, I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. R. Rovira (trad.). Encuentro.
- Landmann, M. (1951). *Geist und Leben. Varia Nietzscheana*. H. Bouvier und CO. Verlag.
- Löwith, K. (1935). *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Die Runde.

- Lukács, G. (1959). Nietzsche, fundador del irracionalismo del periodo imperialista. En G. Lukács, *El asalto a la razón* (pp. 249-323). W. Roces (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Miller, E. P. (2007). Individuation and Purposiveness in Nature. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 58-75). Wiley-Blackwell.
- Müller-Lauter, W. (1971). *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110829471>
- Nietzsche, F. (1980a). [Z]. Also sprach Zarathustra. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 4* (pp. 9-408). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980b). [dA]. Der Antichrist. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 6* (pp. 165-254). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980c). [fW]. Die fröhliche Wissenschaft. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 3* (pp. 343-652). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980d). [GT]. Die Geburt der Tragödie. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 1* (pp. 1-156). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980e). [EH]. Ecce homo. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 6* (pp. 255-374). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980f). [GD]. Götzen-Dämmerung. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 6* (pp. 55-162). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980g). [JGB]. Jenseits von Gut und Böse. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 5* (pp. 9-244). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980h). [M]. Morgenröthe. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 3* (pp. 9-332). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980i). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 10. Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980j). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 11. Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.

- Nietzsche, F. (1980k). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 12. Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980l). [NF]. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 13. Nachgelassene Fragmente 1887-1889*. G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980m). [UB]. Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 1* (pp. 243-334). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980n). [GM]. Zur Genealogie der Moral. En *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe. Band 5* (pp. 245-412). G. Colli y M. Montinari (eds.). De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1999). *Más allá del bien y del mal*. A. Sánchez Pascual (trad.). Folio.
- Nietzsche, F. (2009a). *Ecce homo*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2009b). *El Anticristo*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2010a). *Crepúsculo de los ídolos*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. D. Sánchez Meca (ed.). D. Sánchez Meca y J. Conill (trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011a). *Genealogía de la moral*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2011b). La teleología a partir de Kant. En *Obras completas. I. Escritos de juventud* (pp. 303-320). D. Sánchez Meca (trad.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011c). Segunda consideración intempestiva. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En *Obras completas. I. Escritos de juventud* (pp. 749-806). D. Sánchez Meca (trad.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012a). *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2012b). *El nacimiento de la tragedia*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*. J. Jara (trad.). Universidad de Valparaíso Editorial.
- Nietzsche, F. (2015). *Aurora*. G. Cano (trad.). Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2016). *Fragmentos póstumos. Volumen IV. (1885-1889)*. D. Sánchez Meca (ed.). J. L. Vermal Beretta y J. Bautista Llinares Chover (trads.). Tecnos.

- Pessis García, B. (2020). Nietzsche ante Schopenhauer: negación y reinención de la finalidad, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 45-58. <https://doi.org/10.5209/ashf.63001>
- Pessis García, B. (2021). *Kant, Schopenhauer y Nietzsche: sobre la crisis, el vaciamiento y la transformación de la finalidad*. [Tesis doctoral, Universidad de Chile].
- Reboul, O. (1993). *Nietzsche, crítico de Kant*. Universidad Autónoma Metropolitana-Anthropos.
- Richardson, J. (2006). Nietzsche on Time and Becoming. En K. Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche* (pp. 208-229). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470751374.ch12>
- Safranski, R. (2019). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. R. Gabás (trad.). Tusquets.
- Sagols, L. (1997). *¿Ética en Nietzsche?* Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schopenhauer, A. (1988). [PP I]. *Werke in fünf Bänden. Band IV. Parerga und Paralipomena I*. L. Lütkehaus (ed.). Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (1988). [WWV I]. *Werke in fünf Bänden. Band I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*. L. Lütkehaus (ed.). Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (1988). [WWV II]. *Werke in fünf Bänden. Band II. Die Welt als Wille und Vorstellung II*. L. Lütkehaus (ed.). Haffmans Verlag.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena. I*. P. López de Santamaría (trad.). Trotta.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. R. R. Aramayo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Simmel, G. (2004). *Schopenhauer y Nietzsche*. F. Ayala (trad.). Ediciones Espuela de Plata.
- Ulrich, A. (2005). Nietzsches Konzeption des Neuen. Ein Blick auf *Also sprach Zarathustra*. En B. Himmelmann (ed.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit* (pp. 243-259). De Gruyter.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2851>

Duplicity of Metaphysics and Duplicity of Politics: Granel before Feuerbach, Nancy before Blanchot

Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot

Gerard Moreno Ferrer

Universidad Nacional Autónoma de México
México

gerardmorenoferrer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3370-2047>

Recibido: 11 - 06 - 2023.

Aceptado: 15 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 18 - 03 - 2025.

Cómo citar este artículo: Moreno Ferrer, G. (2025). Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 165-201. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2851>.



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

Abstract

The debate on community opened by Nancy and Blanchot in 1983 had a major impact on the political thought over the following twenty years. However, the veiled criticisms that these authors addressed to each other were not made explicit until Nancy himself presented them in “La communauté désavouée”. There, Nancy points to a split in politics that occurs in Blanchot’s approaches that lead the latter to repeat what he was trying to fight. Gérard Granel, in a 1973 text in which he discusses the relationship between Heidegger and metaphysical thought, directed a similar criticism at Feuerbach by affirming that the latter’s attempt to abandon metaphysics brought about what he was trying to avoid. In this article, I address the similarity between both approaches. I present possible alternatives to the problem pointed out by Nancy.

Keywords: community; politics; people; democracy; ontology.

Resumen

El debate en torno a la comunidad abierto entre Nancy y Blanchot en 1983 marcó ampliamente el pensamiento político de los veinte años siguientes. Sin embargo, las críticas veladas que se dirigían entre sí dichos autores no fueron explicitadas hasta que el propio Nancy las expuso en “La communauté désavouée”. Allí, Nancy señala un desdoblamiento de la política que se produce en los planteamientos de Blanchot que lo llevan a repetir aquello que se intentaba combatir. Gérard Granel, en un texto de 1973 en el que aborda la relación entre Heidegger y el pensamiento metafísico, dirigió una crítica similar a Feuerbach al afirmar que su intento de salir de la metafísica redoblaba aquello que intentaba evitar. En este artículo abordo la similitud existente entre ambos desarrollos; con ello esclarezco el camino a posibles alternativas a la problemática señalada por Nancy.

Palabras clave: comunidad; política; pueblo; democracia; ontología.

Introducción¹

En 1983, Jean-Luc Nancy publicó el artículo “La communauté désœuvrée”. En él, partiendo de las reflexiones de George Bataille en torno a la comunidad, aborda una concepción de esta que no permite reducirla a una imagen o representación que acabe subsumiendo o reduciendo a sus partícipes a dicha imagen. El texto será el punto de partida de una reactivación de la cuestión desde esta nueva óptica. Textos como *La comunità che viene* (Agamben, 1990), *Communitas* (Esposito, 1998) o *Multitude* (Hardt y Negri, 2004), para citar algunos ejemplos, se inscribirán bajo la estela del debate propiciado por este artículo que, con el concepto de “comunidad”, daba una mayor visibilidad a la propuesta de una política postfundacional (cfr. Marchart, 2009) que, junto con Lacoue-Labarthe, el propio Nancy planteó como base del Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique² un par de años atrás.

De hecho, ya ese mismo año, Maurice Blanchot, dedicó un libro a responder a dicho artículo: *La communauté inavouable* (Blanchot, 1983a). Aparentemente, el libro proseguía las propuestas de Nancy remarcando el peligro de confundir esa “comunidad de los que no tiene comunidad” atribuida a Bataille con la plena inmanencia. A pesar de ampliar su artículo hasta darle la configuración de un libro (Nancy, 1990), en esa época, Nancy no respondió al texto que Blanchot le dirigió. La respuesta debió esperar treinta años. En efecto, a pesar de ciertas insinuaciones en el librito *La communauté affrontée* (Nancy, 2001), no será hasta la

¹ El presente escrito es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM (DGAPA-UNAM). Dicha investigación se realizó bajo la asesoría académica del Dr. Jorge Armando Reyes Escobar bajo el marco del proyecto “Estudio de la relación entre Husserl y Heidegger establecida por Granel a partir del problema del tiempo”.

² Como resultado de las investigaciones efectuadas en este centro se publicaron dos volúmenes: *Rejouer le politique* (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1981) y *Le retrait du politique* (Nancy y Lacoue-Labarthe, 1983). Cfr. Armstrong (2009) y Jandin (2012) para profundizar en los desarrollos de esa época —no sin recordar que el propio Nancy (2017, p. 1141) señaló su desacuerdo con la terminología utilizada por el centro, la cual llevó a una reivindicación de la “sociedad civil” opuesta a la inquietud que llevó a la constitución del centro—.

publicación de *La communauté désavouée* (2014) que Nancy considerará que da la debida respuesta al libro de Blanchot.

En él planteará una crítica a Blanchot, por lo demás muy similar a la que le dirigirá a Agamben un par de años más tarde (cfr. Moreno y Hernández 2022), que guarda ciertas resonancias con la crítica que Gérard Granel (1972, pp. 114-153) dirigió a Feuerbach en su artículo “Remarques sur l'accès a la pensée de Heidegger: *Sein und Zeit*”. Si, por su parte, Granel ve que la propuesta de Feuerbach para salir de la metafísica acaba duplicando al sujeto metafísico en lo no metafísico, Nancy, por la suya, encuentra en los argumentos de Blanchot un desdoblamiento de la política que, como en Feuerbach, acabaría cumpliendo aquello que pretendía evitar.

La relación entre Nancy y Granel es más que evidente (sin ir más lejos, el segundo dirigió la tesis doctoral de estado del primero); sin embargo, prácticamente no ha sido estudiada. Atendiendo a las similitudes en el diagnóstico y las críticas esbozadas por estos autores y aprovechando la cercanía temática que guardan entre ellas (en cierto modo la crítica de Granel a Feuerbach acaba justo en el punto en que comienza el debate entre Blanchot y Nancy), en el presente artículo nos proponemos iniciar la tematización de un posible modo de relacionarlos.

Para ello, en nuestro primer capítulo atenderemos al breve apartado que Granel le dedica a Feuerbach en el artículo mencionado. Se trata de un breve fragmento de ese extenso texto; su función, básicamente, es servir de contraste con la postura heideggeriana de la que se ocupa el artículo.³ Sin embargo, nos detendremos un poco a situarlo y desgranarlo para intentar extraer correctamente el argumento que nos interesa destacar.

En cuanto al debate entre Nancy y Blanchot, que será atendido en la segunda parte del artículo, sucede exactamente lo contrario. Los textos son extensos y, aunque sea sin referencias directas, se extienden en múltiples alusiones y referencias a lo largo de la obra de Nancy y

³ Si bien la relación entre Dasein y mundo que Granel expone en ese artículo es especialmente iluminadora para atender al concepto del “ser-abandonado” y la relectura nancyana de la *Ereignis* efectuada a partir de ese concepto, dada la longitud del presente artículo, nos reservamos estos desarrollos para futuros escritos. Sobre el “ser-abandonado”, cfr. Rodríguez Marciel (2014); sobre la revisión de la *Ereignis* y su relación con el *partager*, cfr. Bird (2008, pp. 17 y ss.).

en los libros de Blanchot posteriores a 1983.⁴ En este punto, entonces, reduciremos los textos por analizar. El primer artículo de Nancy se centra en realizar un comentario, ciertamente productivo, del pensamiento o la experiencia de comunidad expuesta por Bataille. Lo mismo sucede en cuanto a la primera parte del libro de Blanchot. Atender a estos textos nos obligaría a efectuar un largo rodeo por el pensamiento del autor de la *Suma ateológica*.⁵ Por lo demás, Nancy sitúa la crítica de y a Blanchot en la segunda parte del libro. Es por ello que excluirémos de nuestro comentario tanto esta primera parte del libro de Blanchot como el artículo que inició la controversia.

En lo que respecta a la segunda parte de *La communauté inavouable*, cabe decir, también, que esta está constituida, en su mayor parte, por un artículo dedicado al libro de Marguerite Duras, *La maladie de la mort* (1983), el cual fue publicado, con el mismo título que la novela, antes de la aparición del texto de Nancy (Blanchot, 1983b). Para confeccionar el capítulo, Blanchot le añadió un exordio y seis apartados a ese artículo: dos

⁴ Para un análisis más detallado del tema, cfr. Hill (2018), Rodríguez Marciel (2018), Martínez Olguín (2017) y Alvaro (2017). Para estudios sobre esta cuestión anteriores o contemporáneos a la publicación de *La communauté désavouée*, remito a la extensa recensión que el propio Nancy (2014, p. 15, n. 1) incluye en su libro —no sin destacar los importantes estudios de Bernasconi (1993), James (2010), Rodríguez Marciel (2012) o el importante texto de Bird (2008)—.

⁵ Para atender a las críticas derivadas de la correcta o incorrecta interpretación de Bataille por parte de uno u otro autor, así como de las consecuencias de esta lectura y de las críticas cruzadas de repetir ellos mismos aquello que critican a Bataille, cfr. James (2010) y Bird (2008, pp. 7-14), aunque ninguno de estos artículos se inmiscuye en la debida lectura en profundidad de Bataille para comprobar la corrección de las críticas que dichos autores se dirigen en torno a su interpretación. A mi juzgar, ambos autores (Blanchot y Nancy) yerran al desatender la diferencia establecida por Bataille entre una “filosofía del sacrificio” y una “filosofía de la comunicación”—que, por lo demás, nada tiene que ver con el lenguaje, sino con la exposición— (cfr. Bataille, 1973, p. 100), de ahí la necesaria revisión del texto batailliano a la luz de estas críticas cruzadas, que deberá quedar para un artículo futuro. Para un desarrollo, aún precario, de esta división interna al pensamiento de Bataille, cfr. Moreno Ferrer (2013). Por otro lado, el propio Nancy afirma que “este punto es importante pero no afecta lo más profundo del diferendo” (2014, p. 34).

introdutorios referentes al mayo del 68 y cuatro a modo de conclusión.⁶ Es en estos capítulos y en los comentarios que de ellos efectúa Nancy en *La communauté désavouée* que centraremos la atención a fin de ver cómo responde este último a las críticas que le dirige el primero y cuáles son sus críticas a los planteamientos de Blanchot.⁷

Una vez trazados los argumentos de Granel y Nancy, trataremos de ver sus relaciones en las conclusiones, así como las consecuencias que de dichas críticas se desprenden.

⁶ Si bien, como afirma Daniel Alvaro (2017, p. 58), en el libro de Blanchot hay escasas menciones de la cuestión política, cabe destacar que, tal como explicitarán las citas con las que abordaremos la cuestión en nuestro tercer capítulo, todas ellas están concentradas, precisamente, en los fragmentos adheridos a la reseña de Duras para confeccionar el segundo capítulo de su libro. Leemos esto como una evidencia de que este y no otro era el motivo de rescatar el escrito sobre Duras para ampliar el comentario al artículo de Nancy sobre George Bataille. Por lo demás, cabe destacar la insistencia de los comentaristas en pensar el texto de Blanchot bajo la forma de la ética del “uno frente al otro” levinasiano. Ciertamente, está muy presente en el artículo sobre Duras y, por lo tanto, en su rescate para la configuración del libro. Sin embargo, los añadidos sobre el mayo del 68 hacen que el texto retome un cariz prioritariamente político, tal como por lo demás reconoce el propio Nancy al afirmar que el paso de la primera versión del texto a la segunda no es otro que el paso “de la ética a la política” (2014, p. 90). Para una lectura del debate entre Nancy y Blanchot como un debate entre el carácter ético del “uno frente al otro” y el político-social del “los unos junto a los otros”, cfr., además del texto ya citado de Alvaro (2017), James (2010), Bernasconi (1993) y Critchley (1999).

⁷ No deja de ser destacable que, a pesar de que el propio Nancy insista en la importancia de estos capítulos añadidos para captar los pormenores de las críticas de Blanchot, las recensiones críticas de la discusión pasan por alto este detalle y tienden a dividir el libro de Blanchot en los dos bloques evidenciados en el índice, asumiendo el capítulo sobre “La comunidad de los amantes” como un todo completo y sin atender a la importancia del añadido, llegando incluso, como mencionamos antes, a negar la relevancia de la cuestión política asumida, precisamente, en los seis apartados añadidos al comentario de Duras.

1. Las dos formas de la metafísica en Feuerbach según Granel

1.1. El texto de Granel

En su extenso artículo “Notas sobre el acceso al pensamiento de M. Heidegger: *Sein und Zeit*”,⁸ Gérard Granel aborda el modo en el que el pensamiento de Heidegger plantea el fin de la metafísica sin desplazarse con ello a un exterior de esta que pudiera tener algún carácter positivo. Usando una sugerente imagen, nos dice que el pensamiento de Heidegger avanza como esas figuras egipcias que prosiguen su paso con las manos tendidas hacia adelante y la cabeza extrañamente vuelta hacia atrás; es decir: como si, a pesar de ofrecer su actuar (sus manos) al porvenir, no pudiera dejar de atender a la tradición metafísica (cfr. Granel, 1972, p. 115). Esta imagen se presenta muy cercana a la que utilizará, treinta y siete años más tarde, su discípulo y amigo Jean-Luc Nancy en *La décloison* (2005) para definir esta curiosa situación en la que nos encontramos una vez que la metafísica ha sido clausurada pero todo lo nuevo en filosofía parece proceder aún de esa misma clausura. Así, por una parte, pareciera que es precisamente esa clausura la que le permite a la metafísica proseguir o continuar su legado; pero, por la otra, pareciera que, como sugiere la lectura de Heidegger propuesta por Granel, es este hecho de no desprenderse completamente de la metafísica el que, por el contrario, permite desarrollar un pensamiento que verdaderamente ya no dependa de los postulados metafísicos.

En cualquier caso, no se trataría, entonces, de dar cuenta de un sentido subyacente o anterior que la metafísica obturara, recubriera o hubiera dejado atrás al darlo, erróneamente, por sentado o al negarle su relevancia. La propuesta de Heidegger, nos dice Granel, no busca una exterioridad de la metafísica ni una anterioridad de esta que debiera ser recuperada por algún tipo de investigación arqueológica. Por el contrario, nos habla de una clausura o agotamiento de esta y no de un haberla ya superado. Así, esta clausura aún presente se encontraría al borde mismo de la metafísica, en su límite, sin pasar aún al otro lado ni quedar simplemente presa en su interior. Por el contrario, estaría abierta a un porvenir que, en la medida en la que aún está por venir, no

⁸ Hay una traducción al español de mi autoría (Granel, 2024).

se presenta como tal, sino que carece de toda positividad sobre la cual pudiera situarse un nuevo terreno exterior a la metafísica a partir del cual alzarse y efectuar una supuesta superación definitiva.

De este modo, nos dice Granel que para Heidegger no se trata ni de retirar el velo de la metafísica para dar cuenta de un fundamento (material o no) que ya estaba ahí, ignorado pero produciéndola como su propio escondite o su apariencia, ni de buscar otro terreno, otro espacio de evidencia a partir del cual dar cuenta del hecho original o fundamental de toda experiencia posible y, por lo tanto, de toda posibilidad de sentido. No habría, en definitiva, una exterioridad a través de la cual la metafísica pudiera pasar para esclarecer su propio sentido y así recuperar en su seno ese afuera como parte de su sentido o como elemento de su fundación. Es decir: no habría una exterioridad que la metafísica pudiera, de uno u otro modo, subsumir como un momento necesario para la construcción o la fundación de su propio sentido, dado que, si lo hubiera, dicha exterioridad acabaría igualmente reducida a la interioridad y, con ello, se acabaría descubriendo de nuevo como parte o como motivo necesario para acceder a la metafísica como espacio real y final del sentido.

Pero lo interesante de la propuesta que Granel efectúa en este artículo es que sitúa esta estructura, que Heidegger desarrollará extensamente en su obra posterior a la *Kehre*, ya en el seno de *Ser y tiempo* y, tal como propone en “Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana” (Granel, 1972, pp. 93-113),⁹ obrando bajo la forma de una clara repetición del pensamiento de Husserl. Sin embargo, no es este punto el que ahora mismo nos interesa.¹⁰ Lo que nos interesa es ver cómo posiciona Granel el pensamiento de Feuerbach (y el de sus “sucesores”) respecto a este reto planteado por Heidegger, pues vemos en él ecos de la crítica que, cuarenta y un años más tarde, Nancy lanzará contra Blanchot (y contra Agamben), la cual abordaremos en la segunda parte del presente artículo.

En efecto, para dar cuenta del peligro implicado en la búsqueda de una exterioridad más originaria que el sentido de la metafísica, Granel contrapondrá los desarrollos de Heidegger a dos propuestas anteriores que, más que clausurar, pretendían superar la metafísica, y que,

⁹ Hay una traducción al español de mi autoría (Granel, 2023).

¹⁰ Deberemos reservar su desarrollo para un artículo futuro.

precisamente por ello, caían, según Granel, en una de las dos posturas anteriormente señaladas (la búsqueda de un fundamento oculto o la determinación de una originariedad más fundamental). A saber: las de Feuerbach y Husserl. Respecto a la propuesta de Husserl, como hemos dicho, la abordaremos en un artículo futuro. Veamos, entonces, cómo caracteriza Granel la propuesta de Feuerbach y en qué punto sitúa su recaída en la metafísica.

1.2. Situación de la crítica a Feuerbach

Granel ciertamente no se extiende al exponer el pensamiento de Feuerbach. La función de este último está claramente reducida a ser un contrapunto para remarcar y delimitar mejor la peculiar posición tomada por Heidegger respecto a la metafísica. Tanto es así que Granel (1972, pp. 118-121) apenas le dedica cuatro de las casi cuarenta páginas del artículo. Además, antes de abordar este breve análisis de Granel, cabe remarcar que su intención principal, más que centrarse específicamente en la estricta textualidad feuerbachiana, es la de usarlo como ejemplo de un desarrollo o modo de situarse ante la metafísica que aún estaría presente en sus días, aunque fuera bajo el nombre de otros pensamientos, tales como el marxista. Con el texto de Granel nos encontramos a comienzos de los años setenta y la figura intelectual de Feuerbach se reduce a hacer de gozne entre el pensamiento de Hegel y la supuesta ortodoxia marxista.¹¹ Cuando, a lo largo del texto comentado, Granel diga “Feuerbach”, entonces será necesario leer en ello todo este conjunto de pensamientos que ejemplifica.

Granel se sitúa en el nivel de la crítica feuerbachiana a Hegel. Según esta, el espíritu hegeliano comenzaría desde sí mismo y, desplegándose sobre todas las exterioridades que se le contraponen, llegaría a la auto-comprensión de su absoluta infinitud al descubrir que él mismo constituye el límite que establece la distancia con dichas exterioridades subsumidas:

Feuerbach muestra, sin embargo, que en la forma de su comienzo, ya sea el de la *Fenomenología*, ya sea el de la

¹¹ Cfr., entre muchos otros ejemplos: “Ludwig Feuerbach (1804-1872) ha sido durante largo tiempo un pensador atrapado entre dos bloques gigantes, el uno el pensador de la teoría, Hegel, y el otro el pensador de la praxis, Marx” (Cabada Castro, 2009, p. 9).

Lógica, la filosofía hegeliana “empieza consigo misma” y no con lo “concreto” (la historia, la vida, lo sensible, la necesidad); muestra que, pasada enteramente por la forma de su exposición, la filosofía de los modernos aleja el pensamiento de la presencia a sí original que es su materia, es decir, su propio tejido y su sustancia; presencia que debe encontrarse también en la materia que la forma especulativa, desde un principio, habría ignorado o reducido (Granel, 1972, pp. 119-120).

Hasta aquí se pronuncia Granel al respecto. Pero exponamos este punto un poco más a fin de situar mejor la crítica que estudiaremos más adelante.

El caso es que, de este modo, el espíritu se asumiría en un proceso infinito de desplazamiento y subsunción de aquel límite autoimpuesto. Con ello, se captaría en un proceso infinito en el que la razón ampliaría cada vez más y más sus propios límites (que no por ello dejarían de estar cada vez presentes). A consecuencia de esto, la situación concreta (*i. e.*, el exterior y su distancia) en la que tal desarrollo tendría lugar, aunque necesaria, no sería más que una excusa o un motivo para el desarrollo infinito de un absoluto completamente abstraído de su base fáctica y real, de tal modo que, con la supuesta autoconciencia del espíritu, el hombre concreto de carne y hueso sobre el que esta se desarrolla se borraría, incrementando así su alienación:

Abstraer es poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del pensamiento. Al fundar todo su sistema sobre tales actos de abstracción, la filosofía de Hegel ha alienado al hombre de sí mismo. Identifica bien aquello que separa, pero de un modo que comporta a su vez la separación y la mediación. Falta, pues, a la filosofía de Hegel la unidad inmediata, la certidumbre inmediata, la verdad inmediata (Feuerbach, 1976, p. 8).

Pero también:

Si el punto de partida de la vieja filosofía era la proposición: *yo soy un ser abstracto, un ser únicamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser*; la nueva filosofía

comienza, por el contrario, con la proposición: *yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi yo, es mi ser mismo* (Feuerbach, 1993, p. 40, n. 24).

Olvidando, negando, superando o dando por supuesto su inicio fáctico, aún no filosófico o aún no racional, a partir de las necesidades del hombre concreto, mortal y finito, sobre el que se desarrolla, el espíritu del que habla la filosofía, según Feuerbach, se constituiría en una realidad ajena a las vidas de los hombres que emularía la relación religiosa con una divinidad infinita y plena contrapuesta a la finita y menesterosa creatura humana. Atendiendo únicamente al desarrollo del espíritu se habrían despreciado u olvidado las necesidades materiales a partir de las cuales este desarrollo se produciría. Así, el espíritu, al igual que lo religioso, estaría constituido por los deseos del ser humano concreto, y este último sería comprendido como la posibilidad aún no filosófica de la propia filosofía.

De este modo, cuando el ser humano se descubre incapaz de asumir su finitud y su imposibilidad de plena satisfacción, proyecta su deseo de infinitud en una esfera separada, en un discurso alienante en el que su finitud se vuelve infinita al precio de negar u obviar sus propias y fácticas necesidades. El afuera de la metafísica sería, entonces, el hombre concreto de carne y hueso que se enajena en la metafísica al atribuirle a esta una independencia respecto a su origen no metafísico (es decir, él mismo). No se trata, así, de negar la metafísica, sino de reconocer su origen en lo aún no metafísico, en lo aún no filosófico.

Ciertamente, el papel de la cristiandad en el pensamiento hegeliano tiene la función de asumir este espíritu totalmente separado, más cercano a su concepción del judaísmo (cfr., por ejemplo, Hegel, 2006, pp. 231 ss.), y hacerlo inmanente al *factum* concreto de la vida humana. Pero es comprendido como un desarrollo del espíritu, es decir, de nuevo, es un paso por lo no filosófico para el pleno desarrollo de lo filosófico. Esto se debe, como expone el fragmento citado de Granel, al hecho de haber iniciado el recorrido desde el espacio abstracto del espíritu, la razón o el sentido en lugar de empezar desde la base material y finita a partir de la cual dicho espíritu se emancipa y se desarrolla infinitamente. En definitiva, no debe comprenderse al hombre concreto como un momento de la autoconciencia del Espíritu, sino que, por el contrario, hay que atender al Espíritu como un momento de la autoconciencia del

hombre de carne y hueso, como una proyección de la situación concreta del hombre. De este modo:

El filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía y se opone al pensamiento abstracto, por consiguiente, lo que en Hegel es rebajado a mera nota. Solo así la filosofía se convertirá en un *poder universal, acontradictorio, irrefutable e irrevocable*. La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía* (Feuerbach, 1976, p. 16).

Así, la tarea primera y fundamental será dar con esta no-filosofía a partir de la cual es posible la filosofía: es necesario encontrar una exterioridad primera anterior a la filosofía y a la historia del espíritu sobre la cual estos se levantan. Es en este punto, entonces, que Feuerbach le servirá a Granel como punto de contraste con la situación de Heidegger respecto a la metafísica. A diferencia de Heidegger, Feuerbach sí busca una anterioridad a la metafísica que la fundamente: sigue buscando el sujeto o sustrato de la metafísica.

1.3. La crítica a Feuerbach

Una vez situado tanto el lugar textual de la lectura graneliana de Feuerbach como su punto de partida respecto al pensamiento de este, veamos cuál es la interpretación que nos propone a fin de remarcar aquellos elementos que contribuyen a clarificar las críticas que Nancy le dirigió a Blanchot.

Con la apelación a lo no-filosófico que acabamos de exponer, el desarrollo de la historia (y de lo filosófico) quedaría suspendido en las manos concretas del hombre que habría comprendido que esa proyección externa de una perfección situada por encima de su fática imperfección no sería otra cosa que la plasmación de su deseo de plenitud. Dicho deseo sería fruto de sus capacidades infinitas, aunque concretas, y de la necesidad de realizarlas. Este deseo se dibujaría en una voluntad igualmente infinita de actuar que lo llevaría a asumir sobre sí mismo la posibilidad de la historia como realización de dichos deseos y satisfacción de sus necesidades. Sin embargo, dada la finitud también concreta de su vida, no podría asumir individualmente esta carga: no dispone de un tiempo infinito en el que actualizar sus infinitas capacidades. Con ello, estas necesidades proyectadas en un deseo

infinito se descubren, así, fruto de sus potencialidades infinitas como ser humano: el saber infinito u omnisciente de la divinidad, por ejemplo, es una proyección de la infinita capacidad humana de conocer; capacidad que, al no poder realizar en plenitud, proyectaría en el ideal divino. Así, es la distancia o brecha que se da entre la finita concreción de sus infinitas potencialidades la que abrirá espacio, según Feuerbach, a lo religioso como lugar en el que se proyecta la actuación de las potencialidades del ser humano en un ser infinito y pleno.

De este modo, el desarrollo histórico de lo religioso, en la medida en que no es otra cosa que la proyección del deseo frustrado de plena realización que el ser humano tiene respecto a sus propias capacidades y atributos, implica un desarrollo del autoconocimiento alienado y proyectado en la instancia separada de la divinidad. Este proceso llega a su culmen cuando, en el cristianismo, Dios renuncia, por amor a la humanidad, a su divinidad. Con ello, en resumidas cuentas, el ser humano proyecta en Dios su capacidad de amor a la humanidad y de sacrificio en nombre de esta. Una vez que estas cualidades visibles en el dios cristiano retornan de forma consciente al individuo, este puede asumir su finitud y su no plenitud individual como un sacrificio de amor a la humanidad en vistas al cumplimiento de sus potencialidades, no ya en su individualidad ni en la proyección de una realidad plena separada, sino en la especie humana real y concreta en su desarrollo histórico.

Así, ni esa potencialidad ni la necesidad o exigencia de actualización que de ella se deriva son una característica meramente individual, sino que atañen a todo el género humano. De tal modo que el individuo finito puede asumir su no efectuación total sacrificándose por amor a una humanidad de la que forma parte, a la que es inmanente y en la que, gracias a su propio sacrificio, esas potencialidades podrán actualizarse. De este modo, la brecha entre la finitud y la infinitud que era ampliada por la proyección religiosa es surcada por el amor. En ella, el ser humano descubre su corazón.

Y aquí, empieza, pues, el comentario de Granel: “La brecha es, para Feuerbach, aquella que se produce a la profundidad en la que tenemos nuestro corazón” (Granel, 1972, p. 118). Pero, con lo relatado, esta brecha entre la finitud y la infinitud ha quedado al descubierto y el proceso histórico, que encontraba en su desarrollo una lógica enajenada pero aparentemente propia, queda suspendido en manos del ser humano y de su acción, así como de su sacrificio por amor a la humanidad. De este

modo, “la brecha misma es el resultado de la irrupción de la historicidad en tanto que tal en la historia; es, por decirlo de algún modo, la aparición de nuestro corazón” (Granel, 1972, pp. 118-119).

Es en este momento en el que la historia queda suspendida en manos del ser humano fáctico que debe realizarla, que la política pasa a ocupar el lugar de la religión y la historia devela el motor que la producía: el obrar del hombre concreto y particular en su sacrificio y amor por la humanidad. Así, lo político representa la suspensión de la historia en su historicidad, en las manos del ser humano concreto capaz de efectuarla: “Es bajo la forma de lo político que, a partir de entonces, se subleva y surge (provocando la ruptura de nuestra historia) la historicidad fundamental” (Granel, 1972, p. 119).

Así, en la suspensión del deseo humano alienado o proyectado por el hombre a la esfera religiosa, ve Granel una suspensión de la historia y una dimensión subyacente de la misma en la que el relato histórico hallaría su historicidad. Ahora bien, se preguntará Granel, ¿en qué consiste lo político para Feuerbach? ¿En qué consiste esta forma bajo la cual se subleva y surge la historicidad fundamental?

“Lo político es (para Feuerbach) la unidad autónoma, absolutamente fundada en sí misma, del mundo-de-los-hombres en el seno del cual cada hombre, en su relación con el prójimo y con la naturaleza, permanecerá desde sí en la pura presencia para sí” (Granel, 1972, p. 119), nos dirá. Pero con ello volvemos a tener una unidad autónoma y absolutamente fundada a la cual el singular se sacrifica para alcanzar la pura imagen de sí a través de esa unidad capaz de contener y actualizar todas sus potencialidades. En lo no-filosófico como esencia y motor de lo filosófico Feuerbach encuentra un calco de lo filosófico: “La consideración del hombre como ciudadano (*Bürger*) de un ‘mundo’ determinado por la presencia original a sí mismo, es decir, por la subjetividad como ser del hombre, es la que define con mayor propiedad la ‘filosofía’” (Granel, 1972, p. 119).

1.4. Resumen

Dicho brevemente, según Granel, Feuerbach percibe la necesidad de dar cuenta de un afuera de la filosofía, de un no-filosófico a partir del cual se levantaría el pensamiento. La filosofía no empieza desde sí misma, empieza a partir de alguien que puede hacerla. Así, este no-filosófico, en un primer momento remite al ser humano de carne y hueso singular y concreto cuya finitud no permite actualizar en sí mismo todas

las capacidades que le corresponden como ser humano. El ser humano en su plenitud solo puede realizarse en el conjunto de los seres humanos o, por lo menos, en la comunidad de los iguales. Finalmente, entonces, este no-filosófico se descubre en la política y en el sacrificio por amor a la humanidad que aquella representa para Feuerbach. Pero esta política y este amor se revelan a su vez como el lugar de la autoconciencia de un ser humano completamente transparente a sí mismo que, además, se debe enteramente a sí mismo y a su obrar (él es el único motor de su propia historia); es decir, se define como el lugar del sujeto filosófico. Lo no-filosófico acaba descrito como el sujeto que describía la filosofía en su inicio.

En este preciso punto se detiene el análisis de Granel:

[...] esta crítica de la filosofía por su comienzo simplemente opone la exposición filosófica a la esencia de lo filosófico, es decir, al ser como pura presencia (y, dado que aquí se trata propiamente de la filosofía moderna, al ser como pura presencia a sí del ser del hombre). La naturaleza de lo “político” y el alma del “porvenir” son la irrupción de lo metafísico como tal (Granel, 1972, p. 120).

En él no aborda directamente los motivos de esta conclusión, que parece inevitable y que, con muchas variaciones y matizaciones (Granel cuida mucho de no caer en una simple crítica del sujeto trascendental como si se tratara de la subjetividad propia de la tradición moderna), será la que también encontrará en Husserl (cfr. Granel, 1972, pp. 120 y ss.). Atendiendo al modo en que contrastan estas posturas con el desarrollo heideggeriano, podemos afirmar que la cuestión recaerá, precisamente, en atribuirle una positividad a este exterior de la metafísica, concibiéndolo como un lugar al cual dirigirse y desde el cual fundar lo filosófico, convirtiéndolo, así, en un nuevo sujeto al cual se le atribuyen las mismas características que poseía el punto de apoyo óntico de la metafísica. Así, cuando Granel sentencia, al cerrar el apartado sobre Feuerbach, que “la lección de esta aventura feuerbachiana (que aún no ha terminado, pues continua actualmente en Marx) es precisamente que no hay un *opuesto* de la Metafísica” (Granel, 1972, p. 120), debemos centrar nuestra atención en el “hay” positivo que sitúa ese opuesto como un espacio en el que el opuesto mismo “ha lugar”: este, al ser pensado en su positividad, se descubre, contra su propia pretensión, como un

fundamento metafísico. No hay, pues un lugar primitivo y previo a la metafísica al que ir a buscar el “verdadero fundamento” de la metafísica, porque esa noción ya es ella misma metafísica.

Dicho rápidamente (y sabiendo que no podemos desarrollarlo en exceso si queremos alcanzar el objetivo de este escrito): estando a las puertas de la diferencia ontológica, Feuerbach persiste en la reducción de esta otredad o exterioridad de la filosofía al ente positivo y fundante de la metafísica.

Por otro lado, como decíamos, Granel toma a Feuerbach como ejemplo de una tendencia muy presente en su época (y tal vez en la nuestra) y, de hecho, lo dibuja prácticamente como el profeta de la *téchne* política. También refiere a la figura de Marx como el continuador de esta tendencia. Así, si Feuerbach ve en el desarrollo de la religión y el espíritu la alienación en la que el individuo concreto proyecta su deseo de actualización infinita, en Marx será la historia relatada o acontecida la que esconderá las necesidades reales y efectivas que la articulan, obturando con ello aquella historicidad en la que está suspendida como historia. A partir de entonces ya no se buscará la alienación en la proyección religiosa, sino en los deseos bienintencionados proyectados en el discurso abstracto sobre la historia y el progreso que ocultan las verdaderas fuentes de las que nacen: las necesidades concretas de cada individuo particular. Dicho de otro modo, y para usar un lenguaje más marxista que feuerbachiano: sería necesario atender a la infraestructura que hace posibles los ideales de plenitud en los que el ser humano actual se complace. Con ello, daríamos con un nuevo motor de la historia, una nueva forma de historicidad: la economía-política.

Marx no es solo esto, ciertamente; aunque sí lo fue en gran medida el marxismo ortodoxo que, muy a menudo, redujo sus análisis al doble factor del economicismo (con su consiguiente crítica ideológica) y de la actuación política encargada de producir una nueva humanidad. En cualquier caso, entrar en esta cuestión excedería de nuevo los límites del presente artículo.

Sin embargo, el debate entre Blanchot y Nancy que veremos en el siguiente capítulo engarza, en cierto modo, con esta caracterización de la política que hemos obtenido de Feuerbach y que, en su época, veían encarnada en una forma concreta de marxismo. Tanto el uno como el otro, de hecho, al replantear el concepto de “comunidad”, buscarán atender a lo que llamarán “la exigencia comunista” diferenciándola de estos desarrollos feuerbachianos del marxismo, que considerarán como una

forma de la inmanencia totalitaria en la que la figura de una identidad compartida trabaja y se sacrifica para obrar una comunidad política que exprese en una unidad el fruto de sus sacrificios individuales.

2. Las dos formas de la política en Blanchot según Nancy

Tal como hemos indicado el comienzo, con el fin de evitar el largo rodeo al que nos entregaría el intento de dilucidar las dos lecturas de la noción batailleana de “comunidad” (y “comunicación”) propuestas por Nancy y Blanchot y su relación con lo que el autor de la *Suma ateológica* diferenció al distribuir su pensamiento entre una filosofía de lo sagrado (o del sacrificio) y una filosofía de la comunicación (diferencia que ambos autores desatienden o, por lo menos, no hacen explícita), no atenderemos detalladamente a “La communauté désœuvrée” de Nancy ni a la primera parte de *La communauté inavouable* de Blanchot. Nos centraremos, entonces, en los apartados de la segunda parte añadidos al texto sobre Duras previamente publicado y en *La communauté désavouée* (Nancy, 2014).

2.1. El contexto enunciado

A pesar de las acotaciones que acabamos de efectuar, será necesario atender a las primeras páginas de *La communauté inavouable* y al primer apartado de “La communauté désœuvrée” con el fin de situar el contexto en el cual tuvo lugar el debate. En efecto, ambos pensadores dedicarán las primeras páginas de sus escritos a esclarecer las circunstancias a partir de las cuales abordan el tema de la comunidad, mostrando, a su vez, que comparten un mismo diagnóstico.

Así, por ejemplo, Nancy comienza su artículo denunciando que “el más importante y penoso testimonio del mundo moderno [...] es el testimonio de la disolución de la comunidad” (Nancy, 1990, p. 11) para, acto seguido y sin explicitar aún la relación, afirmar, citando a Sartre, que “el comunismo ‘es el horizonte insuperable de nuestro tiempo’” (p. 11). Por su parte, Blanchot inicia su libro aclarando, a partir de Edgar Morin, que no podemos sustraernos a esa aspiración “de otra sociedad y de otra humanidad” que expresa la palabra “comunismo” (Blanchot, 1983a, p. 10), y, tras el exergo, iniciará el primer apartado de su libro con la yuxtaposición inmediata de ambos términos: “comunidad, comunismo: tales términos son efectivamente términos en la medida en que la historia, los grandiosos errores de cálculo de la historia, nos los

hacen conocer sobre un fondo de desastre que va, de hecho, más allá de la ruina" (p. 10).

Con solo iniciar sus escritos, entonces, los dos autores atestiguan que, en 1983, se encontraban ante la disolución de la comunidad en un desastre histórico que va más allá de la ruina y que, a un mismo tiempo, estaban frente a la exigencia inapelable de aspirar a otra sociedad y a otra humanidad. Esta exigencia, en tanto que horizonte insuperable de su tiempo (¿el nuestro?), recibe el nombre de "comunismo".

El debate se sitúa, entonces, entre el fracaso de la comunidad (que es también el del comunismo) y la exigencia del comunismo (que es también la de una nueva humanidad y una nueva sociedad). Con el fin de situar correctamente las motivaciones que condujeron a uno y otro autor a la escritura de sus respectivos textos cabe preguntarse, entonces, qué relación guardan esta exigencia y aquel fracaso, y a qué obedece la yuxtaposición de ambos términos en estos primeros párrafos.

Si bien Blanchot, ya en su primera frase, identifica comunidad y comunismo con un mismo fondo de desastre, Nancy, siguiendo a Sartre, esclarece un poco más adelante que "la palabra 'comunismo' emblemiza el deseo de un lugar de la comunidad encontrado o vuelto a encontrar tanto más allá de las divisiones sociales como más allá de la servidumbre a una dominación tecno-política" (Nancy, 1990, p. 11), es decir, una comunidad que dejara atrás las distinciones sociales. Ahora bien, ¿este deseo no coincide con la obra de la comunidad que al final del capítulo anterior atribuíamos a la inmanencia totalitaria?

El argumento es tan habitual como conservador, y Blanchot nos lo recuerda atribuyéndoselo ni más ni menos que al contrarrevolucionario De Maistre:

Si el comunismo dice que la igualdad es su fundamento y que no hay comunidad en tanto en cuanto las necesidades de todos los hombres no están *igualmente* satisfechas (exigencia en sí misma mínima), supone, no una sociedad perfecta, sino el principio de una humanidad transparente [*i. e.*, capaz de conocer y dominar todas sus necesidades], producida esencialmente por ella sola, "inmanente" (dice Jean-Luc Nancy) (Blanchot, 1983a, p. 11).

Así, dirá, el comunismo está llamado a borrar las diferencias y reducir los miembros de la comunidad a un mismo modelo común atribuido a

cada uno de sus miembros con independencia de su relación con los demás. Esta inmanencia exige entonces la disolución de todo aquello que le impida al individuo plantearse desde sí mismo como plenamente transparente para sí, sin alienarse en cualquier tipo de proyección y sin deberse a nadie o a nada que no sea una réplica o un doblete de su propia individualidad infinitamente repetida, “mortal en su imposibilidad de perpetuarse sin alienarse, inmortal, ya que su individualidad es la vida inmanente que no tiene en sí misma término” (Blanchot, 1083a, p. 12). Así, retomando a Nancy, tendremos que:

[...] la palabra “comunismo” emblemiza el deseo de la comunidad encontrado [...] finalmente, más allá del achicamiento de la muerte de cada uno, de esta muerte que, por no ser ya más que la del individuo, lleva una carga insostenible y se hunde en la insignificancia (Nancy, 1990, p. 12).

El comunismo que aquí se describe no es otra cosa que ese intento del individuo de sobrevivir a la muerte en una reiteración de iguales que no serían más que el desarrollo de todas sus potencialidades en la inmanencia de una comunidad idéntica a sí misma; o, para decirlo con Feuerbach: una humanidad capaz de actualizar todas las potencias contenidas en la esencia del ser humano. Es decir, una humanidad que coincide con las capacidades actualizadas del individuo, con su esencia realizada pero proyectada en un futuro.

La situación así descrita no dista mucho de la caracterización de Feuerbach efectuada por Granel. Ya hemos dicho que el propio Granel identificaba estos desarrollos con ciertas prácticas que en su época se efectuaban bajo el nombre de Marx. De hecho, esta no deja de ser una descripción bastante habitual en aquellos años en los que el desastre del comunismo real se hacía palmariamente evidente.¹²

¹² Cabe especificar, en este punto, que tanto Granel como Nancy y Blanchot se guardan mucho de identificar a Marx con estos desarrollos efectuados a partir de él. De hecho, aunque en el presente artículo no entraremos en esta cuestión, gran parte de su propuesta es rescatar a Marx de estas interpretaciones de su pensamiento, tal como muestran otros textos — Nancy y Bailly (1991) y Granel (1972, pp. 179-230) — o la mención del propio Marx al lado de De Maistre en el texto de Blanchot que comentamos.

Así, en esta comunidad de los iguales, en esta relación del Mismo con el Mismo (para decirlo con Blanchot, que lo dice con Levinas), se daría una reciprocidad entre individualismo y comunismo en la que la comunidad consistiría en la repetición y preservación del individuo más allá de su finitud gracias a una reproducción infinita de sí mismo. De este modo, nada quedaría fuera del alcance del individuo o de la comunidad de individuos iguales entre sí, la cual sería concebida ella misma a imagen y semejanza de un individuo de capacidades infinitas e infinitas actualizaciones. Con ello, llegaría a hacer real la cita de Herder a la que ambos autores remiten sin dar la procedencia: “¿Qué puede ser modelado por los hombres? Todo. La naturaleza, la sociedad humana, la humanidad” (citado en Nancy, 1990, p. 15); y hasta Dios, añadirá Blanchot (1983a, p. 11) en una clara alusión a Feuerbach.

Es esta reducción de todo a una inmanencia respecto al obrar humano, esta concepción de la humanidad como una potencia infinita capaz de modelarse a sí misma y a su propia socialización la que, no permitiendo espacio a ninguna forma de alteridad y obviando que toda relación requiere de una alteridad con la cual relacionarse, impide, según Nancy, la posibilidad de pensar la comunidad: “Es en efecto la inmanencia del hombre al hombre, o incluso es en efecto *el hombre*, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, lo que constituye el escollo para un pensamiento de la comunidad” (Nancy, 1990, p. 15). Así, el sueño de una total programación y articulación de lo humano por parte de la propia humanidad en su infinita esencia, esta voluntad de dominio de sí capaz de darse la forma deseada (incluso bajo la forma aleatoria de una elegida mano invisible), es aquello que impide, precisamente, el pensamiento de la comunidad, y esto no es otra cosa que aquello que Feuerbach llamaba “lo político”.

Esto para nada comporta la reivindicación de un retorno a un modelo conservador o liberal asentado bien en ordenaciones preestablecidas, bien en individualidades totalmente aisladas y sin vínculos entre ellas (ni siquiera el de la idéntica independencia o el de la reducción a una misma unidad de esencia). Como ya se ha dicho, no hay en ninguno de los tres autores un rechazo al pensamiento de Marx y, de hecho, esta crítica al marxismo es equiparada por Blanchot a aquella que el propio

Marx dirigió al socialismo de su época.¹³ De lo que se tratará, más bien, es de ver qué podría ser una comunidad que no cayera en aquello que el propio Marx critica a las demás corrientes socialistas y que, al parecer, acaba afectando a su propia propuesta.¹⁴

De este modo, lo que ambos autores se plantean en los textos aquí comentados es qué puede ser una comunidad no definida por su autoproducción inmanente, no reducida a su obra o, lo que sería lo mismo, qué puede ser una comunidad desobrada. ¿Cómo pensar una comunidad que no niegue o subsuma a sus partícipes en una unidad colectiva hecha a su imagen y semejanza, comprendida como la encarnación y actualización de la esencia común de toda la humanidad?

De hecho, el centro de la objeción que Blanchot dirige a Nancy se centrará, precisamente, en el modo en que cabe comprender esta “desobra” que evitaría la realización de esta comunidad enajenante: con la desobra, ¿se trata de renunciar a toda forma de obra común a fin de evitar esta identificación que o bien borra la finitud en nombre de una potencia colectiva infinita (el modelo de Feuerbach) o bien aísla a los individuos en la frustración de una vida finita querida infinita, o, por el contrario, cabe pensar un obrar desde la desobra que evite esta doble identificación con el modelo del individuo (bien sea social, bien sea personal)?

2.2. Una obra a desobrar

Así, la objeción principal que Blanchot dirige a Nancy refiere al aparente olvido de que la des-obra implica siempre una obra previa.¹⁵

¹³ Aunque no especifique a qué críticas se refiere, no es difícil ver las similitudes con las críticas de Marx a Proudhon (Marx, 1970) y a Bauer o Stirner (Marx y Engels, 2013).

¹⁴ Para decirlo con un lenguaje que Nancy aún no utiliza en estos textos, se trata, entonces, de ver qué puede ser una comunidad que asuma tanto el “valor absoluto” como la “propiedad particular” que encontramos en el seno de los escritos marxistas. Cfr. Nancy (2002, pp. 11-54) y Nancy y Bailly (1991).

¹⁵ El propio Nancy afirma al final de “La communauté désavouée” que su proyecto de “disociar la idea de ‘comunidad’ de cualquier proyección de la obra hecha o por hacer” lo llevó “a obviar lo que Blanchot recuerda en la última línea de su libro: que solo hay ‘desobramiento’ de una obra” y que el libro de Blanchot no es otra cosa que presentar esta “obra” como “la obra de la relación sin relación” (2014, p. 154). Si esto es así y si este es, entonces, el motivo que articula

De hecho, el concepto de “desobra”, originariamente, remite a la relación del autor de un texto con ese texto mismo una vez finalizado y entregado a la lectura general. En ese momento, el sentido que el texto pueda tener ya no depende del autor, pues este no solo no se encuentra presente en el momento de su lectura, sino que cualquier lector, con independencia de conocer al autor y los motivos que lo llevaron a proceder con la escritura, puede leer su obra con sentido, y es de hecho cuando esto no se produce, cuando nadie la lee, que se pierde su sentido. Sin embargo, por otro lado, esta lectura siempre estará externa y será independiente del autor. De esta manera, una comunidad “desobrada” no sería una comunidad sin obra o inoperante, como cierta lectura del artículo de Nancy podría dar a entender, sino una comunidad cuya obra no puede ser reducida a la voluntad de obrar de la comunidad, no puede ser reducida a lo que esta pretendía hacer al obrarla. Es decir, una comunidad cuya obra quedará siempre por obrar de nuevo, expuesta como el libro a la relectura ajena.

Nancy acepta la crítica.¹⁶ En el artículo de 1983 no se explicitaba esta cuestión y ello podía dar lugar a estas interpretaciones. Sin embargo,

el libro de Blanchot (describir la obra necesaria para la desobra), entonces las demás críticas efectuadas por Blanchot deberían ser subsidiarias de esta primera indicación. Así, por ejemplo, como espero mostrar más adelante, la comunidad como ausencia o como no acción que Blanchot opondrá a la exposición nancyana derivará de esta necesidad previa de una obra que no llegue a obrar o que se mantenga ausente. También, como admite el propio Nancy (2014, p. 47), esta exigencia de una obra también forma parte de la discusión en torno a la escritura a partir de la lectura de Bataille. Para un comentario extenso de esta última faceta del debate, cfr. Bird (2008).

¹⁶ Más allá de una leve insinuación (cfr. Nancy, 2014, p. 62, nota al pie), en el texto de 2014 no se explicita la aceptación de la crítica de Blanchot. Sin embargo, dos años más tarde, dentro de las conferencias *Homo Sacer: Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique* celebradas entre el 6 y el 8 de abril de 2016 en el Instituto de Humanidades y Ciencia de París, sí admitirá explícitamente y sin reservas el acierto de la crítica de Blanchot. No se ha publicado una transcripción de la conferencia y el fragmento es bastante revelador para el asunto que nos ocupa; es por ello que transcribo primero el fragmento en francés y lo traduzco a continuación (téngase en cuenta el carácter oral de la intervención): “L’usage [de désœuvrement] de Blanchot vis un désœuvrement de l’œuvre, dans l’œuvre et, en quelque sorte, par l’œuvre. Le désœuvrement de Blanchot c’est l’œuvre elle-même se désœuvrant. C’est d’ailleurs exactement, je crois, sur ce motif que Blanchot m’a rapproché, a moi, et, je dirais, non sans motif ; parce que je, moi, je n’avais pas été assez attentif à ça et je n’étais pas arrêté sur cette considération.

dirá, aunque no estaba explicitada, sí había allí una obra en este sentido reclamado por el concepto blanchotiano de “desobra”. Así, el disenso principal entre uno y otro pensador se encontrará en el modo de concebir esa *obra* que, en su exposición, como el libro, se desobra.

Según la lectura de Nancy, será en la segunda parte de su texto donde Blanchot tratará de exponer su noción de “obra”. Esta segunda parte está formada por un extenso comentario al relato *La maladie de la mort* de Marguerite Duras. Tal como ya se ha dicho, este comentario fue publicado en *Le Nouveau Commerce* como un artículo independiente con anterioridad a la publicación de *La communauté désœuvrée*, de tal modo que su contenido no debe ser referido directamente al debate o a la crítica que dirige a Nancy. Sin embargo, en la versión incluida en *La communauté inavouable* se añaden, además del exergo, dos apartados introductorios referentes al mayo del 68 y cuatro apartados a modo de conclusión. Es en estos añadidos que Nancy encontrará la concepción de la obra que Blanchot le exige.

Partiremos de estos comentarios de Nancy para atender a las distintas concepciones de “obra” que se articulan en su lectura de dichos textos. Debemos recordar, por ello, que nuestra intención no es hacer justicia a Blanchot o reivindicar la correcta lectura de Nancy, sino ver cuál es la crítica que este último dirige al primero y relacionarla con la dirigida por Granel a Feuerbach a fin de extraer sus consecuencias.

2.3. La impresentable presencia del pueblo y las dos políticas de Blanchot

El caso es que, en los apartados sobre el mayo del 68, Blanchot definirá la “presencia del pueblo” que allí se dio como “política merced al rechazo a excluir nada [...] pero sin voluntades políticas determinadas y, de este modo, a merced de cualquier asalto de las instituciones

Donc Blanchot m’a rapproché d’avoir parlé de communauté désœuvrée sans avoir envisagé quel œuvre commun peut se désœuvrer” — “El uso (de ‘desobra’) de Blanchot atiende una desobra de la obra, en la obra y, en cierto modo, por la obra. La desobra de Blanchot es la obra misma desobrándose. Por lo demás, es exactamente por este motivo, creo, que Blanchot me reprochó, y no sin motivo; dado que no fui lo suficientemente atento a esta cuestión y no me detuve en ella. Así que Blanchot me reprochó el haber hablado de comunidad desobrada sin haber considerado qué obra común puede desobrase” — (Nancy, 2016b, min. 56:33-57:03).

contra las cuales se prohibía reaccionar”(1983a, pp. 53-54).¹⁷ Con ello da a entender dos formas de política distintas: Aquella que constituye la “presencia del pueblo” que se dio en mayo del 68 y la política que se instituye mediante “voluntades políticas determinadas”, mediante proyectos a realizar o exigencias a reclamar, capaz de tomar decisiones y articular exclusiones y alternativas, y, en definitiva, capaz de obrarse a sí misma según su previsión y voluntad.

De este modo, por debajo de lo político actualmente instituido descrito por Feuerbach el pueblo se descubriría como una primera forma de política que legitima y a la vez desautoriza la posibilidad de la segunda. En cierto modo, parecería que Blanchot estuviera recuperando la finitud no-filosófica de las garras de la actualidad política en la que Feuerbach (o cierto marxismo) parecía subsumirla. Así, esta presencia “había que entenderla, no como el conjunto de fuerzas sociales, listas para decisiones políticas particulares, sino en su rechazo instintivo a asumir ningún poder, en su aprensión absoluta a confundirse con un poder al que quedaría delegado, por tanto en su *declaración de impotencia*” (Blanchot, 1983a, p. 54). De tal modo que, en esta impotencia, el pueblo en su naturaleza política nunca se presentaría en una institución determinada o en una “voluntad política” dispuesta a efectuarse o a tomar el poder para desarticular un orden previamente dado. Las potencias y capacidades de lo no-filosófico no se actualizarían. Por el contrario, el pueblo parecería actuar siempre como un elemento de desautorización o rechazo de todo régimen que pretendiera establecerse en su nombre o sobre su nombre, borrando con su presencia toda forma que le pudiera ser atribuida, es decir, toda presencia definida y actual.

Así, la política como espacio positivo de actualización estaría siempre socavado por el pueblo que lo funda, por las potencias que actualiza pero que permanecen como potencias por debajo de esa actualidad, desmintiendo su realización en lo positivo. El pueblo, entonces, esta “comunidad de los amantes” que da título al capítulo en el que se habla del mayo del 68 (y que, a pesar de que no se mencione a Feuerbach en todo el libro, no podemos dejar de relacionar con su concepto de “amor”), sería un fundamento en constante retirada (es decir, constantemente desfundante) de la política, el cual se habría presentado, aunque solo

¹⁷ Citamos siempre la traducción castellana de Isidro Herrera (Blanchot, 2002).

fuera por un momento, en la negativa a adquirir una forma política por parte del movimiento del mayo del 68.

De este modo, nos dirá Nancy, lo que Blanchot expone es “la consideración del ‘pueblo’ como ‘presencia y ausencia, si no confundidas, al menos intercambiándose virtualmente’, es decir, del pueblo o de la comunidad como instancia o como sujeto que no adquiere su ser sino de su inaprensibilidad o de un latido incesante de su reunión/separación” (Nancy, 2014, p. 79).¹⁸

Así, se da cuenta de una doble noción de “política” implícita en el pensamiento de Blanchot: por un lado está lo que podríamos identificar con lo político feuerbachiano, que ahora se ha separado de la actualización política, es decir, la comunidad de amantes o el pueblo que, como fundamento de la política, permanece ajeno al modo en que esta, mediante las leyes y los conflictos, lo define; por el otro, la política institucional (que Feuerbach aún identificaba con su primera forma) que, mediante estos mecanismos, trata de definirlo.

Tenemos así que dicha definición es siempre insuficiente y rechazable o reformulable. Con esto, el pueblo mantiene un espacio de soberanía que, excediendo la ley, la funda o instaura pero que, a su vez, a causa de ese exceso, al fundarla la recusa: hay fundamento, pero este desfunda aquello que sostiene (cfr. Nancy, 2014, pp. 79 y ss.). El pueblo mantiene todas sus potencialidades, toda su esencia, pagando el precio de no actualizarlas nunca y, de hecho, revocando toda actualización. Así, al negar toda actualización, la potencialidad infinita deviene impotente y, ahora sí, inoperante.

Con ello se intenta evitar aquella recuperación de la metafísica que sacrificaba al individuo concreto en nombre de una comunidad plenamente realizada que encontrábamos en Feuerbach: la comunidad, como presencia del pueblo, es la negación de toda realización plena que pretenda unificar y actualizar su potencia. Lo político de Feuerbach se ha escindido entre la política (que efectúa el programa y el proyecto del progreso histórico negando y sacrificando la situación concreta) y la comunidad o la “presencia del pueblo” que, siendo su fundamento, desautoriza y desfunda a la política al rechazar toda limitación o concreción de sus potencialidades.

¹⁸ Reproducimos esta traducción: Nancy (2015). El entrecomillado remite a una cita de Blanchot que Nancy entrecomilla sin indicar la procedencia (que es Blanchot 1983a, p. 56).

Podría decirse entonces que el debate entre Nancy y Blanchot comienza exactamente en el punto en el que terminaron los desarrollos de Feuerbach. Sin embargo, no es este el paralelismo que queremos establecer entre la crítica de Granel a Feuerbach y la de Nancy a Blanchot. Lo que nos interesa, por el contrario, es ver si este desdoblamiento de la política no acabará repitiendo la dinámica observada en aquel desdoblamiento de la metafísica entre una historia del espíritu y una historia política del hombre que Granel observaba en Feuerbach. Lo que queremos comprobar, entonces, es si este desdoblamiento de la política no terminará por repetir lo que pretende evitar: el sacrificio del singular concreto en nombre de una comunidad que se reserva una potencia infinita (bien sea para actualizarla en su propia obra, bien sea para negar toda actualización como una limitación de su potencia, de tal modo que dicha potencia deviene impotente).

En cualquier caso, este doble juego de fundación del pueblo en su retirada comporta que lo común no deba *consistir* (y, de hecho, no pueda hacerlo): “Lo común no debe *consistir*: no debe o no puede siquiera existir como tal” (Nancy, 2014, p. 132). No puede presentarse, entonces, como algo definible, pues en su presentarse ya se retira.

2.4. La obra y el desencanto de la política

Sin embargo, vemos con ello que aquí el problema es que, en su visión más amplia de la “política” como pueblo o comunidad, esta, al carecer de forma determinable, parece ser cualquier cosa (o toda cosa por igual), de tal modo que todo queda sumido, al parecer, en una unidad perfectamente indiferenciada que caería sin más bajo la crítica de De Maistre. Además, esta caracterización amenaza con el desencanto de la política que Blanchot vincula con la democracia entendida como una exigencia de “justicia y libertad” vacía y efectuada “con palabras vagas, afirmaciones enérgicas y mal determinadas” (Blanchot, 1996, p. 55) que, en el pasado, tal como Nancy (2014, p. 56) indica, ha propiciado el auge del fascismo en tanto que reivindicación de una nueva “pasión” por la política mediante la exigencia de un sentido definido y último al cual sacrificar y sacrificarse (es decir, como recuperación del modelo de la plenitud inmanente a la comunidad). Este último caso sería, entonces, el riesgo de un exceso de obra, demasiado definida, a la cual sacrificarse, mientras que aquel de la democracia sería el riesgo del desencanto por una ausencia de obra capaz de apasionar, en la que todo fuera igualmente válido. Ante esta situación será necesario, para Blanchot, encontrar una

forma de esa “pasión” que, evitando la indiferenciación, sin embargo, no conduzca a la identificación y al sacrificio del singular en nombre de su realización colectiva.

Aquí aparecerá la noción de “obra” en Blanchot: “Si, en consecuencia”, nos dirá Nancy, “la comunidad evasiva no puede tener lugar más que por su propia desvinculación, es cierto empero que debe tener lugar a partir de una obra” (2014, p. 119). Así, parecería que la obra deberá plantear una presencia que permita un presentarse del pueblo sin que este quede por ello cerrado o determinado en una forma dada o en una institución, evitando así la falta de forma o el poder ser cualquier cosa que amenaza con el desencanto, sin dejar de negar por ello la obra de una comunidad efectiva y limitante.

Es en este preciso punto que se introduce el texto sobre Duras como ejemplo de una relación disimétrica con otro que no puede ser equiparado a uno mismo y que, por lo tanto, tampoco puede ser subsumido en una comunidad destinada a realizar las potencias derivadas de una identidad común. Así, el relato explica cómo “dos seres (un hombre y una mujer) intentan unirse tan solo para vivir (y en cierta manera celebrar) el fracaso que es la verdad de lo que sería su unión perfecta, la *mentira* de esta unión que siempre se realiza no realizándose” (Blanchot, 1983b, p. 82).

Ahora bien, tal como remarca Nancy, el texto originario pretendía contraponer a la disimetría ética de la responsabilidad levinasiana la disimetría implicada en la pasión de entrega propia de los amantes. Con todo, el propio Blanchot reconoce que este artículo fue escrito sin la idea clara de que “lo recondujera al pensamiento [...] de la exigencia ‘comunitaria’” (1983b, p. 51). Pero, si el artículo no fue escrito con esa intención, si su planteamiento remite a la búsqueda de una relación ética no articulada por la responsabilidad, y si Blanchot necesita incluir un preámbulo en el que se excuse por introducirlo “de una manera que podría parecer arbitraria” (1983b, p. 51), ¿cuál es el motivo de incorporar este artículo en un libro sobre la comunidad adhiriéndole los dos fragmentos iniciales en los que se relaciona el mayo del 68 con una política “merced al rechazo a excluir nada” (p. 53)?

La respuesta debemos encontrarla en los cuatro apartados finales añadidos al artículo original. En concreto, la vemos claramente afirmada, aunque como de pasada, en la última frase previa a la coda final: “Ella [la mujer del relato de Duras] consagra, de una manera evasiva, el *final siempre incierto* que está inscrito en el sentido de la comunidad” (p. 92);

es decir, en el modo en el que ella permanece retirada, imposibilitando la unión que, sin embargo, se efectúa —“Ella dice: tómeme para que eso haya sido hecho. Usted lo hace. La toma. Eso está hecho. Ella se duerme. [...] Ella no regresará nunca” (Duras, 1983, pp. 53-54)—, atestigua el final de la propia comunidad. Este gesto en el que ella se entrega a la vez que se sustrae consagra el desobrar de la comunidad en su obrar, entregada y retirada como el libro que, sin ser la obra, la expone sin reducirla a esa exposición.

La obra, entonces, sería aquello producido (la misma presencia del pueblo como obra del pueblo) que, al exponerse y repartirse, se multiplica sin reducirse a una definición que se imponga a su potencia, pues el autor mismo (¿el pueblo?), así como la chica del relato de Duras, está retirado de la obra, de tal modo que esta queda expuesta a cualquiera en su retirada. Se trata entonces de “un ‘nosotros’ que abarca autor y lectores” (Nancy, 2014, p. 103) al que “aquello de lo que se está tratando debe ser mostrado, debe sernos mostrado con la visión de lo invisible: no volviéndose visible” (p. 105).

Así, tendríamos que esta obra se ofrecería, como el libro en la desobra, con independencia de un sentido impuesto por una voluntad previa, ofrendándose y repartiéndose en retirada, siempre inasible. Negándose, como el pueblo del mayo francés, a instituirse o definirse de una vez por todas; pero presentándose, no obstante, aunque sea efímeramente.

2.5. Una comunidad de solitarios

Ahora bien, con esta propuesta, la comunidad se reduciría a esa presencia con la que se relacionan los partícipes directos o indirectos de aquella acción que la presenta. Pero, esta comunidad entendida ella misma como obra por desobrar es solo la comunidad de la relación de cada individuo con la presencia misma de la comunidad que, eucarísticamente, se reparte y se desobra entre ellos.¹⁹ Tenemos, así, una comunidad privada del reconocimiento entre sus miembros.²⁰

¹⁹ No es fortuito, por lo tanto, que Blanchot (1983b, p. 91) compare el gesto de la mujer que se entrega retirándose con la eucaristía cristiana.

²⁰ “Que la comunidad esté desprovista de confesión o de una declaración escrita es lo que la sustrae de toda dominación (pero también es lo que la sustrae a toda consistencia y al reconocimiento que el señor feudal debía a su vasallo)” (Nancy, 2014, p. 131). Tanto “confesión” como “declaración escrita” son significados del término francés “avouer”, al que Blanchot añade la negación

El objetivo de la propuesta de Blanchot sería, entonces, el de afirmar la no determinación de la comunidad y, a su vez, evitar que esta caiga en una total indiferencia. Es así que surge la necesidad de una obra que, como la noche para los amantes o la efervescencia inesperada de las calles, apasione pero que, como la presencia del pueblo o la del libro, se desobre. Sin embargo, en ella cada quien se relaciona con la obra, con el libro o la mujer que, exponiéndose, consagran la comunidad, pero no con cada uno de aquellos entre quienes esta se desobra. De este modo, se repite el modelo de los individuos desvinculados entre sí, reducidos a poner en obra una comunidad que es tan individual como ellos. Sin embargo, en este caso la comunidad está en constante retirada, sin darse a imagen y semejanza de los individuos que quedan aislados a partir de ella, o, para ser más precisos, retirando esa imagen y evitando, así, la identificación o similitud. Con ello se produce, para decirlo con el lenguaje teológico, una comunidad negativa.

Así, tratando de formular una comunidad que no se identifique con su puesta en obra acaba postulando una en constate fuga, siempre perdida en el reparto de las soledades que, separadas de ella, la desobran e impiden su cierre, pero que, de este modo, nunca se encuentran entre ellas, nunca llegan a ser comunidad. Parecería, de este modo, que esta comunidad debería darse ante algo (una obra) que al repartirse entre los presentes deviniera inalcanzable en su totalidad de obra (desobra). La comunidad, en su retirada, adquiriría, por decirlo de algún modo, un carácter tan positivo como el del Dios de la teología kierkegaardiana en la medida en que sería aquello con lo que cada uno de sus partícipes se relacionaría sin relacionarse, a la vez que la rechazaría retornando, así, a su soledad.

De esta manera, al ser evasiva por cuanto que no fija ni concepto ni figura de una entidad comunitaria, la comunidad sigue siendo a la vez eludida en virtud de algo inconfesado, descalificado y, sin embargo, “consumada”, culminada como un don sin retorno,

para caracterizar su noción de “comunidad” como sustraída a toda definición dada de una vez por todas. De hecho, unos renglones más arriba del texto citado, Nancy nos aclara que el término “avouer” originariamente designaba el contrato mediante el cual el vasallo reconocía al señor feudal como tal y este último se comprometía, por lo tanto, al reconocimiento de aquel como su vasallo.

como un abandono que llega hasta la consunción, pero que induce al mismo tiempo a la comunicación de un habla “confiada a los demás”: a aquellos que habrán sabido descifrar y compartir la confesión inconfesada, el mito que se hurta en su propia aparición (Nancy, 2014, p. 141).

Con ello, entonces, parecería que se postula cierta totalidad de sentido o cierta positividad, aunque fuera bajo el extraño modo de una negatividad en constante retirada: La unidad de sentido nunca será lo que se presente (lo presentado ya es desde un inicio desobrado, repartido), pero siempre será lo que se hurta posibilitando ese reparto. De hecho, parecería que es esta inaccesibilidad la que encierra a cada cual de nuevo en su soledad individual, soledad que, únicamente por un momento y por medio de la obra, pareció abandonar.

Es así como Blanchot encuentra una pasión política por una comunidad que se rehúye en su presentación y, a la vez, no depende del obrar del individuo. De este modo, el individuo concreto y finito es siempre lanzado, sacrificado en favor de una comunidad que le es inalcanzable, y de la cual se retira, abandonado cada vez, de nuevo, a su individualidad. Tras sacrificarse, por decirlo de algún modo, se recupera siempre para volverse a sacrificar. Incluso aquella misma obra que se comparte nunca está presente, siempre está a condición del lector que, en su soledad individual, alcance su partición.²¹ Ella misma, obra de la comunidad que ella obra, está siempre aislada, siempre hurtada a la comunidad, siempre por completar de nuevo por cada uno.

Así, en este desdoblamiento de la política, que Blanchot formula para superar la comunidad del proyecto feuerbachiano, encontramos el rechazo de todo comparecer a la vez entre varios. Este rechazo se da, entonces, tanto en el aislamiento de cada quien ante la obra común, como en la comunidad que rehúye toda concreción y se muestra indiferente a sus actualizaciones, como si obrara como una potencia infinita y nunca actualizada por debajo de ellas.

Sin embargo, tanto en una como en la otra posibilidad, la obra queda aislada, siempre por acabar de llegar, nunca presentada. El partícipe,

²¹ “La obra que es su deriva es de antemano renuncia a *hacer obra*, indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la desobra” (Blanchot, 1983a, p. 77)

por su lado, queda también aislado en su incapacidad de abandonarse a la obra, de acceder a la totalidad vacía de su repartición infinita y de alcanzar, a través de ella, su definición de una vez y para siempre (tal como, en cierto modo, sucedía en el modelo feuerbachiano). Es aquí donde encontramos con mayor claridad en Blanchot el sueño de un sentido de la comunidad que regule, por más inalcanzable o infinito que sea, la absoluta indiferencia del nihilismo democrático que este pensador le atribuía a lo vulgar y gregario de lo común (bien sea instituido o indiferente). El hecho de que ese reparto sea caracterizado como una falta, como una retirada siempre en huida, ya da a entender el sueño de una totalidad sin carencia como modelo desde el que se parte, aunque sea para enunciar su imposibilidad.²²

2.6. Resumen

Parecería, según lo planteado por Nancy, que, dada la esencial disimetría de la relación del “uno frente al otro”, Blanchot está más preocupado por la relación de cada singular con una obra común que se desobra en su constante retirada y repartimiento, que en pensar las relaciones en las que nos exponemos los unos a los otros como la cosa misma de la comunidad. Parecería, por decirlo de algún modo, que la presencia del pueblo con la que caracteriza al mayo del 68 fuera algo distinto del pueblo y de las relaciones de unos individuos que permanecerían siempre separados en la esencial disimetría de sus relaciones. Así, la comunidad subyacería como una potencia siempre dispuesta a ser renovada, reactualizada y, a la vez, carente de figura o presencia posible, revocando toda actualización.

Ello se debe a la confusión de los conceptos de “política” en los que la comunidad ontológica (el pueblo, como Blanchot lo denomina, con este término tan rousseauniano) que no debe ser limitada se confunde con la obra política concreta que se presenta. Así, dirá Nancy:

Una cosa es que nosotros nos halleemos en una apertura esencial (= existencial) hacia un más allá que no está en otra parte sino aquí mismo y que aquí mismo nos afecte con un sentido infinito, es decir, completo y nunca culminado, y que no se culminará. Y otra cosa

²² “Algo se obstina en afirmar una pérdida, una imposibilidad, antes que una comunicación con lo imposible y de lo imposible” (Nancy, 2014, p. 150).

es que eso implique que ese sentido infinito tenga que identificarse como una política (Nancy, 2014, p. 156).

3. Conclusión

De este modo, así como Feuerbach, a su pesar y según la lectura de Granel, acababa repitiendo el sujeto de la metafísica moderna en su intento de situar una positividad exterior a esa misma metafísica, Blanchot, con su postulación de una obra siempre retirada en su desobra, termina redibujando la estructura del aislamiento individual que encontraba en la política derivada de la postura feuerbachiana (recordemos su referencia a la creación de Dios por la humanidad y a la comunidad de amantes) y en el comunismo real de su tiempo. De este modo, del mismo modo en el que Feuerbach, al buscar un lugar positivo exterior a la metafísica, acaba reproduciendo aquella metafísica que quería evitar, Blanchot, al posicionar y situar la comunidad misma en su retirada, produce una repetición de aquella política que, precisamente, pretendía evitar.

En contrapartida, Nancy propone pensar el repartimiento como el mismo lugar de la comunidad. Es decir: la comunidad no es una obra o un obrar que, al repartirse entre los individuos, se desobra, evitando así dar la imagen y la asimilación del individuo, sino que es el repartirse mismo de cada singular entre los demás, su quedar expuesto a los demás sin reducirse, sin embargo, a esta exposición:

Sin duda, [esta comunidad] no tiene jamás lugar sino en el instante. Pero ese es el punto del diferendo: o bien el instante se identifica con su propia desaparición, y en suma nunca tiene lugar (como en Blanchot), o bien tiene lugar como el ínfimo suspenso del tiempo donde se intercambian las miradas, se tocan los cuerpos, las voces y los silencios. En ese suspenso, algo aparece — un mundo, si se quiere — y no desaparece (Nancy, 2014, p. 153).

Ahondar en esta alternativa nos obligaría a extender nuestro escrito más allá de los límites propuestos. Sin embargo, su mera enunciación nos permite ver con más claridad cual es el problema de fondo que Nancy encuentra en la postura de Blanchot: ante la dificultad detectada desde un inicio por parte de ambos autores —es decir, la cuestión de una

comunidad que, concebida a imagen y semejanza del individuo, acaba siendo el reflejo desde el cual el individuo se identificaba y se realizaba, de tal modo que quedaba encerrado en un círculo inmanente en el que él mismo obra la imagen social a partir de la cual se reconoce—, Blanchot propondría una obra y una comunidad en retirada, que, no permitiendo su presencia, no ofrece imagen alguna con la que identificarse. Pero, con ello, encontrará aquel aislamiento del individuo, que debía ser superado con la comunidad, en esa comunidad en retirada.

En cambio, pensar distintamente la presencia, la imagen y el estar en acto del presente, tal como propone Nancy, pensar la comunidad no como esa obra en retirada sino como el acto, momentáneo y fugaz, de comparecer cada vez de nuevo, como una presencia repartida y no reducible a sí misma que, exponiéndose, se comparte y se multiplica en distintos sentidos sin identificar este reparto con la política, tal vez podría abrirnos a otra concepción de esa misma política que, sin negar su institucionalización, fuera capaz de dar con una función de esta que no fuera la producción de la imagen del individuo hecho comunidad. Esta alternativa queda meramente enunciada a la espera de ser desarrollada en textos futuros.²³ Por el momento, y aunque sea solo a título de indicación, podemos ver que, al igual que, según Granel, la postura de Heidegger ante la metafísica no consistía en buscar una exterioridad a esta sino en modificar su posición ante ella (manos tendidas en dirección opuesta, obrar no centrado en lo que se mira), de un mismo modo, la postura de Nancy ante la representación de la política no será la de buscar una exterioridad más originaria o fundante de esta (aunque sea en retirada), capaz de revocarla o de mantener en potencia aquello que la imagen pretende actualizar, sino, de nuevo, modificar el gesto ante ella, dirigir distintamente el obrar.

Para concluir, cabe mencionar que la crítica dirigida a Blanchot sobre una doble noción de “política” implícita en el pensamiento de la comunidad irrepresentable y la institución será dirigida por Nancy (2016b) también a Agamben (cfr. Moreno Ferrer y Jiménez Hernández, 2022). Por el momento, cabe simplemente recordar que en esa conferencia

²³ Entre muchos otros libros de Nancy, atender a esta cuestión nos obligaría a un análisis pormenorizado y comparado de *La comparaison* (Nancy & Bailly, 1991), *Être singulier pluriel* (Nancy 1996), *La création du monde ou la mondialisation* (Nancy, 2002), *Vérité de la démocratie* (Nancy, 2008), *L'adoration. Déconstruction du Christianisme*, 2 (Nancy, 2010) o *Que faire?* (Nancy, 2016a).

explicitará que su objeción no es tanto una crítica a Agamben como la manifestación de un problema común a todo aquel que, en la actualidad, quiera pensar la relación entre política y ontología.

Con esta indicación pretendo señalar, entonces, que, como en el caso de Agamben, las críticas a Blanchot tienen el objetivo de identificar ese problema común. Es decir: no se trata de desautorizar, rechazar o imputar un error a los análisis de Blanchot, sino de identificar, a través de estos y de sus atolladeros, una problemática que atañe a todo el pensamiento contemporáneo que gira entorno a esta cuestión, incluido el de Nancy, tal como él admitirá en la conferencia indicada (Nancy, 2016b). Por lo demás, nos dirá, esta problemática surge de confundir el nivel ontológico con el político o del querer derivar uno a partir del otro.

Pero, entonces, ¿cuál es esta problemática en la que se ve envuelta la política cuando se le relaciona con la ontología? Siguiendo el curso de nuestro presente artículo, poco más podemos decir. Parece claro, en cualquier caso, que, a través de sus diversas mutaciones, sigue siendo el mismo problema que ya detectaba Granel en Feuerbach (y en cierto marxismo imperante); problema que, seguramente, guarde también su relación con la constatación graneliana de que “los años treinta [es decir, la gran década del totalitarismo europeo] están ante nosotros” (Granel, 1995, p. 67). Si hacemos caso a Granel (y, en cierto modo, a Nancy), en la manera en la que Heidegger enfrenta la metafísica, podría darse una alternativa, pero esto, en cualquier caso, deberá ser desarrollado en un trabajo posterior.

Bibliografía

- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene*. Einaudi.
- Alvaro, D. (2017). Ontología y política de la comunidad: El tenue hilo entre Bataille, Blanchot y Nancy. *Agora: Papeles de filosofía*, 36(2), 53-73. <https://doi.org/10.15304/ag.36.2.3414>
- Armstrong, P. (2009). *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. University of Minnesota Press.
- Bataille, G. (1973). *La experiencia interior. Seguida de Método de meditación. Y de Post-scritum 1953*. F. Savater (trad.). Taurus.
- Bernasconi, R. (1993). On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot. *Research in Phenomenology*, 23, 3-21. <https://doi.org/10.1163/156916493X00015>
- Bird, G. (2008). Nancy Responds to Blanchot. *Angelaki*, 13(1), 3-26. <https://doi.org/10.1080/09697250802156018>

- Blanchot, M. (1983a). *La communauté inavouable*. Éditions de Minuit.
- Blanchot, M. (1983b). La maladie de la mort (éthique et amour). *Le Nouveau Commerce*, 55, 41-53.
- Blanchot, M. (1996). *Les intellectuels en question*. Fourbis.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. I. Herrera (trad.). Arena Libros.
- Cabada Castro, M. (2009). Introducción a la edición castellana. En L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (pp. 9-28). J. L. Iglesias (trad.). Trotta.
- Critchley, S. (1999). With Being-With? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*. *Studies in Practical Philosophy*, 1(1), 53-67. <https://doi.org/10.5840/studpracphil1999115>
- Duras, M. (1983). *La maladie de la mort*. Éditions de Minuit.
- Esposito, R. (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Einaudi.
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. E. Subirats Rüggeberg (trad.). Editorial Labor.
- Feuerbach, L. (1993). *Escritos en torno a La esencia del cristianismo* L. M. Arroyo Arrayás (trad.). Tecnos.
- Granel, G. (1972). *Traditionis traditio*. Gallimard.
- Granel, G. (1995). Les années 30 sont devant nous. En G. Granel, *Études*. (pp. 71-74). Galilée.
- Granel, G. (2023). Notas sobre la relación de *Sein und Zeit* con la fenomenología husserliana. G. Moreno Ferrer (trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*, 20. <https://doi.org/10.5944/rif.20.2023.36355>
- Granel, G. (2024). Notas sobre el acceso al pensamiento de Martín Heidegger: *Sein und Zeit*. G. Moreno Ferrer (trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*, 21, 227-269. <https://doi.org/10.5944/rif.21.2024.42016>
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Press.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o estética: verano de 1826*. Domingo Hernández Sánchez (trad.). Abada.
- Hill, L. (2018). *Nancy, Blanchot: A Serious Controversy*. Rowman & Littlefield.
- James, I. (2010). Naming the Nothing: Nancy and Blanchot on Community. *Culture, Theory and Critique*, 51(2), 171-187. <https://doi.org/10.1080/14735784.2010.496594>
- Jandin, P.-P. (2012). *Jean-Luc Nancy : Retracer le politique*. Michalon.

- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Olguín, J. J. (2017). La comunidad de la escritura. El diálogo Blanchot-Nancy. *Anacronismo e irrupción*, 7(13), 173-188.
- Marx, K. (1970). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" de P.-J. Proudhon*. G. Leiva (trad.). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2013). *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica*. C. Liacho (trad.). Akal.
- Moreno Ferrer, G. (2013). *George Bataille. Materialismo, no-saber y valor*. [Trabajo de fin de máster, Universidad de Granada]. Academia.edu. https://www.academia.edu/6191169/Georges_Bataille_Materialismo_no_saber_y_valor
- Moreno Ferrer, G. y Jiménez Hernández, J. (2022). ¿Captura o producción? Las críticas de Nancy a Agamben y Debord. *Valenciana*, 29, 365-384. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v14i29.624>.
- Nancy, J.-L. (1983). La communauté désouvrée. *Aléa*, 4, 11-49.
- Nancy, J.-L. (1990). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois.
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2001). *La communauté affrontée*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2002). *La création du monde, ou La mondialisation*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2005). *La décloison. Déconstruction du Christianisme*, 1. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2008). *Vérité de la démocratie*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2010). *L'adoration. Déconstruction du Christianisme*, 2. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2014). *La communauté désavouée*. Galilée.
- Nancy, J.-L. (2015). *La comunidad descalificada*. Avarigani.
- Nancy, J.-L. (2016a). *Que faire ?* Galilée.
- Nancy, J.-L. (2016b, 8 de abril). *Restitution*. [Conferencia]. Coloquio *Homo Sacer: Giorgio Agamben et l'usage de la métaphysique*, París, Francia. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XhAeKx46638>.
- Nancy, J.-L. (2017). For Philippe: The Conversation Resumed (Ten Years Later). *MLN*, 132(5), 1140-1150. <https://doi.org/10.1353/mln.2017.0088>
- Nancy, J.-L. y Bailly, J.-C. (1991). *La comparution*. Christian Bourgois.
- Nancy, J.-L. y Lacoue-Labarthe, P. (1981). *Rejouer le politique*. Galilée.
- Nancy, J.-L. y Lacoue-Labarthe, P. (1983). *Le retrait du politique*. Galilée.
- Rodríguez Marciel, C. (2012). Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: el reparto de lo inconfesable. *Escritura e imagen*, 8, 259-276. https://doi.org/10.5209/rev_ESIM.2012.v8.40531

- Rodríguez Marciel, C. (2014). Ontología del abandono. Jean-Luc Nancy y “la existencia exiliada”. *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, 15, 46-55. <https://revistes.ub.edu/index.php/aurora/article/view/29615>
- Rodríguez Marciel, C. (2018). Una controversia sin controversia: Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot: Un malentendido a propósito de la comunidad. *Ápeiron, Estudios de Filosofía*, 8, 189-205.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2901>

Willing expectation and Emotional Expectation: Non-doxic Forms of Anticipating the Future in Husserl's Phenomenology

Expectativa volitiva y expectativa emocional:
formas no dóxicas de anticipación del futuro en la
fenomenología de Husserl

Celia Cabrera

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina

celiacabrera@conicet.gov.ar

<https://orcid.org/0000-0001-9210-7304>

Recibido: 17 - 07 - 2023.

Aceptado: 30 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 18 - 03 - 2025.

Cómo citar este artículo: Cabrera, C. (2025). Expectativa volitiva y expectativa emocional: formas no dóxicas de anticipación del futuro en la fenomenología de Husserl. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 203-232. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2901>.



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

Abstract

In manuscripts devoted to emotions and will published in the second and third volumes of the *Studies on the Structure of Consciousness* (XLIII/2-3), Husserl raises a pivotal question concerning the existence of a distinct and inherent form of expectation within emotion and willing (Hua XLIII/3, 285). Specifically, he introduces the terms “willing expectations” (*Willenserwartungen*) and “emotional expectations” (*Gemütserwartungen*), to describe a form of future-directedness that diverges from empirical and intellectual expectations, and which belong to the emotional sphere (*Gemüt*), broadly constructed. By delving into a selection of these manuscripts, this paper clarifies the meaning of these forms of anticipation of the future which involve an affective tension and a conception of the future as a practical horizon of realization of a goal. It also clarifies how these are different from what Husserl calls “intellectual (or theoretical) expectations” and empirically motivated expectations.

Keywords: phenomenology; time consciousness; emotions; will; phantasy.

Resumen

En manuscritos sobre la emoción y la voluntad publicados en el segundo y tercer volumen de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* (XLIII/2-3), Husserl se pregunta si existen expectativas propias de la emoción y la voluntad (Hua XLIII/3, 285). Se refiere allí a las expectativas volitivas (*Willenserwartungen*) y a las expectativas emocionales (*Gemütserwartungen*). Con estos términos trata de describir formas de dirección hacia el futuro que difieren de las expectativas empíricas e intelectuales y pertenecen, en sentido amplio, al ámbito de la emoción (*Gemüt*). A partir del análisis de una selección de manuscritos de dichos volúmenes, este artículo dilucida el significado de estas formas de anticipación del futuro que involucran una tensión afectiva y una posición del futuro como horizonte práctico de realización de una meta. También esclarece en qué se diferencia de lo que Husserl denomina “expectativas intelectuales” (o teóricas) y expectativas motivadas empíricamente.

Palabras clave: fenomenología; conciencia del tiempo; emociones; voluntad; fantasía.

Introducción

En manuscritos sobre el sentimiento y la voluntad publicados en el segundo y el tercer volumen de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* (Hua XLIII/2-3), Husserl se pregunta si existen fenómenos de expectativa propios de la emoción y la voluntad (Hua XLIII/3, 285). Se refiere allí a la expectativa volitiva (*Willenserwartung*) y a la expectativa emocional (*Gemüts-erwartung*). En ambos casos, se trata de formas de dirección hacia el futuro que difieren de las expectativas empíricas y de las expectativas intelectuales (o teóricas) y pertenecen, en sentido amplio, al ámbito de la emoción (*Gemüt*). A partir del análisis de una selección de dichos manuscritos y de otros textos de Husserl sobre la temática, el artículo se propone reflexionar sobre el significado de estas formas de anticipación que involucran una tensión afectiva y una posición del futuro como horizonte práctico de realización de una meta, e individuar su diferencia respecto de las expectativas intelectuales y las expectativas empíricamente motivadas.

En primer lugar, realizo una presentación general del rol de la anticipación del futuro en la fenomenología husserliana e introduzco las múltiples dimensiones de anticipación que, según entiendo, pueden distinguirse siguiendo la clasificación husserliana de tres dimensiones de la conciencia: intelectual-teórica, emocional y volitiva. En segundo lugar, analizo la noción de “expectativa emocional” y señalo algunos ejes a partir de los cuales puede comprenderse su especificidad y su relación con otras formas de expectativa. En tercer lugar, presento el concepto de “expectativa volitiva”. En la medida en que el modo en que la voluntad anticipa el futuro tiene un carácter creador y creativo, será fundamental determinar la diferencia de las expectativas volitivas respecto de la fantasía. En un cuarto y último paso, analizo el rol de las expectativas volitivas y emocionales en el cumplimiento de las intenciones prácticas. Este tema saca a la luz cuestiones complejas relacionadas con el entrelazamiento y la fundación entre distintos tipos de actos, que si bien no pueden ser respondidas definitivamente, merecen ser planteadas.

Mi presentación de la temática de las expectativas emocionales parte del análisis de textos que conforman los grupos B y C de textos complementarios al volumen XLIII/3 de *Husserliana*. En el análisis sobre este tema incorporo aspectos presentes en otros textos, por ejemplo, en manuscritos publicados en el tomo XXXVIII de *Husserliana* (*Wahrnehmung*

und Aufmerksamkeit) y en las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (Hua XXVIII). Por su parte, el estudio de las expectativas volitivas se basa fundamentalmente en el primer grupo de textos de Hua XLIII/3, titulado “La acción como proceso volitivo”, y en la sección sobre fenomenología de la voluntad publicada en *Husserliana XXXVIII*. La descripción de los rasgos más generales de la fenomenología husserliana del tiempo proviene de los textos clásicos sobre el tema, especialmente de las *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Hua X).

1. La multidimensionalidad de la anticipación del futuro

De acuerdo con Husserl, toda experiencia involucra una anticipación del futuro y una retención del pasado. En efecto, una de las contribuciones más importantes de la fenomenología husserliana del tiempo es su noción de un presente extenso, *i. e.*, la idea de que toda fase ahora incorpora un halo de pasado y un halo de futuro. La conciencia en todas sus fases va más allá del ahora. Así, en las *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-05), Husserl describe la triple intencionalidad de la conciencia temporal del siguiente modo: la protoimpresión (*Urimpression*) intenciona lo dado actualmente en el presente; la retención (*Retention*) mantiene lo recién sido, y la protensión (*Protention*) intenciona lo por venir, es decir, corresponde a una forma primaria de dirección hacia el futuro.

Husserl aborda la anticipación del futuro en dos niveles: (a) la percatación originaria del futuro en protensiones, que es un proceso pasivo y rígido; (b) las expectativas (*Erwartungen*), que son movibles en la medida en que dependen de cambios en nuestra experiencia. Las expectativas son presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*) entrelazadas con presentaciones, tales como la percepción, y motivadas por ellas. Husserl describe la protensiones como una conciencia vacía (*leer*) de lo que está por venir (Hua X, 52). La diferencia entre protensiones y expectativas concierne, entonces, a la diferencia entre una conciencia vacía inmediata del futuro y una conciencia secundaria del futuro. En cuanto tendencia al cumplimiento (al darse de lo intencionado), las protensiones abren el presente hacia el futuro pero lo hacen de modo vacío, mientras que las expectativas “hacen el futuro presente”, tal como los recuerdos “hacen presente el pasado”. Un aspecto importante es que las expectativas tienden a anticipar el futuro siguiendo el estilo del pasado. Como muestra Husserl en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, lo que es esperado es anticipado “de acuerdo con lo que ya ha sido” (Hua

XI, 186). La fuerza de las expectativas puede acrecentarse en función de la frecuencia de lo que ha ocurrido en circunstancias similares (cfr. Hua XI, 189). Cuando la experiencia presente confirma la expectativa, esta se cumple; de lo contrario, se decepciona.¹

Esta estructura anticipatoria es inseparable de *toda* experiencia.² Con esto me refiero a que las expectativas están involucradas no solamente en la percepción —por ejemplo, cuando percibo un aspecto de un objeto y anticipo que los lados no percibidos serán semejantes a los percibidos—, sino también en las experiencias emocionales y prácticas:

¹ En la medida en que el objetivo del presente trabajo es analizar un aspecto específico de la conciencia del futuro, a saber, su dimensión emocional y práctica, mi presentación de la temática de la protensión no es exhaustiva. Para un análisis de la fenomenología husserliana del tiempo, específicamente sobre la conciencia del futuro, cfr., entre otros, Mensch (1999), Lohmar (2002), DeRoo (2008) y Soueltzis (2021).

² Es preciso realizar una aclaración sobre la posición de Husserl acerca de la relación entre intención y expectativa. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl sostuvo que sería erróneo interpretar que toda relación de una intención con su cumplimiento implica una expectativa: “Intención no es expectativa; no es esencial a aquella el estar dirigida a un futuro advenimiento” (2009, p. 627). Según esta posición, las expectativas están involucradas solamente en algunas experiencias, como las voliciones, los deseos y en la percepción de objetos (explícitamente) temporales, como una melodía. Sin embargo, a partir de la época de las *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-1905), en sus análisis sobre la duración de los actos, Husserl enfatiza la dirección hacia el futuro de todas las intenciones. Esta conexión es reforzada en los *Manuscritos de Bernau* (Hua XXXIII). Más aún, la fenomenología genética incorpora los análisis sobre las síntesis de asociación que explican el modo en que las intenciones despiertan nuevas aspiraciones en la forma de expectativas. En suma, si consideramos los trabajos posteriores a las *Investigaciones lógicas*, es posible afirmar que todas las experiencias involucran una anticipación del futuro. De hecho, como se menciona arriba, en los *Análisis sobre las síntesis pasivas*, Husserl afirma explícitamente que toda intención en general es anticipatoria (Hua XI, 86). Las anticipaciones están involucradas no solo en la posición de metas prácticas, y en los deseos —como se sostenía en *Investigaciones lógicas*— sino también, por ejemplo, en la percepción de un esbozo de un objeto. Debe señalarse, con todo, que la anticipación perceptiva es pasiva, no activa. Llevando la conexión entre intención y dirección hacia el futuro más lejos, podría sostenerse incluso que en las tres esferas de la conciencia la confirmación de las intenciones (de un objeto percibido, de un valor y de una intención práctica) tiene lugar necesariamente en el futuro.

cuando siento alegría, tristeza o cuando me decido a realizar una acción. Esto se debe a que la estructura protoimpresión-retención-protensión (que funda las expectativas y las rememoraciones) es una estructura puramente formal de toda experiencia. Sin embargo, las expectativas no son idénticas en la percepción, en las emociones y en las intenciones prácticas. Si consideramos la expectativa relacionada con una emoción como la alegría, es difícil negar su diferencia respecto de la expectativa ligada a la anticipación de un lado no visto de un objeto. Las expectativas relacionadas con emociones —la anticipación de una emoción o de un hecho que suscitará emoción— involucra un entusiasmo que en la percepción está mayormente ausente. En otras palabras, mientras que los procesos perceptivos *pueden* ser emocionalmente indiferentes,³ es difícil permanecer indiferente respecto de la anticipación de una emoción o de la realización de una meta. Nos encontramos, así, ante un hecho fenomenológico fundamental que no pasó inadvertido a Husserl: la anticipación del futuro es una característica general de toda experiencia, pero según de qué tipo de dimensión de la conciencia se trate (dóxic, emocional o práctica), y considerando que cada tipo de experiencia tiene modos de intención distintos y modos distintos de cumplimiento, cada tipo de experiencia anticipa el futuro de un modo peculiar. ¿En qué difieren exactamente estas formas de anticipación del futuro? A continuación, propongo un recorrido por algunos manuscritos de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* y de otros textos de Husserl que proporcionan coordenadas interesantes para comprender el modo en que la emoción y la voluntad anticipan el futuro.

Antes de continuar, es necesario realizar una aclaración. En este trabajo distinguiré las expectativas propias de la dimensión emocional

³ Es posible matizar la concepción de la percepción como un acto emocionalmente neutral mediante la referencia a los análisis genéticos sobre la afectión. Los análisis genéticos muestran que una forma primaria de valoración, operante como motor de la percepción, hace posible que los datos nos afecten. En este sentido, la valoración tiene un rol en la conformación misma del campo perceptivo (cfr. Hua Mat VIII, 323). La concepción de un estrato carente de afectividad que opera como fundamento de actos valorativos considerados como actos de orden secundario es más bien propia del abordaje estático. Si bien el estrato carente de afectividad se puede individuar desde un punto de vista estructural-formal, considerarlo de modo aislado es, según Husserl, una abstracción, ya que en la experiencia concreta las distintas dimensiones se presentan entrelazadas.

de aquellas propias de las voliciones. Sin embargo, es preciso considerar que ambas pertenecen al ámbito no dóxico de la conciencia que Husserl ha caracterizado como emoción (*Gemüt*). Por este motivo, si bien se trata de fenómenos distintos, ambas pueden englobarse en el rubro general “formas no dóxicas de la conciencia”. En el trasfondo de esta distinción subyace una cuestión terminológica. El término *Gemüt*, que puede ser traducido como “afectividad” o “emoción”, refiere en un sentido estrecho a los actos propiamente emocionales, tales como los actos valorativos (*wertende Akte*), sobre los que se fundan los actos volitivos (*Willensakte*). Pero el término también es utilizado por Husserl en un sentido amplio que refiere a la esfera de la conciencia que se distingue del “intelecto” (*Intellekt*). En este sentido más amplio, la noción de *Gemüt* abarca también la voluntad. Al enfrentarse a dificultades para definir este concepto, Husserl enfatiza su diferencia respecto de la esfera del intelecto: “La (lamentablemente aún no clara) idea de *Gemüt* tiene una contraparte en la idea de intelecto” (Hua XLIII/2, 41). La esfera de actos pertenecientes a lo que es denominado aquí “intelecto” es también caracterizada por Husserl (2009, pp. 579-580) como “objetivante”, debido a que, a diferencia de los deseos y valoraciones, se trata de actos pueden enlazarse por sí mismos con una materia. Estos actos, que abarcan la percepción, las presentificaciones y el juicio, son también denominados, en *Ideas* I, “actos dóxicos” (Hua III, p. 258). Los actos dóxicos son actos que “ponen” la existencia y la realidad de un modo determinado. Retomando las afirmaciones de Husserl en *Ideas* II, se podría denominar a estos actos “teóricos”, en el sentido de vivencias dóxicas ejecutadas explícitamente en la forma del “yo pienso, yo ejecuto un acto [...] [;] vivencias objetivantes en sentido actual” (2005, pp. 33-34). En síntesis, si atendemos a la distinción global entre esferas dóxica y no dóxica, tanto las expectativas emocionales como las expectativas volitivas pertenecen a la esfera no dóxica, no intelectual, no teórica, no objetivante de la conciencia. Esto explica que, como veremos, Husserl caracterice las expectativas emocionales en contraste con las que denomina “expectativas intelectuales”.

2. Expectativas emocionales

En un apéndice del tercer volumen de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, que data de 1907, Husserl plantea como problema la siguiente pregunta: “¿Son las ‘expectativas’ modos [*Modi*] en todos los géneros [*Gattungen*]?: ¿también en la esfera emocional?” (Hua XLIII/3,

285). La pregunta allí planteada apunta a esclarecer si fenómenos como los deseos, los anhelos y las valoraciones traen consigo una forma de expectativa diferente de la involucrada, por ejemplo, en las percepciones y los juicios, y si se trata de una analogía entre expectativas de distinto género. La indagación sobre este tema continúa en otro texto del mismo volumen de los *Estudios*, titulado “Intención y cumplimiento. La expectativa y su tensión del sentimiento. La diferencia entre intenciones estáticas y kinestéticas”, elaborado algunos años después (en 1913-1914). Allí, Husserl distingue las dos formas de expectativa del siguiente modo: “Expectativa: 1) expectativa intelectual [*intellektuelle Erwartung*], equivalente al recuerdo, es decir, el pre-ver hacia el futuro [*Vorblicken in die Zukunft*]. 2) La expectativa como tensión [*Spannung*], lo que vendrá, o tensión hacia lo venidero [Expectativa emocional – *Gemüts-erwartung*]” (Hua XLIII/3, 387).⁴

De acuerdo con esto, existe una diferencia central entre expectativas que involucran una tensión y aquellas que no lo hacen. Estas últimas, que involucrarían simplemente la creencia de que *algo* se dará en el futuro, son llamadas por Husserl “expectativas intelectuales”. Yendo más allá de los *Estudios*, vale la pena señalar que la distinción de una forma de expectativa como tensión emocional o tensión del sentimiento (*Gefühlsspannung*) había sido mencionada por Husserl en las *Notas sobre la doctrina de la atención y el interés* de 1904-1905 (Hua XXXVIII, 106 y ss.). Allí, Husserl ya había sostenido que el interés se conecta con una expectativa “no entendida como mera creencia de que algo futuro será, sino como expectativa emocional: el sintiente estar tensionado hacia lo que viene [*das gefühlsmässige Gespanntsein auf das Kommende*]” (Hua XXXVIII, 106). Según Husserl, “la expectativa tensionada” (*gespannte Erwartung*) es un fenómeno del “interés tensionado” (*gespanntes Interesse*): “Es característico de ella que no necesita estar precedida o acompañada de un juicio explícito que afirme el estado de cosas esperado” (Hua XXXVIII, 182-183). Husserl aclara allí que no todas las expectativas son formas de tensión y ofrece los siguientes ejemplos: si sigo la *evolución* de un gimnasta, me siento libre de anhelo; lo sigo con interés pero no con tensión; si espero que mi amigo venga a la fiesta de pentecostés, creo, supongo, que me visitará, pero no hay aquí una tensión necesariamente (cfr. Hua XXXVIII, 182-183). Es decir, ambos textos sostienen la misma

⁴ La traducción es propia. En adelante, la traducción de las citas de Hua XLIII/2 y Hua XLIII/3 es propia.

distinción entre expectativa como tensión y expectativa como mera creencia en la existencia de un evento futuro. Sin embargo, son los *Estudios* los que proveen una descripción más detallada del tema.

En efecto, luego de distinguir los dos sentidos de “expectativa”, en la continuación del texto de los *Estudios*, Husserl presenta una interesante descripción de la expectativa emocional:

Espero algo, por ejemplo, una disyunción. No sé cuál de las “posibilidades” ocurrirá pero “alguna” ocurrirá, eso lo puedo prever, lo “sé”, por ejemplo, al jugar a los dados, pero ahora estoy ansioso por saber qué sucede, cómo “resulta”. La tensión, ese estado afectivo encuentra su solución [*Lösung*]. Pero también si estoy seguro de lo que sucederá, eventualmente estoy ansioso. La amada llegará con seguridad, “no puedo esperar”, es decir, ya no puedo soportar el dulce martirio de la espera, me encuentro en una espera afiebrada. La expectativa es una “intención”, es el sentido especial de un “estar tensionado hacia algo”, o sea, una tensión, y solo la segunda es una expectativa emocional. Y la resolución de esta tensión es una particular experiencia de transición que tiene parentesco con la plenificación de la expectativa de 1) en la medida en que se trata aquí de actos de la misma materia que llegan a coincidencia (en la tensión negativa: decepción, actos de materia contradictoria) y la experiencia de la unidad no es reversible: un determinado orden de la coincidencia de distintos tipos de actos, un determinado orden temporal: primero expectativa, luego plenificación — primero tensión, luego resolución [*Entspannung*]. De modo análogo, deseo [*Wunsch*] y satisfacción del deseo, pregunta y respuesta, suposición, confirmación de la suposición, mención (convicción vacía o no fundada), una confirmación, fundamentación de la convicción (Hua XLIII/3, 387).⁵

⁵ El “1)” mencionado en esta texto refiere a un texto citado arriba, en el que Husserl distingue la expectativa intelectual (1) de la expectativa como tensión (2).

De acuerdo con este texto, las expectativas emocionales se mueven en un campo de relativa determinación e indeterminación; pueden estar predelineadas en mayor o menor grado. En ocasiones, sabemos lo que ocurrirá solo dentro de ciertos márgenes generales. En otros casos, la expectativa está predelineada con mayor determinación: sé exactamente lo que sucederá porque hay motivos de peso que inclinan mi anticipación hacia una de las opciones en juego, y, sin embargo, estoy ansioso, estoy “tensionado” (*gespannt*) hacia ello. El grado de intensidad emocional de las expectativas puede incrementarse o disminuir según el nivel de determinación o indeterminación de la predelineación del futuro.⁶

El concepto de “expectativa emocional” puede ser comprendido en diferentes sentidos, que conviene distinguir. Por un lado, se puede hablar de expectativa emocional cuando se trata de una tensión emocional hacia el futuro motivada por una experiencia emocional en el presente. Por ejemplo, un sentimiento de alegría motiva una expectativa de que la alegría continuará extendiéndose hacia las nuevas fases temporales y “coloreará” también los objetos y acontecimientos que lo rodean. Por otro lado, la expectativa puede estar “coloreada” emocionalmente también cuando es motivada por actos que no son en sí mismos emocionales, como la percepción, la rememoración o la fantasía. Una percepción puede motivar una expectativa perceptiva y, sobre la misma base, una expectativa emocional. Tomemos el ejemplo que da Husserl para ilustrar este punto: la espera de una persona que llegará. Supongamos que veo que la persona se está acercando, y anticipo que abrirá la puerta de mi casa y llegará a mi encuentro. Además de la presentificación de lo que ocurrirá, emocionalmente mi expectativa no está orientada hacia el aspecto objetual de la experiencia (“persona caminando hacia mí”, “persona abriendo la puerta”), sino hacia el valor de su acercamiento, de su llegada, que es lo que motiva mi alegría.

Este tipo de expectativas tienen una estructura compleja, que depende en gran medida del acto que opera como motivación. Así —como veremos a continuación—, la expectativa involucrada en las decisiones volitivas consiste en una anticipación del cumplimiento de la meta y

⁶ Para un ejemplo del rol de la indeterminación o la determinación del futuro en el sentimiento de ansiedad, cfr. Micali (2022), quien muestra que en la ansiedad no solo entra en juego una determinación o indeterminación excesiva del futuro, sino también que en dicha experiencia el futuro es considerado más relevante y significativo que el presente.

de las fases de la acción: cuando decido realizar una acción espero que cada una de las fases se cumpla con la finalidad de alcanzar la meta. La expectativa en juego en este caso no es neutral, es emocional —además de ser propiamente volitiva— porque está fundada en mi voluntad de llevar un hecho a la existencia. En este sentido, Husserl describe la expectativa volitiva como “la alegre conciencia de que la acción será exitosa. Anticipación de la realización de la voluntad, al mismo tiempo, del carácter de cumplimiento de la voluntad [*Willenserfüllung*]” (Hua XLIII/3, 285). Sin embargo, las dimensiones presentativas y emocionales se hallan conectadas por múltiples relaciones de fundación. Las expectativas involucradas en experiencias emocionales como la alegría sobre un evento futuro tienen en su base la creencia en la existencia de dicho evento, por ejemplo, la alegría sobre un futuro viaje que realizaré se basa en la convicción de que el viaje sucederá (cfr. Hua XXVIII, 107). Un caso peculiar es el de las expectativas de emociones futuras que afectan el modo en que emocionalmente vivimos en el presente, por ejemplo, el sufrimiento presente motivado por la expectativa de un sufrimiento futuro.

Desde un punto de vista sistemático, el análisis sobre este tema enfrenta a Husserl a la pregunta de si existe una forma específicamente emocional de expectativa, si hay una diferencia entre un concepto amplio y uno más específico, y si se trata de una diferencia de género o se encuentran en una relación de analogía (cfr. Hua XLIII/3, 285-286). Este interrogante se relaciona con la pregunta más general sobre cómo debe entenderse la compleja relación entre las dimensiones emocionales e intelectuales de la conciencia. Sin pretender ofrecer una respuesta exhaustiva a estos interrogantes, a continuación presento algunos aspectos sobre la diferencia entre ambos fenómenos, a partir de las reflexiones de Husserl en estos y otros textos. Específicamente, menciono tres ejes a partir de los cuales puede considerarse la peculiaridad de las expectativas emocionales: (1) su relación con la valicepción (*Wertnehmung*) y su carácter de “color” de la experiencia; (2) la diferencia en su modo de cumplimiento, y (3) su vínculo con el contenido de la experiencia temporal.

(1) Un aspecto importante que debe considerarse al analizar la diferencia entre expectativas emocionales y no emocionales es el “color” de toda experiencia emocional. Husserl utiliza diferentes expresiones para describir el color emocional de las experiencias: *Gefühlsfarbung*,

tingierte Intention, Schimmer, entre otras.⁷ Desde los años precedentes a las *Investigaciones lógicas*, Husserl se preocupó por esclarecer en qué consiste este color de la experiencia, que puede teñir también los estados intelectuales (cfr. Hua XXXVIII, 164). En la constitución del color debe considerarse el rol de las intenciones valorativas o “valicepciones”,⁸ que son vivencias propiamente emocionales. La relación entre la emoción motivada por un objeto y la valicepción es tal que la valicepción constituye el valor del objeto y este valor es el fundamento de la emoción asociada a él. De este modo, lo que es aprehendido valorativamente motiva una emoción que da al objeto su coloración emocional. En este sentido, el carácter emocional de la expectativa puede considerarse como un color que se halla entrelazado con la percepción del objeto.

(2) Como adelanté, en los *Estudios*, Husserl plantea la pregunta sobre la relación entre las expectativas emocionales y la noción general de “expectativa”. ¿Qué podemos decir sobre su abordaje de este problema en dichos manuscritos? Al mismo tiempo que introduce la diferencia planteada anteriormente, considera que es erróneo sostener que se trata de una diferencia entre un género amplio y un género más estrecho (cfr. Hua XLIII/3, 389). En este marco, se interroga si se trata, por ejemplo, solo de una relación de fundación entre ambas. Una de las alternativas examinadas por Husserl es considerar que ambas formas de expectativa se hallan en una relación de analogía (cfr. Hua XLIII/3, 284 y ss.), lo cual evitaría la consideración de una diferencia entre un género amplio y un género específico. La analogía o paralelismo se justificaría en la medida en que ambas se pueden caracterizar a partir de la estructura intención-cumplimiento. Sin embargo, Husserl expresa dudas respecto de esta comprensión analógica de las expectativas emocionales e intelectuales.⁹ La pregunta queda, así, planteada de modo abierto.

Ahora bien, más allá de lo que Husserl afirma allí, es importante reflexionar sobre en qué sentido podrían considerarse análogas y en

⁷ Sobre el uso de la metáfora de la coloración, cfr. Ziri6n (2018); sus otros trabajos son tambi6n pioneros en el estudio de la afectividad en la fenomenolog6a husserliana.

⁸ Sigo la traducci6n del t6rmino *Wertnehmung* de Ziri6n (cfr. Husserl, 2005, § 4).

⁹ En referencia a su propia disconformidad con la analog6a, en una nota a pie de p6gina se encuentra la afirmaci6n “Se deber6a reflexionar m6s sobre esto” (Hua XLIII/3, 286).

qué sentido no lo son. Como hemos mencionado, la analogía se justifica en la medida en que en ambos casos la expectativa puede cumplirse o decepcionarse. Sin embargo, debe considerarse que el cumplimiento de las expectativas emocionales es diferente del cumplimiento de las intenciones dóxicas, como las perceptivas. Esta diferencia se explica precisamente por su carácter emocional. Mientras que las intenciones perceptivas se cumplen mediante una síntesis de identificación o coincidencia (cfr. Hua XIX/1, 58) (es decir, mediante el darse intuitivo de lo intencionado), las expectativas emocionales solo se cumplen cuando la tensión afectiva es resuelta (*entspannt*). Husserl señala, en esta dirección, que este tipo de expectativa trae un cambio en el estado emocional (*Gemütszustand*) (Hua XLIII/3, 286). En este caso, el cumplimiento no tiene el carácter de una confirmación, sino de la satisfacción (*Befriedigung*) (cfr. Scanziani 2021, p. 148). En virtud de esto, el cumplimiento de la expectativa emocional es independiente de la confirmación de la intención fundante. Por ejemplo, si la percepción de un objeto motiva un estado afectivo de placer, percibir cada aspecto del objeto no disminuye el placer que me tensiona hacia él. La intención del acto fundante perceptivo puede confirmarse y, sin embargo, el placer no se extingue, no es agotado cuando la intención perceptiva se confirma, e incluso puede incrementarse con el darse perceptivo del objeto. Así, si bien las intenciones emocionales están fundadas en intenciones dóxicas, en otro sentido son relativamente independientes.¹⁰ Algo similar sucede

¹⁰ En un texto de 1913-1914, Husserl se refiere a su doctrina de las *Investigaciones lógicas* y reflexiona sobre la diferencia entre el cumplimiento de las intenciones y la satisfacción de las tendencias. Habla allí de una “tendencia continua al cumplimiento”, de una “aproximación progresiva [*Anhäuserung*] a la meta”, y de una “gradualidad de la satisfacción”. Respecto de la diferencia entre cumplimiento en las intenciones objetivantes y en las tendencias afirma: “En las *Investigaciones lógicas* hablé del ‘cumplimiento’ de las ‘intenciones’ objetivantes. ¿Qué tipo de sucesos tenía en mente? El volverse intuitivo de una intención vacía mediante la coincidencia [*Deckung*], el pleno volverse intuitivo de una intención ya intuitiva, el enriquecerse intuitivo al interior de una representación parcial ya intuitiva, etc., finalmente también el coincidir de una imagen reproductiva con la correspondiente percepción. Todo esto no tiene ninguna relación con la tensión [*Anspannung*] de las ‘intenciones’ en el sentido de tendencias, a menos que mediante el progreso de las confirmaciones [*Bekräftigungen*] se satisfagan los ‘intereses cognitivos’, lo que aquí significa que las aspiraciones, las tendencias a tales confirmaciones se resuelvan, se satisfagan” (Hua XLIII/3, 333).

con la expectativa del deseo (*Wunscherwartung*), que se satisface tan solo con la convicción (*Überzeugung*) de que lo deseado será (Hua XLIII/3, 286). Como veremos más adelante, lo mismo sucede en el caso de las intenciones prácticas, su cumplimiento tampoco se agota en el cumplimiento dóxico aunque lo supone como fundamento.

(3) Un último aspecto que debe ser considerado es el vínculo entre la tensión emocional y los contenidos dados en el tiempo. Esto significa que para dar cuenta de las expectativas emocionales es necesario ir más allá de la estructura de la conciencia temporal y considerar los contenidos que se relacionan con la experiencia de objetos particulares. Expresado de otro modo, es necesario ir más allá de la legalidad formal de la modificación protensional, según la cual toda protensión entra en una síntesis de coincidencia con la protoimpresión que surge inmediatamente, la cual, a su vez, da cumplimiento a la protensión.¹¹ La dimensión emocional de la anticipación del futuro requiere, así, distinguir la función formal de la protensión de su materialidad (cfr. Soueltzis, 2021, pp. 100 y ss.). En efecto, en *Experiencia y juicio*, Husserl sostiene que “el tiempo proporciona una forma universal de ordenamiento y una forma de coexistencia de los datos inmanentes. Pero la forma no es nada sin el contenido” (1985, p. 76). Es el “tirón” o “empuje” (*Zug*) afectivo de un contenido dado lo que nos mueve emocionalmente hacia el futuro. No solo es proyectada la cadena retencional, sino también los contenidos retenidos con sus características peculiares. Los análisis más profundos de Husserl sobre el poder de atracción de los contenidos de experiencia se encuentran en los *Análisis sobre las síntesis pasivas* (Hua XI). Allí, Husserl analiza la relación entre la protoimpresión, la retención y la protensión, y su vínculo con la afección. La afección es “el estímulo, el tirón que un objeto dado a la conciencia ejerce sobre el ego; es un tirón que se resuelve cuando el ego se vuelve atentivamente y progresa desde aquí aspirando a la intuición auto-dadora [*selbstgebende*]” (Hua XI, 148-149). Este tirón o empuje no es un poder descontextualizado: la fuerza afectiva de un dato singular depende de su conexión con otros datos según relaciones de asociación y motivación.

Un punto relevante para nuestro tema es la conexión entre protoimpresión y protensión en relación con la afección: si bien la

¹¹ Expresado en otros términos: toda experiencia requiere que emerja una proto-impresión, que se hundirá retencionalmente y que otra proto-impresión reemplazará.

fuente de la afección reside en la protoimpresión, ya que la *hyle* se da protoimpresionalmente en el presente (Hua XI, 168), la afección está estrechamente ligada con la dirección protensional de la conciencia, en la medida en que tiene una tendencia a propagarse hacia el futuro. Así, si bien el tirón afectivo es experimentado en el presente (por estar conectado con la protoimpresión), su fuerza tiene una tendencia unitaria que conduce al ego más allá del ahora. Para comprender el fenómeno de la propagación emocional, es útil retomar aquí la metáfora del colorido. Los colores emocionales pueden extenderse sobre objetos que previamente no tenían un color emocional, con los que están conectados mediante síntesis de asociación. Mientras que algunas veces las emociones pueden referirse a un contenido dado, en ocasiones, la emoción originalmente relacionada con un contenido es transferido hacia otros mediante asociación pasiva.¹² En las *Notas sobre la doctrina de la atención y el interés*, Husserl da el ejemplo de una persona triste a la que “todo le aparece bajo una luz triste” pues está dispuesta a reconocer a todo lo que se le presenta el carácter de la tristeza (cfr. Hua XXXVIII, 176).¹³ Esto no solo vale para la estructura horizontal de la experiencia presente, sino también para su dirección hacia el futuro.

Considerado desde la perspectiva de la relación entre las fases presente, pasada y futura de la conciencia se puede afirmar que hay un movimiento “hacia atrás” y “hacia adelante” de las emociones: el carácter emocional que es anticipado puede sedimentar y ser incorporado a la experiencia habitual, de modo que *desde ahora en adelante* captamos el carácter de valor habitual de un objeto. Husserl habla de “orientaciones habituales del sentimiento” (*habituelle Gefühlsrichtungen*), “propiedades emocionales habituales” (*habituelle Gemütseigenschaften*), y disposiciones habituales permanentes (Hua XXXVII, 8), que pueden desplegarse hasta cubrir el sentido total del mundo. Mediante los análisis de la

¹² Sobre el fenómeno de la resonancia, cfr. Husserl (Hua XI, 406).

¹³ En este marco, Husserl introduce la diferencia entre contenidos actuales y contenidos disposicionales: “Lo que llamamos el contenido de un acto es el contenido que funda el acto, aquel al cual el acto eventualmente se dirige. Toda alegría está dirigida hacia algo, lo que funda la alegría y aquello a lo que la alegría se dirige; de modo similar, toda tristeza por algo [...] todo querer algo, <a> lo que uno quiere, etc. Pero debe considerarse que el contenido de la conciencia no necesita estar <presente> durante la duración completa del acto, sino que puede también convertirse en una disposición” (Hua XXXVIII, 176).

resonancia (*Resonanz*) y la transmisión (*Übertragung*), Husserl muestra que el sentimiento puede dar lugar a la configuración de un “medio emocional” (*Gefühlsmilieu*) y a la anticipación de sentido emocional y volitivo del mundo (cfr. Hua XLII, 241, entre otros). De este modo, las expectativas emocionales no están solo vinculadas con una experiencia singular, sino que pueden configurar un horizonte en cuanto trasfondo de la experiencia del mundo de carácter totalizador. Se puede afirmar entonces que la emoción es trasfondo de la experiencia, pero también orientación y prefiguración de la experiencia.

Como ha sido mencionado, para comprender la dinámica entre las fases de la conciencia en función de la intensidad emocional de la experiencia es necesario tener en cuenta la relación entre temporalidad y la afección que ejercen los contenidos. En este marco, puede plantearse la pregunta de si la afección misma es fuente de protensiones e incluso, como señala Depraz (1998, p. 83), si nuestra experiencia temporal es simplemente acompañada y coloreada por la afección o si la afección nos constituye como seres temporales, si ella puede impulsar el flujo mismo del tiempo.

Los tres ejes planteados aquí (expectativa y valicepción; expectativa y cumplimiento; expectativa y afección de los contenidos) no agotan todo lo que puede afirmarse sobre el concepto de “expectativa emocional”. Con todo, proveen algunas líneas de orientación para la exploración de este tópico.

3. Expectativas volitivas

En la sección anterior he mencionado las expectativas en juego en las voliciones como ejemplos de expectativas que involucran una dimensión emocional. Esto se debe a que, en la medida en que concierne en cuanto agente, la expectativa de que un proceso volitivo que se cumpla necesariamente involucra una forma de “tensión”. Si tomamos el caso de la voluntad que decide llevar un hecho a existencia y consideramos, como Husserl, que toda voluntad se funda en el valor de lo querido y en el deseo de realizarlo, debemos reconocer que hay una dimensión emocional en juego, por lo menos en la medida en que el resultado no me es indiferente.

Ahora bien, además de la expectativa emocional que se puede explicar por el compromiso valorativo de las voliciones, estas últimas tienen un tipo de expectativa propiamente volitiva. Para comprender esto, es preciso mencionar qué es, para Husserl, la voluntad. De acuerdo

con Husserl, la voluntad es un dominio de actos intencionales propio e irreductible.¹⁴ La voluntad se funda en un estrato dóxico y un estrato valorativo pero no se reduce a ellos. Para dar lugar a la acción no es suficiente la mera representación de un hecho y su valoración: es necesario el *fiat*, el “¡que sea!” (*Es werde*), que dé lugar al proceso de realización. En cuanto formas de “apuntar hacia”, las voliciones comparten algunos rasgos con las valoraciones y las intenciones dóxicas. Sin embargo, entre ellas existen diferencias específicas de relación intencional. No son iguales los modos en que la representación, la duda, los sentimientos como el temor o la alegría, y la decisión se refieren a su objeto (cfr. Hua XIX/1, 381).

Otro aspecto relevante de la concepción husserliana de la voluntad es que está intrínsecamente ligada a la posibilidad de realización práctica: no puede, como el deseo, dirigirse a algo pasado o ideal, sino solo a algo real y futuro. Esto se debe a que la voluntad está fundada en la conciencia del “yo puedo” (*Ich kann*), en la conciencia de la posibilidad de realización de lo mentado. En otras palabras, la voluntad tiende a la realización de algo que consideramos que, en cuanto agentes, podemos traer a la existencia (Hua XXVIII, 106). Esto explica que, en lo que concierne a su dimensión temporal, las intenciones volitivas sean intenciones esencialmente dirigidas hacia el futuro, en un sentido mucho más fuerte que cualquier otro tipo de intención. La voluntad pone una meta como algo a realizar, algo aún no existente, que existirá en un momento futuro gracias a ella misma. Cabe recordar, como prueba de esta relación intrínseca entre voluntad y direccionalidad futura, que en las *Investigaciones lógicas* Husserl cuenta a las voliciones entre el género de intenciones que detentan un vínculo esencial con las expectativas, vínculo que en ese momento no era reconocido como propio de todos los géneros de intenciones (cfr. *supra*, n. 2). Una vez establecido este vínculo, podemos preguntarnos en qué se distingue la dirección hacia el futuro de la voluntad de otras formas de anticipación. Veamos que dice Husserl en los *Estudios* para responder a este interrogante.

En el primer grupo de textos del tercer volumen de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, titulado “La acción como proceso volitivo”,

¹⁴ Los análisis de Husserl sobre la voluntad se encuentran en el tercer volumen de los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, titulado “Voluntad y acción” (Hua XLIII/3), y en las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (Hua XXVIII, 102-125).

Husserl se ocupa de describir la acción, distinguir sus fases, sus distintos tipos (por ejemplo, mecánicas, atentas, etc.), y de examinar la fundación de la voluntad en la representación del proceso a realizar. En este contexto, se plantea precisamente la pregunta sobre cómo “pone” la voluntad algo a realizar en el futuro. Se trata precisamente de esclarecer la forma de expectativa operante en procesos a llevar a cabo. La cuestión que está a la base de esta pregunta concierne a la fundación de la voluntad en una vivencia intuitiva. En el proceso de decisión, la voluntad se representa la meta a realizar, pero no solo interviene aquí una representación sino también una expectativa respecto del cumplimiento de la acción y de su proceso. Esta expectativa tiene un carácter distinto del resto de las expectativas. Para explicar su especificidad, Husserl introduce la diferencia entre dos tipos de motivación: expectativas empíricamente motivadas y expectativas motivadas volitivamente. Afirma allí:

La expectativa de lo futuro puede tener un carácter práctico, es decir, lo puesto como futuro es puesto prácticamente, volitivamente; la posición de futuro no es meramente “teorética”, no es puramente perteneciente a la percepción o a otra experiencia. Allí la motivación de la expectativa es empírica y, en general, teorética. En vez de estar empíricamente motivada, la expectativa puede estar voluntariamente motivada, es decir, tomo como cierto: “Me encuentro en tal y tal situación”. A través de ello es predelineado un determinado horizonte de experiencia. Y ahora quiero mover esta piedra hacia allí y hacia allá: yo quiero, expreso mi *fiat* y la muevo. Ahora tengo, más allá del horizonte futuro empírico (empíricamente motivado), un nuevo <horizonte>: en cada fase de la acción estoy dirigido hacia adelante y espero el nuevo ser. Pero esta posición no es una expectativa pasiva, sino activa. Tiene lugar porque así lo quiero, transcurre de acuerdo con la voluntad, empujando de ella, motivada por ella (Hua XLIII/3, 20).

Según este texto, las expectativas volitivas se distinguen por lo menos en dos sentidos respecto de las expectativas empíricas. En primer lugar, a diferencia de las expectativas empíricas, que se hallan motivadas por la percepción de procesos naturales, las expectativas

volitivas no son pasivas, sino activas. Las expectativas empíricas se relacionan con la percepción de procesos que se hallan bajo leyes empíricas. Estas leyes prescriben los cambios en las maneras de darse de los objetos y el modo en que lo nuevo se conecta con lo ya dado (cfr. Hua XLIII/3, 21).¹⁵ En contraste, las expectativas volitivas se refieren a un proceso de cumplimiento que depende de la voluntad, que es creado por ella. Como señala Husserl: “La conciencia no dice ‘esto será y por esa razón lo quiero’, sino ‘porque lo quiero, será’” (Hua XXVIII, 107). En segundo lugar, y en estrecha conexión con lo anterior, las expectativas volitivas tienen un grado de libertad que las expectativas empíricas no poseen. La libertad a la que me refiero concierne a la predelineación del futuro determinada por el presente y el pasado. En el proceso de percepción intervienen leyes de asociación de contenidos que rigen la esfera material. Siguiendo las leyes de la sedimentación y la asociación de contenidos, estas leyes predelinean las expectativas según los modos en que algo similar a lo que se me da ahora se dio en el pasado. Sin embargo, en los procesos volitivos esta predelineación no tiene el mismo rol determinante. Husserl lo expresa del siguiente modo:

Fenomenológicamente, el proceso no tiene que ser caracterizado como <un proceso> sujeto naturalmente [*naturhaft gebundener*], sujeto a través de los procesos que por lo demás aparecen o están fijados naturalmente. Debe ser “libremente disponible”. No debe estar sujeto a una ligazón [*Bindung*] natural. La voluntad supone libertad en el sentido de que supone indeterminación empírica objetiva, en sentido fenomenológico, es decir, de acuerdo con la conciencia (Hua XLIII/3, 26).

Para esclarecer este punto es interesante atender al modo en que Husserl concibe la determinación del deber (*Sollen*) sobre la base de las circunstancias del entorno presente. Desde el punto de vista de la razón práctica, Husserl reconoce que lo que *debo* realizar en un momento del tiempo está determinado por lo que *puedo* realizar. Sin embargo, al mismo tiempo, Husserl enfatiza el margen de indeterminación con el que opera la voluntad: lo que puedo no está determinado de una vez por todas en mi entorno presente, “sino que mi voluntad presente

¹⁵ Husserl analiza lo que aquí serían las expectativas empíricas, por ejemplo, en los *Análisis sobre las síntesis pasivas* (Hua XI) y en *Experiencia y juicio*.

abarca mi horizonte futuro total, porque mi ‘yo puedo’ se extiende hasta su vastedad más o menos indeterminada y determinada [...] [;] lo mejor es determinado por mi pasado y presente y mi futuro no es completamente carente de predelineación. Pero la predelineación más decisiva es realizada por mi voluntad” (Hua XXXVII, 252). Esta libertad es enfatizada en la caracterización de la voluntad como una intención creadora (*schöpferische*) y creativa (*kreative*) (cfr. Hua XVIII, 109; Hua XLIII/3, 28-29).

3.1. Expectativa volitiva y fantasía

A pesar de la libertad de la expectativa volitiva respecto de las expectativas motivadas empíricamente, no se trata de un acto de fantasía. Naturalmente, puedo fantasear sobre algo que quiero realizar, pero al fantasear no me encuentro en la actitud del yo práctico. La fantasía ofrece al sujeto una cantidad ilimitada de alternativas no predelineadas por la realidad, e incluso algunas que contradicen a la realidad. A diferencia de la fantasía, que es un acto no ponente, la expectativa operante en la voluntad *pone* algo como *existente* en el futuro, y no cualquier cosa arbitrariamente, sino algo prácticamente posible. Para ilustrar esto consideremos la acción como proceso de realización compuesto por distintas fases sucesivas: cada una de las fases volitivas apunta hacia la realización de la fase siguiente; en cada punto, la voluntad es un continuo volitivo. El “apuntar” hacia la realización de la siguiente fase del continuo volitivo se funda en la expectativa que se conecta con la percepción de cada punto de la acción. En este sentido, no es una fantasía desatada la que opera, sino una expectativa libre pero fundada y motivada por el proceso perceptivo de lo que estoy realizando (cfr. Hua XLIII/3, 26).

Para comprender esto es importante tener en cuenta la diferencia entre posibilidades prácticas, posibilidades teóricas y posibilidades de la fantasía. Por un lado, las posibilidades prácticas no son posibilidades teóricas, es decir, la mera posibilidad de representarme algo que no es lógicamente contradictorio, sino posibilidades de realizar algo que se encuentra *en mi dominio*. Por otro lado, el “yo puedo” teórico y el “yo puedo” práctico son distintos, a su vez, de las posibilidades de la fantasía (*Phantasiemöglichkeiten*), que pueden ser contradictorias tanto

teoréticamente como prácticamente.¹⁶ Si me adentro en la fantasía, no llego a un “yo puedo” (*Ich kann*) sino a un “yo podría” (*Ich könnte*), a la modificación de neutralidad del hacer. Husserl se refiere también a “la conciencia del yo puedo en el modo de la fantasía” (Hua XLIII/3, 113). Esta conciencia del yo puedo en la fantasía tiene la siguiente forma: “En tales y tales circunstancias (aunque no sean reales y sean contradictorias teórica y prácticamente), yo podría comportarme de tal modo”.

Una vez aclarado que el yo práctico debe distinguirse del yo que fantasea, resulta interesante señalar que la fantasía puede tener un rol prácticamente relevante, en la medida en que la representación fantaseadora permite al sujeto pensarse en situaciones de motivación en las cuales nunca ha estado y meditar “qué clase de estímulos sensibles o espirituales actuarían sobre mí, qué fuerzas tendrían, cómo, por ende, me decidiría, en qué dirección iría el mayor impulso, qué fuerza sería la decisiva, manteniéndose igual la situación” (Husserl, 2005, pp. 314-315). En la fantasía, puedo ir más allá del conocimiento de mí mismo que me otorga la experiencia pasada; así, puedo “poner a prueba mis motivos” y “vigorizar la fuerza de la libertad” (2005, p. 315). Esto me permite meditar sobre qué tipo de persona sería si en una situación —no existente, quizás solo *aún* no existente— cediera a un impulso, si me comportara de tal o cual manera. En *Ideas II*, Husserl ofrece reflexiones interesantes sobre este punto; por ejemplo, sostiene que incluso si ya he estado en situaciones de motivación similares, no soy una *cosa* que en situaciones iguales reaccione igual. Los motivos pueden ser los mismos pero la fuerza de los motivos puede ser diferente: el imperio de la sensibilidad en la juventud es enteramente distinto que en la vejez, que “se vuelve prudente” (2005, p. 314). ¿Cómo llego a pensarme en situaciones en las que podría actuar de un modo aunque yo, en cuanto este yo que soy ahora, en realidad no podría actuar de ese modo? Precisamente mediante representación fantaseadora. Asimismo, la fantasía puede tener también un rol en la determinación de las posibilidades prácticas en un campo determinado de opciones elegibles, ya que esto requiere una variación de las posibilidades en la que es necesario ir más allá de lo dado. En resumen, la expectativa volitiva debe ser distinguida de la

¹⁶ Por ejemplo, fantasear que puedo mover el sol es un contrasentido práctico (cfr. Hua XLIII/3, 112).

fantasía, pero puede reconocerse a la fantasía un rol en la constitución de la experiencia práctica, que abre las puertas a una nueva indagación.¹⁷

4. Expectativa y cumplimiento práctico

Una de las ventajas de considerar la forma específica de expectativa operante en la voluntad y la emoción es su contribución para comprender el modo particular en que las intenciones no dóxicas, como la intencionalidad de la decisión y la acción, se cumplen o se decepcionan. Desde las *Investigaciones lógicas* Husserl describió las intenciones volitivas a partir del modelo “intención” (*Intention*) - “cumplimiento” (*Erfüllung*).¹⁸ En términos generales, el cumplimiento puede caracterizarse como la experiencia que tiene lugar cuando la intención correspondiente alcanza aquello hacia lo que apunta (cfr. Hua XIX/2, 582). El punto central es que, así como hay distintas formas de intencionalidad y diferentes tipos de objetos, hay diferentes formas de alcanzar lo mentado: no es igual el modo en que se alcanza el valor de un objeto, el modo en que se alcanza un lado de un objeto en la percepción y el modo en que la voluntad alcanza una meta práctica. Como ha señalado Mertens (1998, p. 128), el uso del término “cumplimiento” es diferente en la esfera volitiva respecto de la esfera dóxica. ¿Cuál es, entonces, la especificidad del cumplimiento volitivo? Para responder a este interrogante es preciso mencionar dos aspectos que lo distinguen de otras formas de cumplimiento, especialmente del cumplimiento perceptivo. Por un lado, debe considerarse la diferencia entre las síntesis de cumplimiento propias de las intenciones objetivantes, como la percepción, y el cumplimiento de la voluntad en cuanto forma de intencionalidad no objetivante. Por otro lado, es necesario tener en cuenta la diferencia entre el cumplimiento en la esfera de la experiencia receptiva y el tipo de cumplimiento que involucra actividad. Como veremos, este último es el propio de la voluntad.

¹⁷ Un análisis interesante en esta dirección es el trabajo de Katz (2024) sobre las distintas funciones de la fantasía, por ejemplo, en la esfera práctica.

¹⁸ Para una crítica a la aplicación de este modelo en la esfera voluntad, especialmente en el caso de la voluntad de acción (*Handlungswille*), cfr. Mertens (1998 y 2021). Para una respuesta alternativa a la crítica de Mertens y una defensa del modelo husserliano, cfr. Drummond (2021). El libro de Vicuña Zauschkevich (2010) presenta un estudio profundo de las síntesis de cumplimiento práctico en la fenomenología de Husserl.

En lo que concierne al primer punto, la diferencia central entre el cumplimiento de los actos objetivantes y el cumplimiento volitivo es que el primero tiene lugar mediante una síntesis de coincidencia o identificación, es decir, mediante el darse intuitivo de lo mentado, mientras que el cumplimiento volitivo no tiene el carácter de una síntesis de coincidencia. En relación con el segundo punto, las intenciones volitivas se cumplen en la *realización* de una acción, en este sentido, su cumplimiento es activo y espontáneo. La libertad de las expectativas volitivas que hemos analizado en la sección anterior está estrechamente relacionada con el carácter activo del cumplimiento práctico.¹⁹

Para dar con el rasgo central del cumplimiento volitivo, es menester considerar la estructura de fundación de las voliciones. Hemos señalado anteriormente que las voliciones son intenciones múltiplemente fundadas, en presentaciones y en valoraciones. Correlativamente, el cumplimiento de las intenciones volitivas también es un fenómeno fundado en la esfera dóxica. ¿En qué sentido? Tomemos el caso de la acción (*Handlung*), de la voluntad que actúa. Husserl distingue el modo en que las distintas fases de la acción presuponen una representación o una presentación (percepción) de la acción. Para comenzar, en la fase de la decisión (*Entschluss*) se requiere una representación del evento que quiero llevar a existencia (cfr. Hua XXVIII, 109). En muchos casos, esta representación no tiene carácter explícito ni es un acto separado —por ejemplo, en las acciones mecánicas, como rascarse la nariz o estirar el brazo para alcanzar un vaso de agua—. ²⁰ Sin embargo, aunque a veces aparezca de modo “vago” (Hua XLIII/3, 60), para hablar de acción tiene que estar presente de algún modo una representación de lo que quiero realizar. Por otro lado, en la fase de la realización de la acción (*Handlungsausführung*) es necesaria una percepción de lo que estoy realizando (en el caso de las acciones compuestas, de los medios para

¹⁹ Por otro lado, en este aspecto particular, el cumplimiento de las intenciones volitivas se asemeja más al cumplimiento predicativo que al cumplimiento perceptivo. Mientras que el juicio es una operación activa, el cumplimiento perceptivo consiste en la recepción pasiva de algo dado, en el darse intuitivo del objeto intencionado.

²⁰ La representación de la meta aparece como un acto separado también cuando me propongo la realización de una acción muy difícil, que requiere prestar atención explícita a la meta para determinar cómo alcanzarla (cfr. Staiti, 2019).

alcanzar la meta) que haga posible corregir eventualmente el curso de la acción. Una vez que la acción ha finalizado se supone la percepción del estado de cosas realizado. Esto concierne entonces a la fundación de la voluntad en el estrato perceptivo-representativo, al hecho de que algo tiene que darse de modo representativo o presentativo en la decisión y en el proceso de realización de la acción. Ahora bien, a pesar de estar fundado en el cumplimiento dóxico, el cumplimiento volitivo no se reduce a él. En términos más precisos, si bien el cumplimiento de una volición requiere como base el cumplimiento de la intención dóxica fundante, en la medida en que la intención volitiva no se halla dirigida a la percepción, percibir el resultado de la acción no satisface la intención volitiva sin más. En los *Estudios*, Husserl proporciona un elocuente ejemplo para ilustrar este punto:

Si quiero dar una bofetada a alguien, la realización de la voluntad requiere como término final la percepción de la bofetada realizada. Pero la voluntad no se dirige hacia la percepción en cuanto meta volitiva (la percepción funda el cumplimiento volitivo con el cual la meta es alcanzada, pero no es ella misma la meta). La meta es el dar la cachetada. Por el contrario, en nuestro caso, se trata del darse de la meta volitiva, de la conciencia de la evidencia, la conciencia en la cual la prueba es consumada, o la (evidente) operación de la prueba (Hua XLIII/3, 242-243).

El cumplimiento de una meta volitiva requiere como base la percepción del estado de cosas realizado. Sin embargo, así como la mera representación de una meta no es suficiente para instaurar una meta práctica (es decir, para expresar un *fiat*),²¹ tampoco la mera percepción del resultado de la acción cumple en sí misma la intención volitiva. Si nos preguntamos por qué, la respuesta es que la percepción del estado de cosas resultante de mi acción puede carecer de la evidencia de la satisfacción de la voluntad —en los términos de Husserl, “la conciencia de la evidencia”—. Como señala Vongher (2013, p. 324),

²¹ Con esto me refiero a que la representación de un estado de cosas que pretendo realizar no es suficiente para dar lugar a la acción (como tampoco es suficiente el deseo de realizar algo). Además de la representación de la meta, y del deseo de realizarla, es necesaria la posición de un *fiat*.

“el cumplimiento de la voluntad de acción radica en la evidencia del vivirlo por mí mismo (*Evidenz des Selbsterlebens*) [...]. No es suficiente meramente representarme poseyendo algo que quiero tener, la realización de esta voluntad de tener requiere, sobre todo, tenerlo en persona”. Muchos ejemplos pueden ilustrar este punto, más allá del provisto por Husserl: en cualquier proceso volitivo que me propongo realizar, no es la percepción del estado de cosas objetual lo que satisface mi voluntad, sino la evidencia de que lo que he realizado ya es suficiente, que se aproxima suficientemente a la meta de origen que dio lugar a la acción; recién en ese momento lo considero realizado: “esto es lo que quería realizar”. El hecho de que otra persona pueda observar el mismo estado de cosas y considerar que no satisface las condiciones para ser considerado tal prueba que no es el estado de situación cóscico lo que cumple la meta de la voluntad. En resumen, el cumplimiento de las intenciones prácticas es un fenómeno complejo en el que intervienen dimensiones presentativas, representativas y propiamente volitivas: que mi posición volitiva se cumpla requiere que algo se dé intuitivamente, pero la evidencia de la realización volitiva, la satisfacción propiamente volitiva, se mide respecto de lo que mi voluntad mienta, no de lo que mientan la percepción o la representación fundantes.

Retomemos, entonces, la pregunta que dio origen a este apartado: ¿por qué las expectativas volitivas y las expectativas emocionales son importantes para comprender el cumplimiento práctico? Comienzo señalando la importancia de las expectativas volitivas. Como hemos visto, las intenciones volitivas son intenciones esencialmente dirigidas hacia el futuro. Lo que mienta la voluntad es algo a realizar en el futuro: este es su campo de acción. Por este motivo, es imposible comprender el modo en que una intención volitiva se cumple sin considerar la *futuridad* volitiva: como creadora, como motivada por su propia fuente. En toda intención hay expectativas involucradas; incluso en el marco de los análisis de la experiencia perceptiva en *Experiencia y juicio*, Husserl se refiere al cumplimiento y la decepción de las “intenciones de expectativa” (*Erwartungsintentionen*). Como ha sido señalado, en el caso de la voluntad la expectativa tiene un rol aún mayor. Por este motivo, para comprender las intenciones volitivas y su cumplimiento hay que considerarlas como intenciones que esperan algo, y que lo hacen en el sentido en que la voluntad espera, a saber: espera lo que ella misma realizará, no solo lo que la experiencia prescribe según legalidades empíricas. Naturalmente en la decisión hay una representación de

lo que la voluntad pone como meta, pero el correlato de la intención propiamente volitiva no es la meta en cuanto representación sino en cuanto término final de un proceso a realizar por mí, en cuanto agente. En este sentido, el cumplimiento (y la decepción) se miden respecto de mi expectativa volitiva.

Finalmente, en el cumplimiento práctico no solo interviene la expectativa en su faceta volitiva, sino también en su faceta propiamente emocional. Según entiendo, el motivo fundamental por el cual las expectativas emocionales son relevantes al momento de comprender el cumplimiento de las intenciones prácticas es que permiten explicar sus diferencias de intensidad. Con esto me refiero a que el cumplimiento de una meta práctica es vivido de modo diferente según el grado de la tensión afectiva involucrada. La manera en la que estamos dispuestos respecto de la realización de una intención práctica depende de dinámicas emocionales de tensión y resolución que se encuentran entrelazadas con la base representativa o presentativa de la acción. Un ejemplo de este entrelazamiento es la presencia de los dos tipos de motivación en las acciones, que hemos mencionado. El grado de tensión emocional varía según el compromiso de la persona con la situación volitiva y con los valores en juego en la acción. Por ejemplo, decidirme a realizar algo nuevo puede estimular la tensión emocional de un modo mucho mayor que la realización de una acción habitual, de algo que ya hemos realizado en el pasado. Más aún, se podría afirmar que estamos más tensionados emocionalmente hacia una tarea volitiva cuando consideramos su resultado como algo que debe existir, que es valioso y merece ser realizado. Sin dudas, algunas acciones pueden ser ejecutadas con un nivel muy bajo, casi nulo, de participación emocional (por ejemplo, las acciones mecánicas). Sin embargo, si no consideramos este aspecto, el análisis del cumplimiento de las intenciones volitivas permanece incompleto.

Conclusiones

El objetivo del trabajo ha sido ofrecer algunas reflexiones sobre las dimensiones emocionales y volitivas de la conciencia del futuro. Los textos analizados son ejemplos de momentos en los que Husserl se enfrentó a la necesidad de esclarecer la diversidad de dimensiones de la conciencia temporal en el marco de los análisis sobre las emociones y la voluntad. Las respuestas esbozadas, especialmente en los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, no son definitivas. La riqueza de los

Estudios radica en sus descripciones y en la serie de preguntas que abren, muchas veces de modo exploratorio. Por ejemplo, las reflexiones de Husserl sobre la expectativa emocional en los *Escritos* son muy valiosas en términos descriptivos. No obstante, al plantear la pregunta sobre cómo se relacionan las formas emocionales e intelectuales de expectativa, no se ofrece una respuesta concluyente. Husserl aclara, con razón, que la expectativa en sí misma no debe ser descripta como un acto emocional (Hua XLIII/3, 286), *i. e.*, que no deben confundirse en general las intenciones intelectuales y las intenciones emocionales; y luego de explorar si la expectativa es un modo que puede encontrarse en todo género de actos parece concluir que no es correcto distinguir un concepto amplio y un concepto estrecho de “expectativa” (Hua XLIII/3, 389). Si bien la alternativa más viable para comprender dicha relación sería la analogía entre las tres esferas de la conciencia (intelectual, emocional, y práctica) y la distinción entre intención y cumplimiento, que recorre todas las distinciones propuestas,²² hemos visto que el cumplimiento en la esfera emocional y la esfera volitiva difiere significativamente del cumplimiento dóxico.

Las conclusiones a las que hemos llegado en este trabajo pueden ser resumidas del siguiente modo: la anticipación del futuro ligada a emociones y a procesos volitivos es de un carácter único que no puede reducirse a las formas dóxicas de anticipación. Si bien pueden considerarse como análogas a las expectativas dóxicas, su peculiar modo de cumplimiento pone un límite a dicho paralelismo. Mientras que la expectativa emocional es una “tensión” que trae consigo un cambio en el estado afectivo y “colorea” la experiencia futura, la expectativa volitiva pone un proceso a realizar en el futuro de modo creador. Ambas formas de expectativa cumplen un rol en el fenómeno del cumplimiento de las intenciones no dóxicas en la medida en que permiten explicar, por ejemplo, las diferencias de intensidad que operan en la satisfacción

²² “In all dem liegt viel Wahrheit. Andererseits ist zu sagen, dass gegenüber diesen durch alle Akten hindurchgehenden Unterschieden als ein besonderer Fall herauszuheben ist der Gegensatz von intellektuellen, axiologischen und praktischen stellungnehmenden (entschiedenen) Intentionen und ihren Vernunft Erfüllungen: die Bewährungen, die Bestätigungen, Begründungen. Also es scheint, dass der weitere Begriff festzuhalten ist und dass der Fehler nur darin bestand, dass nicht weitere und engere Begriff zu unterschieden wurde” (Hua XLIII/3, 389).

de una meta con la que estamos involucrados. El tema propuesto ha requerido un cruce de temáticas que usualmente son consideradas de modo separado: la temporalidad, la conciencia emocional y la conciencia volitiva. Cada uno de estos temas representa una esfera propia de indagación y multiplica las preguntas, muchas de la cuales ya han sido abordadas singularmente por intérpretes de Husserl; otras quedan aún abiertas. En la base de este trabajo se halla la intención de conectar estas temáticas de un modo que pueda resultar fructífero tanto para los análisis sobre la temporalidad como para los crecientes estudios fenomenológicos sobre las emociones y la voluntad.

Bibliografía

- Depraz, N. (1998). Can I Anticipate Myself? Self-Affection and Temporality. En D. Zahavi (ed.), *Self-Awareness, Temporality, and Alterity: Central Topics in Phenomenology*. (pp. 83-97). Kluwer. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9078-5_5
- DeRoo, N. (2008). The Future Matters: Protention as More than Inverse Retention. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 4(7), 1-18.
- Drummond, J. (2021). Voluntary Action, Chosen Action, and Resolve. *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 52(2), 133-144. <https://doi.org/10.1080/00071773.2021.1977092>
- Husserl, E. (1966). [Hua XI]. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. M. Fleischer (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). [Hua X]. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. R. Boehm (ed.). Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-3945-6>
- Husserl, E. (1976). [Hua III]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch*. K. Schuhmann (ed.). Martinus Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-010-1041-2_7
- Husserl, E. (1984). [Hua XIX/1-2] *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*. U. Panzer (ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Felix Meiner.
- Husserl, E. (1988). [Hua XXVIII]. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001). [Hua XXXIII]. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. R. Bernet y D. Lohmar (eds.). Kluwer.

- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. A. Serrano de Haro (trad.). Trotta.
- Husserl, E. (2004a). [Hua XXXVIII]. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. T. Vongehr y R. Giuliani (eds.). Springer.
- Husserl, E. (2004b). [Hua XXXVII]. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920-1924)*. H. Peucker (ed.). Kluwer.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. A. Ziri6n (trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2006). [Hua Mat VIII]. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. D. Lohmar (ed.). Springer.
- Husserl, E. (2009). *Investigaciones l6gicas*. M. G. Morente y J. Gaos (trads.). Alianza.
- Husserl, E. (2020a). [Hua XLII/2]. *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II: Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896 – 1925)*. U. Melle y T. Vongehr (eds.). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-35926-3>
- Husserl, E. (2020b). [Hua XLII/3]. *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*. U. Melle y T. Vongehr (eds.). Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-35928-7>
- Katz, A. (2024). Funciones de la fantasía en la fenomenología de Husserl: una aproximación a su carácter *quasi-productivo*, *Ideas y Valores*, 73(184), 81-103. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n184.101953>
- Lohmar, D. (2002). What Does Protentions Protend? Remarks on Husserl's Analyses on Protention in the Bernau Manuscripts on Time Consciousness. *Philosophy Today*, 46(5), 154-167. <https://doi.org/10.5840/philtoday200246Supplement18>
- Mensch, J. (1999). Husserl's Concept of The Future. *Husserl Studies*, 16(1), 41-64. <https://doi.org/10.1023/A:1006220622039>
- Mertens, K. (1998). Husserl's Phenomenology of Will in his Reflections on Ethics. En N. Depraz y D. Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity* (pp. 121-138). Kluwer. https://doi.org/10.1007/978-94-011-5064-4_6
- Mertens, K. (2021). Phenomenology of Willing in Pfänder and Husserl. En C. Erhard y T. Keiling (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency* (pp. 15-28). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315104249-4>

- Micali, S. (2022). *Phenomenology of Anxiety*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-89018-6>
- Rodemeyer, L. (2003). Developments in the Theory of Time-Consciousness. An Analysis of Protention. In D. Welton (ed.), *The New Husserl* (pp. 125-156). Bloomington.
- Scanziani, A. (2021). Interés y sentimiento. Los análisis husserlianos sobre el interés y su relación con el placer, el instinto y la atención. En C. Cabrera y M. Szeftel (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva* (pp. 141-166). SB.
- Soueltzis, N. (2021). *Protention in Husserl's Phenomenology*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-69521-7>
- Staiti, A. (2019). Husserl's Account of Action: Naturalistic or Anti-naturalistic? A Journey Through the *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. En R. Parker, B. Hopkins, I. Quepons y J. Drummond (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 8-21). Routledge.
- Vicuña Zauschkevich, E. (2010). *Para una fenomenología de la acción. Aproximación a una teoría husserliana de la acción a partir de la idea de cumplimiento (Erfüllung) práctico*. Cuadernos de Anuario Filosófico. <https://hdl.handle.net/10171/36908>
- Vongher, T. (2013). Husserls Versuch einer Typologie der Handlungen. En I. Gunzler y K. Mertens (eds.), *Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden* (pp. 315-334). Mentis. https://doi.org/10.30965/9783897859722_026
- Zirión, A. (2018). Colorations and Moods in Husserl's *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (with a Final Hint toward the Colouring of Life). En R. Parker, B. Hopkins, I. Quepons y J. Drummond (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (pp. 41-75). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429470141-3>

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2965>

Etymological and Ontological Interpretations of Reality: Ortega y Gasset against Heidegger

Interpretaciones etimológicas y ontológicas de la realidad: Ortega y Gasset frente a Heidegger

Juan Diego Véjar Serrano
Universidad Autónoma de Sinaloa
México
juandiegovejar@uas.edu.mx
<https://orcid.org/0009-0006-4355-3539>

Recibido: 12 - 10 - 2023.

Aceptado: 17 - 11 - 2023.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Véjar Serrano, J. D. (2025). Interpretaciones etimológicas y ontológicas de la realidad: Ortega y Gasset frente a Heidegger. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 233-263. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2965>



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

Abstract

In this paper I explain the difference between José Ortega y Gasset's and Martin Heidegger's interpretations of the word *reality*. Both consider human life as a fundamental phenomenon, but Ortega calls it "radical reality", while Heidegger rejects this denomination. This difference is due to their interpretation, based on different etymological and philosophical backgrounds, of the term *reality*: Ortega grounds his interpretation on the Greek term *pragma* ("thing"), while Heidegger relies on *ousia* ("substance"). This difference reveals what each author understands by *reality* and its function in their respective philosophies. I argue that Ortega's interpretation is superior to Heidegger's because he succeeds in re-signifying the traditional sense of *reality* through an interpretation phenomenologically prior to substance.

Keywords: reality; thing; substance; Ortega y Gasset; Heidegger.

Resumen

En este artículo explico la diferencia entre las interpretaciones de la palabra *realidad* de José Ortega y Gasset y Martin Heidegger. Ambos consideran la vida humana como un fenómeno fundamental, pero Ortega la llama "realidad radical", mientras que Heidegger rechaza esta denominación. Esta diferencia se basa en la interpretación, desde distintas raíces etimológicas y filosóficas, del término *realidad*: Ortega toma como base el término griego *pragma* ("cosa"), mientras que Heidegger se apoya en *ousía* ("sustancia"). Esta diferencia revela lo que cada autor entiende por *realidad* y su función en sus respectivas filosofías. Argumento que la interpretación de Ortega es superior a la de Heidegger porque logra resignificar el sentido tradicional de *realidad* mediante una interpretación fenomenológicamente anterior a la sustancia.

Palabras clave: realidad; cosa; sustancia; Ortega y Gasset; Heidegger.

Introducción¹

El pensamiento de José Ortega y Gasset ha sido comparado numerosas veces con el pensamiento de Martin Heidegger, principalmente debido a que reflexionaron sobre temas comunes, así como con estilos filosóficos parecidos. El propio Ortega comentó y criticó muchas de las ideas de Heidegger comparándolas con su propio pensamiento. Gaos (1961) afirma que la relación entre Ortega y Heidegger es la más importante para comprender al filósofo español. Las comparaciones realizadas entre ambos han sido fructíferas, además de para comprender con mayor nitidez las ideas de cada uno, también para lograr entender el alcance y flexibilidad de la fenomenología respecto de distintos problemas cuya vigencia y actualidad persiste. Tal es el caso de temas como la técnica y la tecnología,² la naturaleza³ y el ser humano,⁴ solo por mencionar algunos de los tópicos estudiados por los académicos.

Pese a los estudios comparativos ya realizados, sorprende que no se han estudiado las diferencias que ambos autores tienen respecto del término *realidad*, ya que en el caso de Ortega aparece en una expresión central: *realidad radical*. En el caso de Heidegger, el término *realidad* le preocupa solo para criticarlo y para mostrar los problemas con las ontologías asociadas a este.

Actualmente, la palabra *realidad* ha cobrado relevancia, especialmente por la aparición de diversos realismos que han tratado de replantear el modo en que esta se comprende. La importancia de la palabra en la historia del pensamiento no ha sido menor; antes bien, ha sido uno de los términos fundamentales de la ontología. A pesar de —o quizás

¹ Agradezco al Dr. Marco Sanz, al Dr. Daniel Caballero, al Mtro. Mauricio Zepeda, al Dr. Erick Sepúlveda, al Mtro. Uriel Brito y al Mtro. Josué Cisneros, cuyas valiosas observaciones y discusiones contribuyeron significativamente a enriquecer y fortalecer este trabajo.

² Sobre este tema pueden revisarse los estudios hechos por Mejías (2020), Conill (2013), Esquirol (2011), Diéguez (2009) y López Peláez (1994).

³ Sobre este tema pueden revisarse los estudios hechos por Neves (2012), Monterroza (2008), Marciano (2002) y Díaz (1997).

⁴ Sobre este tema pueden revisarse los estudios hechos por Gutiérrez-Pozo (2020 y 2012), Garrido (2022), Santos (2016) y Golebiewska (2006).

debido a— este protagonismo y relevancia, la palabra *realidad* implica una multiplicidad de interpretaciones, lo que dificulta comprender con precisión qué significa en cada caso.

Tanto Ortega y Gasset como Heidegger son autores que han basado su estilo filosófico en investigar las palabras atendiendo a su experiencia originaria cifrada en su historia etimológica, tomando palabras y reformulándolas desde sus raíces lingüísticas. Tanto uno como el otro asumen que en la base de las palabras, especialmente en aquellas que han atraído al pensamiento filosófico, se encuentra un sentido privilegiado que habría estado a la vista al momento de su formulación, pero que, por procesos históricos de mineralización de sentido, habría podido transformarse o hasta perderse.

La investigación fenomenológica, que ambos tratan de aplicar al descubrimiento del sentido originario de las palabras, persigue vislumbrar la experiencia de la que brotaron para traer a la luz las bases todavía operativas, aunque ocultas, de esas palabras. Es un método de interpretación que pretende resignificar las palabras a través de hacer visible su origen, algo así como lo que hace Hermes cuando entrega el medicamento a Odiseo: lo arranca de la tierra y muestra su naturaleza, sus raíces.

En este trabajo compararé las interpretaciones etimológicas y fenomenológicas que los autores realizan de la palabra *realidad* para luego hacer ver qué papel tiene, en el pensamiento de cada uno, esta palabra, con el fin de mostrar los argumentos por los cuales llegan a interpretaciones opuestas e incompatibles entre sí. Argumentaré que Ortega logra una interpretación más radical, puesto que supera los límites filosóficos derivados de *ousía*, y resignifica la palabra a partir de la base provista por *pragma* como alternativa originaria de la experiencia del ser de las cosas, mientras que Heidegger restringe su interpretación a los límites filosóficos derivados de *ousía* y prefiere, para mostrar la experiencia originaria del ser de las cosas, producir nueva terminología. Es decir, Heidegger mantiene una interpretación de la palabra *realidad* en línea con la tradición, mientras que Ortega supera esa interpretación mediante una resignificación.

Para sostener lo anterior, expondré en primer lugar la interpretación de Heidegger en tres pasos: 1) la interpretación etimológica de la palabra realidad, 2) la filosófica y, por último, 3) la integración en su pensamiento. Con los mismos pasos expondré después la interpretación de Ortega y Gasset. Por último, compararé los argumentos de cada uno

y mostraré las diferencias que los llevan a conclusiones opuestas acerca del significado primordial de la palabra *realidad*.

1. Heidegger y la realidad

Para exponer el pensamiento de Heidegger sobre la palabra *realidad*, en primer lugar mostraré su interpretación etimológica de la palabra, luego la interpretación filosófica y, en tercer lugar, mostraré cómo convergen y cuál es la relación de la realidad con la ontología heideggeriana. Argumentaré que, de acuerdo con Heidegger, la palabra *realidad* significa el ser de los entes intramundanos tan solo en lo que respecta a su estar-ahí y que, en consecuencia, no tiene la capacidad para denominar ni el modo de ser del ente intramundano en general ni el modo ser del mundo ni, menos aún, el modo de ser del Dasein.

Heidegger pasa de una primera etapa en su pensamiento, que podríamos denominar, junto con Leung (2006), como aristotélico-escolástica hacia una postura filosófica propia que ha sido llamada fenomenología hermenéutica, cuya obra principal es *Ser y tiempo*. La exposición que hago del pensamiento heideggeriano acerca de la palabra *realidad* y de los problemas ontológicos asociados con ella corresponde a obras que pertenecen a este segundo período, correspondiente a la década de 1920, por lo que en este trabajo no doy cuenta de la etapa aristotélico-escolástica del joven Heidegger, ni de la etapa del segundo Heidegger, correspondiente a la década de 1930 y posteriores.

1.1. Interpretación etimológica de la palabra *realidad*

La interpretación etimológica de la palabra *realidad* es expuesta por Heidegger, además de otros lugares, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Dice: “*Essentia* es sólo la traducción literal de οὐσία. La expresión *essentia*, que fue empleada para quiddidad, realidad, expresa al mismo tiempo, el modo específico del ser del ente, su disponibilidad o, como también podemos decir, su subsistencia” (Heidegger, 2000, p. 143). En ese texto, Heidegger trata al término latino *essentia* (“esencia”) como intercambiable por *realitas* (“realidad”); por tanto, en líneas generales tanto *essentia* como *realitas* son traducciones de οὐσία (“sustancia”). Entonces el camino etimológico que sigue Heidegger es desde el alemán *Realität* (“realidad”), pasando por el latín *realitas* (“realidad”) y *essentia* (“esencia”), hasta el griego οὐσία (“sustancia”). Para Heidegger, οὐσία es

la raíz etimológica en la que habría que buscar el sentido originario de la palabra *realidad*.

Ousía (οὐσία) es un sustantivo griego derivado del participio *on* (ὄν), del verbo *eimí* (εἰμὶ), cuyo infinitivo es *einai* (εἶναι): “ser”. De este modo, gramaticalmente, *ousía* es algo que está siendo, ya que el participio *on* es activo (señala un agente) y presente (una acción en curso). Con *ousía* se señala al agente que lleva a cabo la acción, en este caso el verbo ser. En español, por ejemplo, el participio activo y presente de ser es *siendo*, lo cual es una forma extraña de usar esa palabra que normalmente es gerundio; por ello en español se usa para este caso la palabra *ente*: “lo que es” o “está siendo”. Si convertimos en sustantivo al participio *ente* el resultado es *entidad*, la cual sería la adaptación más literal de *ousía*.⁵

El propio Heidegger nos indica que *ousía* tiene en griego al menos dos sentidos principales: uno no técnico (el de uso cotidiano y regular) y otro técnico (el de uso filosófico). El sentido técnico de la palabra Heidegger lo explica así: “Tenemos que interpretar el verbo εἶναι, *esse*, *existere*, a partir del significado de οὐσία, como lo que subsiste delante de la mano y es presente” (2000, p. 143). El existir no está por sí mismo, sino que corresponde a algo, a una cosa. En la expresión *ousía* se indica el existir de algo; ese algo, que sería diferenciable del puro existir, se corresponde con las expresiones de la ontología griega: *idea*, *eidos* y *theoreín* (cfr. Heidegger, 2000, p. 144). Esos dos elementos constitutivos de la noción técnica griega de *ousía*, el *existir* y lo que existe, habrían dado lugar al binomio *essential/realitas* y *existentia*. Por lo que, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, *realidad* tendría un sentido etimológico técnico de algo que existe, del *qué* que existe, también denominado *constitución quiditativa* o *quididad*.

Por su parte, el sentido no técnico de *ousía* es económico: significa en griego “riquezas”, “bienes” o “propiedades”. Heidegger da constancia de ello: “En la época de Aristóteles, cuando ya tenía un significado

⁵ Tomás Calvo traduce así en la *Metafísica* de Aristóteles (1994); como señala García (2021, p. 189), le han seguido otros traductores. Sin embargo, García argumenta que, pese a tener una construcción morfológica equivalente a *ousía*, *entidad* no comporta el mismo sentido de concreción y presencia que tiene el término griego; más bien tiene un sentido abstracto, por lo que, ante la falta de equivalencia semántica, García considera que *substancia* sería una mejor traducción.

filosófico y teórico terminológicamente firme, la expresión οὐσία era todavía sinónimo de propiedad, posesión, riqueza” (2000, p. 143).

Un ejemplo de ese sentido lo podemos encontrar en el verso 337 de la tragedia *Heracles*, de Eurípides. Heracles fue tomado por muerto debido a su estadía en los infiernos cumpliendo uno de los doce trabajos encargados por Euristeo. Lyco aprovecha la situación: mata a Creonte, usurpa el trono y planea asesinar a Mégara (hija de Creonte y esposa de Heracles), a los hijos de Heracles y a Anfitríon para afianzarse en el trono de Tebas. Pero antes de que eso suceda, Mégara pide a Lyco entrar al palacio para poder vestir a sus hijos con sus ropas funerarias y disponerlos para el sacrificio. Lyco concede y entonces Mégara le dice a sus hijos: “Hijos, acompañad el desdichado paso de vuestra madre en dirección al palacio paterno, en el que otros gobiernan sobre estos bienes [τῆς οὐσίας], aunque todavía conserva nuestro nombre” (v. 337; 2005, p. 151). Eurípides también utiliza el término *ousía* para describir bienes materiales. Esta utilización del término denota la presencia *física* y *tangible*, lo cual conecta con la idea de “existencia” en sí misma, pero de manera directa se señala a una cosa en cuanto *valiosa* y *presente*: un sentido económico y patrimonial.

Otro ejemplo aparece en el discurso de Lisias, “En favor del inválido”. En el fragmento 11 dice: “He aquí la mayor prueba, consejeros, de que es por mi desgracia y no por insolencia, como éste afirma, por lo que monto a caballo: si tuviera fortuna [οὐσίαν], montaría sobre silleta y no me subiría a caballos ajenos” (§ 11; 1995, p. 126). En este caso el sentido es de riqueza o fortuna en general, no tan concreto como el de los bienes materiales del ejemplo de *Heracles*. Lisias usa *ousía* para referirse a riqueza material, como algo que se posee y tiene valor tangible.

Aunque Eurípides y Lisias utilizan *ousía* en un sentido económico, estos usos sugieren una comprensión de la existencia que va más allá de la mera materialidad. Estas interpretaciones cotidianas de *ousía* proporcionan un puente hacia una comprensión filosófica de la existencia en sí y por sí misma, que considera no solo la presencia física de los objetos, sino también su ser en términos del papel y relación con el mundo y las personas, es decir de los atributos que constituyen el qué de eso que existe.

Pese a lo anterior, antes y con independencia del sentido filosófico, *ousía* tiene un sentido primordialmente económico: “propiedad” o “pertenencia”, y solo derivadamente adquiere el sentido de “cosa meramente presente”. García (2021) argumenta que la traducción latina

substantia habría mantenido el sentido patrimonial del término griego. El sentido de *cosa* no es, en ningún caso, un sentido primordial de *ousía*; en todo caso pudo haberse hecho esa asociación una vez que la filosofía radicalizó su sentido cotidiano de *propiedad* en dirección del sentido de lo que pertenece a una cosa, su *propio ser*. Sin embargo, este segundo sentido técnico no se habría impuesto, ni en latín ni en griego, al económico. Por lo que el sentido primordial de *ousía* no es “cosa” —aunque sí lo sea en sentido filosófico—, sino “patrimonio” o “propiedad”.

Heidegger justifica la unidad de sentido entre ambos empleos de *ousía* señalando que a la base de la idea de “riqueza, bienes o propiedades” están también las de “subsistencia” o “disponibilidad” (2000, pp. 144-145). Un bien, la riqueza o la propiedad de alguien, se caracteriza por *estar ahí* para su propietario; se trata de algo tangible y disponible que, por sí mismo, es capaz de subsistir y de mantener sus atributos de utilidad o de valor. La existencia independiente de una cosa es el significado fundamental del término *ousía*, que estaría a la base del sentido de la palabra *realidad*.

Sin embargo, Heidegger insiste en el hecho de que el término *realidad* representa solo la constitución quiditativa de una cosa y no su existencia independiente. Para sostener esto recurre a la interpretación kantiana del término que, de acuerdo con Heidegger, tendría plena resonancia con la diferencia entre la *essentia* y la *existentia* medievales. De modo que la interpretación etimológica de *realidad* como derivada de *ousía* implica que su significado primordial es *lo que en esencia* es una cosa, su constitución quiditativa, independientemente de su existencia.

La marginación de la existencia respecto del sentido fundamental de la *realidad* es explicable, de acuerdo con Heidegger (2000, p. 142), porque a la base del término *ousía* y de la comprensión ontológica del mundo griego estaría el comportamiento productivo. Con base en el comportamiento productivo, una cosa es vista en sus atributos esenciales antes y con independencia de su existencia, pero con vistas a su producción. Piensa Heidegger (2000, p. 143) que, con base en la estructura fundamental de la comprensión de las cosas, derivada del comportamiento productivo, surgió la terminología ontológica de los griegos. Y con base en este específico modo de comprender a las cosas es que aparece la distinción entre aquello que requiere de la acción productiva para llegar a ser y aquello que, una vez existente (ya sea por producción o por generación natural), no requiere de otra cosa más que de sí mismo para ser, esto es, la *ousía* (“sustancia”).

Deben distinguirse dos momentos ontológicos derivados de la noción de *ousía* de acuerdo con el argumento de Heidegger: i) el primero refiere a una cosa antes de existir, que es vista por el productor en su puro *aspecto* (*eidos*), y ii) el segundo refiere a una *ousía*, ya producida o generada por naturaleza, que existe por su propio derecho, aunque haya sido necesaria su producción. Para Heidegger, ambos momentos derivan de la noción de *ousía* como algo que existe desde la perspectiva del comportamiento productivo: el primero, por la necesidad del acto productivo, y el segundo, por su existencia independiente del acto productivo, aunque haya sido producido en primer lugar; una sustancia, producida o generada por naturaleza, existe independientemente.

La sustancia, como algo que ya es y que por tanto no requiere de actividad productiva para existir, es entendida como algo cuyos atributos están ahí por sí mismos, incluido fundamentalmente el ser, la existencia (cfr. Heidegger, 2000, p. 143). Es por ello que la noción de “sustancia” permite identificar a la existencia como uno de los atributos que *posee* una cosa; sin ese atributo, una cosa es vista solo como posible en su puro aspecto (*eidos*), pero cuando existe ese ser es visto como algo distinguible del *qué es* esa cosa, lo cual es señalado específicamente a través de los términos griegos *idea* o *eidos*, de donde se habría construido el sentido primordial de *realidad*. Para Heidegger, *ousía* posibilita la comprensión del *eidos* como algo distinto de la existencia, y de ahí que sea posible la distinción escolástica entre *realitas* (o *essentia*) y *existentia*, distinción asumida y reproducida por el idealismo alemán con el par *Realität* y *Wirklichkeit* (cfr. Heidegger, 2000, p. 120). Aunque deriva fundamentalmente de *ousía*, para Heidegger, el sentido de *realidad*, por la distinción respecto de la existencia, sería más cercano a *eidos*.

1.2. Interpretación fenomenológica de *realidad*

El camino que sigue Heidegger (2000, p. 139) para explicar fenomenológicamente al término *realidad* es mostrar el concepto como derivado de los momentos estructurales en las que son comprendidas las cosas desde el horizonte del comportamiento productivo del Dasein. Heidegger considera que la filosofía antigua, la medieval y también la moderna han basado sus interpretaciones ontológicas en la distinción que corresponde a todo ente en cuanto *ousía*, entre la existencia y la esencia. Dedicar un breve apartado a sostener y explicar esta vinculación ontológica tan amplia (cfr. Heidegger, 2000, pp. 153-155).

En este apartado argumentaré que la interpretación filosófica de Heidegger deriva el sentido de *realidad* desde el comportamiento productivo, al que Aristóteles denomina *poiesis*.⁶ Al hablar de comportamiento productivo, Heidegger hace un análisis prácticamente simétrico al que realiza Aristóteles (1140a1-22) para hablar de *poiesis*: ahí define *técnica* como “modo de ser productivo [*poietiké*] acompañado de razón verdadera [*lógon alethous*]” (1140a10).

De acuerdo con Heidegger (2000, p. 144), el comportamiento productivo (*poiesis*) es la visión de algo con base en un *logos*, una razón respecto de la cual se evalúa tanto al *material*, que se tiene delante, como también aquello que quiere producirse y que, mediante la previsión productiva, ya se tiene a la vista, aunque todavía no existe. De este modo, una vez que ha sido producida, una *cosa* es una posibilidad existente, es decir, un acto; la realidad de la cosa sería la posibilidad anterior con base en la cual ha sido producida, con base en la cual puede ser entendida ahora como cosa presente.

El concepto primordial de “realidad”, de acuerdo con Heidegger (2009, p. 23), es el derivado de *cosa* en el sentido de lo presente. Un objeto material que está ahí delante, disponible a la mano: ese sentido es el primer significado de cosa, y solo a partir de él es que pueden comprenderse, aunque como mera analogía, a los asuntos, las circunstancias, las opiniones, también como cosas. Por lo que el sentido de cosa presente es desde donde *realidad* o *coseidad* son construidas a modo de abstracción.

De manera que *coseidad* (*Sachheit*) o *realidad* serían una expresión del modo de ser esencial de las cosas presentes en nuestro entorno. La *realidad* o *coseidad* no es a su vez una cosa presente, sino una esencia, el contenido formal o quiditativo con el que, al margen de la existencia o efectividad, se comprende las condiciones de posibilidad de una cosa (cfr. Heidegger, 2009, p. 23). Por esta razón, para Heidegger (2009, p. 261), resulta filosóficamente incorrecto hacer sinónimos *realidad* y *existencia*, ya que él piensa que, de manera originaria, la noción de “realidad” o “esencia” de una cosa implica la separación respecto de la existencia o efectividad.

⁶ Sobre este punto pueden revisarse Vigo (2008, pp. 139 y 217-229) y Rubio (2010), que, en términos generales, coinciden en que Heidegger ve una conexión en la noción de “ser” basado en el comportamiento productivo (*poiesis*) desde la ontología antigua hasta la moderna.

El *comportamiento productivo* da lugar a un horizonte de comprensión ontológica dirigido a comprender específicamente a las cosas que *están ahí* disponibles dentro del mundo, de modo que, en el esquema ontológico heideggeriano, *realidad* describe tan solo el modo de ser del ente intramundano. Así explica Heidegger (1999, p. 232) en *Ser y tiempo* el sentido de la palabra *realidad*. Sin embargo, el ser del ente intramundano no es expresado de una manera fenomenológicamente precisa por la palabra *realidad*, sino tan solo en su puro estar ahí.

En *Ser y tiempo*, Heidegger emplea el término *realidad* de una manera que posteriormente caracterizaría como una comprensión inadecuada. Esta obra, aunque crucial, no distingue claramente entre la realidad como el qué de una cosa y su existencia. Esta ambigüedad, presente especialmente en *Ser y tiempo*, revela que en esta obra el objetivo de Heidegger es diferenciar la *realidad* como mera presencia (derivada de *ousía*) del modelo del *útil*, que define al ente intramundano en su propio marco teórico. Sin embargo, en textos posteriores, como *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y *La pregunta por la cosa*, Heidegger aclara esta ambigüedad; sostiene que la realidad se refiere fundamentalmente a la esencia de las cosas, una precisión que no era necesaria en el contexto de *Ser y tiempo*, donde su objetivo era diferente y se centraba más en distinguirse de los proyectos realistas del positivismo y de discusiones sobre la existencia del mundo exterior.

1.3. Los límites de la realidad en la ontología heideggeriana

En este apartado expondré las principales diferencias que Heidegger señala entre las ontologías tradicionales —en donde el término *realidad* es fundamental— y su propio proyecto ontológico —tal como es desarrollado en *Ser y tiempo*—. Argumentaré que el término *realidad* es deliberadamente restringido al sentido provisto por el origen etimológico y filosófico de *ousía*. Para ello, mostraré que la noción de “cosa a la mano”, con su correspondiente “ser-a-la-mano”, es la alternativa heideggeriana a la noción de “cosa que está-ahí”, con su correspondiente realidad.

En *Ser y tiempo* se ofrecen todas las herramientas necesarias para distinguir el proyecto ontológico heideggeriano de lo que él entiende por *realidad* y los problemas asociados a la ontología en la que se originó. Una de las declaraciones más importantes en este sentido es: “A partir de aquí surge la evidencia de que la realidad no tiene una primacía entre los modos de ser del ente intramundano, y que menos aún podría

caracterizar ontológicamente en forma adecuada al mundo y al Dasein” (Heidegger, 1999, p. 232).

La manera en la que Heidegger distingue el proceder de las ontologías derivadas del comportamiento productivo es que su enfoque implica —como en Aristóteles— una dependencia de un *logos*, una razón que garantiza la comprensión del ser en los términos del comportamiento productivo. Por lo que la ontología derivada de este enfoque implica una orientación teórica que pretende, en última instancia, un abordaje objetivista de las cosas, por cuanto las considera como estando ahí presentes.

Por lo anterior, Heidegger (1999, p. 215) caracteriza en términos muy generales a las ontologías derivadas del comportamiento productivo como *teóricas*, pues su comprensión del ser implica fundamentalmente la distinción entre realidad y efectividad como momentos estructurales de las cosas. Por su parte, la ontología heideggeriana pretende acceder a una comprensión del ser que él considera más fundamental: una que además, del teórico, incluye también al comportamiento práctico (cfr. Heidegger, 1999, p. 215).

Este enfoque fundamental de la ontología heideggeriana consiste en hacer ver la particular forma de dependencia que las cosas tienen del modo de ser del Dasein. Eso implica mostrar que la noción de “realidad” —que describe a las cosas como meramente presentes e independientes— no sería, en modo alguno, un caso fundamental sino, más bien, un caso límite. Para llegar a esa noción, es necesario asumir una serie de prejuicios que no pueden servir de base a la formulación de una ontología fundamental, puesto que la experiencia de las cosas no consistiría fundamentalmente en su estar-ahí, sino en su utilidad.

En *Ser y tiempo* (§§ 15-16) se analiza fenomenológicamente a la utilidad como el modo en el que el Dasein se ocupa, de modo fundamental —inmediato y cotidiano—, de las cosas en su entorno. Tal como señala Vigo (2008), el objetivo de Heidegger en su crítica a las ontologías tradicionales consiste en hacer ver que en ellas está implícito e ignorado el carácter trascendente de nuestra propia existencia como horizonte primario en el que las cosas se muestran.

Heidegger plantea su análisis como opuesto al que habrían seguido las ontologías tradicionales: “Al hablar del ente como ‘cosa’ (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad” (Heidegger, 1999, p. 95). Para oponerse a esta noción

de “cosa”, dice: “Los griegos tenían un término adecuado para las ‘cosas’: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πρᾶξις*) [...]. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil” (Heidegger, 1999, p. 96). Para evitar el modo en el que las ontologías tradicionales han pensado a las cosas, argumenta Heidegger, es necesario verlas tal y como se manifiestan en la vida fáctica, en el trato práctico-operativo; de ese modo se lograría superar el problema del acceso como subjetivo u objetivo y, más bien, implicar, en el mismo análisis, tanto al ente -en su específico modo de aparecer en la vida cotidiana- como al dirigirse primario del Dasein a las cosas.⁷ Partiendo del aparecer como *útiles* de las cosas, entonces dice: “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano*” (Heidegger, 1999, p. 97).

Partiendo del fenómeno de la utilidad —que caracterizaría fundamentalmente el modo de ser del ente intramundano— se revela una estructura remisional previa en la que se despliegan el para qué y con qué de la utilidad. Esta estructura es el *mundo circundante*, la estructura remisional previa en la que el *útil* puede ser visto como tal (Heidegger, 1999, pp. 101-102). Una vez dado el paso al mundo circundante, se argumenta que este —como una específica articulación de la ocupación cotidiana— solo es posible gracias a una estructura más fundamental todavía, en la que el Dasein siempre se encuentra: el mundo. En palabras del propio Heidegger: “El mundo es, por consiguiente, algo ‘en lo que’ el Dasein en cuanto ente ya siempre *ha estado* [...]. Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles” (1999, p. 103).

⁷ Sobre este punto, Vigo (2008, p. 65) argumenta que el criterio con el que Heidegger recapitula los distintos enfoques tradicionales no sería arbitrario: más bien busca retratar el panorama operativo de las tendencias de pensamiento —filosóficas, en particular, y científicas, en general— contemporáneas a él, ensayadas ya en la historia de la filosofía. En este sentido, puede argumentarse que el interés, en esta parte del tratado, es señalar a las teorías ontológicas respecto de las cuales quiere diferenciarse. El término *realidad* tendría, en este sentido, una función intradiegética de oposición teórica en el argumento del tratado, ya que tiene primacía ontológica —de acuerdo con Heidegger (1999, p. 95)— en las tradiciones filosóficas criticadas en los §§14-18.

Renunciar al enfoque meramente objetivista o subjetivista de las ontologías tradicionales —cuyo modo de comprensión de las cosas está basado en la realidad— y optar por un análisis fenomenológico basado en la utilidad le permite a Heidegger realizar un recorrido desde el ser del útil (como estar-a-la-mano) hasta el ser del Dasein (como estar-en-el-mundo), y mostrar cómo el horizonte fundamental de la significatividad de la vida cotidiana es el propio ser del Dasein y no una supuesta cosa independiente con sus determinaciones formales —idea que subyace a los planteamientos ontológicos basados en la noción de “realidad” —.

A partir de los análisis etimológico y filosófico de la palabra *realidad*, Heidegger concluye que *realidad* solo expresa el modo de ser de las cosas entendido desde el comportamiento productivo. Desde esa visión, las cosas son meramente presentes, y por lo tanto, dentro de la ontología heideggeriana, *realidad* no tiene la capacidad de expresar, de un modo fenomenológicamente fundamental, el modo de ser de las cosas. Además, tampoco puede expresar el modo de ser del mundo, y menos aún el modo de ser del Dasein. El Dasein, cuyo modo de ser es el cuidado, no puede ser entendido desde la noción ontológica de “realidad”. Heidegger destaca esta idea en la siguiente tesis: “La sustancia del hombre es la existencia” (1999, p. 233). Esta tesis tiene como objetivo resumir los alcances de la analítica existencial expuesta en la primera parte de *Ser y tiempo*. Así, se enfatiza la diferencia fundamental entre su propio enfoque ontológico y las ontologías tradicionales —que se basan en la noción de “realidad” —.

Sin embargo, incluso si se acepta el análisis de Heidegger y la idea de que la noción de “realidad” implica ontológicamente un camino fenomenológicamente inadecuado, puede preguntarse si esa noción es necesaria. Es en este punto donde los análisis y posturas de Ortega y Heidegger se bifurcan, ya que, mientras Ortega se apropia de la palabra y la resignifica, Heidegger no lo hace. Heidegger hace una afirmación tácita: la palabra *realidad* solo puede significar el modo de ser de las cosas meramente presentes; no puede resignificarse.

Mi interpretación es que esta afirmación no es una postura teórica, sino que responde a una necesidad pragmática para determinar categorialmente las corrientes de pensamiento que Heidegger pretende superar. Me baso en que Heidegger no hace esto con toda la terminología usada por las ontologías tradicionales. Dosejemplos claros de apropiación terminológica y resignificación en la ontología heideggeriana son las palabras *existencia* y *verdad*. Ambas son arrancadas de los sentidos que

tienen y son completamente resignificadas. Además de ello, Heidegger abandona estratégicamente algunos términos, representativos de otros filósofos, como es el caso de la palabra *intencionalidad*, que es totalmente abandonada en *Ser y tiempo* (cfr. Vigo, 2006, pp. 45 y 59), si bien con justificaciones teóricas, pero como una clara estrategia de distinción.

Lo anterior implica que la necesidad tácita atribuida al significado de *realidad* podría responder, no a una postura teórica sobre la palabra, sino a una estrategia para señalar las posturas ontológicas tradicionales todavía subyacentes en corrientes de pensamiento contemporáneas a Heidegger. En consecuencia, la estrategia consistiría en otorgar a la palabra *realidad* una función intradiegética de símbolo de la oposición teórica que se pretende subvertir y superar. Por lo anterior, no tendría sentido resignificar la palabra *realidad*. Esto explicaría el interés crítico de Heidegger por explicar y restringir la realidad a los límites teóricos en los que las filosofías tradicionales la habrían puesto.

2. Ortega y Gasset y la realidad

2.1. Interpretación etimológica de la palabra realidad

En *¿Qué es filosofía?*, de 1929, Ortega anuncia una *realidad radical nueva* que implica “una nueva idea del ser, de una nueva ontología. [...] Algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo y al descubrirlo no tenemos otros” (Ortega, 1964b, p. 407). Aunque esta declaración es bastante pesimista, cabe señalar que lo es respecto del concepto tradicional asociado a esa terminología. Sobre la terminología, en escritos posteriores no solo no renunciará a ella, sino que se la apropiará, resignificándola en función de su pensamiento.

El proyecto filosófico de una nueva ontología se enfoca en el análisis de la vida y representa un punto de inflexión en el pensamiento de Ortega, como señala San Martín (2012, p. 19). A partir de aquí, la ontología de la realidad radical se convierte en filosofía primera, posiblemente en respuesta a la analítica existencial de Heidegger, que ganó notoriedad tras la publicación de *Ser y tiempo* en 1927. Ortega admite en 1929 el impacto de la filosofía de Heidegger, pero también defiende la prioridad cronológica de sus propias ideas; citan “Vivir es encontrarse en un mundo”, entre otras ideas presentes en su obra, publicada antes que las de Heidegger (cfr. Ortega, 1964b, p. 416). A pesar de esto, es en 1929 que

Ortega denomina explícitamente a la vida como *realidad radical* y la sitúa como su filosofía primordial.

Antes de adentrarnos en los detalles de esta filosofía primordial, es útil explorar cómo Ortega interpreta el término *realidad*. Ortega expone en al menos tres lugares su interpretación etimológica de la palabra *realidad*: 1) *¿Qué es filosofía?*, de 1929; 2) el prólogo a un *Diccionario enciclopédico abreviado*, de 1939; 3) *Comentario al “Banquete” de Platón*, de 1946.

En *¿Qué es filosofía?* establece la dependencia de sentido entre las palabras *realidad*, *cosa* y *ser*. La conexión de sentido permite extender la interpretación etimológica que hace Ortega de la palabra *cosa* y su vínculo con la palabra *realidad*. En el prólogo a un *Diccionario enciclopédico abreviado* (1964a), Ortega explica que el sentido en el que utiliza la palabra *cosa* es “el que los griegos daban a su espléndido vocablo *prágmata*” (1964a, p. 360). El término *praxis*, cuya forma sustantiva es *pragma* (en plural *prágmata*), puede significar “hacer”, en el sentido de “negocio”⁸ o de “asunto privado” —entiéndase “no público”—.⁹ Aristóteles la emplea en un sentido más general como “acción del ser humano” en la *Ética a Nicómaco*, en donde la distingue de la producción, la actividad técnica: “La producción [*poiesis*] es distinta de la acción [*praxis*]” (1140a1).

Para Aristóteles, *poiesis* y *praxis* son actividades distintas con modos de razonamiento diferentes. La *poiesis* tiene como finalidad producir algo a partir de una *cosa* y según un principio (*arjé*), que reside en el sujeto que produce y no en la cosa por producir ni en la *cosa* a partir de la cual será producida. En contraste, la *praxis* se enfoca en la acción misma, donde el fin es intrínseco a la acción. En la *praxis*, no se aplica un principio técnico para manipular cosas, sino que se requiere una comprensión práctica de la situación. Esta idea de la *praxis* se basa en decidir qué acción es correcta o virtuosa en un contexto dado. Por tanto, el fin de la *praxis*, según Aristóteles, no es crear un objeto externo, sino realizar una acción. Por ello son mutuamente excluyentes: si el objetivo

⁸ “¿Venís por algún *negocio* [ποῦξιν, conjugación de *praxis*] ó andáis por el mar, á la ventura, como los piratas que divagan, exponiendo su vida y produciendo daño á los hombres de extrañas tierras?” (*Odisea*, III, v. 72).

⁹ “Venimos de Ítaca, situada al pie del Neyo, y el *negocio* [ποῦξις, conjugación de *praxis*] que nos trae no es público, sino particular” (*Odisea*, III, v. 82).

de una acción es la producción un objeto externo, es *poiesis*; si es la acción misma, *praxis* (cfr. 1140a10-15).

La interpretación aristotélica coincide con el modo en que se usa el verbo en la *Odisea*, en la medida en que ambas expresan actividades cuya finalidad no está regida por un principio técnico, tanto en el sentido de “negocios” como en el de “asunto privado”; el sentido de *praxis* es la de una acción con base en lo que *conviene* o *importa* a un sujeto específico y no con base en un principio técnico que dicte cómo debe producirse alguna cosa. Por tanto, el fin de la *praxis* es el propio sujeto (lo que a él le conviene o importa) mientras que el fin de la *poiesis* es un producto (un objeto distinto al sujeto).

Por tanto, una *cosa* en cuanto *praktón* es aquello en donde una acción determinada debe ejecutarse para alcanzar su fin. Así, la virtud, como actuar bien (*eupraxia*), reside en la capacidad de “deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente para uno mismo [...] para vivir bien en general” (1140a25-26). Una *cosa*, en cuanto *praktón*, se conoce según su naturaleza en la medida en que pueda conducir una acción hacia su fin, es decir, en la medida en que pueda ser conveniente para el que actúa. Aquí, el objeto de deliberación, el *praktón*, puede ser una situación, una circunstancia o un contexto en el que una persona se compromete con respecto a lo que es conveniente o no para su propia vida.

Pragma adquiere el sentido de “cosa concreta” por ser algo conveniente o no para la vida de una persona. Esto contrasta con la visión técnica, en la que algo se percibe en función de la producción de algo distinto. Una cosa en el sentido de *pragma* es tanto un objeto concreto como un asunto, una situación, una circunstancia en la medida en que resulta conveniente, valioso o importante para la vida de una persona.

Ortega propone la comprensión alternativa del término *cosa* desde esta noción de *pragma* con el objetivo de desplazar la interpretación más prevalente y problemática de la palabra *cosa* derivada de *ousía*, la cual estaría basada, como señala Heidegger (2000, p. 142), en el comportamiento productivo. Esta interpretación más fuerte ve a la cosa como algo independiente tanto de otras cosas como del ser humano. Según Ortega, los antiguos griegos consideraban esto como el *ser* auténtico o la *realidad* de las cosas, es decir, “algo independiente del hombre” (1965b, p. 783).

Ortega sostiene que el sentido etimológico de *realidad*, derivado de *pragma*, implica que un objeto o asunto es tal solo en la medida en

que es relevante en la vida de alguien. *Pragma* abarca todo aquello con lo que el ser humano interactúa: lo que maneja, lo que le ocupa y le preocupa. Así, las cosas u objetos, materiales o no, no se consideran como tales desde su existencia abstracta, desconectada de su relación con la vida humana, sino en cuanto son de interés, en cuanto el ser humano se ocupa de ellos. Para Ortega, “las prágmatas, las ‘cosas’, son asuntos o importancias” (1964a, p. 360). Ortega recalca su punto de vista afirmando: “Lo que hacemos y lo que nos pasa no tiene más realidad que lo que ello ‘importe’ en nuestra vida. Por eso en vez de hablar de ‘cosas’, que es una noción naturalista y buena solo para uso provisorio en la física, en humanidades debíamos hablar de ‘importancias’” (1964a, p. 397). Lo que interesa a Ortega no es la *independencia*, sino la *importancia*: ese es el sentido de esta interpretación etimológica de la palabra *realidad*.

2.2. Interpretación fenomenológica: *cosa* como asunto o importancia

En cuanto a la interpretación filosófica de la palabra *cosa*, Ortega considera que su ontología es un estadio diferente del modo en que, tanto la filosofía antigua como la moderna, han interpretado al ser y a la realidad en relación con las cosas. En *¿Qué es filosofía?* dice: “Para los antiguos, realidad, ser, significaba ‘cosa’; para los modernos, ser significaba ‘intimidad, subjetividad’; para nosotros, ser significa ‘vivir’ —por tanto—, intimidad consigo y con las cosas” (1964b, p. 408).

El objetivo de Ortega no es negar las filosofías antigua y moderna, sino superarlas. Esa superación sería posible mostrando que su fundamento o realidad primera no es lo más indudable, lo más inmediato, lo más seguro. En el caso de la filosofía antigua, Ortega afirma que algunas doctrinas vieron en Dios o en la materia esa realidad primera, mientras que la filosofía moderna habría considerado a la razón o la conciencia (el *cogito* cartesiano); por su parte, Ortega considera que con la vida, que incluye, además del sujeto, también al mundo, logra un nuevo nivel de fundamentación ontológica.

Para Ortega, el centro de toda investigación ontológica es el *vivir*. No es posible siquiera pensar en algo, menos aún interactuar con algo, al margen de la vida misma. Incluso pensar es una forma de vivir, por lo que todas las cosas, todas las realidades, necesariamente “son contenidos de mi vida” (Ortega, 1964b, p. 411). Esto implica que las estrellas, Dios o el Estado son todas cosas fundamentalmente porque aparecen y se

anuncian en mi vida. Incluso yo mismo, en cuanto individuo o sujeto, aparezco y soy contenido de mi vida.

Esta noción se desglosa aún más en el pensamiento de Ortega al considerar el papel que juega el yo en su filosofía. Ortega distingue entre dos modos en que el yo puede ser entendido: el primero es como ejecutividad, es decir, la actividad intencional con la que me dirijo al mundo; y el segundo, como concepto o imagen, con los que me represento a mí mismo como individuo, tal como aclara San Martín (1998, p. 121). Para Ortega, el sujeto o el yo no existen en un vacío, sino que el mundo es parte integral de la vida. Como él mismo lo dice: “‘mi vida’ no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo” (1964b, p. 411).

La relación entre vida y mundo proporciona el contexto fundamental sobre el que adquiere sentido el concepto orteguiano de “cosa”: “el mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. [...]. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta” (Ortega, 1964b, p. 416). Cosa es un contenido y componente del mundo; aquello que vivo, lo que me afecta; algo de lo que me ocupo: es un objeto de mi vida. Esta definición puede reconstruirse desde el ejemplo del pitillo que emplea Ortega:

Cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo, sino mi acción de liarlo —el pitillo por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, éste era el error antiguo. Él es lo que yo manejo al irlo haciendo, y cuando he concluido mi actividad y ha dejado de ser el tema de mi acción de liar, se convierte en otro tema —es lo que hay que encender y luego lo que hay que fumar. Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente— aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un ser para —para que yo haga esto o lo otro con él (1964, p. 428).

El ser del pitillo se reduce a su función en mi vida: es una cosa en tanto que me ocupo de él. Esta formulación de Ortega podría parecer en primera instancia como idealista o antirrealista, pues pareciera que es el individuo el que deliberadamente hace u otorga el ser a las cosas

en la medida en que se ocupa de ellas. Sin embargo, este no es el caso, ya que el individuo no detenta una posición de privilegio respecto a las cosas: ellas dependen de la acción del individuo tanto como el individuo depende de ellas para vivir, tal como el propio Ortega (1964a, p. 409) aclara. Aunque Ortega se separa del idealismo, no lo hace tanto como sugiere Harman (2020).

El concepto orteguiano de “cosa” ha sido objeto de revisión y debate en una reciente serie de artículos en los que Expósito (2020) debate con Harman (2020) sobre algunas interpretaciones hechas por este último acerca de la filosofía orteguiana. Entre diversos temas, se discute precisamente la noción de “cosa”. Por su parte, Harman (2020, p. 382) cree que la superación orteguiana del idealismo implicaría el reconocimiento de que las cosas cuentan con independencia de la actividad humana. Para Expósito (2020, p. 191), esta idea sería contradictoria en el pensamiento de Ortega, ya que *cosa* es explícitamente definida en relación con la acción humana, a diferencia de los hechos, idea que podría ser más adecuada con la interpretación de Harman (2020).

En estricto sentido, puede decirse que, para Ortega, *objeto* y *cosa* son contenidos de conciencia, es decir, aquello hacia lo cual me dirijo intencionalmente. Desde la perspectiva de Harman, esto sería un idealismo, entendido como la negación de que las cosas al margen de mi conciencia puedan ser algo determinado que interactúa con otro algo determinado, como un “buzón sacudido por el viento real, protegiendo paquetes y cartas reales de la nieve real” (Harman, 2015, p. 163). En este sentido, Ortega distingue a la *realidad*, por un lado, y a los *hechos*, por otro: “los hechos no son la realidad. La realidad de un hecho consiste en lo que ese hecho sea, no simplemente en que haya acontecido, no simplemente en que lo haya” (Ortega, 1965b, p. 91).

La posición *anti-idealista* de Ortega que Harman señala sí sostiene que los objetos encontrados en la vida no son, “como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí” (Ortega, 1965b, p. 409), pero esto no implica que la objetividad o la realidad de las cosas dependa fundamentalmente de esta distinción y exterioridad respecto de mí. Que algo sea *fundamentalmente* contenido de conciencia (posición de Ortega) no implica que sea *exclusivamente* contenido de conciencia (posición idealista).

La realidad de un hecho no consiste sino en la relevancia o importancia que ese hecho tiene en y para mi vida, como el buzón resguardando las

cartas. Esto, sin embargo, no significa que Ortega niegue la existencia en sí y por sí de las cosas, el punto es que el ser o realidad de las cosas no se juega en esa existencia, sino en su importancia para mi vida. Es por ello que la mera consideración de la existencia en sí y por sí de las cosas solo es posible porque las cosas mismas ya han aparecido dentro de mi vida. En consecuencia, la realidad —no el hecho o la existencia— de cualquier cosa depende de mi vida para aparecer, anunciarse y cobrar importancia. Por ello mi vida es realidad radical, no porque sea la única o la superior, sino porque es la raíz de todas las cosas en cuanto cosas (cfr. Ortega, 1965b, p. 208); solo por mi vida una existencia o hecho es realidad.

Siguiendo a Ortega, se puede sostener que una cosa es fundamentalmente un *contenido* y un *componente* de la vida, un objeto de nuestro interés y preocupación, y es a través de esta interacción vital que adquiere su realidad. Así, se distingue del idealismo al insistir en que las cosas, aunque cobran significado en relación con la vida humana, no se reducen a meras proyecciones subjetivas. Esta postura se manifiesta claramente en la separación entre *realidad* y *hecho*, subrayando que la realidad de un hecho radica, no en su existencia, sino en su importancia para la vida.

De este modo, tanto la interpretación etimológica como la filosófica de Ortega sobre qué es la realidad convergen en que es aquello de lo que me ocupo, un contenido o componente de mi vida, y dado que la vida es ocuparse, ella misma es la realidad radical por la que toda realidad puede ser vivida.

2.3. La realidad orteguiana: vida como realidad radical

Una vez alcanzado, a modo de definición, que la realidad para Ortega es, de manera radical, la vida misma, es necesario apuntar qué entiende por la vida o el vivir, de modo que pueda lograrse una visión de conjunto de su proyecto ontológico. Para lograr lo anterior, en este apartado ofrezco una definición de la vida como realidad radical: la coexistencia recíproca entre mi yo y el mundo. Con ella quiero enfatizar dos ideas centrales en el pensamiento de Ortega: 1) la dependencia ontológica *recíproca* entre mi persona y el mundo, y 2) la diferencia entre la realidad radical y mi persona. Argumentaré que la interpretación de Gonzalez (2005) no es compatible con esta definición ni con el pensamiento de Ortega, pues subestima la importancia del mundo y

asume una primacía del ser humano en la realidad radical por encima del mundo.

Gutiérrez-Pozo (2012, p. 82) afirma que el concepto de “vida” es central ya desde las *Meditaciones del Quijote* —primer libro de Ortega—, de 1914. Pero pasaría desde una versión estática e intelectualizada, expresada y entendida desde la noción de “perspectiva” —probablemente influenciado por la fenomenología husserliana—, a una versión dinámica o ejecutiva enfocada en la acción, expresada y entendida como realidad radical a partir de la década de los treinta con *¿Qué es filosofía?*.

Esta versión más desarrollada o madura del concepto de “vida” como realidad radical, sostiene Gutiérrez-Pozo (2012, p. 83), tiene tres dimensiones: una metafísica u ontológica —expresada a través de la expresión *realidad radical*—, otra hermenéutica —expresada a través de los términos *razón vital*— y otra narrativa —expresada a través de la expresión *razón narrativa* o *histórica*—. Si bien estas tres dimensiones están entreveradas, se implican la una a la otra, reflejan distintas direcciones en que se desplegó el concepto de “vida” de Ortega. Estas tres dimensiones derivan de la interpretación ontológica que sostiene que todo ser y toda realidad es algo vivido.

Esta multidimensionalidad muestra que, para el pensamiento de Ortega, la prioridad ontológica de la vida no se ve trastocada si cambiamos nuestra perspectiva de análisis —por ejemplo, que la prioridad de la vida no fuera tal si nuestro análisis se hiciera epistemológicamente, cronológicamente o lógicamente—. En la filosofía orteguiana, el cambio de perspectiva no solo no cambia la prioridad de la vida, sino que la confirma y la profundiza. Esta prioridad de la vida, no obstante, no es equivalente a una prioridad del individuo o de mi persona por encima del mundo, tal como entiende Gonzalez (2005, p. xvii), para quien en la ontología de Ortega habría una *primacía* ontológica atribuida a la *mismidad* (*the self*) por encima del mundo, por lo que la filosofía de Ortega sería un vitalismo subjetivo. No estoy de acuerdo con esta interpretación de Gonzalez, ya que conduce expresamente a una identificación incorrecta de esta mismidad con el ser humano y con la realidad radical.

No estoy de acuerdo con la primacía ontológica de la mismidad por encima del mundo; esto debido al argumento básico que se explica en el *Prólogo para alemanes* de 1934, pero que ya está presente desde las *Meditaciones del Quijote* de 1914 con el *dictum*: “Yo soy yo y mi circunstancia” (Ortega, 1966a, p. 322), o en *¿Qué es filosofía?* de 1929:

“‘mi vida’ no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo” (Ortega, 1964b, p. 411). En el *Prólogo para alemanes*, Ortega (1965a) explica que las cosas (de las que se compone el mundo) y mi persona tienen una relación de coexistencia. Mi persona (el yo) y su circunstancia (las cosas) forman parte de una relación de dependencia ontológica en la que ni uno ni otro tienen más realidad que el absoluto acontecimiento en el que las cosas me constituyen (al ser eso de lo que me ocupo) y yo las constituyo (al ocuparme de ellas). Ese absoluto acontecimiento de coexistencia de mi persona (el yo) y el mundo (las cosas) es la vida, la *realidad radical* (cfr. Ortega, 1965a, p. 51).

La coexistencia es descrita por Ortega así: “A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento” (Ortega, 1964a, p. 51). Esta relación de dependencia ontológica entre el individuo (yo) y el mundo (las cosas) es *recíproca*, por lo que no es compatible con la interpretación de Gonzalez (2005), que asume una prioridad. Lo que sí tiene prioridad ontológica, tal y como Ortega mismo lo indica de manera categórica, es el *vivir, la vida, nuestra vida o mi vida*, expresiones equivalentes del mismo fenómeno primario y fundamental de la realidad radical. Por tanto, lo que estoy afirmando es que no estoy de acuerdo con la interpretación de Gonzalez (2005) porque conduce e implica una identificación incorrecta entre la vida y la mismidad (que Gonzalez también denomina *hombre o ser humano*). Gonzalez dice:

Por tanto, Yo concluyo diciendo que hemos visto que la obra de Ortega, si bien muestra diferentes fases a lo largo de su ilustre y prolífica carrera, se mantiene, no obstante, centrada alrededor de su noción del hombre como el punto de inicio de toda realidad y, subsecuentemente, de toda reflexión. En otras palabras, el auténtico modo de ser del hombre sólo puede ser como hombre-como-una-realidad-radical (Gonzalez, 2005, p. 160; mi traducción).

A diferencia de Gonzalez, sostengo que el ser humano (o la mismidad de la que habla Gonzalez) no puede ser él mismo la realidad radical, sino que es la vida la que tiene ese estatuto ontológico en el pensamiento de Ortega.

San Martín (2012) ofrece un argumento distinto que llega a esta misma conclusión. Él señala que en la *Meditación sobre la técnica*, de 1933,

hay dos ideas que podrían implicar una contradicción: por un lado, Ortega inicia su obra diciendo: “Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” (Ortega, 2004, p. 5), con lo cual se afirma una prioridad ontológica de la técnica sobre el ser humano, pero a su vez se sostiene la idea de que la técnica mediatiza la relación de la realidad radical con el mundo. Estas dos ideas producen un conflicto:

Para que se entienda lo que esto implica podríamos preguntar si el humano aludido ahí es o no la realidad radical; si hizo la técnica a la realidad radical o esta precede a la técnica. Desde estas dos preguntas se comprenderá que se cuestione la arquitectónica. Esta retorcida pregunta, sin sentido para la mayoría, implica una diferencia entre la realidad radical y el ser humano, porque, como dirá Ortega y asume su discípulo Marías, el hombre es algo que aparece en la realidad radical (San Martín, 2012, p. 21).

La conclusión de San Martín, y que yo sostengo en contra de Gonzalez (2005), es que el ser humano no es la realidad radical, lo cual sería una paráfrasis de la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”, expresión que considero equivalente a la definición de *realidad radical* que propongo: “la coexistencia recíproca entre mi persona y el mundo”. La vida, la realidad radical, es una relación de dependencia ontológica (coexistencia) totalmente recíproca entre mi persona y el mundo. La vida, mía o nuestra, no se agota en mí como individuo o mismidad, o en nosotros como comunidad, ni tampoco consiste solo en mis actividades, sino que implica necesariamente aquello en lo que se despliega la vida. Es decir, las cosas o los asuntos que vivo no son accidentales o externos a la vida, aunque sí sean distintos del yo ante el que se presentan. El mundo, compuesto de cosas y asuntos de los que me ocupo, es a su vez constitutivo de la vida que es mía. Aunque el yo y el mundo son ontológicamente distintos, coexisten menesterosamente el uno del otro. La realidad de la vida como ejecutividad no es subsistente y suficiente en sí y por sí: requiere constitutivamente del mundo en el que vive y del que se ocupa.

Por último, la vida como realidad radical es también un fenómeno temporal. El modo en el que me ocupo de las cosas que aparecen en mi vida es siempre con atención a las decisiones que tomo respecto de lo que decido ser y todavía no soy, de manera que lo que vivo no está

orientado, en primer lugar, a lo que soy en el presente, sino a lo que decido ser en el futuro: “No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro” (Ortega, 1964b, p. 420). Lo primero en la realidad radical es el futuro. Por lo anterior, concluye Ortega, la ocupación en que consiste la realidad radical es un avanzar al futuro, y por tanto es un *pre-ocuparse* de mi ser y de mi hacer en el mundo. “Preocupación” es el concepto que Ortega (1964b, p. 436) ofrece ante el cuidado (*Sorge*) heideggeriano.

La realidad radical es preocupación. Esta tesis implica al individuo que en sus actividades vitales se ocupa del mundo fundamentalmente en un sentido de posibilidad o de futuro. El mundo no es algo meramente presente, sino aquello que adviene primordialmente como posibilidad, constituyendo a la vida como el objeto de sus actividades, como aquello de lo que me pre-ocupo. La preocupación expresa, además de las actividades del individuo, también al mundo en el que necesariamente se ejecutan esas actividades, fenómeno que cristaliza la coexistencia de individuo y mundo como dos ingredientes necesarios de la vida como realidad radical.

El carácter temporal de la realidad radical como preocupación expresa, de un modo más preciso, el fenómeno de la *coexistencia recíproca entre mi persona y el mundo*, que no implica un yacer, un estar el uno al lado del otro, ya que propiamente ninguno *es* presencialmente, sino que primordialmente son posibilidad, futuro. De este modo queda en evidencia que la coexistencia no tiene ninguna relación ni proporción con la idea tradicional (antigua o moderna) de “existencia” (puesto que no significa, fundamentalmente, actualidad, sino posibilidad). Así como tampoco la realidad orteguiana tiene ninguna relación ni proporción con la realidad tradicional (antigua o moderna).

Con lo visto acerca de la noción etimológica y filosófica de “cosa” y su relación con la vida como realidad radical, puede concluirse que la interpretación orteguiana de la palabra *realidad* no tiene ninguna relación con las ideas tradicionales de “sustancia”, “presencia”, “esencia” o “existencia”. En esto consiste la reapropiación y transformación elaboradas por Ortega sobre la palabra *realidad*: la ha resignificado para que exprese un fenómeno que no está a la vista desde las nociones filosóficas tradicionales con las que se entiende y se utiliza la palabra *realidad*.

3. *Ousía* versus *pragma*: Ortega y Heidegger frente a la realidad

Ortega y Heidegger comparten el principio de que la experiencia inmediata y cotidiana es origen del lenguaje cotidiano, y que este a su vez guía la formulación teórica de los conceptos ontológicos, incluido, quizá principalmente, el concepto de “cosa”. Por ello la importancia de la investigación etimológica, que puede orientar la investigación filosófica hacia el descubrimiento del fundamento de sentido que originó una palabra y el concepto asociado a ella. Concuerdan, a su vez, en que la interpretación etimológica es un medio adecuado para esclarecer la experiencia originaria de un término, abarcando tanto su origen filosófico como la experiencia originaria que representa.

En relación con la palabra *realidad*, ambos filósofos asienten en que su origen se encuentra en la experiencia originaria de las cosas. Es decir, el concepto de “realidad” deriva de esta vivencia primigenia. Además, coinciden en que existen al menos dos posibles orígenes etimológicos para *cosa* en el mundo griego: *ousía* y *pragma*. También concuerdan en que la interpretación predominante de la realidad en las filosofías contemporáneas se origina del concepto de la *ousía*. Por lo tanto, el debate entre Ortega y Heidegger se centra en una pregunta principal: ¿la palabra *realidad* se limita a la interpretación filosófica dominante derivada de *ousía*?

Si ambos concuerdan en que *realidad* es una abstracción del significado primordial —que deriva de la experiencia cotidiana— de *cosa*, resulta ilógico que Heidegger considere a *ousía* como el sentido originario de *realidad*. Los antiguos griegos no veían en *ousía* el término que primordialmente —inmediata, cotidiana y regularmente— refiere a las cosas. Por ende, el sentido común o cotidiano del ser de las cosas no se encontraría en el análisis del sentido filosófico de *ousía*. En cambio, tendríamos que buscar un término que capte la experiencia cotidiana del ser de las cosas. *Pragma* es un candidato más apropiado.

Ortega y Heidegger reconocen que *pragma* proporciona un mejor acceso a la interpretación fenomenológica de la comprensión griega de las cosas. A pesar de esto, Heidegger elige limitar su análisis del término *realidad* a su significado filosófico, derivado de *ousía*. Ortega, por otro lado, asumiendo que el significado filosófico tradicional de *realidad* no es suficiente para describir fenomenológicamente el ser de las cosas, decide

liberar el término de sus límites tradicionales y resignificarlo, utilizando *pragma* como base.

Heidegger sostiene que este paso no puede darse, pero su argumento se limita a un análisis filosófico que explica la formulación histórica del concepto de “realidad” con base en *ousía*. Su argumento parece limitarse a señalar la historia de *ousía* como base de la formulación del concepto de “realidad”. Deja de lado la comprensión primordial de los términos *res* o *pragma*, que podrían proporcionar una base para la resignificación del término. En su lugar, prefiere mantener a la *realidad* dentro de los límites de su sentido filosófico, derivado de *ousía*, y, en oposición a él, desarrollar la noción de “útil” y de “ser-a-la-mano” como conceptos que sí le permiten elaborar su fenomenología del ente intramundano, del mundo circundante y del mundo.

El argumento de Ortega puede reconstruirse del siguiente modo: i) la comprensión del ser de una cosa es la base del término *realidad*; ii) las filosofías tradicionales han elaborado un concepto de “realidad” que no es fundamental —no es de uso cotidiano ni regular—, ya que se basan en el concepto de *ousía* (que solo significa *cosa* de modo derivado); iii) por tanto, el concepto tradicional de “realidad” no captura la comprensión fundamental del ser de las cosas; iv) para capturar la comprensión fundamental del ser de las cosas necesitamos un concepto filosófico nuevo que sí exprese la experiencia de las cosas, y v) ese concepto nuevo de “realidad” puede ser elaborado con base en el sentido fundamental de *pragma*.

Con base en este planteamiento, para Ortega, el sentido primordial de *realidad* —como *pragma*— es el de la vida —como *praxis*—; con base en el horizonte de la vida y la importancia que en ella adquiere algo —un asunto, un objeto material o incluso yo mismo— se manifiesta ese algo como real, como cosa, como importancia. El horizonte de la vida posibilita la manifestación de todo cuanto importa, de toda realidad. Así, la vida misma es la raíz de la experiencia originaria del ser de las cosas, de los asuntos, de las importancias. Por ello, la vida es la realidad radical, la raíz de toda realidad.

El argumento de Heidegger puede reconstruirse del siguiente modo: i) la comprensión del ser de las cosas, expresado a través del concepto *ousía*, es la base del concepto de “realidad”; ii) el concepto *ousía* no es adecuado para expresar la experiencia fundamental del ser de las cosas; iii) por tanto, el término *realidad* no expresa adecuadamente la experiencia fundamental del ser de las cosas; iv) las filosofías

tradicionales han construido su concepto de “realidad” con base en la experiencia derivada del ser de las cosas que *ousía* implica; v) para expresar la experiencia fundamental del ser de las cosas, el término *realidad* debe ser abandonado.

Con base en este planteamiento, para Heidegger, el sentido primordial de *realidad* es el de la mera presencia, derivado del concepto de *ousía*. El ser concreto y determinado de una cosa, que es independiente y capaz de mantener sus propiedades y atributos en sí mismo y por sí mismo. La realidad, derivada de esta experiencia originaria del ser de las cosas, es, de manera directa, el qué de la cosa misma, su constitución quiditativa, sus determinaciones formales, y solo de manera indirecta la presencia o realización de esas determinaciones formales. La realidad heideggeriana solo señala el estar-ahí, como mera presencia de una cosa concreta, determinada en su propia constitución quiditativa. Por ello, la *realidad* heideggeriana no puede mostrar la experiencia originaria del ser de las cosas como *útiles*, como ser-a-la-mano; menos aún el ser del mundo, y todavía menos el ser del Dasein.

La diferencia entre Ortega y Heidegger radica en dos puntos fundamentales. 1) La base del término *realidad*: Ortega no considera que la base del término sea exclusivamente la derivada de la noción de *ousía*, y eso justamente es lo que le permite el pivotaje a *pragma*; Heidegger considera que *ousía* es la base exclusiva del término, por lo que no tendría sentido arrancarla de su significación fundamental. 2) El significado del término *realidad*: Ortega piensa que puede ser resignificado y por ello es necesario abandonar el concepto de las filosofías tradicionales, y emplear *pragma* como la base del nuevo concepto. Heidegger, por su parte, no piensa que *realidad* pueda ser resignificado, pues expresa necesariamente un concepto no fundamental de la experiencia del ser de las cosas; por tanto, para poder expresar adecuadamente esa experiencia es necesario abandonar el término y su concepto y construir otros.

La postura de Ortega de redefinir el concepto de “realidad” con base en *pragma* —considerado como una noción más originaria de la experiencia del ser de las cosas— permite replantear y reformular un concepto que ambos filósofos reconocen como primordial en el pensamiento ontológico. Esta postura, por tanto, logra una subversión más radical de la forma en la que se han construido los conceptos filosóficos. Además, sostiene que un concepto está necesariamente vinculado a la experiencia originaria de la que emerge, y que la mejora en nuestra comprensión de un concepto radica en investigar sus fundamentos y someterlos a

prueba, no solo para dismantelar su estructura, sino para reconstruirla, si fuera posible, desde una base más sólida.

Por otro lado, Heidegger opta por señalar las fallas estructurales en la construcción del concepto de “realidad” y posteriormente desarrollar un vocabulario alternativo que aproveche críticamente las deficiencias del viejo concepto. Pareciera que Heidegger tiene interés en mantener de pie la vieja edificación defectuosa para que, en comparación, las virtudes de su propia construcción sean más evidentes. Ortega, en cambio, logra interpretar y resignificar el término *realidad* de una manera más radical, pues el concepto orteguiano de “realidad” supera el modelo ontológico derivado de la idea de “sustancia”. Aunque los alcances de la ontología heideggeriana son mucho más hondos en otros aspectos, en lo que respecta a la interpretación específica de la palabra *realidad*, Heidegger no solo no supera los límites de la interpretación sustancialista, sino que elabora todo su análisis para argumentar a favor de la necesidad de comprender la realidad en esos límites —si bien, como argumenté, a Heidegger podría no interesarle reinterpretar y resignificar el término *realidad*, puesto que, como hace con otros términos, prefiere mantenerlo críticamente en su significado derivado de *sustancia*—. Lo anterior, no obstante, no hace sino validar mi afirmación de que la interpretación heideggeriana de *realidad*, aunque de manera deliberada, no supera los límites de la sustancia.

Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo. Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. J. Palli (trad.). Gredos.
- Conill, J. (2013). “La victoria de la técnica”, según Ortega y Gasset (una alternativa a Heidegger). *Revista Internacional de Tecnología, Ciencia y Sociedad*, 2(1), 43-58. <https://doi.org/10.37467/gka-revtechno.v2.1271>
- Diéguez, A. (2009). Thinking about Technology, but... in Ortega’s or in Heidegger’s style? *Argumentos de Razón Técnica: Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología*, 12, 99-123.
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica, de Ortega a Sloterdijk*. Gedisa.
- Eurípides. (2005). *Tragedias. II*. J. Labiano (trad.). Cátedra.
- Expósito, N. (2020). La fenomenología de la objetividad de Ortega y Gasset. Una respuesta a Graham Harman. *Estudios Filosóficos*, 69, 200, 183-197. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1379/4273>

- Gaos, J. (1961). Ortega y Heidegger. La palabra y el hombre. *Veracruz*, 5, 19, 403-439. <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/3029/1/1961019P403.pdf>
- García, A. (2021). *Ousía*: su significado y traducción. *Pensamiento*, 77(293), 171-194. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i293.y2021.010>
- Garrido, J. (2022). On Heidegger and Ortega y Gasset: The Spanish Being and Its Condition of Existence. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 2, 625-640. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-2-625-640>
- Golebiewska, M. (2006). Discussion on the Notion of “Life” and “Existencia” in the Philosophical Conceptions of Heidegger and Merleau-Ponty. En A.-T. Tymieniecka (ed.), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Two. Analecta Husserliana*, 89. Springer. https://doi.org/10.1007/1-4020-3707-4_7
- Gonzalez, P. (2005). *Human Existence as Radical Reality*. Paragon House.
- Gutiérrez-Pozo, A. (2012). La vida humana como principio interpretativo radical en la filosofía de Ortega y Gasset. *Trans/Form/Ação*, 25(3), 81-96. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000300005>
- Gutiérrez-Pozo, A. (2020). La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset. *Claridades. Revista de Filosofía*, 12(1), 107-135. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v12i1.6631>
- Harman, G. (2015). *Hacia el realismo especulativo*. C. Iglesias (trad.). Caja Negra.
- Harman, G. (2020). Respuesta a Noé Expósito Ropero. J. Hernández Marcelo (trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*, 17, 369-384. <https://doi.org/10.5944/rif.17.2020.29720>
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. J. Rivera (trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. García (trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa*. J. García (trad.). Palamedes.
- Leung, K.-W. (2006). Heidegger on the Problem of Reality. En B. Hopkins y S. Crowell (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. VI (pp. 169-184). Routledge.
- Lisias. (1995). *Discursos. II*. J. Calvo (trad.). Gredos.
- López, A. (1994). La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 4, 179-203. <https://doi.org/10.5944/endoxa.4.1994.4824>

- Marciano, L. (2002). La técnica, construir, habitar y pensar en Martín Heidegger y José Ortega y Gasset. *Tecnología y Construcción*, 18(1), 53-70.
- Mejías, Y. (2020). El peligro de la técnica: Ortega, Heidegger y Sloterdijk. *Parresía*, 11, 25-32.
- Neves, M. J. (2012). Sobre la metáfora operante de los “claros del bosque” en Ortega y Gasset, Martin Heidegger y María Zambrano. *Aurora*, 13, 40-49.
- Ortega y Gasset, J. (1964a). *Obras completas*. VI. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1964b). *Obras completas*. VII. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965a). *Obras completas*. VIII. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1965b). *Obras completas*. IX. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Obras completas*. I. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza.
- Rubio, R. (2010). La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción: el descubrimiento de la plasticidad. *Gregorianum*, 91(2), 343-369.
- San Martín, J. (1998). *Fenomenología y cultura en Ortega*. Tecnos.
- San Martín, J. (2012). Ortega y la técnica. *Revista de Occidente*, 372, 11-23.
- Santos, L. (2016). Entre la vida y la existencia: el diálogo de Ortega y Gasset con Heidegger en torno a “el otro”. *Stoa*, 7(14), 53-73. <https://doi.org/10.25009/s.2016.14.2177>
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología*. Biblos.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2962>

Rolling the Dice: The Diagram as an Ungrounding Act in Gilles Deleuze

Una tirada de dados: el diagrama como acto desfundacional en Gilles Deleuze

Felipe Andrés Matti

Pontificia Universidad Católica Argentina
Argentina

mattifelipeandres@uca.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0001-9676-7705>

Recibido: 10 - 10 - 2023.

Aceptado: 03 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Matti, F. A. (2025). Una tirada de dados: el diagrama como acto desfundacional en Gilles Deleuze. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 265-299. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2962>



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

Abstract

This article analyzes the diagrammatic operation as ungrounding. It is argued that the diagrammatic act is the refoundation of the becoming of Being. The formulation of the roll of the dice is of particular interest, since in this way Deleuze describes the diagram as the process that brings forces together at the same time as it ungrounds the current structures of Being. In this way, all events are only possible insofar as there is a specific action that removes everything that already exists and allows for the possibility of a new reconfiguration of the temporal and spatial order that would frame this new individual. Thus, in this article the two main facets of the diagram converge: the diagram as a capture of forces and arrangement of dispersed multiplicities and as an act of removal that makes it possible for the Self to become actualized.

Keywords: Deleuze; diagram; ungrounding; event; figure.

Resumen

En este artículo se analiza la operación diagramática como desfundación. Se sostiene que el acto diagramático es la refundación del devenir del Ser. La formulación de la tirada de dados es de particular interés, pues de este modo Deleuze describe al diagrama como el proceso que reúne las fuerzas al mismo tiempo que desfunda las estructuras actuales del Ser. De este modo, todo acontecer es solamente posible en tanto haya una acción determinada que remueva todo lo ya existente y otorgue la posibilidad de una nueva reconfiguración del orden temporal y espacial que enmarcaría este nuevo individuo. Así, en este artículo convergen las dos principales facetas del diagrama: el diagrama como captura de fuerzas y disposición de multiplicidades dispersas y como acto de remoción que posibilita la actualización del Ser.

Palabras clave: Deleuze; diagrama; desfundación; acontecimiento; figura.

Introducción a la temática y marco teórico¹

Como señala François Zourabichvili, la filosofía en Deleuze reclama un punto de partida, un fundamento que sirva como señal de que “por fin se ha comenzado a pensar” (Zourabichvili, 2011, p. 23) y que se ha abandonado, entonces, todo el plano de pensamiento meramente posible. Este aspecto, que define al pensamiento como ejercicio de sí mismo, se inserta dentro del dinamismo metafísico con el que Deleuze describe al Ser, particularmente en la primera parte de su obra. En efecto, como se verá más adelante, Deleuze remarca que el Ser es en sí mismo devenir, movimiento específico por medio del cual la existencia pasa de un plano virtual, ocluido e insistente, a la actualidad estructurada, o codificada, con la que el pensamiento tiene contacto sensible.²

¹ Este trabajo se encuentra dentro del marco teórico ya explorado en Matti (2024), del cual se ha optado por recuperar el plexo de conceptos central en lo que refiere a la noción de “diagrama” y “tirada de dados”. Sin ir más lejos, ambos trabajos son complementarios, y se sugiere considerarlos como dos partes de una misma temática, a saber, el proceso de creación como desterritorialización y diagramatización en la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

² Vale aquí aclarar la distinción que traza Deleuze entre las nociones de “virtual”, “actual”, “real” y “posible”. Aquello que existe puede hacerlo de manera virtual o actual; la virtualidad no se opone a lo real, sino solo a lo actual, en la medida en que “lo virtual posee una realidad plena”. En efecto, la realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones diferenciales que componen al individuo y de cuya heterogeneidad surge lo diferente que propulsa el devenir individuante; es decir, lo virtual es el cimiento estructural de la realidad o de la existencia en general, es algo “totalmente determinado” (Deleuze, 2017, p. 315). En este sentido, la obra de arte invoca una virtualidad en la que se sumerge: expresa la estructura completamente determinada que forman sus elementos diferenciales e intensivos que coexisten caóticamente, “sin que se pueda asignar un punto de vista privilegiado entre uno y otro” (Deleuze, 2017, p. 315). En contraposición, aquello actual es lo que posee un territorio, lo que se encuentra ya individuado y es una determinada captura de las fuerzas o diferencias intensivas que estructuran desarticuladamente la realidad. Esta temática es reiterativa en Deleuze: forma parte esencial de su pensamiento desde la imagen directa del tiempo que se obtiene en la imagen-cinematográfica (Deleuze, 1996a, p. 92) hasta la concepción de los pliegues y el afuera en la subjetividad (Deleuze, 1998a, pp. 134-135).

Dentro de esta lectura, un verdadero comienzo (como por ejemplo, el comienzo del pensamiento en cuanto tal) es precisamente un acto de fundación, es decir, el quiebre de todo esquema presupuesto que previene la actualización de nuevas esquematizaciones. Por ende, el acto fundacional por excelencia es, en realidad, “una profunda y universal ‘desfundación’” (Zourabichvili, 2011, p. 26) o “desfundamentación” (*effondement*), acto por medio del cual se libera el fondo “detrás de cualquier otro fondo” (Deleuze, 2017, p. 116) que constituye la relación de lo desfundado (lo que pierde el fundamento) y lo infundado (lo que no está fundado). Aquello que pierde su fundamento entra en relación con lo que no lo tiene, de modo que la desfundación es la homogeneización o reestructuración de virtualidades bajo una nueva condición que las manifiesta actualmente. Así, toda actualización debe ser recomenzada, o refundada todas las veces necesarias. Dicho de otro modo, la desfundación se reitera perpetuamente para ocasionar el vacío de lo posible, es decir, para fundar el comienzo de lo nuevo:

Así pues, se trata para Deleuze de poder afirmar la relación de exterioridad que enlaza al pensamiento con lo que él piensa. [...] El verdadero comienzo está necesariamente fuera del concepto, o en el límite del concepto, y depende de la capacidad de este último para no cerrarse sobre sí, para implicar, al contrario, la relación con el afuera de la que extrae su necesidad (Zourabichvili, 2011, p. 27).

Por ende, el fundamento es en realidad una continua puesta en escena de lo posible. En cada momento que algo se actualiza, al mismo tiempo se desarticula su condición de ente singular e individuado, se disuelve su particular presencia en la extensión del tiempo y el espacio que ocupa, afirmándose así la virtualidad intrínseca que sostiene todo devenir. Ahora bien, esta crisis del fundamento se da en varios planos del Ser. Por ejemplo, según al señalamiento de Anne Sauvagnargues (2006), para Deleuze, la individuación es el proceso por medio del cual surge una dimensión nueva del Ser. En efecto, la individuación es la captura de fuerza de donde surge por ligazón “una diferencia problemática” que se resuelve actualizándose: “el individuo se produce por modulación allí donde un campo preindividual de individuación (cara intensiva) resuelve su diferencia de intensidad inicial por disparidad [*disparation*]” (Sauvagnargues, 2006, p. 30). La diferencia de intensidad, o disparidad, expresa las relaciones diferenciales como materia en vías de actualizarse, de donde se sigue que toda individuación es una fulguración encapsulada en un ente concreto y real: “todo fenómeno, toda

individuación, es por lo tanto signalética y se produce por resolución de disparidad intensiva” (Sauvagnargues, 2006, p. 34). De modo que, como señala Manuel de Landa, “Deleuze es un filósofo realista, quien no solo cree en la existencia autónoma de las formas actuales (las formas de las rocas, plantas, animales, etc.), sino también en la existencia de formas virtuales” (de Landa, 2000, p. 36; mi traducción);³ sin ir más lejos, la diagramación será el acto por el que lo actual es modulado, formado a partir de la diferencia intensa que posee respecto a lo virtual, también formado, aunque de modo puro, autogestionado y meramente posible.

Este escrito se enfoca principalmente en el principio ontogenético con el que Deleuze, y también el agenciamiento Deleuze-Guattari, unifican el acto del pensamiento y la creación. Desde este punto de vista, este trabajo se concentra particularmente en cómo lo azaroso del proceso creativo, que Deleuze analiza en sus escritos tempranos, será luego reformulado junto a Guattari como el agenciamiento maquínico y la diagramación de las fuerzas caóticas del territorio. Así, la problemática abordada estriba en cómo el proceso de diagramación es una desfundación, para cuyo desentrañamiento se estudiará el concepto de “tirada de dados” como expresión del Ser en tanto que devenir y actualización. De este modo, si bien se recorta gran parte del marco teórico, por ejemplo, omitiendo las implicancias políticas de las filiaciones maquínicas o estructuraciones de las sustancias lingüísticas, se gana en la profundidad con la que se pueden abordar las consideraciones metafísicas que vinculan el devenir del Ser con la desfundación del pensamiento (la tirada de dados) y la diagramación (el agenciamiento de la máquina abstracta).

En resumen, lo discutido en este trabajo se inserta en el corazón de la innovación (si se quiere, revolucionaria) en la que incursionan tanto Deleuze como Guattari (en sus escritos individuales así como en sus trabajos conjuntos) al reemplazar los ejes principales del pensamiento estructuralista, o incluso fenomenológico, por la concepción rizomática del Ser como dinamismo o proceso. Dicho de otro modo, en *Capitalismo y esquizofrenia*, los autores buscan refutar fuertemente el “representacionalismo” y estructuralismo lacanianos al presentar el proceso rizomático como superador de la estructura representacional del deseo inconsciente, motivo por el cual el agenciamiento maquínico de la diagramación no requiere ser análogo a la estructura del mundo,

³ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

a la cual desfundaría. A diferencia de un punto de vista estructuralista o fenomenológico, donde todo acto desfundacional implica la desintegración de las estructuras lingüísticas que mantienen la identidad del yo, con lo cual sería imposible obtener cualquier tipo de referencialidad (ya que el mundo pre-objetivo es, de suyo, inconsciente), la desfundación deleuziano-guattariana es coherente con la existencia de la multiplicidad virtual y rizomática que sostiene todo devenir.

Esto se percibe en el desplazamiento que sufre la noción de “estructura” por aquella de “máquina”, que se establece ya cuando Guattari recensiona *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* a pedido de Lacan. Esta substitución busca resolver la problemática del sentido como efecto de superficie, al cual Deleuze designaba “la red conceptual que pasa de la estructura (1967) a la Idea (1968), del sentido (1969) a la máquina” (Garó y Sauvagnargues, 2012, p. 19). En efecto, como bien señala Sauvagnargues, la estructura forma parte del espacio conceptual que ocupaba la esencia en la interpretación de Proust y la imagen del pensamiento que conceptualiza Deleuze en *Proust y los signos*. Ya en *Lógica del sentido* (1996b), la noción de “estructura” será emparentada a la de “máquina”, la cual produce un sentido incorporal. Sin embargo, Deleuze continúa sosteniendo que el concepto de “máquina” conecta con el “significante estructural” (Garó y Sauvagnargues, 2012, p. 20).

Lo que permite reemplazar el concepto de “estructura” por el de “máquina” es que el sentido pasa a ser no meramente un efecto (debido a lo cual se sostiene como una entidad a la que el lenguaje puede referir), sino ya un proceso. De este modo, de las tres condiciones que califican a la estructura, Guattari retiene solamente dos: “de dos series heterogéneas cualesquiera, la una será determinada como significante y la otra como significada; cada una de estas series está constituida de términos que no existen más que relativamente los unos y otros” (Sauvagnargues, 2012, p. 20). Es decir que el análisis de Deleuze, si bien en parte estructuralista, es transformado por Guattari en la minoría transversal de la máquina que corta los flujos, y que ya no funciona “dentro del orden significante de lo simbólico o del discurso” (Garó y Sauvagnargues, 2012, p. 20). En definitiva, como bien señala Hasegawa, en *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari critican la noción de “estructura” tanto como el estructuralismo, lo cual les permite elaborar la novedad de la máquina, marcando fuertemente el paso deleuziano de una a otra. Así, lo que para el lacanismo/estructuralismo más fuerte es el fundamento latente de toda estructura, a saber, el deseo, pasa a ser para los autores rizomáticos

aquella síntesis que produce lo real. El deseo no es más el corazón oculto de la estructuración del mundo, donde toda representación (sea lingüística o no, discursiva o no) lo reitera como lo mismo:

Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien carece de deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo; no hay más sujeto fijo que por la represión. El deseo y su objeto forman una unidad: la máquina, en tanto que máquina de máquina. El deseo es máquina, el objeto del deseo es todavía máquina conectada, de tal modo que el producto es tomado del producir, y que algo se desprende del producir hacia el producto, que va a dar un resto al sujeto nómada y vagabundo. El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo (Deleuze y Guattari, 1985, pp. 33-34).

Por lo tanto, el deseo guarda estrecho vínculo con las condiciones de existencia objetiva, se desplaza con ellas, en cuanto que el ser objetivo del ser humano es el desear, es decir, producir: producir en realidad. Así, en lo real todo es posible como eventual efectuación. El deseo no es entonces una carencia en el sujeto; muy por el contrario, en cuanto que estructurado y organizado, el deseo es destituido de su ser objetivo. Los revolucionarios, los artistas y los videntes se contentan con ser objetivos, nada más que objetivos: saben que el deseo abraza la vida con una potencia productiva y la reproduce de una forma tan intensa que tiene pocas necesidades. Por ende, en primer lugar, Deleuze utiliza las obras estructuralistas para elaborar su propia filosofía, “una filosofía de la estructura” (Hasegawa, 2020, p. 18) con la que alcanzar una suerte de síntesis entre la filosofía y el estructuralismo. De hecho, es clave la distinción que realiza Hasegawa: “estructura” es, para Deleuze, algo distinto del estructuralismo, al cual acusa de simbólico, señalando a Lacan como uno de los progenitores de esta corriente (acompañado por Lévi-Strauss). Lo simbólico es el elemento de la estructura, el principio

de su génesis, debido a que se encarna en las realidades e imágenes y las constituye encarnándose, pero sin por ello derivarse de ellas. Más bien la estructura es más profunda que sus encarnaciones, el bajo fondo de todos los fondos de lo real, así como de todos los cielos de la imaginación.

Identificando simbólico y estructura, Deleuze señala cómo esta última, al ser más profunda que la realidad, no se manifestaría como ella misma en la realidad *per se*. Los elementos simbólicos se encarnan en los seres y objetos reales; en cambio, las relaciones diferenciales se actualizan en las relaciones reales entre los seres; son, por tanto, las singularidades los lugares o vacíos de la estructura que se distribuyen los roles o actitudes imaginarias que los seres y objetos vienen a ocupar. Así, la singularidad concierne a la fase de aparición o manifestación de la estructura en la realidad, superando de este modo la problemática del simbolismo del estructuralismo, y convirtiéndose la estructura en una expresión y explicación del sentido que fundamenta como acontecimiento al mundo. Por ello, es justo señalar la pertinencia con la que Hasegawa subraya que Deleuze piensa la estructura “como virtualidad” (2020, p. 24), porque ella se distingue de aquello en lo que se encarna y lo que constituye como encarnado. Esto significa que la estructura, si bien se manifiesta en la realidad, no puede hacerlo sino como virtualidad. Por último, a diferencia del estructuralismo, la “filosofía de la estructura” deleuziana tiene un marcado recusamiento de todo sentido originario o profundidad primigenia; en efecto, en correspondencia con la filosofía estoica (ampliamente influida por la lectura que Deleuze hace de Émile Bréhier), el sentido es para Deleuze un efecto de superficie. Este análisis del sentido como sistema es correctamente explorado por André Jacob en 1969, que observa la particular propuesta deleuziana y su estrecho vínculo no tanto con el estructuralismo lacaniano, sino más bien con la noción de “sistema descentrado” que el filósofo Michel Serres observa en su interpretación de Leibniz. Por ello, Jacob señalará que el sentido y la estructura son para Deleuze una organización fundadora o poética, un juego de superficies “donde se despliega solamente un campo acósmico, impersonal, pre-individual, aquél ejercicio del sin-sentido y el sentido” (Jacob, 1969, p. 195).

En síntesis, la interlocución entre Deleuze y Lacan será desplazada por el agenciamiento entre Deleuze y Guattari, donde la noción de “deseo” sufrirá una sutil metamorfosis: pasa de ser un efecto de superficie y fundamento de la estructura a ser un proceso que expresa y complica las relaciones entre los cuerpos y la actualización de la multiplicidad virtual

en un acontecimiento. No obstante, como señala Elena Bisso, aún en 1969 la teoría del sentido deleuziana hallaba fundamento en las nociones de “multiplicidad” y acontecimiento, aunque todavía constreñida por el mecanismo de producción de sentido lacaniano, para quien el lenguaje es un sistema de coherencia posicional, debido a lo cual del lenguaje se pueden abstraer “leyes de contigüidad y correspondencias lógicas” (Bisso, 2013, p. 8), cosa que le permite a Deleuze establecer el vínculo entre “sentido”, “estructura”, “enunciación” y “acontecimiento”. Así, una vez elaborado el traspaso de la estructura al modelo de rizoma y el agenciamiento maquínico, lo que Deleuze observará en el sentido y el deseo no es ya un acontecimiento donde lo oscuro y fundamental emerge a la superficie, sino más bien un proceso respecto al flujo caótico fundamental que tiene una fija tendencia hacia lo concreto, la actualización de la multiplicidad virtual.

No obstante, aun allí hay un diálogo patente con el estructuralismo lacaniano, particularmente en lo que respecta a la producción deseante y síntesis disyuntiva del inconsciente en la enunciación colectiva (creadora y aconesual). Esto es patente ya en los escritos preparativos de Guattari para *El anti-Edipo*, particularmente en la sección de “La representación capitalista”, donde la figura de Louis Hjelmslev permite superar el estructuralismo a partir de los conceptos de “estrato” y “campo extralingüístico”, ya que “la estructura está ligada al proceso” (Guattari, 2019, p. 245). Si bien no siempre fiel a los textos hjelmslevianos, Guattari observa atinentemente que la sustancia del lingüista se comporta como un flujo, así que es fácil extrapolar los términos “su *forma* es nuestro *código*. Su *sustancia* es nuestro *flujo*. Corresponden a la misma máquina: la máquina semiótica” (Guattari, 2019, p. 246). Así, el deseo cumple el rol de lo que incita la producción de lo real, el forzamiento del devenir del Ser.

Finalmente, vale destacar que sobre el diagrama y su relación con la ontogénesis en la filosofía deleuziana se cuenta, entre otros, con el estudio de Jakub Zdebik (2008), que detalladamente trata la noción de “diagrama” en Gilles Deleuze en todas aquellas instancias en las que el filósofo lo menciona y hace uso de él, interesándose particularmente en cómo el diagrama es un proceso maquínico con el que se organiza la estructuración de la realidad, así como su vinculación con la estética. Similarmente, John Hughes (2008) ha analizado la representación en Deleuze, particularmente en qué medida la “génesis de la representación” se vincula con la fenomenología y qué tan sistemático

es el filósofo francés en el desarrollo de esta temática. No obstante, la función del diagrama y su vínculo con la maquinación no ha sido tratada en su totalidad. Si bien Paula Honorato Crespo (2010), Manuel de Landa (2000) y Georges Teyssot (2012), entre otros, han analizado en alguna medida la función del diagrama en el agenciamiento maquínico, este análisis no es exhaustivo, sino que se encuentra ligado a otras temáticas.

Ahora bien, en lo que refiere al pensamiento como proceso es menester fijarse en el trabajo previo a *Capitalismo y esquizofrenia*, donde Deleuze apunta que el pensamiento no ocurre gratuitamente, sino que es preciso que algo fuerce el pensar, que sacuda y arrastre a sus facultades hacia una búsqueda reflexiva, cuyo comienzo es la desestructuración de todo lo conocido. Sobre este punto se sitúa la lectura de la filosofía deleuziana que hace Alain Badiou, quien pone el eje de la desfundación en lo virtual, el cual sería “el principal nombre del Ser” (Badiou, 2010, p. 65). En cuanto que, en conjunción con lo actual, este agota el despliegue del Ser unívoco y permite pensar el devenir como una refundación y desfundación continua que pasa de un plano existencial al otro. Bajo esta lectura, el fundamento de todo devenir es el fondo real de todo ente, así como también el movimiento principal de toda ontogénesis.

En líneas generales, lo virtual asume una posición estratégica que permite no sólo el proceso de fundación sino la pérdida total de fundamento, de modo que un proceso justifique la existencia del otro: así siempre hay una refundación luego de una desfundación -y viceversa-, puesto que en cada fundación se implica y expresa una fundación anterior y una porvenir. Lo virtual es entonces “el fundamento para lo cual, como ser de la virtualidad que lo actual actualiza” (Badiou, 2010, p. 75) al mismo tiempo que es fundamento de sí mismo, porque es el modo de existencia de todas las virtualidades en tanto que las diferencia y problematiza. Ahora bien, este proceso no se da en el flujo corriente del tiempo, puesto que de ese modo jamás habría posibilidad de algo nuevo, sino que el tiempo es él mismo también desfundado en cada iteración del esparcimiento de singularidades: “el tiempo es escisión creadora” (Badiou, 2010, p. 90). Se trata de un clivaje operativo del tiempo que conforma la potencia de lo unívoco, o la afirmación del azar. Por lo tanto, la desfundación no es únicamente de aquello que existe sino del tiempo mismo del Ser: la pura forma vacía del tiempo que es independiente de toda materia, el tiempo del acontecer que constituye la unidad total de los acontecimientos y que “no implica ninguna distinción de momentos,

pero no deja de dividirse formalmente en la doble dirección simultánea del pasado y el porvenir” (Deleuze, 1994, p. 191).

Así, lo implícito en la desfundación es lo que Deleuze llama la liberación del tiempo. Lo que sucede es que el tiempo ha dejado de fundarse en el movimiento al no ser la numeración de movimientos sucesivos, sino algo “vacío y puro” (Deleuze, 2015b, p. 42) que ha adquirido su propia desmesura, saliéndose de su subordinación al marco existencial de lo Uno y refundando a lo Uno en sí mismo como afirmación del azar. El tiempo tiene una tendencia a emanciparse, es decir, a mostrarse como una pura forma vacía que sería la fundamentación del movimiento.⁴ Es así como el movimiento deja de ser una determinación del objeto (por ejemplo, su traslación, que implica la imposibilidad de estar en dos lugares a la vez) y comienza a ser “la descripción de un espacio, de un espacio del que debemos hacer abstracción para descubrir el tiempo como condición del acto” (Deleuze, 2016, p. 45). En otras palabras, en la desfundación ocurre que el tiempo se libera de su subordinación al movimiento y pasa a ser “la forma de todo lo que cambia y se mueve, pero es una forma inmutable que no cambia” (Deleuze, 2016, p. 46), se trata de la forma de lo que no es eterno, de aquello que cambia. Así, la fundación exige una nueva definición del tiempo y del espacio, solamente posible a partir de la absoluta desfundación de lo actual, resultado que se obtiene a partir de la intervención del diagrama. Por ende, cualquier acto creativo, es decir cualquiera sea la acción poética en la que se enfoque, Deleuze sostendrá que el proceso llevado a cabo comienza por una completa desfundación de la estructuración actual del Ser, esto es, la iteración concreta en la que la existencia ha devenido. Es así que se libran las fuerzas que ejercitan la reiteración de la Diferencia, lo cual fundamenta todo devenir y actualización de las virtualidades. De este modo, lo trabajado aquí se concentra en mostrar cómo este proceso toma, para Deleuze, en primera instancia la forma de una tirada de dados (donde lo azaroso y lo necesario son situaciones focales del devenir) y luego en el agenciamiento maquínico de la diagramación, a partir de lo cual Deleuze y Guattari fijan la condición inmanente y dinámica de este proceso, a partir, por ejemplo, de la enunciación colectiva o máquina de expresión.

⁴ Sobre este tema, cfr. Matti (2023).

1. Tirar los dados como afirmación del azar: el caso Nietzsche

En su lectura de la filosofía de Nietzsche, Deleuze observa que la noción del eterno retorno mantiene un estrecho vínculo con el acto de jugar a tirar los dados. Esto es así porque lo múltiple es la manifestación constante de lo único, en la medida que el primero afirma al segundo. De este modo, Deleuze fijará que, para Nietzsche, solo existe el devenir, y cuando algo deviene una cosa única lo que se afirma allí es la existencia de una multiplicidad siempre deviniente, un “constante síntoma de lo único” (Deleuze, 1998b, p. 38). Así, el Ser propio del devenir es el retorno, esto es, la reconstitución múltiple de aquello que existe unívocamente: “Retornar es el ser mismo del devenir, el ser que se afirma en el devenir” (Deleuze, 1998b, p. 39). Sin ir más lejos, la afirmación de la existencia del azar es la división del Ser en dos momentos de un mismo juego, que a su vez encuentran asidero en la tercera figura del jugador: “el artista o el niño” (Deleuze, 1998b, p. 39). Este jugador es afectado por una ebriedad dionisiaca, puesto que se abandona temporalmente a la vida, fijando su mirada sobre ella y asumiendo una postura que quiebra el esquema espaciotemporal apolíneo, geométrico o cronológico, para hundirse en el tiempo del acontecimiento, el cual es el fundamento del devenir en sí mismo:

El artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él. Y este juego del devenir, lo juega también el ser del devenir consigo mismo: el Aión, dice Heráclito, es un niño que juega, que juega al chito. El ser del devenir, el eterno retorno, es el segundo momento del juego, pero también el tercer término idéntico a los dos momentos y que equivale al conjunto. Porque el eterno retorno es el retorno distinto del ir, la contemplación distinta de la acción, pero también el retorno del propio ir y el retorno de la acción: a la vez momento y ciclo del tiempo (Deleuze, 1998b, p. 40).

En suma, la tirada de dados, o el devenir, consiste en dos principales momentos: cuando los dados son lanzados y cuando los dados caen. El primero es un acto de desfundación, pero también de agrupamiento, puesto que allí no solo se quiebran los vínculos que estructuran, o codifican, a los individuos que componen el devenir del Ser, sino que también se recogen las singularidades, que sucumben a un estado desarticulado y libre. Efectivamente, la mención del Aión por parte de Deleuze en este punto, cuando examina la tirada de dados y su

vínculo con el devenir en la filosofía nietzscheana, no es aleatoria ni tampoco inconexa. Los dos momentos están escindidos por el tiempo del acontecimiento, aquel tiempo que parte la constitución homogénea de las cosas y da lugar a lo novedoso, es decir, un tiempo no pulsado que implica el quiebre de todo esquema espaciotemporal dado y permite el afloramiento de una nueva estructuración del mundo.

Ahora bien, estos dos momentos no son en sí mismos distintos o heterogéneos, sino que son “las dos horas de un mismo mundo, los dos momentos del mismo mundo, medianoche y mediodía, la hora en la que se echan los dados, la hora en la que caen los dados” (Deleuze, 1998b, p. 41). La tirada de dados no consiste en una sucesiva y reiterativa cantidad de tiradas, las que, en razón de su número, llegarían a reproducirse como la totalidad de tiradas cuya total combinación afirmarí la necesidad del devenir. En rigor, se trata de una única tirada donde entre un momento y otro se filtra la pura necesidad del azar. Por ello, tirar los dados consiste en un acto que reestablece toda la unidad del mundo al mismo tiempo que la desfunda, puesto que la multiplicidad de combinaciones virtuales (o posibles) que pueden asumir los cuerpos, por ejemplo, se actualizará en una: la dinámica que describe el juego es aquella propia del devenir del Ser a partir de la pérdida de fundamento. Lo que Deleuze encuentra en este esquema es la manera en la que cada actualización afirma la existencia de aquello virtual que lo fundamenta y desfundamenta; justamente, la operación diagramática, que como la tirada de dados intermediará esta diferenciación, será ella misma virtual y fluida.

En suma, la necesidad es la afirmación del azar virtual e inmanente en cada tirada: “la necesidad se afirma en el azar, en cuanto que el azar se afirma a sí mismo” (Deleuze, 1998b, p. 42). Existe solo una combinación, un único modo en el que los dados caerán, una única manera en la que todos los miembros dispersos de lo múltiple se conjugan bajo una acción que, como se verá, es diagramática. Así, el jugador debe confiar el retorno a la multiplicidad una vez que los dados están echados, sin buscar afirmar la necesidad del devenir en una serie de tiradas condicionadas por una finalidad estricta: si ocurriese eso, lo que se afirmarí sería la estabilidad de lo uno, donde el azar es abolido y solamente se perpetúa la unicidad ya fundada. En cambio, ocurre que el jugador se monta sobre un tiempo que no es el suyo, sino del acontecimiento; el jugador no se posiciona en el deseo de obtener tales números, sino en la necesidad de que las múltiples fuerzas se ejecuten de tal manera que haya una combinación

exacta de los dados. Por ende, lo que se forma es una pareja dionisiaca entre el azar y el destino:

No una probabilidad repartida en varias veces, sino todo el azar en una vez; no una combinación final deseada, querida, anhelada, sino la combinación fatal, fatal y amada: el *amor fati*: no el retorno de una combinación por el número de tiradas, sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido (Deleuze, 1998b, p. 43).

2. Pensar es lanzar los dados: de Nietzsche a Foucault

Para trazar la línea paralela entre el pensamiento y el juego nietzscheano, Deleuze se sirve de Stéphane Mallarmé, quien declara en su icónico texto *Un coup de dés* que “todo pensamiento emite un golpe de dados” (Mallarmé, 2013, p. 261), es decir, que pensar es en sí mismo una única combinación victoriosa que, de un golpe, “puede garantizar el volver a tirar” (Deleuze, 1998b, p. 50). De este modo queda figurado el constante dinamismo deviniente del Ser que observa Deleuze en la filosofía nietzscheana. Por ejemplo, cada tirada de dados es el inicio de la lectura del poema al mismo tiempo que la desfundación del poema en sí mismo; cada recommienzo genera un plano de indiscernibilidad donde “irrisoria esta blancura rígida” y “esta irrisoria blancura demasiado rígida” son coalescentes. En este sentido, pensar es la desfundación del correr del tiempo, aunque no la abolición del tiempo en sí mismo. El lanzamiento es un acto azaroso, irrazonable e irracional, absurdo y sobrehumano que “constituye la tentativa trágica y el pensamiento trágico por excelencia” (Deleuze, 1998b, p. 51).

Cuando uno se aproxima al poema de Mallarmé, observa una dispersión de palabras que, para asumir algún tipo de coherencia, debe ser agrupada en el inicio de una lectura; para reiniciar esta lectura, dicha agrupación debe ser disuelta. No obstante, para Mallarmé, la necesidad es aquello que abole el azar, no lo que lo afirma; la tirada es posible únicamente si el azar es anulado por completo, y esa es la paradoja mallarmeana: el espíritu abolicionista falla en todo momento porque el dinamismo del poema se recompone continuamente; nunca es el azar totalmente erradicado. Por el contrario, Deleuze señala que, si el juego afirma el devenir como existencia del Ser o la formación de lo uno a partir de lo múltiple virtual, es porque la tirada de dados es ella misma un acto azaroso, tal como lo es el pensar, tal como lo es la decisión del artista de hacer una obra. Es menester hacer hincapié en la formulación del golpe de dados que hace Deleuze en *Diferencia y repetición*, donde

se puede apreciar la aún resonante influencia de Nietzsche al mismo tiempo que la propia formulación de Deleuze, que luego se trasladará a la lectura que hace este de Foucault.

Con el objetivo de obtener la Idea de la diferencia, Deleuze se propone hacer una síntesis ideal de dicho concepto partiendo de la base de que la Idea es lo que provoca al pensamiento y lo empuja hacia la problematización del concepto. Deleuze busca confrontar una imagen clásica del pensamiento, donde la Idea es contemplada por un sujeto paciente o temperado e inafectado con una imagen del pensamiento imperativo, donde “las preguntas expresan la relación de los problemas con los imperativos de los que proceden” (Deleuze, 2017, p. 298). Es decir que la Idea, en tanto que problemática diferencial a ser resuelta en un concepto, es el pensar en sí mismo: acción donde tirar los dados es la única respuesta posible. Bajo esta perspectiva, las ideas “son las combinaciones problemáticas que resultan de las jugadas” (Deleuze, 2017, p. 299) que no buscan abolir o fragmentar el azar, sino que “cada jugada afirma todo el azar en cada vez” (Deleuze, 2017, p. 299). En suma, las Ideas emanan del juego como las singularidades “emanan de ese punto aleatorio que, cada vez, condensa todo el azar en una vez” (Deleuze, 2017, p. 299), y pensar es la imposibilidad de perder, porque todas las combinaciones y jugadas reiteradas en la afirmación vehemente del pensamiento son por naturaleza “adecuadas al lugar y al mando móvil del punto aleatorio” (Deleuze, 2017, p. 299).

Como señala Bouillon, pensar implica “una desterritorialización del pensamiento, un golpe de dados invierte la imagen del pensamiento en pensamiento sin imagen” (Bouillon, 2016, p. 28). Así, la tirada de dados representa la efracción de la nueva imagen del pensamiento que emerge de una afirmación azarosa y necesaria. De cierto modo, aunque desplazando la identidad conceptual y clásica de pensamiento/tirada hacia la novedad de la acción como diagramación de fuerzas y proceso, Deleuze mantendrá el paralelo entre el ejercicio de las facultades (ya sea el pensamiento, ya sea el agenciamiento del deseo en una máquina de expresión, o literatura menor) y el devenir del ser. En definitiva, todo el azar está por completo en cada tirada como parte de un sistema de tiradas virtuales que se afirman en cada ejecución o lanzamiento.

Ahora bien, previamente se mencionó que el primer momento del devenir consistía en el agrupamiento de las singularidades dispersas. En efecto, estas se distribuyen azarosamente sobre un plano intensivo que Deleuze llamará *Caosmos*, donde actúan como fuerzas o

cogitanda ('aquello que debe ser pensado') del pensamiento puro; las singularidades son los puntos distribuidos que diferencian y fracturan al pensamiento, dividiéndolo en los dos momentos del juego, en la medida en que el pensamiento no piensa sino a partir del puro ejercicio del pensar. Este ejercicio se repite, no combinatoriamente o en hipótesis reiterativas que se suman unas a otras y se dirigen, serialmente, a la obtención de una respuesta determinada: eso, ya se vio, es lo que hace un mal jugador. Por el contrario, la buena jugada es la que afirma todas las virtualidades de una sola vez: "en eso consiste la esencia de lo que se llama pregunta" (Deleuze, 2017, p. 303). Cada jugada se distribuye como una única jugada que implica y expresa a todas las demás, teniendo lo Mismo como resultado de lo Diferente. De este modo, toda pregunta remite a una siguiente que halla asidero en la primera; ahora bien, ¿hay primera pregunta? ¿Hay primera jugada? En la Idea ya están todas las preguntas forzando a ser pensadas.

Y he aquí que aquello que se prolonga en las tiradas, que se afirma cada vez, que se reúne en cada lanzamiento, son las singularidades intensivas y preindividuales que se agencian en multiplicidades "que no son otra cosa que las ideas y acontecimientos que se actualizan luego en cosas y estados de cosas" (Buydens, 2005, p. 23). Asimismo, como constitutivas de la multiplicidad, una singularidad está siempre en vecindad de otra a fin de conjugarse con ella para componer al individuo. Ahora bien, para pasar de esto a la concepción del diagrama, Deleuze establecerá un paralelo entre la caracterización del pensamiento como lanzamiento de dados y el pensar como emisión de singularidades. No obstante, para alcanzar este objetivo, el filósofo trazará un aparato ontológico que mantiene puntos en común con *Diferencia y repetición*. Se trata del acto ontológico de la máquina, particularmente de la máquina abstracta que se define a raíz de las funciones y materias informales que captura y modula para constituir una nueva singularidad. La máquina se define como un sistema de cortes que "operan en dimensiones variables según el carácter considerado" (Deleuze y Guattari, 1985, p. 42) y que mantiene relación con un flujo material continuo (*hylè*) que ella corta, cada corte efectuando extracciones en el flujo asociativo.⁵ Asimismo, la máquina no

⁵ Para una más profunda comprensión de las implicancias de la máquina y su equivalencia con el diagrama se recomienda remitirse a los escritos de Deleuze y Guattari. El motivo por el que este tema no será aquí desarrollado es por cuestiones de extensión. Por ello, se ha optado por esbozar, muy llanamente,

está aislada, sino que forma parte de un sistema maquínico determinado cuyo principal objetivo es intervenir el flujo continuo e intenso del Caos que componen las diversas singularidades; cada máquina corta el flujo y genera el vacío suficiente para que acontezca un nuevo agenciamiento:

Toda máquina es máquina de máquina. La máquina sólo produce un corte de flujo cuando está conectada a otra máquina que se supone productora del flujo. Y sin duda, esta otra máquina es, en realidad, a su vez corte. Pero no lo es más que en relación con la tercera máquina que produce idealmente, es decir, relativamente, un flujo continuo infinito. [...] En una palabra, toda máquina es corte de flujo con respecto a aquélla a la que está conectada, pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que se le conecta (Deleuze y Guattari, 1985, p. 42).

Por ello es posible hablar de una máquina como de muchas, al igual que es posible hacer uso del concepto de “máquina abstracta” para referirse al funcionamiento ontológico presente en cada una de ellas. La máquina es abstracta en tanto que compuesta de materias no formadas y de funciones no formales, es decir, singularidades desfundadas. Por ende, toda intercesión maquínica es, al mismo tiempo, la captación de las fuerzas que implica desfundación o desarticulación del espacio que las reunía y brindaba una significación determinada. Como cada máquina es el aglomeramiento de singularidades heterogéneas unidas por fuerzas territoriales, y cada acto maquínico es la determinación de estas fuerzas en una configuración necesaria, el pensamiento, en cuanto creación, puede considerarse como el proceso maquínico por medio del cual se traza la línea de fuga de la cual todo individuo o singularidad se desprende de su significación y se desvincula de la reiteración de lo Mismo o representación, deviniendo así puramente abstracto y desterritorializado, desestratificado, a-significante.

Cada máquina abstracta provoca un corte del flujo material continuo (*hylè*), lo que procesa un nuevo agenciamiento que reúne las

los principales preceptos en torno a esto a continuación. Como señala Buydens, “la idea de máquina constituye evidentemente una idea recurrente en la filosofía deleuziana” (2005, p. 83), desde la operación abstracta de rostrificación hasta la abstracción lingüística de la expresión y contenido como producción de sentido.

fuerzas heterogéneas dispersas en una actualidad que también es una singularidad, solo que esta se define por su capacidad afectiva. Sin ir más lejos, esta singularidad se caracteriza por la muy compleja relación de movimiento y reposo de las partes intensivas que la componen, lo que no la hace ni forma ni sujeto, sino movimiento y afectación, y el corte de este movimiento describe una porción actualizable de ella. Ahora bien, para que esto ocurra, todo individuo sufre su propia desfundación, una desorganización intensa y afectante que desarma su constitución significativa y provoca en él un nuevo devenir. Justamente, *haecceidad* es una singularidad que no cesa de dividirse “a un lado y otro de una diferencia de intensidad que ella envuelve” (Zourabichvili, 2011, p. 130) y que se funda en la noción de “relación diferencial” o *disparation*, proceso mediante el cual dos diferencias entran en comunicación y resuenan juntas en un ritmo que las involucra. La haecceidad, entonces, “designa una individualidad de acontecimiento” (Zourabichvili, 2011, p. 149), un *puro dinamismo espaciotemporal* que es “el nacimiento de un espacio-tiempo” (Zourabichvili, 2011, p. 151). Así, el corte maquínico es una nueva estratificación del devenir del ser, lo cual implica una refundación del tiempo en sí mismo, y del espacio en sí mismo, que se reestructuran a partir de las nuevas relaciones de fuerza que se han obtenido. La clave de este punto está en que el diagrama es en sí mismo un proceso maquínico; su operación es un corte:

[...] desestratificada, desterritorializada por sí misma, la máquina abstracta no tiene forma en sí misma (ni tampoco sustancia), y no distingue en sí misma contenido y expresión, aunque fuera de ella controla esa distinción y la distribuye en los estratos, en los dominios y territorios. En sí misma, una máquina abstracta no es más física o corporal que semiótica, es *diagramática* (ignora tanto más la distinción entre lo natural y lo artificial). Actúa por *materia*, y no por sustancia: por *función* y no por forma. Las sustancias, las formas, son de expresión o de contenido. Pero las funciones no están ya formadas “semióticamente”, y las materias no están todavía “físicamente” formadas. La máquina abstracta es la pura Función-Materia — el diagrama, independiente de las formas y de las

sustancias, de las expresiones y de los contenidos que va a distribuir (Deleuze y Guattari, 2002, p. 144).

En suma, la máquina abstracta es definida por el momento donde ya no hay más que funciones y materias, donde se gesta un diagrama que no tiene ni sustancia ni forma lingüística, ni contenido ni expresión, sino que es pura intensidad, pura fuerza desfundada donde todo lo virtual se inclina al brinco de la actualización. Así, en un espacio intensivo carente de territorio, tal como el de las fuerzas, lo que la máquina se encuentra son virtualidades intensivas o diferenciales, o una existencia coalescente virtual/actual, donde los límites entre uno y otro son indiscernibles. De este modo, Deleuze encontrará en Foucault cómo es posible ensamblar las fuerzas invisibles intensas cuyas relaciones afectan a los cuerpos; lo que antes eran singularidades que forzaban al pensamiento, ahora son fuerzas dinámicas cuya principal acción el resquebrajar la organización del cuerpo subjetivado. Así como antes la necesidad o la Idea se adentraba en la ranura del Yo, ahora lo que arremeterá es el tiempo mismo, que logra refundarse en este repliegue del Ser que es el acto diagramático. La tirada de dados implica, de este modo, una reformulación del espacio y, particularmente, del tiempo, puesto que la nueva combinación necesaria del Azar brinda un nuevo significado y una nueva función al espacio reconstituido.

3. Diagramar y estriar las fuerzas: la tirada de dados en Foucault

Para comenzar a definirlo, vale señalar que el diagrama es una máquina abstracta que ignora cualquier distinción entre un contenido y su expresión; es “una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar” (Deleuze, 2015a, p. 61). Asimismo, el sistema diagramático es paralelo a los individuos codificados que, como significantes, reiteran la representación (es decir, repiten lo Mismo). Por ende, al campo desestratificado foucaultiano de fuerzas heterogéneas que se ejercen sobre los cuerpos individuales se opone un sistema de diagramas que se implanta y lo modula para mostrar aquellas relaciones de poder que fundamentan al estrato. El diagrama, aunque “profundamente inestable o fluente” (Deleuze, 2015a, p. 61), mezcla materias y funciones con el fin de constituir mutaciones, las cuales son únicamente posibles si tiene lugar una desfundación de las relaciones ya establecidas. Por lo tanto, el carácter ontogenético del diagrama presupone una subjetividad disuelta que “no es ni el sujeto de la historia, ni el que está por encima

de la historia” (Deleuze, 2015a, p. 62); sino que es el jugador experto, un cuerpo desterritorializado que sabe que debe desintegrarse en la Necesidad para que su tirada de dados dilate todas las posibles convergencias del Azar y se encausen en una determinada emisión de singularidades. Es observable aquí cómo Deleuze se sirve no solamente del dispositivo de diagramación social que plantea Foucault en *Vigilar y castigar* (2008) sino, más específicamente, en el análisis del discurso y cómo surgen las enunciaciones discursivas en *Arqueología del saber*.

En efecto, las formaciones enunciativas o de discurso no tienen sujeto de enunciación específico. Discurso es, para Foucault, un conjunto de enunciados que dependen de la misma formación discursiva, es decir, un aglomeramiento de las funciones de existencia que pertenecen en propiedad a los signos, a partir de los cuales se puede decidir si expresan o no aquello que es estratificado lingüísticamente por la sociedad; en cuanto que esto sea así, la formación discursiva es un estrato específico, y no una forma ideal e intemporal que tiene, además, una historia: “[la práctica discursiva] es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault, 2002, p. 198). Así, el sujeto del enunciado es una función vacía que puede ser desempeñada por individuos, hasta cierto punto indiferentes, cuando se conjugan en la formulación de dicho enunciado. Debido a ello, sujeto del enunciado es, en rigor, la existencia misma del lenguaje como pleno devenir, lo que tanto Deleuze como Foucault definirán como el *hay lenguaje* de cualquier formación lingüística; de suyo, entonces, que el sujeto del enunciado sea la posición absolutamente neutra, o el conjunto de requisitos y posibilidades que hace a la enunciación un acto que ejecuta la estratificación de la realidad. Por ende, el diagrama es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen un poder, al mismo tiempo que la desfundación de un esquema de poder que congrega las singularidades bajo un marco determinado:

El momento histórico de las disciplinas es el momento en el que nace un arte del cuerpo humano que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y viceversa. Se conforma

entonces una política de las coerciones que constituye un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es asimismo una “mecánica del poder”, está naciendo; define cómo se puede apresar el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se les determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. [...] En una palabra: disocia el poder del cuerpo; por una parte hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta (Foucault, 2008, p. 160).

Para que esto sea posible, la aplicación del diagrama debe ser ejecutada por una subjetividad anónima que se encuentre en el plano intensivo de lo múltiple y que, desde allí, trace las diversas líneas que recogen a las demás multiplicidades. Así, se logra trazar la línea que va desde el empirismo trascendental deleuziano a esta nueva iteración, ya habiendo pasado por el agenciamiento Deleuze-Guattari, donde el yo disuelto, o la subjetividad resquebrajada del pensamiento es ahora la intensidad a-significante que actúa sobre las fuerzas como una máquina diagramática:

Por supuesto, [el diagrama] no tiene nada que ver con una Idea trascendente, ni con una superestructura ideológica; tampoco tiene nada que ver con una infraestructura económica, cualificada ya en su sustancia y definida en su forma y uso. No por ello el diagrama deja de actuar como una causa inmanente no unificante, coextensiva a todo el campo social: la máquina abstracta es como la causa de los agenciamientos concretos que efectúan las relaciones; y esas relaciones de fuerzas se sitúan ‘no encima’, sino en el propio tejido de los agenciamientos que producen (Deleuze, 2015a, p. 63).

El diagrama es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra y se diferencia de él al mismo tiempo que permanece en este. Por esto mismo es que “las relaciones de fuerzas o de poder son virtuales” (Deleuze, 2015a, p. 64), porque no son más que potenciales fluidos e inestables que solo tienen como función definir probabilidades. El diagrama, entonces, no solo es proceso: también es el lugar “no lugar”, es la “no relación” de la relación: “es un mapa, o más bien una superposición de mapas” (Deleuze, 2015a, p. 70) donde, entre un diagrama y otro, se extraen nuevos mapas, nuevos espacios, nuevas estructuras.

No hay diagrama que no implique puntos relativamente libres, puntos que evaden al territorio diagramado, dados que se caen antes del lanzamiento; puntos “de creatividad, de mutación, de resistencia” (Deleuze, 2015a, p. 71) que conjugan la novedad por fuera del sistema, por fuera del espacio estratificado.⁶ En esta vía, el poder se constituye como una relación de fuerzas a partir de la operación diagramática: “toda relación de fuerzas es una relación de poder” (Deleuze, 2015a, p. 99). En otras palabras, este nuevo agenciamiento que reúne las múltiples fuerzas distribuidas es el poder en tanto que relación necesaria en la que las fuerzas se adjuntan unas a otras. Poder es ser capaz de afectar, y las relaciones de poder son el ejercicio de un afecto determinado sobre los cuerpos o singularidades adyacentes a las fuerzas: “Cada fuerza tiene a la vez un poder de afectar (a otras) y de ser afectada (por otras), por eso implica relaciones de poder; todo campo de fuerzas distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones” (Deleuze, 2015a, p. 100). Bajo este aspecto, el diagrama es la presentación de las relaciones de fuerzas pertenecientes a una estratificación determinada al mismo tiempo que la distribución del poder entre capacidad de afectar y de ser afectado. De este modo llegará

⁶ El siguiente análisis se monta sobre la distinción que hace Deleuze entre los estratos, el régimen enunciable y la máquina visible, cómo esto se vincula con las formas de expresión y significancia y la estratificación del saber y el afuera de esta estratificación, que sería el poder. Debido a la extensión del trabajo, se ha optado por suponer el conocimiento de esta lectura sobre la filosofía de Foucault y su vinculación con los desarrollos teóricos de Deleuze y Guattari acorde a los espacios lisos y los estriados. Se recomienda en todo caso la lectura de la lección intitulada “Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable (el saber)” en Deleuze (2015a, p. 75) y de la decimocuarta meseta en Deleuze y Guattari (2002, p. 483).

Deleuze a la identidad del diagrama y la tirada de dados, puesto que el agenciamiento diagramático es la movilización de materias y funciones no estratificadas (desterritorializadas) implícitas en la aplicación de una fuerza determinada, la cual las junta y disgrega continuamente; de allí que el diagrama sea “una emisión, una distribución de singularidades” (Deleuze, 2015a, p. 102). No solo el diagrama es el acto por el cual las fuerzas se unen bajo una relación de poder, sino que es también la dispersión de las fuerzas en un acto desfundacional que devuelve las singularidades al Caosmos:

A la vez locales, inestables y difusas, las relaciones de poder no emanan de un punto central o de un núcleo único de soberanía, sino que constantemente van “de un punto a otro” en un campo de fuerzas, señalando inflexiones, retrocesos, inversiones, giros, cambios de dirección, resistencias. Por eso no son “localizables” en tal y tal instancia (Deleuze, 2015a, p. 102).

Las fuerzas están en constante devenir, motivo por el cual el diagrama en tanto que exposición de un conjunto de relaciones de fuerzas, “no es un lugar, sino más bien un ‘no-lugar’” (Deleuze, 2015a, p. 114). La operación diagramática es el despliegue de las relaciones de fuerzas cuya consecuencia es una emisión de singularidades, sucesivas tiradas donde cada una actúa al azar, pero en las condiciones extrínsecas determinadas por la tirada precedente. Cada diagrama compone un sistema diagramático, una nueva estratificación de las fuerzas, un nuevo agenciamiento maquínico de lo disperso, una nueva estructuración del tiempo y el espacio; al mismo tiempo que es la desfundación de lo diagramado, la disgregación de las fuerzas, la desarticulación del estrato, la desterritorialización del agenciamiento, la descomposición de la subjetividad o del cuerpo. Cada diagrama hace y deshace, y en ese acto lo que ocurre es la fundamentación de la capacidad de juntar los dados y echarlos.

¿Qué es entonces pensar sino alcanzar estas fuerzas alienígenas? En efecto, “pensar se dirige a una afuera que no tiene forma” (Deleuze, 2015a, p. 116), es llegar a lo no estratificado, es el acto realizado en el intersticio, en la diferenciación virtual e intensa de cada composición:

“Pensar no depende de una bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable, sino que se hace bajo la injerencia de una afuera que

abre el intervalo y fuerza, desmembra el interior” (Deleuze, 2015a, p. 116).

Pensar no es más que liberar las fuerzas o soltar los dados, es reunir y largar aquello que existe únicamente en estado de agitación, de mezcolanza, de transformación, mutación y afectación: pensar es tirar los dados, pensar es emitir singularidades. De este modo, quien lanza los dados constituye “esas series de tiradas donde la tirada siguiente depende parcialmente de los resultados de la tirada precedente” (Deleuze, 2020, p. 189). Resulta de esto un plegamiento, un curvamiento del pensar en sí mismo y la constitución de una inmanencia en aquél afuera que forzó el pensar, “no es oponer un adentro al afuera, no es recogerse en sí mismo, es plegar el afuera, constituir el adentro del afuera, doblar el afuera de un adentro que le es copresente, coextensivo” (Deleuze, 2020, p. 189). El despliegue de las fuerzas singulares es su actualización o estratificación en relaciones de poder encarnadas: amén de este procedimiento la fuerza se pliega sobre sí misma, llegándose a afectar a sí misma. A todo este movimiento de repliegamiento, donde la línea del afuera se pliega y constituye su propio adentro, “habrá que llamar el tiempo” (Deleuze, 2020, p. 214). Aunque no se trata del tiempo numerado, sino justamente del tiempo en tanto que desfundado, en tanto que pura forma vacía que fundamenta el devenir mismo del Ser, que dobla la corriente cronológica y permite la aparición del acontecimiento. Como las fuerzas “están tomadas en un devenir” (Deleuze, 2021, p. 116), el diagrama opera un corte que abre el fundamento mismo del Ser y permite el acontecimiento de un nuevo estrato, de una nueva formación del Mundo.

4. Superar la figuración: devenir Forma de las fuerzas invisibles

No obstante, aun cuando sucinta, la definición obtenible del diagrama en el camino recorrido desde *Mil mesetas* a *Foucault* no es completa. Esto es evidente si se atiende a *Francis Bacon: lógica de la sensación*, donde Deleuze analiza minuciosamente la acción diagramática, no solo como captación de fuerzas invisibles, sino también como un proceso que limpia aquellas formas representativas —portantes de significado— que ejercen una violencia figurativa o narrativa por sobre las cosas. Así, el diagrama desfunda el cuerpo y posibilita un devenir-Figura de la materia en tanto que es un proceso maquínico a-significante por medio del cual se logra la total disolución del sujeto y la representación de lo Mismo. Sin ir más lejos, un ejemplo de esta desfundación la encuentra

Deleuze en la desarticulación de los rostros que realiza Bacon en sus retratos. Dado que el rostro es una “organización espacial estructurada que recubre la cabeza” (Deleuze, 2002, p. 27, *traducción propia*), una vez deshecho emerge la cabeza que estaba debajo. En otras palabras, tras las operaciones de limpieza y de cepillado (*brossage*) del diagrama, el rostro sufre una desorganización que “hace surgir en su lugar una cabeza” (Deleuze, 2002, p. 27). Se puede observar así la constante que es la desfundación en el devenir del Ser: es a partir de la desfundación que el azar, ora como des-estratificación, ora como a-significación, ora como tirada de dados, es insertado como diferencia, como potencia de cambio y renovación, en el mundo.

En el ejemplo del retrato, la cabeza es una potencia de desfundación —o desterritorialización— que subyace a la representación o significado que forma el rostro; para obtener la cabeza es necesaria la desfundación del rostro, que su representatividad sea extirpada. Esta limpieza diagramática establece una “zona objetiva de indiscernibilidad” (Deleuze, 2002, p. 28) que ya existía virtualmente en el cuerpo en tanto que carne. La cabeza es aquel estado del cuerpo en el que todo se conjuga intensivamente en lugar de componerse estructuralmente. Esta zona de indiscernibilidad entre la carne y el cuerpo se termina por definir en el surgimiento de la Figura, aquella “espesa lluvia carnal” (Deleuze, 2002, p. 31) que se forma alrededor de la cabeza y que deshace su rostro para mostrar la fuerza ilocalizable que arremete contra la estructura significativa del cuerpo organizado. En definitiva, el diagrama opera esta limpieza al punto de que brota la cabeza sin rostro, pura demostración de las fuerzas invisibles que están por fuera del pensamiento significativo (desestratificadas) y que forman un órgano particular, un trozo de cuerpo por donde la materia entera se fuga y por el cual la subjetividad desciende a la carne.

Tras esta operación diagramática se manifiesta la Figura, la cual se encuentra “delante de otras coordenadas” (Deleuze, 2002, p. 34) porque una vez desfundado el sistema estructurado de la materia emerge la Figura como cuerpo fluido y expresivo. Así, el diagrama aparece como “pura Fuerza sin objeto, ola de tempestad, chorro de agua o de vapor, ojo de ciclón” (Deleuze, 2002, p. 36) que va de la estructura a la Figura. En efecto, de la estructura a la Figura y de la Figura a la estructura material, como un movimiento sistólico/diastólico, el cuerpo de la Figura abre la cerrazón de la materia representativa para luego cerrarse y dispersarse en una nueva estructuración. No obstante hay en

el primer movimiento una diástole —cuando el cuerpo se estira para evitar su rompimiento—, así como también un movimiento sistólico en la segunda estructuración, cuando el cuerpo se contrae para escaparse a sí mismo y abrirse totalmente a la fuerza invisible que lo atosiga; la coexistencia de todos estos movimientos en un mismo cuerpo es lo que Deleuze llamará “ritmo”.

Asimismo, la manera en la que la Figura se hace visible es por medio de la sensación: la Figura es la forma visible que porta y manifiesta la sensación donando su propio cuerpo, deshaciéndolo y manifestando su constitución carnívora y expresiva. La sensación es “lo contrario de lo facial o lo ya hecho, del *cliché*” (Deleuze, 2002, p. 39); se monta sobre la coalescencia indiscernible virtual/actual: es literalmente *ser-en-el-mundo*, porque su cuerpo habita el mundo en tanto que libre de cualquier representación o significancia que lo ocluya. Por ende, lo que hace el artista es gestar una sensación y no una representación de un objeto: la sensación se transmite directamente, evitando cualquier desvío narrativo; es la matriz de toda deformación, es el agente que deforma los cuerpos. Para que esto sea posible, Deleuze encontrará la necesidad de un proceso que desfunde lo figurativo, que vaya en contra de lo dado, pero que al mismo tiempo posibilite su vuelta a él, que reafirme el azar o la posibilidad de hecho. Lo que manifiesta la sensación es “la acción de fuerzas invisibles sobre los cuerpos” (Deleuze, 2002, p. 45) que hacen a la Figura doblegada por un poder determinado.

Como el cuerpo vacío de la sensación se vincula a una potencia profunda e invivible que presenta la unidad del ritmo, para poder capturarlo y visibilizarlo en la Figura es inevitable sumergirse “allí donde el ritmo mismo se baña en el caos, en la noche, y donde las diferencias de nivel son perpetuamente cepilladas con violencia” (Deleuze, 2002, p. 47). Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vacío, se encuentra el cuerpo desfundado (o materia pura abstracta) al que Deleuze y Guattari dieron el nombre de “Cuerpo sin Órganos”, cuerpo intenso que se opone a la organización del organismo en tanto que cuerpo “no moldeado por la imagen de una organización estática” (Sauvagnargues, 2006, p. 49). Alcanzar este Cuerpo subyacente equivale, como señala Kolyri, a “desmantelar la totalidad del cuerpo organizado” y remitirse a una materia en constante “estado de metamorfosis, abierta a todas las posibilidades” (2020, p. 489). Como la sensación no es más que una realidad intensiva que determina las variaciones alotrópicas que sufren los cuerpos atacados por fuerzas invisibles y caóticas, esta

es lo sensible de este cuerpo des-organizado. Dicho de otro modo, “la Figura es precisamente el Cuerpo sin Órganos” (Deleuze, 2002, p. 48): el organismo deshecho en favor de la carne, el rostro en favor de la cabeza. Una potencia viva inorgánica impera en el cuerpo figural carente de organismo; hace falta que una fuerza se ejerza sobre un cuerpo determinado para que haya sensación, y que un diagrama se aplique sobre los cuerpos para desfundarlos, para luego ser clarificados por la sensación, situándolos en un espacio figural y forjando el nuevo hecho: el diagrama será la posibilidad del hecho; la sensación será el devenir hecho de las fuerzas diagramadas, el conjunto de ambos actos será lo que Deleuze llamará el *motivo*.

Por ende, la creación artística no es reproducir o inventar formas, sino captar las fuerzas que desfiguran los cuerpos y modularlas —hacerlas visibles— en una sensación. La fuerza es condición de sensación, pero al mismo tiempo es la sensación la que dona su carnalidad a las fuerzas, logrando entonces forjar ese movimiento de diástole/sístole: la sensación es el repliegue de un cuerpo que entra en un punto de indiscernibilidad, esta retracción sobre sí mismo le permite al cuerpo entrar en nuevas relaciones de fuerzas y donarse a la Figura, mostrando aquello que se ejerce sobre él y desarma sus contornos. Así, el diagrama tiene como objeto no solo capturar las fuerzas, sino también descomponer y posibilitar la recomposición de los cuerpos que las albergan. Limpiando, borroneando el rostro para obtener de él nuevas sensaciones, el diagrama demarca la zona donde la fuerza se está ejerciendo. He aquí que, si bien la transformación del cuerpo en Figura es dinámica, la deformación de la forma es, al contrario, estática: “ella se hace en el lugar” (Deleuze, 2002, p. 59). Cuando una fuerza se ejercita sobre la parte limpia del cuerpo ella da nacimiento a una zona de indiscernibilidad común a todas las formas, abstrayendo la forma actual y mostrando la irreductibilidad de una forma a otra. Es bajo “la forma en reposo” (Deleuze, 2002, p. 59) que se obtiene la deformación, a la vez que toda materia, toda estructura, queda fijada en un lugar sin poder moverse. El cuerpo visible confronta el poder de lo invisible sacrificando su propia visibilidad, por la cual lucha activamente.

En síntesis, hay todo un proceso previo al acto mismo de la creación artística, proceso que es la inserción del azar en las formas necesarias, que permite al azar chance invadir lo actual. Como imágenes virtuales en coalescencia con sus contrapartes actuales, *clichés* llenan el lienzo del artista. El pintor debe limpiar intensamente la tela blanca: descomponer,

vaciar: debe evitar representar formas, debe evitar reproducir aquellas imágenes actuales encadenadas en un flujo estratificado. Se trata de datos que se depositan sobre la tela “antes de que el trabajo de pintar comience” (Deleuze, 2002, p. 83). ¿Y cómo entra el azar aquí? ¿Cómo observa Deleuze la tirada de dados? Muy sutilmente, Deleuze cambia de juego: Francis Bacon no tira dados sino que apuesta a la ruleta. Lo que hace el artista es generar un plano donde las formas o clichés se interceden con trazos, manchas, borrones, cepillados aleatorios. El artista tiene una idea “más o menos precisa” (Deleuze, 2002, p. 88) de lo que va a hacer, una noción prepictórica suficiente para generar probabilidades desiguales, o generar el espacio suficiente para que sea probable la perpetuación del *cliché* así como su hundimiento, su desarticulación: “es cuando la probabilidad desigual casi deviene una certeza que yo puedo comenzar a pintar” (Deleuze, 2002, p. 88). De este modo, la Figura es aquello improbable en sí mismo, para cuyo nacimiento es necesario afirmar el azar que descompone las formas y los cuerpos:

Habrà que rápidamente hacer “marcas libres” en el interior de la imagen pintada para destruir en ella la figuración naciente, y para dar oportunidad a la Figura, que es *lo improbable en sí mismo*. Estas marcas son accidentales, “al azar”; pero se ha visto que la palabra misma “azar” no designa un máximo de probabilidades, ella designa un tipo de elección o de acción sin probabilidad (Deleuze, 2002, p. 89).

Se trata de marcas no representativas que dependen del acto azaroso de la desfundación para actuar sobre la cadena representativa de clichés. Lo que hace el artista es jugar a la ruleta, ya que crear es afirmar la excesiva cantidad de lugares donde caerá el *cliché* deshecho. Cada elección al azar de cada lanzamiento es “a-pictórico”, cada trazo devendrá posteriormente pictural cuando se integre al acto mismo del pintor. Los *clichés* están sobre la tela, la rellenan; la liberación de los cuerpos por medio de trazos azarosos es la salida del encorsetamiento por medio del espacio del azar que provoca el paso del estado visual prepictórico y figurativo al estado Figural, pictórico:

No se puede luchar contra el cliché más que con mucha astucia, prisa y prudencia: tarea perpetuamente recomenzada, en cada cuadro, en cada momento de

cada cuadro. Es la vía de la Figura. Ya que es fácil de oponer abstractamente lo figural a lo figurativo. Pero uno no cesa de objetar el hecho de que la Figura es también figurativa, ella representa a alguien, un hombre que grita, un hombre que ríe, un hombre sentado, ella cuenta algo, incluso si es un cuento surrealista, cabeza-paraguas-carne, carne que aúlla, etc. Podemos decir entretanto que la oposición de la Figura a lo figurativo se da en una relación interior muy compleja, y que por lo tanto ella no está prácticamente comprometida ni incluso atenuada por esta relación. Hay un principio figurativo, prepictórico: está sobre el cuadro, en la cabeza del pintor, en la pintura que quiere hacer, antes de que el pintar comience, clichés y probabilidades (Deleuze, 2002, p. 91).

Y esta primera instancia figurativa no se puede eliminar por completo, sino que se la desfunda, se la transgrede en una segunda instancia de figuración. Por supuesto que los papas de Bacon asemejan al de Velázquez; sus rostros mantienen representatividad, pero no como objeto de la obra, sino como accidente de la modulación, como estratificación de un nuevo agenciamiento que en su propia existencia afirma el azar que lo compone y lo relaciona a la no cabeza de Inocencio X, como expresión de la diferencia virtual e intensa de la cual proviene. El ensamble visual de lo probable, o lo que surge del diagrama, es desorganizado —desfundado— y deformado “por trazos manuales libres que, reinyectados en el conjunto, harán la Figura visual improbable” (Deleuze, 2002, p. 92). Bajo esta mirada, el diagrama es como si de un golpe:

[...] uno introdujese un Sahara, la zona de un Sahara, en la cabeza; es como si uno tendiese allí una piel de rinoceronte vista bajo un microscopio; es como si uno encarcelase dos partes de la cabeza en un océano; es como si uno cambiase de unidad de medida, y sustituyese las unidades figurativas por unidades micrométricas, o, al contrario, cósmicas (Deleuze, 2002, p. 94).

Un Sahara, eso es el diagrama. Un desierto que se vuelca de un golpe, la pura formalidad que entra de un soplo en la representación plena

de lo significativo y estratificado. El diagrama es un proceso catastrófico y disruptivo que recae *en* los datos figurativos y *en* las probabilidades, la total apertura, total posibilidad de hecho. Es, dice Deleuze, “como el surgimiento de otro mundo” (Deleuze, 2002, p. 94), porque estas marcas irracionales y azarosas no representan ni narran, sino que deforman, a-significan y expresan un consolidado de sensaciones. Las marcas azarosas son los testigos de otro mundo que subsiste al mundo visual de la figuración. El diagrama sustrae estas relaciones afectivas cuando prorrumpa la organización de lo dado, sugiere e introduce la posibilidad de hecho abriendo por completo la constitución necesaria y encadenada del Mundo-*cliché*. Como un Sahara, como un quiebre total en el tiempo y el espacio, el diagrama desfunda el mundo y abre la oportunidad de un mundo otro, de una nueva estratificación. Esta sugestiva operación es un “caos violento” (Deleuze, 2002, p. 96) que termina todo el trabajo preparatorio y da comienzo al pintar.

¿Qué sucede entonces? Un “colapso de coordenadas visuales” (Deleuze, 2002, p. 96), una experiencia que recommienza continuamente y que da lugar a la intromisión de la fuerza invisible por excelencia, la fuerza misteriosa del Tiempo. El diagrama permite hacer visible la fuerza del tiempo —que también atosiga la carne— “por medio de la variación allotrópica de los cuerpos” (Deleuze, 2002, p. 63); los múltiples colores que invaden las figuras de Bacon manifiestan las deformaciones temporales en una acumulación de estados cromáticos establecidos en la Figura móvil y dinámica del tríptico o de las figuras acopladas que muestra la fuerza del tiempo eterno, o la eternidad del tiempo, como pura luminosidad: “hacer el tiempo sensible en sí mismo, tarea común al pintor, al músico, a veces al escritor” (Deleuze, 2002, p. 63).

Finalmente, el flujo de lo dado es el sistema de *clichés* que representa la saturación del sentido. Aquello pregnante de significación debe ser removido para generar el vacío de lo a-significante y expresivo, lo cual permite el surgimiento de lo nuevo. En efecto, el *cliché* es un estado de cosas que se reitera y que nunca abandona su condición de hecho, tanto que su sola existencia imposibilita el evento de lo novedoso. En definitiva, se debe implementar un sistema de máquinas que penetre el flujo de *clichés* y lo corte para forjar una reunión de diversos puntos singulares y heterogéneos, así evitando la continua saturación de sentido que hace de la multiplicidad una única forma significativa y estática, nunca deviniente, siempre necesaria. De más está decir que en esta ocasión el diagrama también consistirá en una reunión de fuerzas que se

dispersan azarosamente en un afuera, “como si una *catástrofe* sobreviene a la tela, en los datos figurativos y probabilidades [*probabilitaires*]” (Deleuze, 2002, p. 94). Es por esa misma razón que la creación artística es el surgimiento de otro mundo, puesto que se obtiene a partir de la operación desfundacional diagramática un nuevo “afuera” donde las singularidades se combinan distintamente. La operación diagramática del artista es la producción de trazos a-significantes que unen estas fuerzas dispersas bajo una nueva relación: así como el diagrama muestra las relaciones de poder formando nuevos estratos, así también muestra las relaciones de fuerzas afectantes entre los cuerpos formando nuevas sensaciones.

La función principal del diagrama es ensamblar las fuerzas con trazos y manchas a-significantes, para así formar una nueva sensación que permita, ulteriormente, una nueva desarticulación, una nueva aplicación diagramática, pues los diagramas se aplican sistemáticamente, implicándose unos a otros continuamente. La Figura es el vaciamiento del significado de cualquier individuo, es la desfundación de los cuerpos: “no se trata de reproducir o de inventar formas, sino de captar fuerzas” (Deleuze, 2002, p. 57) que de otro modo permanecerían invisibles, dispersas como singularidades sin relación entre sí en el Afuera. Como señala Zdebik, el diagrama debe ser encarnado “en algún tipo de imagen para desplegar las fuerzas invisibles que doblagan a los cuerpos nuevos” (2008, p. 23) justamente porque no representa, sino que expresa. Solo basta con que una fuerza se ejerza sobre un cuerpo para que haya sensación, esto no significa que la fuerza sea la condición de existencia de la sensación, sino que es mediante el trabajo de capturar las fuerzas, mezclarlas y establecer relaciones que las vinculen a los cuerpos desterritorializados que se obtiene la sensación. De esta manera, el diagrama reduce lo dado a un estado virtual, de pura apertura y posibilidad, lo cual significa una desfundación total del cuerpo, que se retrotrae a su estado intensivo y desorganizado: “cuando el cuerpo visible afronta como un luchador a las potencias de lo invisible, él no le brinda otra visibilidad más que la suya propia” (Deleuze, 2002, p. 61). Así, las fuerzas invisibles que contorsionan al cuerpo permanecen latentes en él. ¿Qué resulta de esta demostración de las fuerzas? Solamente una Figura (aun cuando haya varias figuras combinadas en la mezcla) que Deleuze llama “estado de hecho” (*matter of fact*). Pero este hecho concreto o singularidad descansa sobre la fluida permisión de existencia que le brindó la operación diagramática: la firmeza del estado

de hecho implica su propia disolución en una próxima tirada, en una próxima operación diagramática.

Lo que se dibujaba en él se desvanece en favor de otra cosa, en favor de otra relación de fuerza. Abstracto sin ser general, virtual sin ser ficticio, virtual sin ser irreal. [...] Lo virtual no se opone a lo real, sino a lo actual. Hay una realidad de lo virtual. Lo virtual es real. [...] Entonces, puedo muy bien decir del diagrama que es informal, no estratificado, difuso, multipuntual, abstracto sin ser general, virtual sin ser ficticio o irreal. [...] El diagrama no cesa de constituir el objeto de tiradas reencadenadas (Deleuze, 2021, p. 116).

Conclusión

El diagrama es un proceso que remueve toda estructuración de lo dado a la vez que emite un esparcimiento de singularidades. La acción diagramática, azarosa en su operatividad pero necesaria en lo que refiere al del Ser, tiene como función forzar la actualización de aquello que fundamenta todo devenir, a saber, lo virtual: “algo tiene que salir del diagrama” (Deleuze, 2002, p. 146). El diagrama actúa imponiendo una zona de indeterminación objetiva entre las formas o relaciones de fuerza caóticas, destruyendo su estructuración (sea una figuración o un estrato) y trazando su propia línea que quiebra al mundo y lo interviene con el espacio vacío y eterno del tiempo. En otras palabras, el diagrama combina la brusca descomposición de la forma y la grandeza del acto creador; tras su mediación se descubre el trasfondo del Ser: la lógica pura del paso “de la posibilidad del hecho al hecho” (Deleuze, 2002, p. 150).

A su vez, las fuerzas invisibles, intensas y afectantes son aquellas que relacionan las diversas singularidades esparcidas que fuerzan al pensamiento. Bajo esta mirada, el diagrama cumple el rol de desfundar la estructuración de singularidades que, bajo estrictas relaciones estratificadas, forman el plano de lo actual; así, la operación diagramática desfunda estas relaciones y las arroja sobre el plano inmanente de lo virtual e intenso, cuya posibilidad de relacionarse (y de este modo reestructurarse) se ve renovada. Aquello que caracteriza al diagrama es entonces su inmanencia, “inmanencia que al mismo tiempo es un carácter distintivo del poder” (Batt, 2004, p. 9). Esta acción muestra el

rasgo físico y corporal de la diagramación, que no es un fin en sí, sino un proceso que cede “algunas de sus cualidades a este ‘afuera’ que aparece como signo de las condiciones del pensamiento” (Batt, 2004, p. 20).

En las diversas iteraciones que se han analizado, ya sea como tirada de dados, como emisión o esparcimiento de singularidades o como sensibilización de fuerzas invisibles, el diagrama mantiene su carácter desfundacional. En él también se implica su otro rasgo definitorio, a saber, la captura de fuerzas y la emisión de singularidades, cuya instanciación Deleuze encuentra en la tirada de dados nietzscheana, concepción que reformulará en *Lógica de la sensación* —y que retomará en *¿Qué es la filosofía?* junto con Guattari (Deleuze y Guattari, 2019, p. 39), manteniendo la importancia del trazo azaroso y disruptivo—. Bajo esta mirada, es manifiesto que el diagrama tiene también la función ontogenética de posibilitar la actualización de una nueva configuración del mundo, sea la generación de un nuevo estrato o la creación artística en sí misma.

Referencias

- Badiou, A. (2011). *Deleuze: el clamor del ser*. D. Scavino (trad.). Manantial.
- Batt, N. (2004). L'expérience diagrammatique : un nouveau régime de pensée. *Théorie, Littérature, Epistémologie*, 22, 5-28.
- Bisso, E. (2013). Lacan con Deleuze: lógicas del sentido. *Revista Affectio Societatis*, 10(18), 2-16. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.15593>
- Bogue, R. (2003). *Deleuze on Music, Painting and the Arts*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203826065>
- Bouillon, A. (2016). *Deleuze et Antonin Artaud : l'impossibilité de penser*. L'Harmattan.
- Buydens, M. (2005). *Sahara : l'esthétique de Gilles Deleuze*. Vrin.
- De Landa, M. (2000). Deleuze, Diagrams and the Genesis of Form. *American Studies*, 45(1), 33-41.
- Deleuze, G. (1996a). *Diálogos*. J. Vázquez(trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996b). *Lógica del sentido*. M. Morey (trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (1998a). *El pliegue*. J. Vázquez y U. Larraceleta (trads.). Paidós.
- Deleuze, G. (1998b). *Nietzsche y la filosofía*. C. Artal (trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon : Logique de la sensation*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2015a). *Foucault*. J. Vázquez Pérez (trad.). Paidós.

- Deleuze, G. (2015b). *Kant y el tiempo*. Equipo Editorial Cactus (trad.). Cactus.
- Deleuze, G. (2016). *Crítica y clínica*. T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. M. S. Delpy y H. Beccacece (trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2020). *La subjetivación: curso sobre Foucault*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. (2021). *El poder: curso sobre Foucault*. P. Ires y S. Puente (trads.). Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo*. F. Monge (trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas*. J. Vázquez y U. Larraceleta (trads.). Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?* T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. A. Garzón del Camino (trad.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar*. A. Garzón del Camino (trad.). Siglo XXI.
- Garo, I. y Sauvagnargues, A. (2012). Deleuze, Guattari et Marx. *Actuel Marx*, 52(2), 11-27. <https://doi.org/10.3917/amx.052.0011>
- Guattari, F. (2019). *Escritos para El anti-Edipo*. P. Ires (trad.). Cactus.
- Hasegawa, T. (2020). Le symbolique, une structure plus profonde que la réalité et son apparition. La lecture deleuzienne du structuralisme. *Résonances*, 11, 17-28. <https://resonances.jp/11/le-symbolique-une-structure-plus-profonde-que-la-realite-et-son-apparition/>
- Honorato Crespo, P. (2010). Sensación y pintura en Deleuze. *Aisthesis*, 47, 272-283. <https://doi.org/10.4067/S0718-71812010000100019>
- Hughes, J. (2008). *Deleuze and the Genesis of Representation*. Continuum. <https://doi.org/10.5040/9781472546272>
- Jacob, A. (1969). Sens, énoncé, communication. *L'homme et la société*, 14, 193-199. <https://doi.org/10.3406/homso.1969.1764>
- Matti, F. A. (2023). Ver el tiempo: la imagen óptico-sonora pura y su vinculación con el tiempo Aión en Gilles Deleuze. *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época*, 20. <https://doi.org/10.35305/cf2.v1i.182>
- Matti, F. A. (2024). Literatura menor y sentido: la máquina de expresión como acontecimiento en Gilles Deleuze. *Recial*, 15(25), 205-226. <https://doi.org/10.53971/2718.658x.v15.n25.45631>
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze: del animal al arte*. Amorrortu.

- Teyssot, G. (2012). The Diagram as Abstract Machine. *V!RUS*, 7. <http://www.nomads.usp.br/virus/virus07/?sec=3&item=1&lang=en>
- Zdebik, J. (2008). *Deleuze and the Diagram: Aesthetic Threads in Visual Organization*. Continuum.
- Zourabichvili, F. (2011). *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*. I. Agoff (trad.). Amorrortu.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2843>

Events, Assemblages and Subjectivations in Deleuze and Badiou: About the Speculative Possibilities of the Multiple beyond Human Subjectivism

Acontecimientos, agenciamientos y subjetivaciones en Deleuze y Badiou: acerca de las posibilidades especulativas de lo múltiple más allá del subjetivismo humano

Jesús Ayala-Colqui

Universidad Científica del Sur
Perú

yayalac@cientifica.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

Recibido: 26 - 05 - 2023.

Aceptado: 01 - 09 - 2023.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Ayala-Colqui J. (2025). Acontecimientos, agenciamientos y subjetivaciones en Deleuze y Badiou: acerca de las posibilidades especulativas de lo múltiple más allá del subjetivismo humano. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 301-350. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2843>



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

Abstract

This paper elucidates to what extent Deleuze and Badiou discuss the same ontological problematic, namely, pure multiplicity as a new figure of ontology. It is argued that, regardless of whether they use the same terms with different meanings or simply different concepts, both authors in fact think of multiplicity in relation to the concept of the discontinuous on the basis of a mathematical inspired approach. In order to illustrate this convergence, the so-called “speculative realism” is taken as a parallel in order to show which approach, Deleuze’s or Badiou’s, allows us to better connect multiplicity, discontinuity and the refusal of a founding subject in the sense of the elaboration of a posthuman ontology.

Keywords: Deleuze; Badiou; speculative realism; speciesism; posthumanism; French philosophy.

Resumen

Este artículo elucida en qué medida Deleuze y Badiou discuten la misma problemática ontológica, a saber, la multiplicidad pura como nueva figura de la ontología. Se argumenta que, más allá de que utilicen términos iguales con distintos sentidos o simplemente conceptos distintos, en realidad ambos piensan la multiplicidad con relación al concepto de lo discontinuo a partir de una inspiración matemática. A fin de iluminar esta convergencia, se toma como contrapunto el llamado “realismo especulativo” con el objetivo de mostrar cuál enfoque, si el de Deleuze o el de Badiou, nos permite conectar de una mejor manera la multiplicidad, la discontinuidad y la recusación de un sujeto fundador en el sentido de la elaboración de una ontología posthumana.

Palabras clave: Deleuze; Badiou; realismo especulativo; especismo; posthumanismo; filosofía francesa.

Introducción

Gilles Deleuze —y, junto a él, Félix Guattari— es considerado en ciertos casos, quizás paradójicamente, como un filósofo posmoderno e inclusive como un autor escasamente comprometido con una política revolucionaria. Frente a los asertos de una filosofía clásicamente sistemática y de cara a las pretensiones de una crítica al orden de cosas vigente, Deleuze supuestamente opondría una conceptualidad críptica, ostentosa, herética que se resolvería en una filosofía liviana cuyos corolarios prácticos serían, a lo sumo, una suerte de esteticismo de tendencia anarquizante: “devenir menor”, huir en “líneas de fuga”, ser “nómadas”, abrirse a las “multiplicidades” y las “intensidades”, habitar lo “molecular” contra lo “molar”, componer un “cuerpo sin órganos”, desplegar el “arte como forma de resistencia”, etc. —conceptos filosóficos que son, empero, interpretados literalmente, contraviniendo su sentido al punto de convertirlos en meras caricaturas del pensamiento y en etiquetas de presunción académica—. ¹ Así Massumi (1992), quien no carece de cierto prestigio entre los “deleuzianos”, ofrece una lectura fuertemente anti-estadista y esteticista de Deleuze. Lo mismo aplica para Colson (2019), quien trata al filósofo francés como un anarquista más. Es por esto que Žižek se horroriza ante la influencia del deleuzianismo en la “izquierda”: “Deleuze sirve cada vez más de fundamento teórico a la izquierda antiglobalizadora de hoy y de su resistencia al capitalismo” (2006, p. 15). Y, mediante una afirmación hiperbólica, dice de él que, aunque sea visto como poseedor de un “radicalismo chic”, no es otra cosa que “un ideólogo del ‘capitalismo digital’ actual” (Žižek, 2006, p. 16). No sorprende entonces que Deleuze sea tomado como parte de una “izquierda posmoderna” (Tampio, 2009, p. 384). Sin embargo, como mostraremos a continuación, esta lectura de Deleuze es en realidad una lectura excesivamente unilateral y, peor aún, sumamente sesgada; en suma, una impostura: Deleuze es, de hecho, como él bien reconoce, un filósofo clásico y metafísico, de una orientación realista y jamás posmoderna: “Creo en la filosofía como sistema [...]. Las cuestiones de la ‘superación de la filosofía’ o de la ‘muerte de la filosofía’ nunca

¹ Contra esta lectura posmoderna y anarquista de Guattari y Deleuze, puede leerse Alliez y Goffey (2011), Ayala-Colqui (2022a, 2022b, 2023a y 2023c), Choat (2010), Garo (2011), Genosko (2002) y Thoburn (2003).

me han interesado. Me considero un filósofo muy clásico” (Deleuze, 2008, p. 327); y, en términos políticos, antes que un anarco-esteticista, es un marxista confeso, cuyo vínculo con el comunismo adopta una acentuación a lo largo de su obra:

Creo que tanto Félix Guattari como yo, aunque quizá de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos. Lo que más nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital (Deleuze y Parnet, 1980, p. 268).

Por otra parte, Alain Badiou es asumido, de entrada, como un filósofo de una explícita e inequívoca orientación marxista (Ayala-Colqui *et al.*, 2023). Es más, él mismo se reconoce como maoísta (Badiou, 1997). Por esta razón, Laruelle (2011), en una polémica sobre la multiplicidad, se lamenta de la introducción maoísta en la filosofía de parte de Badiou. Bosteels (2005), por su parte, considera que el maoísmo de Badiou es sumamente particular en el sentido que renueva gran parte de la tradición marxista. Por otro lado, es conocida la aversión de Badiou por el posmodernismo, orientación caracterizada, a su juicio, por recusar la categoría de “verdad” y por ser solidaria con la democracia liberal capitalista: “‘Posmoderno’ es uno de los nombres posibles del materialismo democrático contemporáneo” (Badiou, 2006, p. 18). Más adelante agrega, en referencia a su colega Deleuze, con quien compartió la labor docente en la Universidad de Vincennes (actualmente Universidad de París 8):

La categoría de vida es fundamental en el materialismo democrático, al que es, creo, demasiado concederle que Deleuze, habiendo partido del proyecto de mantener, contra la sofística contemporánea, las chances de una metafísica, llegara a tolerar que la mayoría de sus conceptos fueran como aspirados por la doxa de cuerpo (Badiou, 2006, p. 52).

Badiou contribuye entonces a una imagen escasamente revolucionaria de Deleuze al acusarlo, debido a la publicación de *L'anti-Œdipe* (1972), de ser nada menos que un proto-fascista (Badiou, 1977). Allende su posición política, le reconoce, con todo, una sistematicidad en su obra respecto al tema de la multiplicidad: “[Deleuze] ha sido el primero que ha comprendido perfectamente que una metafísica contemporánea es necesariamente una teoría de las multiplicidades” (Badiou, 2000, p. 196; mi traducción).

A este respecto, nos interesa cuestionar esta imagen oposicional entre Deleuze y Badiou para evidenciar sus efectivas afinidades en el plano de la ontología. La tesis de la que partiremos es la siguiente: ambos ofrecen versiones distintas, pero no excluyentes, del mismo problema: el de las multiplicidades y el de la discontinuidad en el ámbito de la ontología. A fin de argumentar esta tesis, dividimos el texto en tres partes. En la primera, tematizamos la cuestión de la multiplicidad y el acontecimiento en Deleuze. En la segunda, discutimos el mismo tema en Badiou. Y en la tercera atendemos a las críticas de Badiou hacia Deleuze para, luego de demostrar la coincidencia de la misma problemática ontológica, evaluar, desde un contrapunto con el “realismo especulativo”, qué propuesta se condice mejor con un planteamiento ontológico posthumano que prescinda de un sujeto humano fundador.

1. Multiplicidades, acontecimientos, máquinas y agenciamientos en Deleuze: la potencia de lo discontinuo según el cálculo diferencial

Ante la tentación de ver en Deleuze a un posmoderno, sería importante leer con atención su obra, especialmente aquella vinculada a la ontología para ver si en ella hay un discurso sobre el fin de la modernidad.² Como es conocido, *Différence et répétition* (1968), su tesis

² Cuando se habla de una manera sumamente reductora de “French Theory” (Cusset, 2012), se asume que no solo Deleuze y Guattari, sino también verbigracia Foucault y Derrida son autores “posmodernos”. Mas, en rigor, autores vinculados a la posmodernidad son, de un lado, Lyotard (2006), quien ofrece un diagnóstico de las condiciones históricas del saber, y, de otro lado, Vattimo (1986), quien teoriza un “pensamiento débil” contra las categorías fundacionales de la filosofía occidental. Estos últimos autores, no obstante, no se encuentran del todo en las antípodas de la sistematicidad y, respecto a sus posiciones políticas, no son exactamente solidarios con el capitalismo en tanto

mayor de doctorado, constituye uno de sus esfuerzos paradigmáticos para repensar el concepto de la diferencia a partir de una ontología de la multiplicidad. A menudo la diferencia no es sino el contraconcepto de la identidad. Dados “A” y “B”, la diferencia de “B” respecto a “A” se piensa como “no A”, es decir, como lo negativo de lo idéntico. ¿Pero es posible pensar la diferencia-en-tanto-diferencia sin recurrir a la identidad y a la negatividad de la contradicción?

Ya tempranamente, en 1954, comentando el libro de Jean Hyppolite, *Logique et existence* (1953), Deleuze asume que la filosofía ha de ser primordialmente una ontología y no una antropología. El problema con la ontología hegeliana, de la cual Hyppolite es deudor, y que en gran medida resulta sintomática en la historia de la filosofía occidental, estriba en que el movimiento dialéctico “consiste en suprimir la diferencia o en conservarla únicamente como apariencia necesaria” (Deleuze, 2005, p. 22). De igual manera, desde la perspectiva hegeliana, la diferencia solo a llegar ser lo que es si de mera alteridad llega a ser contradicción. Cuando la filosofía opera ese pasaje se ha llegado a un nuevo momento del pensamiento. Frente a esto, Deleuze se pregunta: “¿no sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse a la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferencia, y no algo más que ella?” (Deleuze, 2005, p. 25).

Será esta la interrogante que inquietará a Deleuze y que quince años después será el objeto de una reflexión temática y explícita. Para ello, Deleuze ha de recurrir a una serie de intercesores. Mencionemos tan solo a tres: Bergson, Simondon y Spinoza.³ En su relectura de Bergson, Deleuze intenta adquirir algunas herramientas para pensar la diferencia, y se percata que ya este filósofo había conceptualizado — bastante dicotómicamente vale subrayar — dos tipos de diferencias: “Lo Absoluto es la diferencia, pero la diferencia tiene dos rostros, diferencias de grado y diferencias de naturaleza” (Deleuze, 2017, p. 31). Ejemplos de diferencias de naturaleza serían el diferendo, típicamente bergsoniano,

tal: Lyotard (1990) elabora, aunque ciertamente por medio de una crítica al marxismo tradicional, una economía libidinal paralela a la economía política marxiana; Vattimo despliega un comunismo hermenéutico a partir de sus postulados posmodernos (Vattimo y Zabala, 2012).

³ Se tendría que indicar también, por lo menos, a Kant y a Nietzsche. A este respecto, cfr. Pachilla (2018 y 2022), Manguiera y Da Silva Bonfim (2014). Sobre las fuentes de la filosofía deleuziana cfr., además, Ferreyra y Soich (2014).

entre duración y espacio y entre memoria y materia. Diferencias de grado son, a su vez, las variaciones en el espacio y las disparidades en la materia. Deleuze avanza todavía más e interpreta las diferencias como multiplicidades. En consecuencia, habría que hablar de dos especies de multiplicidades:

Una está representada por el espacio [...]: es una multiplicidad de [...] diferencia de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual. La otra se representa en la duración pura [...] es una multiplicidad de [...] diferencia de naturaleza, una multiplicidad virtual y continua, irreducible al número (Deleuze, 2017, p. 34).⁴

Las diferencias de naturaleza son, por consiguiente, multiplicidades virtuales continuas no numéricas, mientras que las diferencias de grado son multiplicidades actuales discontinuas numéricas.⁵ Es decir, aquí Deleuze *conecta el problema de la multiplicidad con la cuestión de la discontinuidad*. La distinción entre los dos tipos de múltiples, por lo demás, no tiene nada que ver con la unidad. No se trata de lo uno frente a lo múltiple, sino de una escisión en el seno de esto último. Resulta relevante aclarar el significado de la virtualidad, porque se puede confundir con la simple posibilidad, mientras que la actualidad puede ser tomada por la realidad. Deleuze aclara que el par virtual/actual

⁴ En el curso del del 30 de noviembre de 1969 en la Universidad de Vincennes, Deleuze dirá: “Hay, por lo tanto, dos tipos de multiplicidades: una es llamada multiplicidad de yuxtaposición, multiplicidad numérica, multiplicidad distinta, multiplicidad actual, multiplicidad material y ella tiene como predicados —lo veremos— lo uno y lo múltiple a la vez. La otra: multiplicidad de penetración, multiplicidad cualitativa, multiplicidad confusa, multiplicidad virtual, multiplicidad organizada y ella rechaza tanto el predicado de lo uno como el de lo mismo” (Deleuze, 2020; mi traducción).

⁵ Uno podría replicar que aquí sigue operando la “contradicción”, puesto que los dos tipos de multiplicidades no solo son diferentes sino también contrapuestas, antagónicas, término a término. Por tanto, para pensar la diferencia sin contradicción, Deleuze ha partido de dos conceptos que presuponen a esta última: solo desde la contradicción llega al borramiento diferencial de esta. En cierta manera, Deleuze intentará resolver esto con la inclusión de las multiplicidades intensivas no tanto como “mediaciones” entre ambas, sino como maneras de “expresión” de la una respecto a la otra.

no coincide con el par posible/real o, si se quiere, con la dicotomía aristotélica potencia/acto (δύναμις/ἐνέργεια-ἐντελέχεια).⁶ Lo virtual es real, y no lo posible; lo virtual no se realiza en tanto posibilidad que se limita a las opciones reales, sino que se expresa por medio de la creación divergente de nuevas realidades:

[...] lo “virtual” se distingue de lo “posible”, al menos desde dos puntos. Desde cierto punto de vista, en efecto, lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real [...], lo virtual no es actual, pero posee como tal una realidad [...]. Por otra parte, desde otro punto de vista, lo posible es lo que se “realiza” (o no se realiza) [...] [;] está sometido a dos reglas esenciales, la de la semejanza y la de la limitación [...]. Lo virtual, por el contrario, no tiene que realizarse sino que actualizarse; y la actualización tiene por reglas [...] la diferencia o la divergencia, y la creación (Deleuze, 2017, p. 93).

Es este par virtual/actual el que será retomado en *Différence et répétition* (1968). Dado que la multiplicidad no es sino el nombre de la diferencia, entonces habría que distinguir allí dos tipos de multiplicidades: virtuales y actuales. En el terreno de lo virtual, se trata de una diferenciación [*différentiation*]; en el actual, de una diferenciación [*différenciation*]: “Llamamos diferenciación [*différentiation*] a la determinación del contenido virtual de la Idea; hemos llamado diferenciación [*différenciation*] a la actualización de esa virtualidad” (Deleuze, 2002, p. 311). Cabe aclarar que Deleuze denomina a las multiplicidades virtuales “Ideas”, cuya definición, antes que un modelo arquetípico o esencia atemporal, es la siguiente: “sistema de relaciones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales” (Deleuze, 2002, p. 275). Es decir, las Ideas son el nombre de las

⁶ Aristóteles, en la *Física*, se pregunta sobre la φύσις (‘naturaleza’) en tanto “principio [ἀρχῆς] y causa [αἰτίας] del movimiento [κινεῖσθαι] o del reposo [ὑπάρχει] en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente” (*Física* II 1, 192b20-25). Y dado que ella remite, ante todo, a la κίνησις (‘movimiento’), es menester definir esto último. Su célebre respuesta es la siguiente: “El movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal [ἡ τοῦ δύναμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν]” (*Física* III 1, 201a10-11). Este mismo problema, por lo demás, es abordado en *Metafísica* IX.

multiplicidades virtuales en tanto diferencias infinitesimales que hacen que cada ente sea irreductiblemente singular.

Precisamente una de las vías para entender esta idea de “diferencia”, emancipada de la contradicción, es, según Deleuze, el cálculo diferencial⁷ en su notación leibniziana —anterior a los desarrollos de Cauchy y Weierstrass—,⁸ la geometría diferencial de

⁷ Dicho de manera bastante esquemática, el cálculo diferencial es una parte de la matemática que estudia las variaciones locales de las funciones, entendiendo a estas últimas como una relación que se establece entre dos conjuntos. Específicamente, el cálculo diferencial, en su formulación estándar, se aboca al estudio de las diferencias a partir de las nociones de “límite”, “continuidad” y “aproximación infinita”; por ejemplo, si tomamos un número cualquiera, podemos dividirlo indefinidamente sin llegar nunca al cero, y sin embargo cada vez más nos aproximaremos a este; son estas diferencias “infinitamente pequeñas”, denominadas *infinitesimales*, las que serán tematizadas formalmente por el cálculo diferencial. Aunque ya desde la Antigüedad se insinuaban problemas concernientes a los infinitesimales, es con Newton y Leibniz que el cálculo obtiene un tratamiento sistemático. Para Newton, los infinitesimales se originan a partir del movimiento continuo: tal cantidad variable es denominada “fluyente” o “fluente” (simbolizada con “x”) y la relación o razón de una fluyente respecto a otra, “fluxión” (simbolizada con “ẋ”); para Leibniz, los infinitesimales parten de una problemática matemática antes que física, de tal suerte que para designar esas variaciones utiliza la notación “dx” y “dy”: el primero indica la diferencia entre dos valores sucesivos de un punto en la abscisa “x”; el segundo, la diferencia entre dos valores sucesivos en la ordenada “y”: tanto “dx” con respecto a “x” como “dy” con respecto a “y” son infinitesimales que representan cantidades infinitamente pequeñas que divergen respectivamente de “x” e “y” (cfr. Boyer, 1959; Morris, 1992).

⁸ La notación leibniziana explicada en la nota anterior era, no obstante, insatisfactoria y poco precisa para muchos matemáticos. Con los desarrollos de Cauchy y Weierstrass, el cálculo diferencial obtiene una aproximación distinta o, si se prefiere, una formalización precisa. Ya Lagrange, al igual que luego Carnot, va a considerar como escasamente rigurosa la noción de “infinitesimal”. Así, si el cálculo quiere ser una disciplina formal, han de sustituirse los elementos continuos y dinámicos por elementos discretos, estáticos o finitos. Esto es posible en Lagrange por el recurso a las series de Taylor (que no son otra cosa que una expansión en serie infinita de funciones matemáticas: $f(x) = \sum_{n=0}^{\infty} [f^{(n)}(a) / n!] * (x - a)^n$). A través de un método algebraico se puede hablar ahora de una función primitiva y de una función derivada. Cauchy, a su vez, intentará una fundamentación algebraica del cálculo a partir de la noción de “límite”. En tal sentido, un infinitesimal no es más que una variable que tiende al límite cero.

Riemann,⁹ los métodos de solución de las ecuaciones algebraicas según

Weierstrass, finalmente define los límites utilizando el criterio ε - δ —es decir, aquí se considera que una función $f(x)$ es continua en un punto “a” si para todo $\varepsilon > 0$ existe un $\delta > 0$ tal que, para todo x en el dominio de f , se cumple: $0 < |x-a| < \delta \Rightarrow |f(x)-f(a)| < \varepsilon$ —, formulando así una secuencia infinita que evita la ambigüedad de los infinitesimales, obviando la concepción geométrica y dinámica que estaba presente en los orígenes del cálculo tanto en Leibniz como en Newton (cfr. Boyer, 1959; Morris, 1992; Santaya, 2017).

⁹ Riemann elabora una de las llamadas geometrías “no euclidianas”. Si Euclides es considerado el padre de la geometría al fundamentar todo este saber en una serie de axiomas y de postulados de los cuales se derivan teoremas, lo que hacen las geometrías no euclidianas es modificar estos puntos de partida, especial pero no exclusivamente el llamado “quinto postulado de Euclides”, a saber: la idea, bastante intuitiva por lo demás, de que por un punto exterior a una recta solo es posible trazar una paralela a esta. Riemann considera que no es posible trazar una paralela frente a una recta dada, puesto que tarde o temprano aquella intersectará a esta, lo que le lleva a replantear también el “segundo postulado de Euclides” (la idea de que un segmento puede prolongarse de manera infinita), de tal suerte que es posible prolongar un segmento de manera indefinida, mas no infinita: basta, para comprender esto, figurarse una esfera donde un segmento o, más precisamente, una geodésica, puede prolongarse indefinidamente (darle varias vueltas a la esfera), aunque tal distancia siempre es finita. Consecuencias de este abordaje son que los ángulos de un triángulo aquí ya no suman ciento ochenta grados, sino una cantidad siempre mayor (cfr. Eves, 1969). Todo esto lo hace Riemann considerando que el objeto fundamental de la geometría no es el punto o la línea (como en la geometría clásica euclidiana), sino la “multiplicidad” o “variedad” (*Mannigfaltigkeit*), entendida como una magnitud de dimensiones múltiples, la cual puede ser continua o discreta; y es aquí donde la geometría puede entenderse diferencialmente al estudiar esta continuidad entre las dimensiones (cfr. Santaya, 2021a y 2021b). El concepto de “Mannigfaltigkeit” introducido por Riemann ejercerá una influencia crucial en el desarrollo de la topología, ya que posibilitará el estudio de estructuras geométricas de manera más flexible, con lo que se libera de la dependencia estricta de coordenadas específicas. Posteriormente, con el avance de la topología algebraica en el siglo XX, la noción de “variedad” se formalizará mediante el concepto de “espacios topológicos”, donde las propiedades esenciales de las figuras geométricas pueden analizarse sin necesidad de recurrir a una métrica fija. Además, en el marco de la matemática moderna, la “teoría de categorías” (MacLane, 1978; MacLane y Moerdijk, 1994) retoma estas ideas al examinar las variedades a través de fibraciones, haces, espacios de móduli, lo que permite una comprensión estructural de las relaciones entre diferentes tipos de espacios

Abel y Galois.¹⁰ En el caso particular del cálculo diferencial, Deleuze usa —cuestionablemente— la notación dx/dy para pensar las relaciones diferenciales no subsumidas en la identidad y en la contradicción, en el clásico “A” y “no A”. Esto porque el diferencial “ dx ” en relación con “ x ” y el diferencial “ dy ” en relación con “ y ” representan diferencias infinitesimales, diferencias infinitamente pequeñas que no se predicán como meras negaciones de “ x ” o de “ y ”, diferencias cuyas cantidades, de suyo indeterminadas, solo pueden ser determinables en su mutua relación (dx/dy) y cuya determinación dependen de los valores que adquieran dx/dy . De ahí que Deleuze afirme, extrapolando esta estructura a las multiplicidades virtuales (Ideas), que son esos mismos momentos los que encontramos en una filosofía de la diferencia liberada de la identidad:

Oponemos dx a no-A como símbolo de la diferencia (*Differenzphilosophie*) frente al de la contradicción, como la diferencia en sí misma [*la différence en elle-même*] a la negatividad [*négativité*]. [...]. El símbolo dx aparece a la vez como indeterminado, como determinable y como determinación. A estos tres aspectos corresponden tres principios, que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal (dx, dy) corresponde un principio de determinabilidad; a lo realmente determinable

y transformaciones geométricas (Aull y Lowen, 1997; Goldblatt, 2006; Bradley *et al.*, 2020).

¹⁰ Hablamos aquí de la solución de ecuaciones de grado mayor a 5, por ejemplo, la ecuación $x^5 - x + 1 = 0$. Abel demostró que no existe una fórmula general para las ecuaciones de grado igual o mayor a 5 (como sí existe, por el contrario, en las ecuaciones lineales, cuadráticas, cúbicas y cuárticas con los métodos de Cardano y Ferrari), por lo que su solución se puede expresar en funciones, por ejemplo, en funciones elípticas. Galois introdujo la teoría de grupos para analizar cuándo una ecuación es resoluble, lo que permitió la clasificación de ecuaciones y explicar por qué algunas ecuaciones son resolubles o no. Los desarrollos de Abel conectan con la geometría diferencial, porque permiten comprender cómo ciertos polinomios intervienen en problemas geométricos. Los planteamientos de Galois pueden, asimismo, vincularse con la geometría diferencial, porque la teoría de grupos de Galois “diferencial” (aplicación de sus ideas a las ecuaciones diferenciales) nos permite saber la resolubilidad de ecuaciones diferenciales mediante métodos algebraicos (Robinson, 2012; Tignol, 2015; Hall, 2018; Stewart, 2023).

(dy/dx) corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado (valores de dx/dy) corresponde un principio de determinación completa (Deleuze, 1969, p. 221; 2002, p. 261).

El “ser” para Deleuze es, por ello, esta Idea en tanto multiplicidad virtual que solo se determina en relaciones diferenciales, donde “cada término solo existe absolutamente en su relación con otro; ya no es necesario, ni siquiera posible, indicar una variable independiente” (Deleuze, 2002, p. 263). Por esta razón “la Idea aparece como sistema de ligazones ideales, es decir, de relaciones diferenciales entre elementos genéticos recíprocamente determinables” (Deleuze, 2002, p. 265). Del mismo modo, para llegar a la determinación completa de los valores de la relación diferencial recíproca se requiere, en el caso de la interpretación de Wronski que Deleuze asume, unas series continuas que no son sino la repartición de puntos singulares en la función matemática que surge de la relación diferencial.¹¹ En tal sentido, se puede afirmar que “[l]a Idea es un universal concreto en el que la extensión y la comprensión son iguales, no solo porque comprende en sí la variedad o la multiplicidad, sino porque comprende la singularidad en cada una de sus variedades” (Deleuze, 2002, p. 268).

Recordemos que lo virtual, la Idea, ha de actualizarse, pues “lo propio de la virtualidad es existir de tal forma que se actualiza diferenciándose, y que está obligada a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse” (Deleuze, 2017, p. 94). Por ello, “[c]uando el contenido virtual de la Idea se actualiza, las variedades de relaciones se encarnan

¹¹ Wronski, en una suerte de polémica con Lagrange, no veía como simplemente irreales y, por tanto, como innecesarios a los infinitesimales. A partir de la filosofía kantiana, Wronski entenderá a los infinitesimales como “diferencias ideales”, de manera que aparecen como potencialidades que pueden generar diferencias (cfr. Santaya, 2017; Montoya, 2020). Desde la perspectiva de Wronski, la cantidad Δx (lo que sería el dx de Leibniz, esto es, el diferencial de una cantidad) no es, por tanto, solo un número que tiende a cero, sino una diferencia ideal, una entidad que expresa la estructura potencial del cambio antes de su actualización en un valor determinado. Con todo, los infinitesimales no necesariamente son idealidades virtuales que se actualizan, sino una cantidad infinitamente pequeña definida a través de límites o, en todo caso, una cantidad definida a través de reglas matemáticas precisas que suplementan el conjunto de los números reales.

en especies distintas y, correlativamente, los puntos singulares que corresponden a los valores de una variedad se encarnan en partes distintas, características de tal o cual especie" (Deleuze, 2002, p. 311). Esta actualización es progresiva. El ejemplo para comprender esto es el de la biología y el surgimiento de los seres vivos a partir de embriones:

Es muy cierto que la diferenciación [*différenciation*] es progresiva, como una cascada [*la différenciation est progressive, cascadante*]: los caracteres de grandes tipos aparecen antes que los del género y de la especie en el orden de la especificación; y en el orden de la organización, la yema es yema de pata antes de convertirse en pata derecha o izquierda (Deleuze, 1968, p. 277; 2002, p. 323).

En pocas palabras, la actualización de lo virtual se realiza en virtud de dinamismos espaciotemporales, dado que "la Idea está por completo apresada en el sistema matemático-biológico de la diferent/ciación" (Deleuze, 2002, p. 331).

El hecho de que las diferencias virtuales se expresen en diferencias actuales significa que todo en la realidad es producción de novedades, de nuevas diferencias: se trata de una creación, de una invención ontológica y nunca de copia, calco o identidad. Cuando las diferencias infinitesimales ideales se actualizan surgen, pues, novedades ónticas. En tal sentido, todo ente, toda cosa, todo lo que existe realmente tiene una faceta virtual y otra actual:

Toda cosa tiene como dos "mitades" [*Toute chose a comme deux "moitiés"*] [...]: una mitad ideal que se hunde en lo virtual [*une moitié idéale plongeant dans le virtuel*], constituida, por un lado, por las relaciones diferenciales [*rapports différentiels*]; por otro, por las singularidades correspondientes; una mitad actual [*une moitié actuelle*] constituida, por un lado, por las cualidades que actualizan esas relaciones; por otro, por las partes que actualizan esas singularidades (Deleuze, 1968, p. 358; 2002, p. 413).

¿Basta decir que lo virtual forzosamente se actualiza para explicar la relación entre lo virtual y lo actual? ¿Cómo se realiza esta actualización? Aquí Deleuze añade que existe un "engaste" (*emboîtement*) entre lo

virtual y lo actual, a saber: lo intensivo. Y para pensar lo intensivo el intercesor no solo será Bergson, sino también Simondon.¹² En efecto,

¹² Gilbert Simondon propuso en su tesis mayor de doctorado de 1958 una ontología asaz radical y novedosa a partir del concepto de “individuación”, esto es, el proceso a partir del cual se produce un individuo y, más aún, donde el individuo y su medio se encuentran esencialmente vinculados. Mientras otras ontologías parten del concepto de individuo como algo dado y aislado, Simondon se retrotrae al proceso de su formación, confrontándose totalmente con ontologías de cuño hilemórfico y sustancialista. Se trata, por tanto, de pensar una “ontogénesis” que da lugar a los distintos entes: “La oposición entre el ser y el devenir puede sólo ser válida al interior de una cierta doctrina que suponga que el modelo mismo del ser es la sustancia. Pero es posible suponer también que el devenir es una dimensión del ser, y que corresponde a una capacidad que tiene el ser de desfasarse en relación consigo mismo, de resolverse al desfasarse; *el ser preindividual es el ser en el cual no existe fase*; el ser en el seno del cual se consuma una individuación es aquel en el cual aparece una resolución por repartición del ser en fases, que es el devenir; el devenir no es un marco en el cual existe el ser; es dimensión del ser, modo de resolución de una incompatibilidad inicial rica en potenciales. *La individuación corresponde a la aparición de fases en el ser que son las fases del ser*” (Simondon, 2015, p. 10). El ser, por ende, es un sistema con múltiples posibilidades, el cual se desfasa y al hacerlo produce la ontogénesis de la individuación. Para describir esto, Simondon recurre al concepto de “metaestabilidad” que horada la dicotomía estable (donde todos los potenciales están ya efectuados y agotados) e inestable (donde los potenciales se efectúan sin ningún orden): se trata, como sucede en el ámbito de la información, de un equilibrio que se sobrepasa y que requiere creaciones individuantes. Aquí aparece la noción de “intensidad” que Deleuze recuperará, puesto que estas fases de ser se pueden pensar según series intensivas: “La noción misma de serie cualitativa o intensiva merece ser pensada según la teoría de las fases del ser; no es *relacional*, ni está sostenida por una preexistencia de los términos extremos, sino que se desarrolla a partir de un estado medio primitivo que localiza lo viviente y se inserta en el gradiente que da un sentido a la unidad tropística” (Simondon, 2015, p. 35). Hay, por ende, dos tipos de series: una extensiva y otra intensiva. La extensiva aborda cantidades discretas que pueden ser divididas homogéneamente, como las partes del espacio. La intensiva, por el contrario, versa sobre los gradientes y umbrales donde un aumento o disminución ocasiona un cambio radical, tal como sucede con la temperatura o la velocidad. Coloquemos de ejemplo de esto los colores: “un *escalonamiento cualitativo o intensivo*: así es la serie de los colores, a la que no hay que intentar delimitar a través de sus límites extremos, imprecisos y tensos, del rojo extremo y del violeta extremo, sino tomar *en su centro*, en el verde-amarillo *desde donde se eleva la sensibilidad orgánica*; el verde-amarillo, para la especie humana, es el

lo intensivo remite a aquella cantidad que “no es ni divisible como la cantidad extensiva, ni indivisible como la cualidad” (Deleuze, 2002, p. 355). Por ejemplo, la temperatura, la velocidad, la densidad o la presión son cantidades intensivas en la medida en que no se pueden dividir: no están compuestas por otras temperaturas, velocidades, densidades o presiones; al mismo tiempo, tampoco son meramente indivisibles (en rigor, se formalizan como cocientes de cantidades extensivas que expresan una tasa de cambio y no una cantidad acumulativa). Esto, según Deleuze, remite al hecho de que “las diferencias no se componen de diferencias del mismo orden, sino que implican series de términos heterogéneos” (Deleuze, 2002, p. 355). La divisibilidad de lo intensivo, en todo caso, implica un cambio de naturaleza en aquello donde “ninguna parte preexiste a la división, ni conserva la misma naturaleza al dividirse” (Deleuze, 2002, p. 355). Solo con lo intensivo lo virtual se afirma como si extrajese una derivada de una función: “La síntesis recíproca dy/dx se prolonga en la síntesis asimétrica de liga y a x . El factor intensivo es una derivada parcial o la diferencial de una función compuesta” (Deleuze, 2002, p. 365). O, dicho de otro modo:

La intensidad es lo determinante en el proceso de actualización. Es la intensidad lo que *dramatiza* [*C'est l'intensité qui dramatise*]. Es ella la que se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales de base, y la que lleva a una relación diferencial, “indistinta” en la Idea, a encarnarse en una cualidad distinta y en una extensión a la que se distingue (Deleuze, 1968, p. 316; 2002, pp. 366-367).

Pero la intensidad está vinculada a la individuación, concepto simondoniano por excelencia (Simondon, 2015):

El proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación [*l'individuation*]. La intensidad es individuante [*L'intensité est individuant*], las cantidades intensivas son factores individuanes. [...] Toda

centro a partir del cual la cualidad cromática se desdobra hacia el rojo y hacia el violeta; existen dos tendencias en la serie de los colores, tendencias a partir del centro hacia los extremos, tendencias ya contenidas en el centro en tanto centro de serie” (Simondon, 2015, p. 474).

individualidad es intensiva: por consiguiente, es como una cascada, como una esclusa, comunicante, abarcadora, y afirmando en sí la diferencia en las intensidades que la constituyen (Deleuze, 1968, p. 317; 2002, p. 367).

La multiplicidad virtual sería, por tanto, como un campo metaestable donde la individuación es una suerte de solución a la problemática de la metaestabilidad (que no es ni estabilidad ni tampoco inestabilidad, sino un equilibrio que se desfasa a sí mismo y que se resuelve en creaciones individuantes). Tenemos, en suma, tres momentos de la ontología deleuziana: lo virtual, lo intensivo y lo actual. Es a través de estos momentos que las multiplicidades se expresan en otras multiplicidades, esto es, en diferencias.

Sin embargo, ¿esto no nos trae a una unidad básica desde el fondo de la cual se originan todas las diversidades? El mismo Deleuze deja abierta esta posibilidad al afirmar que la diferencia entre lo virtual y lo actual “debe desembocar en la reconstitución de un monismo” (Deleuze, 2017, p. 25), es decir, en la restauración de “los derechos de un nuevo monismo” (Deleuze, 2017, p. 69). Aquí es donde el intercesor es Spinoza,¹³ así como Duns Scoto y Nietzsche. En efecto, de lo que se trata es de la univocidad, que no unidad, del ser. Hay una univocidad del ser que se expresa en diferencias, así como la sustancia spinozista se manifiesta en modos y atributos. Detrás de la multiplicidad hay una univocidad que no se predica de lo único, sino de lo múltiple: “lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas” (Deleuze, 2022, p. 72). Hay, en breve, “un solo clamor del Ser para todos los entes” (Deleuze, 2022, p. 446). El ser se dice, por consiguiente, de la diferencia; él es la diferencia. Y es una diferencia que se repite sin originar identidades: es una repetición que solo origina diferencias; de ahí que el título del texto, que es el punto de partida de la interrogación, sea naturalmente *Diferencia y repetición*. Pues el eterno retorno de lo mismo no es otra cosa que el retorno de la diferencia por mor de las multiplicidades.

¹³ Sobre la relación entre Deleuze y Spinoza, cfr. Voss (2017), Jiménez (2022) y Ramírez (2023).

En esta ontología, por cierto, no se ha requerido jamás la categoría de “sujeto”. Este es únicamente un mero residuo, existe tan solo como posible sujeto larvario (Abadi, 2020) en el proceso de individuación. Pero no solo se trata de sujetos humanos: pueden ser sujetos de otras especies animales, tal como Deleuze no cesa de invocar con sus ejemplos tomados de la biología. El sujeto es una anécdota que puede advenir en una actualización, pero no aquello de lo que dependa la ontología de lo virtual, lo intensivo y lo actual.

Ahora, ¿qué sucede con el concepto de “acontecimiento” (*événement*) en la ontología deleuziana? En *Différence et répétition* (1968), el término es mencionado varias veces, mas no es elucidado del todo. En su libro inmediatamente posterior, *Logique du sens* (1969), Deleuze esclarecerá lo que entiende por este vocablo. Este es, en primer lugar, según la terminología estoica, un incorporal en tanto afección que les sucede a los cuerpos:

No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. No son sustantivos ni adjetivos, sino verbos. No son agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y de pasiones, unos “imposibles”: imposibles resultados. No son presentes vivos, sino infinitivos (Deleuze, 1989b, p. 28).

Más adelante, Deleuze establece una distinción entre los acontecimientos y el Acontecimiento. Este último remite al plano virtual que ya veíamos en *Différence et répétition*:¹⁴

Las metamorfosis o redistribuciones de singularidades forman una historia; cada combinación, cada distribución es un acontecimiento [*est un événement*]; pero la instancia paradójica es el Acontecimiento [*est l'Événement*] en el que comunican y se distribuyen todos

¹⁴ “Pero, al mismo tiempo, si el Ser no se dice sin que suceda, si el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican, la univocidad remite a la vez a lo que sucede y a lo que se dice” (Deleuze, 1989b, p. 186).

los acontecimientos, el único acontecimiento [*l'Unique événement*] del que todos los demás son fragmentos y jirones [*fragments et lambeaux*] (Deleuze, 1969, p. 72; 1989b, p. 76).

Por tanto, ya podemos aclarar qué estatuto reviste el concepto de “acontecimiento” en la ontología deleuziana. Los acontecimientos no son otra cosa que las multiplicidades que existen en el ámbito virtual (que Deleuze aquí llama “Acontecimiento” con mayúsculas): “acontecimientos ideales virtuales” (Deleuze, 1989a, p. 127). Es decir, el Acontecimiento es aquella virtualidad donde se efectúan todos los demás acontecimientos-singularidades: “Así pues, la inflexión es el puro Acontecimiento, de la línea o el punto, lo Virtual, la idealidad por excelencia” (Deleuze, 1989a, p. 25); “es propio del acontecimiento tanto subdividirse sin cesar como reunirse en un solo y mismo Acontecimiento, es propio de los puntos singulares distribuirse según figuras móviles comunicantes que hacen de todas las tiradas un solo y mismo tirar” (Deleuze, 1989b, p. 128). Por lo mismo, los acontecimientos (virtuales) han de efectuarse en estados de cosas (actuales). Y como los sujetos son también, actualmente, un estado de cosas, se puede decir que el acontecimiento está en todo lo que les sucede; los acontecimientos son, por ende, ubicuos: “El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede el puro expresado que nos hace señas y nos espera. [...] No se puede decir nada más, nunca se ha dicho nada más: ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento” (Deleuze, 1989b, p. 158). A la inversa, como los acontecimientos son virtuales, no dependen de un sujeto. Deleuze señala esto con contundencia en *Qu'est-ce que la philosophie?*: “El acontecimiento no remite la vivencia a un sujeto trascendente = Yo, sino que se refiere al sobrevuelo inmanente de un campo sin sujeto” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 51). Lo virtual remite, pues, a esa zona de inmanencia absoluta que, en tanto campo trascendental, permite que haya entidades: “virtualidades, acontecimientos, singularidades [...]. El acontecimiento inmanente se actualiza en un estado de cosas y en un estado vivido que hacen que llegue. El plan de inmanencia mismo se actualiza en un Objeto y un Sujeto a los que se atribuye” (Deleuze, 2008, p. 236).

No obstante, no existe, por un lado, lo virtual y, por otro, lo actual, porque en realidad en ellos se afirma el ser de manera inmanente:

lo virtual no puede más que actualizarse.¹⁵ Posteriormente Deleuze desarrollará, de la mano de Guattari, dos conceptos que no anulan la ontología de lo virtual, sino que la explican de otra manera: “máquina” (*machine*) y “agenciamiento” (*agencement*).¹⁶ Estos dos términos, de procedencia originalmente guattariana (Ayala-Colqui, 2023b, 2023c y 2024), recibirán un interesante tratamiento ontológico en dos libros respectivamente: *L’anti-Edipe* (1972) y *Mille plateaux* (1980).

Si antes se hablaba de estados de cosas, ahora tendremos máquinas que, en sí mismas, tienen una inmanencia con la continuidad y la discontinuidad:

Una máquina se define como un sistema de cortes. No se trata en modo alguno del corte considerado como separación con la realidad; los cortes operan en dimensiones variables según el carácter considerado. Toda máquina, en primer lugar, está en relación con un flujo material continuo (*hylè*) en el cual ella corta (Deleuze y Guattari, 1985, p. 42).

Luego este concepto de “máquina” será convertido en el concepto de “agenciamiento”: “agenciamiento no equivale a una máquina que se está montando, de funcionamiento misterioso, ni a una máquina completamente montada, que no funciona o ya no funciona: sólo vale por el desmontaje que hace de la máquina” (Deleuze y Guattari, 1978, p. 73; traducción modificada). El agenciamiento vendría a ser el equivalente al estado de cosas, pero se trata de un estado de cosas abierto, donde cualquier elemento puede conectar con cualquier elemento, donde no hay esencias predeterminadas, sino conexiones, invenciones, disposiciones tan momentáneas como heterogéneas y procesuales. Deleuze, en lugar de la serie virtual-intensivo-actual, propone ahora la serie cuerpo sin órganos-máquina abstracta-agenciamiento. El cuerpo sin órganos es un plano de consistencia donde hay una multiplicidad de elementos que aún no están estructurados, materias no formadas, singularidades. La conexión de estos elementos está dada por una máquina abstracta.

¹⁵ “El acontecimiento sin duda no se compone solo de variaciones inseparables, él mismo es inseparable del estado de cosas, de los cuerpos y de la vivencia en los que se actualiza o efectúa” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 160).

¹⁶ Sobre el vínculo entre ambos términos y sobre su coexistencia, cfr. Spinelli (2022).

Ahora, es el agenciamiento quien efectúa la máquina abstracta y quien permite que las multiplicidades del cuerpo sin órganos se actualicen, se estratifiquen. En el agenciamiento está, por tanto, lo virtual y lo actual o, lo que es lo mismo, la enunciación y los cuerpos:

[...] un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado, es agenciamiento maquínico de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, agenciamiento colectivo de enunciación, de actos y de enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos (Deleuze y Guattari, 1988, p. 92).

Los agenciamientos, por último, pueden orientarse hacia el cuerpo sin órganos y, por tanto, operar fenómenos de creación y ruptura o, por el contrario, pueden detenerse y cerrarse sobre sí mismos: tales son los procesos de “desterritorialización” y “(re)territorialización” del agenciamiento. Así como otrora los acontecimientos estaban detrás de todo ente, aquí ellos están detrás de todo agenciamiento, puesto que no hay cosas individuales y definidas, sino solo agenciamientos móviles y abiertos. Pero lo esencial en este punto es que Deleuze introduce algo novedoso: la posibilidad de que los acontecimientos no se efectúen, es decir, la posibilidad de que los agenciamientos se cierren en las territorializaciones. Esto resulta sumamente relevante, toda vez que el objetivo de Deleuze y Guattari es pensar el capitalismo y una estrategia de salida de este. De ahí que frente a la reterritorialización constante de los agenciamientos, que impide la irrupción de lo novedoso, se propugne establecer una “minoría” —una multiplicidad no codificable— y una “máquina de guerra”:

El problema no es, pues, el de lo bueno y el de lo malo, sino el de la especificidad. La especificidad de la organización numérica procede del modo de existencia nómada y de la función-máquina de guerra [...] [que] opondrá una máquina y una existencia al aparato de Estado, trazará una desterritorialización que atraviesa a la vez las territorialidades de linajes y el territorio o la desterritorialidad de Estado (Deleuze y Guattari, 1988, p. 394).

De este modo, Deleuze no solo ofrece una ontología de la continuidad y la discontinuidad, sino que también hace que la ontología conecte con la política. Por ello, de cara a una crítica al capitalismo, él hace posible pensar, primero, por qué los proyectos revolucionarios se estancan y, segundo, cómo hacer que las organizaciones —los nuevos agenciamientos— induzcan, desde el fondo virtual de toda la realidad, nuevos acontecimientos y singularidades.

2. Multiplicidad, acontecimiento y subjetivación en Badiou: la (in)justicia de lo discontinuo según la teoría de conjuntos

¿Cuál es la postura de Badiou frente al problema ontológico de lo múltiple? En *L'être et l'événement* (1988), él parte de la idea de que el discurso ontológico no es otro que el discurso matemático: “La tesis inicial de mi emprendimiento [...] es la siguiente: la ciencia del ser-entanto-ser existe desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas” (Badiou, 1999, p. 11). Mas, a diferencia de Deleuze, Badiou no partirá del cálculo diferencial, sino de la teoría de conjuntos, en especial de la axiomática dada por Zermelo-Fraenkel (ZFC).¹⁷

¹⁷ La teoría de conjuntos es uno de los marcos más influyentes y con pretensiones fundacionales dentro de las matemáticas, ya que busca proporcionar una base unificadora para la disciplina. El primer puntapié contemporáneo de la noción de “conjunto”, que intuitivamente podemos comprender como la simple colección o agrupación de objetos (de ahí que remitan a una idea de “multiplicidad” que Badiou explotará), fue dada por Cantor, quien introduce las nociones de “conjunto derivado”, “potencia de un conjunto”, “números transfinitos” (Dauben, 1990). Posteriormente, Zermelo da una sistematización post-cantoriana de estas nociones, añadiendo el axioma de elección, el cual —explicado de manera informal y nada técnica— consiste en que, dado un conjunto no vacío de conjuntos no vacíos, es posible seleccionar un elemento de cada uno de ellos para formar un nuevo conjunto. A partir de este principio, Zermelo demostró el teorema del buen orden, según el cual todo conjunto puede ser bien ordenado (Ebbinghaus, 2007). Finalmente, Fraenkel ofrece una fundación mucho más amplia de dicha teoría a partir de los avances de Zermelo: “In *Abstract Set Theory* [texto fundacional de 1953 de Fraenkel] the elements of the theory of sets were presented in a chiefly genetic way: the fundamental concepts were defined and theorems were derived from these definitions by customary deductive method” (Fraenkel y Bar-Hillel, 1958, p. 1). Así obtenemos la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel (ZF) y, más precisamente, considerando el axioma de elección, la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel con el axioma

Para Badiou la definición de “multiplicidad” está dada por la noción matemática de “conjunto”: “La teoría no distingue entre ‘objetos’ y ‘agrupamiento de objetos’ [...] ni tampoco entre ‘elementos’ y ‘conjuntos’ [...]. La teoría de conjuntos muestra que todo múltiple es, intrínsecamente, múltiple de múltiples” (Badiou, 1999, pp. 57-58). No obstante, los conjuntos no nos muestran a los múltiples en cuanto tales, dado que siempre aparece en ellos la unidad. En efecto, siempre hablamos de “un” conjunto, compuesto por “unos” elementos. Es decir, cuando se “presenta” un múltiple como conjunto, de hecho, su multiplicidad es forcluida y obligada a ser estructurada según la “unidad” o una suerte de “cuenta-por-uno”.

Entonces, ¿los conjuntos no pueden remitir a la multiplicidad más que subyugándola a la unidad de la presentación? Lo que habría que suponer es que, antes de toda cuenta, antes de toda presentación efectiva del conjunto, hay una multiplicidad anterior a la unidad. La multiplicidad en cuanto tal sería así retroactiva, ya que en su presentación es forzosamente subsumida y domesticada por la unidad. En tal sentido, Badiou propone hablar de “dos tipos” de multiplicidad:

[...] está claro que lo múltiple se encuentra escindido. “Múltiple” se dice, en efecto, de la presentación retroactivamente aprehendida como no-una, en la medida en que el ser uno es un resultado. Pero “múltiple” se dice también de la composición de la cuenta, o sea de lo múltiple como “muchos unos”, contados por la acción de la estructura. Hay una multiplicidad de inercia, la de la presentación, y una multiplicidad de composición, que es la del número y la del efecto de estructura. Convengamos en llamar multiplicidad inconsistente [*multiplicité inconsistante*] a la primera y multiplicidad consistente [*multiplicité consistante*] a la segunda (Badiou, 1988, p. 33; 1999, p. 35).

En el caso de Deleuze teníamos multiplicidades virtuales que se expresaban, mediante individuaciones intensivas, en multiplicidades actuales según el paradigma del cálculo diferencial. En el caso de Badiou vemos multiplicidades inconsistentes que se presentan unitariamente

de elección (ZFC), la cual es el sistema axiomático estándar para la teoría de conjuntos.

en multiplicidades consistentes según el paradigma de la teoría de conjuntos. Empero, así como existía un elemento más en esta dualidad en Deleuze —lo intensivo—, en Badiou existe un tercer elemento: lo sustractivo (*soustractif*). Para llegar a este concepto, es menester considerar los axiomas de la teoría de conjuntos. A juicio de Badiou en esta teoría un conjunto no es definido explícitamente, sino que, en su lugar, se postulan reglas (axiomas) que regulan sus condiciones: “La primera gran característica del sistema formal de Zermelo-Fraenkel (sistema ZF) es que su léxico comporta solamente una relación, $\in$, y por consiguiente, ningún predicado unario, ninguna propiedad en sentido estricto” (Badiou, 1999, p. 57). Si la matemática es la ontología, entonces tales axiomas no son otra cosa que las Ideas del ser. ¿Cuáles son estas?

Tenemos, primero, al axioma de extensionalidad, el cual permite indicar que un conjunto es idéntico a otro si ambos poseen los mismos elementos, si comparten la misma “extensión”. Segundo, el axioma del conjunto de los subconjuntos, que señala: dado un conjunto, el conjunto de todos sus subconjuntos también es un conjunto. De este modo, la inclusión ($\subset$), relación entre conjuntos, se encuentra fundada en la relación de pertenencia ($\in$), relación entre conjuntos y elementos: si $B \subset A$, entonces cada elemento de B pertenece a A , es decir, $\forall x(x \in B \rightarrow x \in A)$. Tercero, el axioma de unión, que reza: para todo conjunto, existe un conjunto que contiene todos los elementos de aquel conjunto. Cuarto, el axioma de separación, que estipula: dado un conjunto α , existe, es decir, es posible formar el subconjunto de términos (β) que poseen la propiedad específica $\lambda(\alpha)$. Quinto, el axioma de reemplazo (o sustitución), que prevé: dado un conjunto, si se reemplazan sus elementos por otros, se obtiene otro conjunto. Sexto, el axioma del infinito, que postula la existencia de un conjunto que contiene al conjunto vacío y, además, para cada uno de sus elementos, también contiene su sucesor. Sétimo, el axioma de fundación, importante para la ulterior elucidación del concepto de “acontecimiento” (*événement*). Este axioma establece que para todo conjunto α existe un elemento β cuyos elementos no pertenecen, a la vez, al conjunto α , de suerte que $\alpha \cap \beta = \emptyset$. Octavo, el axioma de elección, relevante para dar lugar posteriormente a la discusión sobre el concepto de “sujeto” (*sujet*) y que nos da la versión estándar de la teoría de conjuntos (ZFC). Este expresa que, dado un conjunto α compuesto de conjuntos no vacíos, a este le corresponde una función f , que “asigna” a cada conjunto de α un elemento específico, denominado su “representante”, garantizando así la posibilidad de seleccionar un elemento de cada subconjunto de

manera simultánea: si $\alpha = \{\beta, \delta\}$, donde $\beta = \{1, 2\}$ y $\delta = \{3, 4, 5\}$, entonces existe, por ejemplo, $f = \{1, 4\}$ que toma elementos representativos tanto de β como de δ . De este modo, en cada conjunto, podemos seleccionar un elemento sin que haya una regla explícita para ello.

Hasta aquí hemos obviado deliberadamente un axioma: el axioma del conjunto vacío. Esto porque es asaz especial: no indica una relación posible, sino que afirma una existencia: *existe el conjunto vacío* ($\emptyset$). ¿Cómo entenderlo? A partir de una negación, a partir de la negación de la pertenencia. “Existe aquello de lo que se puede afirmar que no le pertenece ninguna existencia” (Badiou, 1999, p. 83). Se trataría de un múltiple nulo. Por lo demás, el conjunto vacío, que no posee ningún elemento, es único, esto es, le corresponde el predicado de la unicidad (y no de la unidad). El nombre filosófico que Badiou le da al conjunto vacío es el de “lo sustractivo”, pues se sustrae a la presentación de elementos. Dado que este es el único conjunto del cual se presume su existencia, todos los demás conjuntos habrán de construirse, de tejerse, a partir de él¹⁸.

Con estos axiomas se pueden derivar teoremas y corolarios en tanto nuevos enunciados ontológicos. Primer teorema: la excedencia de la inclusión respecto a la pertenencia. Según el axioma del conjunto de los subconjuntos, se obtiene que:

[...] entre $\in$ y $\subset$ existe, al menos, la siguiente correlación: todos los múltiples incluidos en un α —que se supone existe— pertenecen a un β , es decir, forma un conjunto, un múltiple contado por uno: $(\forall \alpha) (\exists \beta) [(\forall \gamma) [(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \subset \alpha)]]$ (Badiou, 1999, p. 98).

Esto no quiere decir más que lo siguiente: la inclusión excede a la pertenencia. En todo conjunto no todo lo que está incluido en un conjunto le pertenece como elemento. Y si Badiou interpretaba, en términos filosóficos, a la pertenencia de un conjunto como la “cuenta-por-uno” que estructura situaciones; la inclusión es una “segunda cuenta” de la situación. De manera tal que tenemos dos ámbitos: la presentación (vinculada a la primera intromisión de la unidad en las multiplicidades

¹⁸ Esto es válido solo para la ZFC (axiomática de Zermelo-Fraenkel con axioma de elección). Sin embargo, existen teorías de conjuntos alternativas, como la “New Foundations” (NF) de Quine (1937), que rechaza el axioma de fundación y no requiere partir del conjunto vacío para construir otros conjuntos.

inconsistentes merced a la pertenencia) y la re-presentación (vinculada a la segunda presencia de la unidad gracias a la inclusión). Badiou le da un nombre particular a la representación: el estado de la situación (*état de la situation*) a fin de establecer una analogía con el carácter represivo del Estado (en términos políticos) (Badiou, 1999, p. 112).

Primer corolario: el vacío es subconjunto de todo conjunto y el vacío posee un subconjunto que es él mismo: $\emptyset \notin \emptyset$, mas sí $\emptyset \subset \emptyset$. En efecto, si vinculamos el axioma del vacío con el teorema anterior, el de la excedencia, obtenemos que la presencia del vacío es ubicua. Para empezar, dado que el vacío posee un subconjunto, se le puede aplicar el axioma del conjunto de los subconjuntos. Este conjunto debe poseer como elemento todo lo que está incluido en el vacío. Pero, puesto que solamente el vacío está incluido en el vacío, entonces el conjunto de los subconjuntos del vacío tiene como elemento el vacío (una suerte de “meta-vacío”). De manera formal: $p(\emptyset) = \{\emptyset\}$. Al símbolo “ $\{\emptyset\}$ ” se le denomina *singleton*: el *singleton* del vacío.

Segundo corolario: la construcción de nuevos conjuntos a partir del vacío. Si al enunciado resultante del *singleton* del vacío se le aplica, a su vez, el axioma de reemplazo, resulta entonces lo siguiente: $d \rightarrow \{d\}$. Es decir, si reemplazamos el vacío por cualquier valor, obtenemos automáticamente un nuevo conjunto distinto al inicial. Con ello iniciamos la obtención de conjuntos disímiles al vacío: “De esta forma se inicia la producción ilimitada de nuevos múltiples todos extraídos del vacío” (Badiou, 1999, p. 109). Es por esta razón que el vacío es el conjunto fundamental. Si queremos usar una terminología tradicional, podríamos indicar que el ser es la multiplicidad y la esencia de cada ente es la multiplicidad vacía. Si tomamos prestado un término de Heidegger (2006, p. 142), lo que Badiou propone es una “onto-teología” *del vacío*, a saber, la asunción de un ente como fundamento y principio que explica el ente en su conjunto. Aunque, para hacer justicia a Badiou, su onto-teología no es de la presencia (*οὐσία*), sino del vacío en tanto carencia-de-presencia.

Pues bien, ¿qué es el acontecimiento para Badiou? Para explicar este concepto, parte del axioma de fundación: $(\forall \alpha) [(\alpha \neq \emptyset) \rightarrow (\exists \beta) [(\beta \in \alpha) \ \& \ (\beta \cap \alpha = \emptyset)]]$. Este debe entenderse en el sentido de que para todo conjunto no vacío (α) existe un elemento (β) que pertenece a este conjunto, el cual, considerado como conjunto, tiene elementos (x, y, z) que, empero, no pertenecen al conjunto inicial. Si $\alpha = \{x, y, z, \gamma, \delta\}$, siendo $\beta = \{x, y, z\}$, entonces queda claro que los elementos de β tomados

por separado, x, y, z , no pertenecen a α , pues $\alpha = \{ \{x, y, z\}, \gamma, \delta \}$ y $\alpha \neq \{x, y, z, \gamma, \delta\}$. Con este axioma la teoría de conjuntos resulta “fundada” en el sentido de que, al evitar la autoper pertenencia ($\alpha \in \alpha$), las regresiones infinitas de pertenencia ($\alpha \in \beta \in \gamma \in \dots$), las estructuras cíclicas ($\alpha \in \beta$ y $\beta \in \alpha$), se garantiza una jerarquía y un orden en los conjuntos. Badiou interpreta esto del siguiente modo: todo conjunto cualquiera, al que llama “situación”, posee un “sitio de acontecimiento”, es decir, en nuestro ejemplo anterior, todo conjunto α posee un elemento β cuyos elementos no pertenecen a ese conjunto ($x, y, z \in \beta$, pero $x, y, z \notin \alpha$, por más que $\beta \in \alpha$, porque $\beta \notin \alpha$) y que, por lo tanto, son el “sitio” para que advenga algo novedoso en el conjunto, *i. e.*, el acontecimiento (x, y, z). No debe confundirse, según Badiou, “sitio acontecimental” con “acontecimiento”. El sitio de acontecimiento es la condición de posibilidad del acontecimiento. Este puede o no advenir a partir de él. En efecto, un acontecimiento no es el sitio mismo. Es, por el contrario, de acuerdo con Badiou, aquel conjunto que tiene como elementos a los elementos del sitio de acontecimiento y, a la vez, tiene como elemento a sí mismo. En términos formales: “ $ax = \{x \in X, ax\}$ ” (Badiou, 1999, p. 202), donde X es el sitio de acontecimiento y ax el acontecimiento. O, para seguir con los términos que hemos empleado en nuestro ejemplo, si tenemos α como conjunto y β como elemento, el cual, a su vez, tiene como elementos a x, y, z , entonces el acontecimiento se expresaría: $ax = \{x, y, z \in \beta, ax\}$, donde β es el sitio de acontecimiento y donde, además, se tendría que asumir que $ax \in \alpha$, esto es, hay un acontecimiento en α . Con esto Badiou quiere decir que el acontecimiento es aquel conjunto que introduce una novedad (x, y, z) en la situación. Al poseer como elementos los elementos no pertenecientes al conjunto original, resulta supernumerario y suplementario. Mas, en la medida en que el conjunto del acontecimiento viola la teoría de conjuntos ZFC (por dar lugar a la autoper pertenencia, la cual paradójicamente fue imposibilitada por el axioma de fundación), Badiou señala el acontecimiento es “lo que no es el ser-en-tanto-ser” (*cequi n'est pas l'être-en-tant-qu'être*) (Badiou, 1999, p. 195).¹⁹

No obstante, contra Badiou, habría que decir, primero, que el axioma de fundación no garantiza la existencia de elementos (en nuestro caso: x, y, z) nuevos en un conjunto (α), sino que garantiza

¹⁹ Ya en *Logique du Sens* (1969) Deleuze pensaba que los acontecimientos, en tanto incorporales, son un extra-ser (*extra-être*) (Deleuze, 1969, p. 49).

que cualquier conjunto no vacío tiene al menos un elemento que no comparte elementos con el conjunto original, evitando así cadenas infinitas de pertenencia descendente, autopertenencias y estructuras cíclicas; y, segundo, que el axioma de fundación imposibilita la noción de “acontecimiento”, porque precisamente rechaza que un conjunto se pertenezca a sí mismo²⁰. En todo caso, Badiou intenta sortear al menos la primera objeción al decir que el axioma de fundación permite fundar la posibilidad de nuevos elementos, mas no su existencia efectiva, dado que se trata de una indecidibilidad. En efecto, con el axioma de fundación solo sabríamos, aceptando la lectura de Badiou, que hay, potencialmente, nuevos elementos en un conjunto, pero no sabemos si

²⁰ A Deleuze se le podrían hacer objeciones semejantes, pues su interpretación, que desde ya es escasamente técnica sin atreverse a formalizar propiamente, aborda de manera prejuiciosa una parte del desarrollo matemático al que le da un juicio de valor: tales desarrollos “menores” son superiores a los desarrollos “mayores” de las matemáticas, cuando, en rigor, todo desarrollo matemático es igual de legítimo. Así, su lectura, menos precisa que la de Badiou y más metafórica o aproximativa, del cálculo diferencial en la notación leibniziana y su exégesis wronskiana parte, en realidad, no de una matemática menor, sino de una matemática que formaliza de manera equívoca las ideas de “continuidad” y “actualización de diferencias”. El cálculo diferencial no estipula la producción de diferencias a partir de una virtualidad que se actualiza, sino que entiende a los diferenciales como un valor que depende de la noción de “límite” o, en su defecto, como entidades matemáticas definidas que se pueden usar operativamente como cualquier otro número. Respecto a esto último, Robinson publica en 1966 *Non-standard Analysis*, texto que, hasta donde tenemos noticia, no es citado o aludido por Deleuze en *Différence et répétition*, y que ofrece una interpretación sistemática de las intuiciones de Leibniz, máxime de Wronski. Este libro, de hecho, rompe la dicotomía deleuziana (quien, por lo demás, acostumbra a moverse siempre en dualidades: rizomático y arbóreo, mayor y menor, liso y estriado, etc.) de lo mayor y lo menor, porque da un tratamiento “teorematizado” de lo álgidamente “problemático”. Para esto, introduce la noción de “números hiperreales”, R^* , los cuales incluyen a los números reales (R), pero también a números infinitamente grandes (por ejemplo, “ H ”, asumiendo que siempre $H > n$ para todo $n \in \mathbb{N}$) y números infinitamente pequeños, es decir, los infinitesimales (por ejemplo, retomando el número hiperreal H anterior, su inverso, esto es, $1/H$ sería “ ε ” en tanto número infinitesimal que satisface la propiedad $0 < \varepsilon < 1/n, \forall n \in \mathbb{N}$) (Robinson, 1996). Sin embargo, en Robinson no se trata de la actualización de una virtualidad, sino de la determinabilidad precisa de cantidades infinitesimales sin necesidad de recurrir a la noción de límite en el sentido tradicional del análisis estándar (Goldblatt, 1998).

efectivamente estos pueden presentarse en la situación. No podemos discernir si en realidad esos elementos pertenecen efectivamente al conjunto. Por consiguiente, el acontecimiento es *indecidable*: “Si existe un acontecimiento, su pertenencia a la situación es indecible [*indécidable*] desde el punto de vista de la situación en sí” (Badiou, 1999, p. 204). La indecidibilidad del acontecimiento expresa que no es posible disponer de su pertenencia o no a la situación (donde existe un sitio de acontecimiento). Es imposible determinar, de antemano, su pertenencia. Empero, el axioma de fundación no versa sobre una indecidibilidad, sino sobre la no garantía de la existencia de ciertos elementos en un conjunto dado: la garantía de que no exista no es sinónimo de indecidibilidad. Badiou no solo obvia esto, sino que además interpreta la indecidibilidad como “azar”. Si para el autor el acontecimiento es indecible, entonces su existencia se debe al azar: la aleatoriedad de su pertenencia, junto a la indecidibilidad, es una característica fundamental del acontecimiento: *clinamen* y no necesidad. Sin embargo, “indecidibilidad” significa que, dentro de un sistema formal dado, hay proposiciones cuya verdad o falsedad no puede demostrarse usando los axiomas y reglas del sistema, mientras que “azar” significa aleatoriedad, es decir, que un evento ocurre sin estar determinado por reglas o causas estrictas. Badiou confunde estos dos conceptos.

Sobre la base de este equívoco, Badiou pregunta: ¿cómo es posible el acontecimiento si es indecible? ¿Esperar al azar que simplemente suceda? ¿Y si sucede azarosamente, cómo reconocerlo? El acontecimiento, para ser reconocido como tal, requiere, por lo tanto, de una intervención (*intervention*). Es decir, de una apuesta que, entre la incertidumbre de su existencia, asuma su realidad en la situación: “Llamo intervención a todo procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento” (Badiou, 1999, p. 226). El concepto filosófico de intervención tiene, según Badiou, su correlato matemático en el axioma de elección. Este —que de manera formal se representa como $(\forall \alpha) (\exists f) [(\forall \beta) [(\beta \in \alpha \ \& \ \beta \neq \emptyset) \rightarrow f(\beta) \in \beta]]$ — postulaba, efectivamente, la existencia de una función f que permite seleccionar a un conjunto que pertenece a un elemento del conjunto como representante de dicho elemento en el conjunto en cuestión. En consecuencia, en una situación donde hay un sitio de acontecimiento, “hay un representante, pero es imposible saber cuál es” (Badiou, 1999, p. 256). Se trata de un representante anónimo en cuanto nombre común: solo se sabe que pertenece al múltiple β , pero no sabemos exactamente cuál es (si es x , y , z). Asimismo, la nominación es

ilegal en cuanto no pertenece a la ley de la presentación de la situación. Lo único que conocemos es el sitio de acontecimiento *X* y el *singleton* del acontecimiento "{ax}": "el sitio (la fábrica, la calle, la Universidad) y el singleton del acontecimiento (la huelga, el alzamiento, el desorden)" (Badiou, 1999, p. 233), mas no al acontecimiento en cuanto tal.

Por ello, para que advenga un acontecimiento se requiere apostar que en esa situación se está dando un acontecimiento (por ejemplo, asumir que en el ámbito político no se trata de una protesta más, sino del advenimiento de un nuevo modo de existencia). De ahí que sean los individuos, al apostar por los acontecimientos, los que devengan sujetos del acontecimiento. Aquí Badiou introduce el concepto de "subjetivación". La subjetivación no es el sujeto: se trata del proceso de devenir sujeto y no se deviene sujeto más que por mor del acontecimiento y por la intervención en él. Sin embargo, no solo se necesita una apuesta: es menester la fidelidad (*fidélité*), es decir, sostener las consecuencias del acontecimiento de manera rigurosa y consistente: "Llamo fidelidad al conjunto de procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención" (Badiou, 1999, p. 259). De nada vale comprometerse inicialmente con un acontecimiento si después se lo abandonará: ni la subjetivación ni mucho menos el acontecimiento tendrán lugar. El ejemplo aquí, en el dominio político, es el militante que claudica, que deja de comprometerse con una secuencia de eventos revolucionarios.

Esto le permite a Badiou establecer una diferencia entre saber (*savoir*) y verdad (*vérité*). El saber es el conjunto de la información disponible respecto a una situación. La verdad, en cambio, depende del acontecimiento: es aquel múltiple que agrupa, en la situación, a los elementos conectados al acontecimiento ya discernidos por el procedimiento de fidelidad a partir de una intervención sobre el acontecimiento (Badiou, 1999, p. 368). Pero recordemos que la situación no puede contener al acontecimiento, dado que este es indecible. En consecuencia, el conjunto verdad debe ser un conjunto "genérico". Badiou retoma la noción de "conjunto" de P. Cohen:²¹ un conjunto

²¹ Cohen, matemático célebre, es reconocido por abordar uno de los problemas más espinosos de su disciplina: la llamada "hipótesis del continuo" de Cantor. Como hemos mencionado más arriba, Cantor ofrece una primera versión contemporánea de la teoría de conjuntos y propone el concepto de

genérico es aquel conjunto que se construye en una situación (un

“números transfinitos” a partir de una distinción entre números ordinales y cardinales o, más precisamente, entre conjuntos ordinales y conjuntos cardinales. Los ordinales describen la posición de los elementos en un orden bien definido y, en la notación conjuntista de Von Neumann (1923), cada ordinal incluye a todos sus predecesores. Por ejemplo, si consideramos los ordinales $0, 1, 2, 3, \dots$, el ordinal 3 se representa como el conjunto $\{0, 1, 2\}$, donde cada elemento contiene a los anteriores. Los cardinales, por el contrario, representan únicamente el tamaño de un conjunto, sin importar el orden de sus elementos. Por ejemplo, el conjunto $P = \{1, 2, 3\}$ tiene cardinalidad $|P| = 3$, ya que contiene tres elementos, independientemente de cómo estén dispuestos. Cantor multiplica la noción de “infinito” porque no solo conceptualiza, rigurosamente, infinitos de un orden mayor que otro y de distinta jerarquía en un mismo tipo de conjuntos (por ejemplo, en los conjuntos ordinales), sino también infinitos en distintos tipos de conjuntos, esto es, infinitos relativos a los conjuntos ordinales, como también infinitos relativos a los conjuntos cardinales. Para el caso de los conjuntos ordinales, piénsese en los números naturales (esto es, en los números que podemos contar de manera discreta e intuitiva): su infinito ordinal puede ser representado con la letra griega omega, ω , de tal manera que ω representa a todos los números ordinales que podemos contar hasta el infinito y es llamado, con justa razón, el primer ordinal infinito numerable. Sin embargo, consideremos por un momento que existe un conjunto ordinal que contiene a todos los ordinales incluyendo a ω ; en tal caso, debido a que contiene a ω y, por lo tanto, excede a su infinitud, ya no podría contarse, lo que origina un nuevo infinito: ω_1 , el cual vendría a ser el primer ordinal infinito no numerable. Dicha lógica puede extenderse para generar más infinitos que superarían en jerarquía al anterior obteniéndose nuevos ordinales infinitos, como $\omega_2, \omega_3, \omega_4$, etc. Ahora bien, repárese en los cardinales, que designan la cantidad, y, más precisamente, en la noción de “cardinalidad de un conjunto”, que representa el número de elementos de un conjunto. Así, para el conjunto $P = \{1, 2, 3\}$, tenemos ya claro que su cardinalidad es $|P| = 3$, porque hay tres elementos. ¿Qué sucede entonces con la cardinalidad de ω , que era ya un ordinal infinito? En tal caso, su cardinalidad vendría también a ser infinita, pero tenemos aquí un infinito distinto que designa mera cantidad, por lo que utilizaremos la letra hebrea álef, $\aleph$, para designarla. Así, los álefs designan infinitos cardinales y ya no simplemente infinitos ordinales. Y así como teníamos distintos infinitos ordinales $\omega, \omega_1, \omega_2, \dots$, tenemos también distintos infinitos cardinales $\aleph_0, \aleph_1, \aleph_2, \dots$ Apliquemos ahora todo esto a los conjuntos de los números naturales y reales. Los números naturales $N = \{1, 2, 3, 4, 5, \dots\}$ tienen, de acuerdo con lo anterior, cardinalidad $\aleph_0$, puesto que su conjunto está compuesto por una cantidad infinita de elementos. Tomemos ahora a los números reales $R = \{1, 1.00001, 1.0001, 1.001, 1.01, 1.1, 2, 3, 4, 5, \dots\}$. Salta a la vista que si queremos hacer corresponder dichas cardinalidades, es decir, la

conjunto “S”, digamos), que tiene propiedades comunes a todos los demás múltiples de una situación, de manera que resulta imposible distinguirlo de otro conjunto de la misma situación —su existencia se garantiza, por lo demás, mediante la técnica del “forcing”, permitiendo ampliar lo que es posible dentro de un modelo sin romper sus reglas originales—. De ahí que el concepto de “sujeto” quede mejor definido si lo vinculamos al de “verdad”: “Llamo sujeto [*sujet*] a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad” (Badiou, 1999, p. 431).

Badiou va a decir —sin argumentarlo suficientemente sino simplemente dándolo por sentado— que existen cuatro procedimientos

cantidad de elementos de los números naturales con la cantidad de elementos de los números reales, jamás habrá una correspondencia, dado que siempre habrá más elementos en los números reales. Esto quiere decir que la cardinalidad de $\mathbb{R}$ no puede ser $\aleph_0$. ¿Cuál es entonces? Para responder esta pregunta, debemos considerar un principio en teoría de conjuntos que establece que el “conjunto potencia” de un conjunto (el conjunto de todos los subconjuntos de un conjunto) tiene una relación precisa con la “cardinalidad” de un conjunto (el número de elementos de un conjunto), que se expresa así: sea “ n ” la cardinalidad de un conjunto; entonces, su conjunto potencia es siempre “ 2^n ”. Cantor demuestra, aplicando este principio, que la cardinalidad de los números reales es equivalente a la cardinalidad del subconjunto de los números naturales; por lo tanto, si $\aleph_0$ es la cardinalidad infinita de los naturales, $2^{\aleph_0}$ es la cardinalidad infinita de los reales. La hipótesis del continuo postula, al respecto, que la cardinalidad de los números reales es igual a la cardinalidad del primer ordinal no numerable, es decir, $\aleph_1 = 2^{\aleph_0}$. Cohen (2008) interviene aquí y concluye, sorprendentemente y por medio de una técnica que él inventa y denomina “forcing” (la cual, explicada de manera bastante simplificada, estriba en “forzar” un modelo de teoría de conjuntos, es decir, extenderlo añadiendo un conjunto genérico, de modo que se cumpla una propiedad deseada sin alterar las reglas del modelo original), que tal hipótesis es, en realidad, “indecidable”: no se puede decidir si dicha hipótesis es demostrable o, por el contrario, refutable, ya que existen casos en que sí se puede demostrar y otros en los que no (Bagaria i Pigrau, 1999). Por lo demás, si antes referimos al análisis no estándar de Robinson, cabe señalar que la teoría de los números “surreales” desarrollada por Conway (2001) considera tanto los números hiperreales (del cálculo diferencial, importante para Deleuze) como los números ordinales (de la teoría de conjuntos, esencial para Badiou). Con todo, la teoría de categorías intenta englobar, de manera más comprehensiva, tanto la teoría de conjuntos como el análisis diferencial (MacLane, 1976; MacLane y Moerdijk, 1994; Kock, 2006).

genéricos o, lo que es lo mismo, cuatro ámbitos de verdad: el arte, la ciencia, la política y el amor. En ellos es posible que surjan acontecimientos y, por ende, sujetos y verdades. Cabe añadir que antes de que Badiou, en *L'être et l'événement*, conectase al acontecimiento con la novedad y con una transformación subjetiva, Deleuze, en *Logique du sens*, establecía ya una correlación entre las singularidades virtuales (acontecimientos, en su terminología) que se actualizan con una captación involucrativa o militante del sujeto: “Solo se capta la verdad eterna del acontecimiento si el acontecimiento se inscribe también en la carne” (1969, p. 168). Y antes de que Badiou hablara de fidelidad e intervención, Deleuze ya tematizaba el “querer” los acontecimientos: “ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo” (Deleuze, 1989, p. 158). Incluso para Deleuze el acontecimiento es supernumerario y transforma todo cuando irrumpe: el “acontecimiento implica algo excesivo respecto de su efectuación, algo que trastorna los mundos, los individuos y las personas, y los lleva a la profundidad del fondo que los trabaja y los disuelve” (Deleuze, 1989, p. 175).

Ahora bien, el proyecto de Badiou no se interrumpe ahí. Así como Deleuze considera que lo virtual se efectúa en lo actual, Badiou va a añadir ulteriormente que el ser aparece en el mundo:

A aquello que, de un ente [múltiple puro], está vinculado a la constricción de una exposición local, o situada, de su ser-múltiple, lo llamaremos el aparecer de este ente. [...] Todo ser es ser que está ahí: esa es la esencia del aparecer. El aparecer es el emplazamiento, el ahí del ente-múltiple pensado en su ser (Badiou, 2002, p. 163).

Badiou añade, en un giro que recuerda mucho a su colega, que el mundo (la actualidad, para Deleuze) es consistente, mientras que el ser (la virtualidad, para Deleuze) es “anárquico, neutro, inconsistente” (Badiou, 2022, p. 164). Pero para el aparecer se requiere otra ciencia: ya no la matemática (que aclaraba la estructura ontológica de lo múltiple puro), sino la lógica (que esclarece el aparecer de lo múltiple), que, empero, se concibe como una parte de aquella. Así, Badiou utilizará ahora la lógica no en tanto análisis gramatical y lingüístico, sino en tanto

teoría de las categorías.²² Por ello, en *Logique des mondes* (2006) despliega un análisis del aparecer de las situaciones donde el acontecimiento no hace otra cosa que invalidar a la lógica del aparecer que intenta localizar su multiplicidad. Aquí resulta importante retener que Badiou incluye una tipología de los sujetos —a los que, por cierto, denomina coyunturalmente “agenciamientos” (Badiou, 2008, p. 80)— y, por otro lado, establece una manera ética de vivir de estos.

Si antes solo había un sujeto fiel que intervenía para reconocer al acontecimiento y actuaba de manera consecuente —“Tal sujeto se realiza en la producción de las consecuencias, y es por eso que se lo llama fiel [*fidèle*]” (Badiou, 2006, p. 62; 2008, p. 72)—, ahora hay también sujetos reactivos y sujetos oscuros. El sujeto reactivo es aquel que niega al acontecimiento y que vive en un presente “extinguido”: “niega la potencia creadora del acontecimiento en favor de un presente tachado” (Badiou, 2008, p. 77). Es la típica posición “indiferente”, para usar un término de Gramsci (2012), frente a los intentos insurrectos

²² Si primero Badiou usaba la teoría de conjuntos, ahora utiliza la “teoría de las categorías”. Esta teoría, al igual que aquella, pretende dar un fundamento totalitario a las matemáticas. En lugar de los conceptos de “conjunto” y “elemento”, que nos dan una visión en cierto modo atómica y objetual de las matemáticas, la teoría de categorías utiliza las nociones de “objetos” y “morfismos”, que constituyen “categorías”, ofreciendo así una visión relacional de estas. Efectivamente, en lugar de pensar un conjunto que tiene una relación con otro conjunto por medio de una “función”, podemos pensar un objeto “a” que tiene relación con un objeto “b”, siendo tal relación el morfismo “f” (MacLane, 1978; Leinster, 2016): “La teoría de categorías constituye un lenguaje matemático donde pueden expresarse todos los objetos matemáticos a partir de sus relaciones con otros [...]. Las estructuras mínimas (no hay elementos últimos fuera de relaciones estructurales, como en la teoría de conjuntos) se llaman categorías. Están compuestas de objetos y morfismos (relaciones entre objetos). Ellas deben cumplir, además, ciertos axiomas, que son mínimos” (Romero Contreras, 2023, p. 111). Una de las categorías precisamente son los *topoi* o espacios topológicos, los cuales son teorizados por Grothendieck. Badiou utilizará esto para pensar cómo surge un acontecimiento a partir de una situación (llamada “mundo” a partir de ahora): “Creo poder decir que, así como *El ser y el acontecimiento* trastocaba por completo la ontología de las verdades poniéndola bajo la condición del acontecimiento-Cantor y de la teoría matemática de lo múltiple, *Lógicas de los mundos* trastoca por completo la articulación de lo trascendental y de lo empírico poniéndola bajo la condición del acontecimiento-Grothendieck (o Eulenberg, o Mac Lane, o Lawyere...)” (Badiou, 2008, p. 56).

de toda experimentación. Por último, el sujeto oscuro es aquel que reconoce el acontecimiento, pero tan solo para aniquilarlo: “recurren sistemáticamente a la invocación de un Cuerpo trascendente, pleno y puro, un cuerpo ahistórico o antiacontecimienta (Ciudad, Dios, Raza...)” (Badiou, 2008, p. 78), de suerte que intentan suprimir el cuerpo donde toma lugar el acontecimiento. Es la clásica posición fascista.

En este orden de ideas, vivir, para Badiou, no es simplemente existir. Vivir depende del acontecimiento (Badiou, 2015) y, más precisamente, de ser fiel al mismo:

Ni la tachadura reactiva del presente, que niega el valor del acontecimiento, ni, *a fortiori*, su ocultación mortífera, que supone un “cuerpo” que trasciende al mundo, autorizan la afirmación de la vida, que es incorporación, punto por punto, al presente. Vivir es entonces una incorporación al presente bajo la forma fiel de un sujeto (Badiou, 2008, p. 558).

Al ser sujetos fieles, participamos de la eternidad de las verdades, de modo que “incorporarse a ese presente equivale a percibir el pasado de la eternidad misma” (Badiou, 2008, p. 560). Esto entronca con lo que Badiou elaboró previamente en *L'éthique, essai sur la conscience du mal* (1993), donde definía al ser humano como inmortal en virtud de las verdades:

Que finalmente todos nosotros muramos y que todo se reduzca a polvo no cambia en nada la identidad del Hombre como inmortal, en el instante en el que afirma lo que es a contrapelo del querer-ser-un-animal al que la circunstancia lo expone. Y es sabido que todo hombre es capaz de convertirse, imprevisiblemente, en este inmortal, sin que importe si ello sucede en las grandes o en las pequeñas circunstancias, por una verdad esencial o secundaria. En todos los casos, la subjetivación es inmortal y hace al Hombre (Badiou, 2004, p. 37).

Cabe notar que, para Badiou, solo los entes humanos son sujetos, los mismos que, con las verdades, están llamados a vivir en inmortal: “El hombre es ese animal cuya particularidad es participar en numerosos mundos, aparecer en innumerables lugares” (Badiou, 2008, p. 564). Otros

tipos de entes no humanos no pueden entrar en la tipología tripartita de los sujetos, ni mucho menos en la inmortalidad de las verdades.

3. Humano, demasiado humano: las divergencias matemáticas de Deleuze y Badiou frente al realismo especulativo

Antes de analizar comparativamente qué postura ontológica se condice con una propuesta especulativa, revisaremos las críticas que cada autor hizo al otro. La más conocida es la de Badiou a Deleuze, pero no debemos olvidar que este también cuestionó a aquel. Dicho en pocas palabras, la crítica de Badiou reposa en el eje unidad-multiplicidad, mientras que la recusación de Deleuze descansa en el eje multiplicidad actual-multiplicidad virtual. Lo que iguala ambos gestos no es otra cosa que una acusación de unilateralidad y exclusión: para Badiou, Deleuze se olvida de la multiplicidad y es, en realidad, un filósofo de lo Uno; para Deleuze, en cambio, Badiou no tiene en cuenta la multiplicidad virtual y es tan solo un filósofo de las multiplicidades actuales. Nos interesa demostrar no solo que *el esquema de las críticas es análogo*, sino que *ambas objeciones son igual de sesgadas*, toda vez que no consideran de manera íntegra la totalidad del material textual de su oponente.

Son bastante conocidas las críticas de Badiou a Deleuze. Ya en su libro *Deleuze, la clameur de l'être* (1997), Badiou acusaba a su compatriota de no ser un filósofo de la multiplicidad, sino de la unidad. Contra esto habría que decir que Badiou confunde, por supuesto, unidad con univocidad. La univocidad deleuziana es una univocidad de lo múltiple. Un procedimiento igual de falaz se podría aplicar a Badiou y decir que su filosofía es una monotonía del vacío, toda vez que todo remite a él; empero, sabemos que tal proceder sería bastante injusto y sesgado (Smith, 2003; Adkins, 2012; Durán, 2019), ya que en realidad remite a la unicidad del vacío y no a la unidad. En *Logique des mondes* se puede encontrar una diatriba directa al concepto deleuziano de "acontecimiento". Huelga decir, sin embargo, que esta recusación es otra vez sumamente distorsionante. En efecto, Badiou parte de lo Uno como un concepto dado en Deleuze. Es decir, no demuestra en qué medida hay unidad, sino parte de esta asunción para mencionar que el acontecimiento deleuziano es "la realización ontológica de la verdad eterna de lo Uno, de la infinita potencia de la Vida" (Badiou, 2008, p. 424). Badiou quiere oponerse a Deleuze señalando que, para él, el acontecimiento no es el devenir, sino el corte en el devenir; que el

acontecimiento no es ni pasado ni futuro, sino que “nos hace presente del presente” (Badiou, 2008, p. 427); que el acontecimiento no es un incorporal, sino que, por el contrario, un “cuerpo activo y adecuado” es un efecto del acontecimiento; finalmente, que solo hay acontecimientos, pero no Acontecimiento en general.

En términos generales, esta oposición que crea Badiou es ficticia y débil, toda vez que se puede argüir que el acontecimiento para Deleuze introduce, en tanto singularidad, una suerte de discontinuidad inédita que, con todo, mantiene una continuidad ontológica a partir de la actualización de una virtualidad diferencial. Asimismo, el acontecimiento para Deleuze no se aísla del presente, ya que es aquello que se da en todo lo que sucede. Finalmente, para Deleuze, el Acontecimiento en mayúsculas no es la dependencia onto-teológica de un solo acontecimiento o la pretendida reducción de la multiplicidad a la unidad, sino tan solo el ámbito virtual desde el cual se afirman todas las diferencias y multiplicidades (que, en el caso de Badiou, es la multiplicidad inconsistente y el vacío). Incluso, la oposición que resalta Badiou en torno al sentido y la verdad debe ser matizada. Si bien Deleuze estaría más del lado de la categoría “sentido” y Badiou de la categoría “verdad”, no podemos olvidar que, para Deleuze, en el acontecimiento está también presente una verdad: “Sólo se capta la verdad eterna del acontecimiento si el acontecimiento se inscribe también en la carne” (Deleuze, 1989b, p. 168). Este tema de la carne, es más, puede ser concebido análogamente como la subjetivación al acontecimiento que plantea Badiou. Por ello, consideramos que la crítica de Badiou a Deleuze yerra el fondo de la cuestión y no resulta aceptable.

Pero ¿qué pasa con las críticas de Deleuze a Badiou? ¿Distan de ser sesgadas? Para Deleuze, Badiou forcluye las multiplicidades virtuales y, además, solo se concentra en lo discontinuo, olvidando lo continuo. Luego de parafrasear *L'être et l'événement* en *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze evalúa, al igual que Badiou, la obra de su contraparte desde sus conceptos, y considera que este deja de lado las multiplicidades virtuales. A su juicio, la teoría de conjuntos de Badiou solo puede dar cuenta de un tipo de multiplicidades —sin demostrar, previamente, por qué hay dos multiplicidades, algo que Deleuze enuncia como presupuesto indemostrado—:

Nos parece que la teoría de las multiplicidades [de Badiou] no resiste a la hipótesis de una multiplicidad

cualquiera (hasta las matemáticas están hartas del conjuntismo). *Las* multiplicidades, se requieren por lo menos dos, dos tipos, desde el principio. Y no porque el dualismo tenga más valor que la unidad; pero la multiplicidad es precisamente lo que ocurre entre ambos. [...] Las funciones y los conceptos, los estados de cosas actuales [multiplicidades actuales] y los acontecimientos virtuales [multiplicidades virtuales] son dos tipos de multiplicidades que no se distribuyen sobre una línea de errancia, sino que se refieren a dos vectores que se cruzan, uno en función del cual los estados de cosas actualizan los acontecimientos, y el otro según el cual los acontecimientos absorben (o mejor aún adsorben) los estados de cosas (Deleuze y Guattari, 1997, pp. 153-154).

El fondo de esta contraposición se puede entender desde el enfoque divergente de comprensión de las matemáticas de ambos autores, lo que los lleva a maneras distintas de enfocar el mismo problema de la multiplicidad. Crockett (2013) considera que en Badiou prima lo sublime matemático; en Deleuze, lo sublime dinámico. Para Smith (2003), que parte del vocabulario deleuziano, en Deleuze hay una prevalencia de una matemática problemática y menor, mientras que en Badiou hay una matemática teorematizada y mayor. Habría un diálogo si ambos autores, Badiou y Deleuze, trataran de establecer una conexión entre ambas vertientes matemáticas y no, en su lugar, una competencia jerárquica y excluyente entre ambas. Esto explica cómo sus divergencias, en torno a la unidad y la multiplicidad actual, se reducen a una acusación simple de no entender correctamente las matemáticas. Si Badiou acusa a Deleuze de trabajar con una conceptualización de la multiplicidad “pre-cantoriana”, desde la cual este ofrece una “interpretación ‘pobre’ de Riemann” (Badiou, 2008, p. 199), Deleuze culpa a Badiou por arruinar la multiplicidad con una matemática cantoriana y conjuntista que lo lleva a desconocer las multiplicidades virtuales, algo que, a su juicio, sí haría el cálculo infinitesimal. Si sus críticas anteriores resultaban unilaterales, esta manera de ambos autores de enfocar la disputa dista de ser satisfactoria y es escasamente dialógica.

Con todo, muchos intérpretes de Deleuze han querido ver en este diferendo una apuesta en torno al par continuo-discontinuo. Smith

(2004) considera que la teoría de conjuntos de Badiou no permite pensar, como sí lo haría el cálculo diferencial de Deleuze, lo continuo de un modo problemático y menor. Por el contrario, Kleinherenbrink (2019) asume que Deleuze debería pensarse como el filósofo radical de la discontinuidad antes que el de la continuidad. Tal dicotomía de lo continuo-discontinuo, sea aplicada a Badiou, sea aplicada a Deleuze, es falsa, pues tanto Badiou como Deleuze *parten de una teoría de la multiplicidad que involucra tanto a lo continuo como a lo discontinuo*.

En efecto, en el caso de Deleuze, existe una *inmanencia* entre lo continuo y lo discreto o, para decirlo en otros términos, entre lo liso y lo estriado, entre la desterritorialización y la territorialización, entre lo nómada y lo sedentario, entre lo rizomático y lo arbóreo, entre lo molecular y lo molar. Para Deleuze, lo continuo y lo discontinuo son parte de las multiplicidades:

Lo uno y lo múltiple pertenecen a la vez a las multiplicidades numéricas y también lo discontinuo y lo continuo. Lo uno o lo discontinuo califican el acto indivisible por el cual se concibe un número y luego otro; lo múltiple o lo continuo califican, por el contrario, la materia “coligada” (infinitamente dividible [*dursible*]) por este acto (Deleuze, 2020).

En el caso de Badiou, lo continuo y lo discontinuo, si bien contrapuestos (y presentes en la tensión entre pertenencia e inclusión), son “vinculados” merced al acontecimiento:

La *verdad* del *impasse* ontológico [el abismo entre lo continuo (el conjunto de las partes de ω_0 ; $P(\omega_0)$) y lo discontinuo (ω_0)] no se puede aprehender ni pensar en la inmanencia de la ontología misma o de la metaontología especulativa. [...] [S]ólo desde la perspectiva del acontecimiento y de la intervención se puede *hacer justicia* a la injusticia (Badiou, 1999, pp. 316-317).

Dicho de manera más breve: “el desafío del ser debe ser respondido a través de la política” (Badiou, 1999, p. 313).

Es aquí donde se puede entender el carácter discordante, y a la vez afín, que ambos filósofos le dan al concepto de “acontecimiento”. Para Deleuze, el acontecimiento remite a las multiplicidades virtuales que

se actualizan luego en las multiplicidades actuales en tanto estados de cosas; para Badiou, el acontecimiento es aquel múltiple supernumerario y contradictorio (diríase incluso “inconsistente”, por autopertenecerse) que irrumpe en un múltiple consistente, con lo que origina un nuevo estado de cosas: “lo múltiple puro, forma genérica del ser, nunca acoge en sí mismo al acontecimiento en calidad de su componente virtual, sino que, al contrario, el acontecimiento le llega por medio de un suplemento raro e incalculable” (Badiou, 2022, p. 65). En el caso de Deleuze, el acontecimiento es del orden del ser de lo virtual que se afirma en actualidades; en el caso de Badiou, es del orden del no ser, dado que hace excepción en el ser de las consistencias. Para Deleuze, en fin, “detrás” de todo estado de cosas, de todo ente, de todo proceso hay acontecimientos: estos son, pues, ubicuos (todo es acontecimental desde un punto de vista virtual, de modo que toda la realidad, humana y no humana, está atravesada por acontecimientos que rompen las normalidades e identidades); para Badiou, solo hay acontecimientos en procedimientos históricos y humanos específicos: son raros y vinculados forzosamente a ulteriores subjetivaciones.

Es precisamente en torno a este último punto que se puede plantear la pregunta por el carácter especulativo de sus ontologías. Entendemos este término en el sentido que le asigna Quentin Meillassoux (2015): “Denominemos *especulativo* a todo pensamiento que pretenda acceder a un absoluto en general” (p. 62). En tal sentido:

Todo materialismo que se pretenda especulativo — es decir, que haga de un cierto tipo de *entidad sin pensamiento* una realidad absoluta— debe consistir, en efecto, en afirmar *tanto que* el pensamiento no es necesario (algo puede ser sin el pensamiento) *como que* el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento (Meillassoux, 2015, pp. 65-66).

Según este autor, la filosofía occidental, sobre todo desde el pretendido giro kantiano, ha sido “correlacional”, es decir, no ha pensado la realidad en sí misma más que en correlación con un sujeto. Y lo que se propone Meillassoux es, con ayuda de las matemáticas, pensar la realidad misma sin recurrir a la conciencia subjetiva. Denomina a tal empresa “materialismo especulativo”. ¿Cuál de los dos autores, Badiou o Deleuze, es propiamente especulativo en este sentido?

Curiosamente se considera que Badiou, por ser el maestro de Meillassoux, se encuentra más próximo al realismo especulativo, mientras que Deleuze, por ser objeto de una crítica (también sesgada) de Meillassoux,²³ estaría en las antípodas de este movimiento. En efecto, Meillassoux dice de Deleuze: “semejante tipo de metafísica [correlacionista] puede seleccionar diversas instancias de la subjetividad, pero se caracterizará siempre por el hecho de que el término intelectual, concienical, o vital será de este modo hipostasiado: [...] la Vida de Deleuze” (2015, p. 67). Asimismo, Meillassoux intenta disputar el concepto de “inmanencia” (*immanence*) de Deleuze. Mientras que, para Deleuze, la inmanencia implica que la virtualidad se expresa en diferentes actualidades inherentes, mas no externas, que traen novedades al mundo, para Meillassoux (2009), la “verdadera inmanencia” está vinculada tan radicalmente con la novedad que es de “otro mundo”, es decir, que puede modificar radicalmente las condiciones actuales del mundo, de manera tal que puede introducir aspectos no reales, pero tampoco imposibles, a este mundo contingente, tales como Dios (un Dios ciertamente futuro) y la inmortalidad de los seres (Meillassoux, 2006). Finalmente, Meillassoux (2008) piensa a su manera los “acontecimientos” de Deleuze y Badiou, aunque sin usar dicho término: habla, en cambio, del devenir. Coincide con Deleuze en señalar que en el devenir hay “intercepciones” (cortes), pero discrepa de él, y en esto se acerca a Badiou, al señalar que estos cortes no son incesantes ni relativos, sino absolutos y radicales.

Es oportuno precisar, empero, que estas críticas y pretendidos diferendos de Meillassoux con Deleuze no son del todo acertados. Primero, para Deleuze, no se trata de que la “vida” se encuentre hipostasiada, de tal manera que la correlación entre lo vital y lo real se vuelva un absoluto, sino que lo real mismo, allende la conciencia, rebosa de una vitalidad plena que no es otra que la del movimiento afirmativo que va de lo virtual a lo actual por medio de lo intensivo (así sucede con las diferencias infinitesimales, con las máquinas y los agenciamientos). Aquí Meillassoux comparte la lectura reduccionistamente biologicista de Badiou respecto a Deleuze, obviando totalmente su inspiración matemática a partir del cálculo diferencial y, por supuesto, eludiendo la ontología de lo virtual-actual al reemplazarla por una jerga

²³ Para entender esta polémica, cfr. Parsa (2020).

simplistamente vitalista. Segundo, dado que precisamente para Deleuze los acontecimientos son ubicuos e incesantes, no es difícil aceptar una serie de acontecimientos que terminen en aquello que Meillassoux tanto desea: el cese de las leyes actualmente existente donde lo imposible sea posible, esto es, la inmortalidad y la justicia plena.

Sin embargo, respecto al tercer punto del distanciamiento entre Meillassoux y Deleuze, es importante reconocer que Deleuze falla al no precisar la diferencia entre los distintos tipos de acontecimientos: es, por ejemplo, totalmente distinto la creación de una canción dentro un género y la introducción inédita de un género novedoso y vanguardista en la música. Badiou, por el contrario, sí puede pensar esto: lo hace, en efecto, en el caso del serialismo dodecafónico. Aquí deberíamos, empero, contra Deleuze —y contra Badiou y Meillassoux—, pensar una suerte de *magnitud de los acontecimientos en el devenir acontecimental y contingente de la realidad*. Por un lado, Deleuze (y Bergson) piensan lo que podemos llamar los “micro-acontecimientos” incesantes, bullentes y omnipresentes en la realidad que hacen del más mínimo cambio infinitesimal un asunto relevante y serio; por otro lado, Badiou (y Meillassoux) solo consideran los “macro-acontecimientos” llamativos, masivos, amplios, que introducen cambios radicales en la realidad. No obstante, para no caer en una jerarquía de los acontecimientos, habría que considerar una suerte de *transversalidad ontológica* donde se encuentren interrelacionados tanto los micro como los macro-acontecimientos, de suerte que la tarea de la ontología (y con ello, de la política) sea pensar la recusación mínima y máxima del orden de cosas existente.

Con todo lo dicho, a fin de retornar a nuestra pregunta, afirmaremos que la ontología alineada con el realismo especulativo es la de Deleuze antes que la de Badiou. ¿Por qué? Porque la de Deleuze prescinde rigurosamente de los sujetos y, más aún, de los seres humanos. Cuando Deleuze habla de diferencias infinitesimales, intensidades, estados de cosas y, luego, de cuerpos sin órganos, máquinas, agenciamientos, no está pensando exclusiva y jerárquicamente en un sujeto humano, o en una conciencia hipostasiada y multiplicada, sino en una variedad de entidades tanto humanas como no humanas. Los sujetos son meros residuos que pueden aparecer, en tanto sujetos larvarios, en el proceso de actualización y en el de individuación, el cual es real en sí mismo y no depende de ninguna correlación respecto a una conciencia. No existe, por consiguiente, una primacía del sujeto en la ontología deleuziana. Y si se habla de vida, antes que referir a un mero

biologicismo generalizado, se trata de la vitalidad ontológica que va interminablemente de lo virtual a lo actual. En cambio, Badiou, cuando habla de subjetivaciones vinculadas a los acontecimientos, piensa forzosamente en sujetos humanos, pues es imposible que un virus, una máquina, una planta o un animal sean sujetos fieles de acontecimiento: ellos no hacen el amor, no pintan cuadros, no escriben teoría, no incitan a revoluciones. Solo los humanos pueden ser inmortales. Incluso Meillassoux mismo, como Badiou, es, si no al menos correlacional, si especista, porque su proyecto de “justicia”, elucubrado a partir de los conceptos de “inmanencia” e “inmortalidad”, se piensa solo para seres humanos que han muerto (Meillassoux, 2006; Ramírez, 2016; Antonelli, 2019). Aquí es donde Meillassoux, al tomar en cuenta a sujetos humanos con relación a la política y la ética, y, más aún, a estos como únicos inmortales, no hace más que repetir el gesto especista de Badiou.²⁴

El gesto especulativo, por consiguiente, reposa en la ontología de la multiplicidad virtual de Deleuze —por más que tenga el problema de una dualidad que se supone como principio de autoridad y nunca se demuestra— y no en la ontología de la multiplicidad inconsistente de Badiou, ni tampoco en una ética de la justicia pensada solo para humanos. Es aquí donde debemos comenzar a discutir nuevos enfoques ontológicos que prescindan de la primacía humana y, al mismo tiempo, no dejen de lado las diversas dimensiones y magnitudes de los acontecimientos que traen inmanentemente novedad, sea mínima o radical, a la realidad.

4. A manera de conclusión

En términos ontológicos, tanto Deleuze como Badiou han elaborado ontologías originales y creativas, que contrastan con el prejuicio de que la filosofía francesa sería una mera copia de la filosofía alemana (Ferry y Renault, 1988) y, sobre todo, con el marxismo tradicional. Si la ontología

²⁴ Por lo demás, Badiou retoma la vocación leninista —contrario al rechazo deleuziano de la representación política (Ayala-Colqui, 2022a)— de la necesidad de una “vanguardia-partido” que asuma “la tarea de organizar la lucha política” (Lenin, 1976, p. 435), puesto que piensa, al igual que Lenin, que “la convicción de que se puede desarrollar la conciencia política de clase de los obreros *desde dentro* [...] es radicalmente falsa” (Lenin, 1976, p. 429): “La intervención, por consiguiente, es siempre característica de una vanguardia” (Badiou, 1999, p. 244).

del marxismo dogmático era la de un mecanicismo historicista que empobrecía la dialéctica hegeliana,²⁵ las ontologías de Deleuze y Badiou, con sus respectivas concepciones alternativas y empero complementarias del acontecimiento, plantean nuevas vías para pensar, en el caso específico de la política, maneras de hacer posible algo radicalmente nuevo que contraste con el “realismo capitalista”, con ese pensamiento derrotista que piensa que no hay nada después del capitalismo. Por eso, para Deleuze, se trata de ir más allá de la axiomática capitalista; para Badiou, se trata de trabajar con la política (*la politique*), vinculada a lo real de los acontecimientos, y dejar de lado lo político (*le politique*) en tanto ficción del lazo social donde la representación y el Estado sustituyen la contingencia de los acontecimientos (Badiou, 2007); de ahí que el comunismo aparezca para él no como una verdad a imponer, puesto que ello depende los acontecimientos, sino como una hipótesis de una verdad que podrá haber sido (Vinolo, 2019): “La filosofía enuncia, por ejemplo bajo el nombre de comunidad, que tal pensamiento, o tal verdad, habrá sido, si se procede fielmente” (Badiou, 2003, p. 211). “Si, puede haberla, hay aquí y ahora, una política de la igualdad, justamente porque no se trata de realizarla, sino, postulándola, de crear aquí o allá, por la práctica rigurosa de las consecuencias, las condiciones de una universalización de su postulado” (Badiou, 2009, p. 88). Deleuze afirma, en paralelo que, “[a]l mismo tiempo, el problema de las minorías es más bien acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios” (Deleuze y Guattari, 1988, p. 475).

A este respecto cabe señalar que, tanto para Badiou como para Deleuze, la resistencia pasa por lo innumerable, sea el acontecimiento que genera sujetos y opera más allá del Estado de la situación, sean las minorías que se agencian y desterritorializan más allá de la axiomática del capital. Badiou escribe que la intervención siempre se realiza en distancia y oposición al Estado: “el Estado no puede conocer nada de todo esto, dado que él excluye lo impresentable e ilegal” (Badiou, 1999, p. 232); Deleuze responde:

[...] la minoría se define como conjunto no numerable, cualquiera que sea el número de sus elementos. Lo

²⁵ Por supuesto, tampoco en los franceses el ser es presencia (*Anwesenheit*), según la narrativa heideggeriana de la historia de la metafísica.

que caracteriza lo innumerable no es ni el conjunto ni los elementos, más bien es la conexión, el “y”, que se produce entre los elementos, entre los conjuntos, y que no pertenece a ninguno de los dos, que les escapa y constituye una línea de fuga (Deleuze y Guattari, 1988, p. 473).

En suma, con las subjetivaciones azarosas fieles a los acontecimientos y las minorías-agenciamientos que huyen de lo axiomatizable, ambos filósofos han recusado la metafísica mecanicista del marxismo tradicional (la inevitabilidad de la revolución merced a una determinación economicista de universales leyes dialécticas) y han complejizado la figura del proletariado, no como una esencia dada de antemano, sino como una composición a efectuar. Es decir, no han anulado el enfoque marxiano, sino que lo han actualizado para nuestras condiciones actuales del dominio del capital y su forma-mercancía. En ambos casos, la ontología de lo múltiple y lo continuo/discontinuo desemboca en el problema político de la revolución.

Con todo, es Deleuze quien presenta una ontología composable con un proyecto especulativo y, más aún, posthumano. Si actualmente vivimos una catástrofe ecológica en el Capitaloceno a partir de la presunción de que el humano es una especie superior, un sujeto soberano, frente al cual los demás entes son meros objetos, ¿deberíamos pensar que es responsabilidad de los humanos inducir acontecimientos que nos rediman o, por el contrario, que es corresponsabilidad de todos los entes, humanos y no humanos, trabajar pacientemente en nuevos acontecimientos revolucionarios? Quizás, con Deleuze, habría que decir que es tarea de nosotros y de los otros devenir posthumanos allí donde, en términos de Badiou, y más allá de Meillassoux, todos los entes pueden ser inmortales y pasibles de justicia.

Bibliografía

- Abadi, D. (2020). ¿Puede hablarse de un *cogito* deleuziano? Una interpretación de las síntesis pasivas de *Diferencia y repetición*. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 40, 1-24. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i40.10007>
- Adkins, B. (2012). Deleuze and Badiou on the Nature of Events. *Philosophy Compass*, 7(8), 507-516. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00498.x>

- Alliez, É. y Goffey, A. (2011). *The Guattari Effect*. Continuum. <https://doi.org/10.5040/9781472547613>
- Antonelli, M. (2019). Meillassoux y Deleuze en torno a la inmanencia. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 38, 34-53. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i38.9011>
- Aull, C. E. y Lowen, R. (1997). *Handbook of the History of General Topology*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-0468-7>
- Ayala-Colqui, J. (2022a). Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica. *Hybris. Revista de Filosofía*, 13, 131-155. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7231914>.
- Ayala-Colqui, J. (2022b). Máquinas y capital. Félix Guattari y la caracterización de los automatismos maquínicos a partir de un contrapunto con las categorías marxiana. *Izquierdas*, 51, 1-21.
- Ayala-Colqui, J. (2023a). Aparatos y dispositivos. O cómo pensar el poder y el contrapoder con Althusser y Foucault. *Open Insight*, 14(31), 13-39. <https://doi.org/10.23924/oi.v14i31.547>
- Ayala-Colqui, J. (2023b). Grupo-sujeto, máquina y agenciamiento. ¿Qué es aquello que (se) agencia según Félix Guattari? *Kriterion*, 154, 5-25. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15401ja>.
- Ayala-Colqui, J. (2023c). Los ecos de la ideología en Guattari (y Deleuze). La herencia del aparato ideológico de Althusser en las nociones de equipamiento y agenciamiento. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 73, 1-12. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.15>.
- Ayala-Colqui, J. (2024). Arte menor como producción de grupos, máquinas y/o agenciamientos: el sentido de una “estética” en Félix Guattari entre 1955 y 1980. *Azafea: Revista de Filosofía*, 26, 275-298. <https://doi.org/10.14201/azafea202426275298>.
- Ayala-Colqui, J., Barria-Asenjo, N. A. y Villapudua, K. (2023). ¿Qué es la política para Alain Badiou? Sobre la recomposición acontecimental del marxismo y algunas de sus paradojas. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(3), 319-333. <https://doi.org/10.5209/rpub.92132>.
- Badiou, A. (1977). Le fascisme de la pomme de terre. En A. Badiou, *La situation actuelle sur le front de la philosophie* (pp. 42-52). Maspero.
- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Seuil.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze: el clamor del ser*. D. Scavino (trad.). Manantial.
- Badiou, A (1999). *El ser y el acontecimiento*. R. J. Cerdeiras, A. A. Cerletti, N. Prados (trads.). Manantial.

- Badiou, A. (2000). Un, multiple, multiplicité(s). *Multitudes*, 1, 195-211. <https://doi.org/10.3917/mult.001.0195>
- Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. T. Fernández Aúz y B. Eguibar (trads.). Gedisa.
- Badiou, A. (2003). *Condiciones*. E. L. Molina y Vedia (trad.). Siglo XXI.
- Badiou, A. (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. R. J. Cerdeiras (trad.). Herder.
- Badiou, A. (2006). *L'être et l'événement : Tome 2, Logiques des mondes*. Seuil.
- Badiou, A. (2007). *¿Se puede pensar la política?* J. Piatigorsky (trad.). Nueva Visión.
- Badiou, A. (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. M. del Carmen Rodríguez (trad.). Manantial.
- Badiou, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. J. M. Spinelli (trad.). Prometeo.
- Badiou, A. (2015). *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. PUF.
- Bagaria i Pigrau, J. (1999). Paul J. Cohen y la técnica del forcing. *Gaceta de la Real Sociedad Matemática Española*, 2(3), 543-553.
- Barker, J. (2002). *Alain Badiou: A Critical Introduction*. Pluto.
- Bosteels, B. (2005). Post-Maoism: Badiou and Politics. *Positions: East Asia Cultures Critique*, 13, 575-634. <https://doi.org/10.1215/10679847-13-3-575>
- Boyer, C. B. (1959). *The History of Calculus and Its Conceptual Development*. Dover.
- Bradley, T-D., Bryson T. y Terilla, J. (2020). *Topology. A Categorical Approach*. MIT Press.
- Cohen, P. (2008). *Set Theory and the Continuum Hypothesis*. Dover.
- Colson, D. (2019). *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*. Minor Compositions.
- Coxeter, H. S. M. (2019). *Non-Euclidean Geometry*. University of Toronto Press.
- Choat, S. (2010). *Marx through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. Continuum. <https://doi.org/10.5040/9781472547033>
- Conway, J. (2001). *On Numbers and Games*. Routledge. <https://doi.org/10.1201/9781439864159>
- Crockett, C. (2013). *Deleuze Beyond Badiou: Ontology, Multiplicity and Event*. Columbia University.
- Cusset, F. (2008). *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. Minnesota University Press.

- Dauben, J. W. (1990). *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of Infinite*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691214207>
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. PUF.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Minuit.
- Deleuze, G. (1989a). *El pliegue. Leibniz y lo barroco*. J. Vázquez y U. Larreceleta (trads.). Paidós.
- Deleuze, G. (1989b). *Lógica del sentido*. M. Morey (trad.). Paidós.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. M. S. Delpy y H. Beccacece (trads.). Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*. J. L. Pardo (trad.). Pre-textos.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*. J. L. Pardo (trad.). Pre-textos.
- Deleuze, G. (2017). *El bergsonismo*. P. Ariel Ires (trad.). Cactus.
- Deleuze, G. (2020). *Conférences. Théorie des multiplicités chez Bergson. Cours du 30/11/1969*. WebDeleuze.com.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka*. J. Aguilar Mora (trad.). Era.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. F. Monge (trad.). Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. J. Vázquez Pérez (trad.). Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *¿Qué es la filosofía?* T. Kauf (trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. J. Vázquez (trad.). Pre-textos.
- Duffy, S. (2006). The Mathematics of Deleuze's Differential Logic and Metaphysics. En S. Duffy (ed.), *Virtual Mathematics: The Logic of Difference* (pp. 118-144). Clinamen.
- Durán, C. (2019). Una lógica del medio: la disyunción en la univocidad del ser. Deleuze Frente a Badiou. En S. Heffesse, P. Pachilla y A. Schoenle (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica*. 1 (pp. 33-44). RAGIF.
- Ebbinghaus, H.-D. (2007). *Ernst Zermelo: An Approach to His Life and Work*. Springer.
- Eves, H. (1969). *Estudio de las geometrías*. S. Blumovicz de Siperstein (trad.). UTEHA.
- Ferreira, J. y Soich, M. (2014). *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. La Almohada.
- Ferry, L. y Renault, A. (1988). *La pensée 68*. Folio.

- Fraenkel, A. y Bar-Hillel, Y. (1958). *Foundations of Set Theory*. North-Holland Publishing Company.
- Garo, I. (2011). *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*. Demópolis. <https://doi.org/10.3917/sava.018.0111>
- Goldblatt, R. (1998). *Lectures on the Hyperreals. An Introduction to Nonstandard Analysis*. Springer.
- Goldblatt, R. (2006). *Topoi: The Categorical Analysis of Logic*. Dover.
- Gramsci, A. (2012). *Pourquoi je hais l'indifférence*. M. Rueff (trad.). Rivages.
- Genosko, G. (2002). *Félix Guattari: An Aberrant Introduction*. Bloomsbury.
- Hall, M. (2018). *The Theory of Groups*. Dover.
- Heidegger, M. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. M. E. Vázquez García y K. Wrehde (trads.). Alianza.
- Jiménez, J. (2022). Expressionism Univocity, and Sense: Rethinking Deleuze's Spinoza. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 18(1), 331-354.
- Kock, A. (2006). *Synthetic Differential Geometry*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511550812>
- Laruelle, F. (2011). *Anti-Badiou : sur l'introduction du maoïsme dans la philosophie*. Kimé.
- Leinster, T. (2016). *Basic Category Theory*. Cambridge University Press.
- Lenin, V. I. (1976). *Obras completas. Tomo V. Mayo de 1901-febrero de 1902*. Editorial Progreso (trad.). Akal.
- Liotard, J.-F. (1990). *Economía libidinal*. T. Mercado (trad.). FCE.
- Liotard, J.-F. (2006). *La condición postmoderna*. M. A. Rato (trad.). Cátedra.
- Mackay, R. J. (2007). *Collapse. III. Philosophical Research and Development. Unknown Deleuze and Speculative Realism*. Urbanomic.
- MacLane, S. (1978). *Categories for the Working Mathematician*. Springer.
- MacLane, S. y Moerdijk, I. (1994). *Sheaves in Geometry and Logic. A First Introduction to Topos Theory*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4612-0927-0>
- Mangueira, M. y Da Silva Bonfim, E. M. (2014). Força versus representação: o legado de Nietzsche na filosofia de Gilles Deleuze. *Kriterion (Brazil)*, 55, 619-635. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2014000200010>.
- Massumi, B. (1992). *User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. MIT Press.
- Meillassoux, Q. (2006). Deuil à venir, Dieu à venir. *Critique*, 704-705, 105-115. <https://doi.org/10.3917/criti.704.0105>.
- Meillassoux, Q. (2008). Soustraction et contraction. *Philosophie*, 96(1), 67-93. <https://doi.org/10.3917/philo.096.0067>

- Meillassoux, Q. (2009). L'immanence d'outre monde. *Ethica*, 16(2), 39-71.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Martínez (trad.). Caja Negra.
- Montoya, S. D. (2020). La ontología de los problemas en *Diferencia y repetición*. *Universitas Philosophica*, 37(74), 77-100. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-74.opdr>.
- Morris, K. (1992). *Historia del pensamiento matemático desde la Antigüedad hasta nuestros días*. M. Martínez, J. Tarrés y A. Casal (trads.). Alianza.
- Pachilla, P. (2018). Deleuze y la inversión del kantismo. *Areté*, 30, 147-162. <https://doi.org/10.18800/arete.201801.007>
- Pachilla, P. (2022). Del idealismo trascendental al empirismo trascendental. *Pensamiento*, 78, 1049-1066. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i299.y2022.009>
- Parsa, M. (2020). Speculative vs. Transcendental: a Deleuzian Response to Meillassoux. *La Deleuziana*, 11, 171-185.
- Quine, W. V. (1937). New Foundations for Mathematical Logic. *The American Mathematical Monthly*, 44(2), 70-80. <https://doi.org/10.1080/00029890.1937.11987928>
- Ramírez, M. T. (2016). Immortal Becoming: Quentin Meillassoux's Critique of Gilles Deleuze's Immanence Philosophy. *Signos Filosóficos*, 18(35), 32-51.
- Ramírez, C. F. (2023). Inmanencia, univocidad y expresión. La ontología de la substancia a partir de la interpretación spinozista de Gilles Deleuze. *Stoa*, 18(28), 7-33. <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2685>
- Robinson, A. (1996). *Non-Standard Analysis*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400884223>
- Robinson, D. J. (2012). *A Course in the Theory of Groups*. Springer.
- Romero Contreras, A. (2023). Filosofía trascendental y teoría de categorías: ¿puede la síntesis interpretarse como un morfismo? *Stoa*, 14(28), 97-121. <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2737>
- Santaya, G. (2017). *El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. RAGIF.
- Santaya, G. (2021a). Deleuze y la onto-topología de la expresión: el pliegue como movimiento fundamental de la filosofía de la diferencia. *Agora. Papeles de Filosofía*, 40(2), 185-205. <https://doi.org/10.15304/ag.40.2.7157>.
- Santaya, G. (2021b). Geometría diferencial y teoría de las Ideas: la presencia riemanniana en *Diferencia y repetición* de Deleuze.

- Universitas Philosophica*, 76, 49-77. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-76.gdti>.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. P. Ariel Ires (trad.). Cactus.
- Smith, D. W. (2003). Mathematics and the Theory of Multiplicities: Badiou and Deleuze Revisited. *The Southern Journal of Philosophy*, 41, 411-449. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2003.tb00960.x>
- Smith, D. W. (2004). Badiou and Deleuze on the Ontology of Mathematics. En P. Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (pp. 77-93) Continuum.
- Spinelli, J. M. (2023). Orígenes del *agencement*: hacia una genética de la teoría general de las máquinas en Deleuze y Guattari. *Reflexiones Marginales*, 73, 1-20.
- Stewart, I. (2023). *Galois Theory*. Routledge. <https://doi.org/10.1201/9781003213949>
- Tampio, N. (2009). Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left. *European Journal of Political Theory*, 8, 383-400. <https://doi.org/10.1177/1474885109103850>
- Tignol, J. P. (2015). *Galois' Theory of Algebraic Equations*. World Scientific Publishing Company. <https://doi.org/10.1142/9719>
- Thoburn, N. (2003). *Deleuze, Marx and Politics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203361740>
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. A. L. Bixio (trad.). Gedisa.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. M. Salazar (trad.). Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k1r1>
- Vinolo, S. (2019). Alain Badiou: de la ontología del vacío al comunismo genérico. *Antagonismos*, 1, 39-68.
- Von Neumann, J. (1923). Zur Einführung der transfiniten Zahlen. *Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Hungaricae Franciscose Josephinae, Sectio Scientiarum Mathematicarum*, 1, 199-208.
- Voss, D. (2017). Intensity and the Missing Virtual: Deleuze's Reading of Spinoza. *Deleuze Studies*, 11(2), 156-173. <https://doi.org/10.3366/dls.2017.0260>
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. A. Gimeno Cuspinera (trad.). Pre-textos.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2960>

Thinking the Body through the Ecotechnique of Jean-Luc Nancy

Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nancy

Paula Sánchez Mayor
Universidad Complutense de Madrid
España
paulasanchez1995@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8786-3375>

Recibido: 06 - 10 - 2023.

Aceptado: 02 - 12 - 2023.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Sánchez Mayor, P. (2025). Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nancy. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 351-372. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2960>



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

Abstract

The status of the human body is decided in the dichotomy between nature and technique. Jean-Luc Nancy approaches this debate from a deconstructive perspective: “there is no nature”. With this provocative statement, he opens the reflection on ecotechnique. “Ecotechnique” is a term that points to the technical constitution of the world, to a *structio* in which bodies are inter-related under the logic of technical supplement. His proposal thus invites us to think of the human body as that which emerges in the interweaving of technical relations considering both the risk of falling into an ecotechnique dominated by capital and the possibilities of generating new relations that promote the meaning of the world.

Keywords: body; ecotechnique; nature; technique; world.

Resumen

El estatuto del cuerpo humano se dirime en la dicotomía entre naturaleza y técnica. Jean-Luc Nancy acude a este debate desde una perspectiva deconstructiva: “no hay naturaleza”. Con esta provocación abre la reflexión acerca de la ecotecnia. “Ecotecnia” es un término que apunta a la constitución técnica del mundo, a una “strucción” en la que se interrelacionan los cuerpos bajo la lógica del suplemento técnico. De esta manera, su propuesta invita a pensar el cuerpo humano como aquello que emerge en el entrelazamiento de relaciones técnicas observando tanto el riesgo de caer en una ecotecnia dominada por el capital como las posibilidades de generar nuevas relaciones que promuevan el sentido del mundo.

Palabras clave: cuerpo; ecotecnia; naturaleza; técnica; mundo.

1. Introducción

El presente artículo propone una reflexión acerca de la relación entre naturaleza y técnica y su imbricación en el caso particular del cuerpo humano. De esta manera la investigación, podría enmarcarse en las líneas de pensamiento del llamado posthumanismo y transhumanismo. Sin embargo, la pretensión es otra: dar un paso atrás en la genealogía de este debate para poner sobre la mesa la propuesta del filósofo francés Jean-Luc Nancy. Su propuesta, bajo una mirada crítica y cómplice, se recoge a continuación, parte de un trabajo deconstructivo que entiende que buena de parte de la historia de la filosofía occidental ha pensado bajo una distinción —la de la naturaleza frente a la técnica— insuficientemente problematizada.

En *Un pensamiento finito* se encuentra una de las sentencias más provocadoras de Nancy, aquella que reza: “no hay naturaleza” (Nancy, 2002, p. 30). Esta frase ha de entenderse en su contexto: la reflexión acerca de la técnica. Nancy, al igual que otros,¹ piensa en el binomio naturaleza/técnica, pero, más precisamente, piensa en esa distinción y en su fundamento. Siguiendo con el afán provocativo —que seguramente no se encuentre tanto en el ánimo de Nancy como en los ojos de quien ahora lo lee— se encuentra la frase que abre “De la strucción”: “la técnica suple la naturaleza” (Nancy, 2013, p. 25). Estas dos frases pueden leerse vinculadas de manera causal: no hay naturaleza *porque* la técnica la ha suplido; o bien, de forma no lineal: nunca hubo naturaleza, lo único que hay es técnica que emerge en tanto que suplemento de algo que nunca fue. Otra opción es apostar por una contradicción intrínseca en los textos de Nancy y criticar que en un momento afirme la naturaleza como correlato en un régimen de suplemento/suplementado, y en otro momento niegue la naturaleza. Puesto que se trata aquí de reconstruir el argumento de Nancy, partimos de la base de que en sus textos se puede hallar la coherencia necesaria para leerlos sin contradicciones.

¹ Sobre la cuestión de la técnica en el contexto del pensamiento francés contemporáneo, es obligada la referencia a Stiegler (2002, 2004a y 2004b).

2. La técnica como suplemento

Para empezar, habrá que matizar con qué noción de “naturaleza” está dialogando Nancy. En su *Física*, Aristóteles define las cosas que son por naturaleza como aquellas que tienen en sí mismas un principio de movimiento y reposo;² introduce así una diferencia entre lo interior y lo exterior, lo íntimo y lo extraño, y apela, finalmente, a una mismidad separada de cualquier exterioridad. En resumen, aquello que es por naturaleza no precisa de nada externo a sí mismo para originarse. Desde aquí, la técnica se explica de forma complementaria, es decir, técnico será aquello cuyo principio reside en algo exterior a sí mismo. Este rasgo de la técnica no es baladí, ya que supone que en todas las “cosas técnicas” se encuentra una alteridad intrínseca porque su existencia está atravesada por la intervención de otro.

Técnica es disposición acompañada de razón verdadera relativa a la fabricación. Toda técnica se ocupa de la generación y trabajar técnicamente es considerar la manera de que se origine alguna de las cosas que pueden ser y no ser —cuyo principio reside en el fabricante y no en lo fabricado. Pues la técnica no es de las cosas que son y se originan por necesidad, ni tampoco de aquellas que lo hacen por naturaleza. Y es que estas tienen el principio en sí mismas (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140a9-13).³

² “Entre todos los seres, efectivamente, unos son por naturaleza [*physis*], otros lo son por otras causas. [...] Ahora bien, todas las cosas de las que acabamos de hablar difieren manifiestamente de aquellas que no existen por naturaleza; cada ser natural, en efecto, tiene en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, unos en cuanto al lugar, los otros en cuanto al crecimiento y al decrecimiento, otros en cuanto a la alteración” (Aristóteles, 192b5-7).

³ Nancy señala que, tras Aristóteles, la definición de “técnica” se ha visto completada con dos añadidos: “En efecto, no hay nada nuevo desde la definición griega de *techné* tal y como fue recogida formalmente primero por Aristóteles: el saber capaz de alcanzar objetivos que la naturaleza no puede ofrecer. No hay nada nuevo, salvo dos añadidos: por una parte, este saber ‘aplica’ las ciencias, o la ciencia, ‘y las matemáticas’ (distinción y cooperación son dejadas por igual en la sombra), y, por otra parte, esta aplicación moviliza las energías naturales.

Desde Aristóteles, cuando hablamos de naturaleza se supone una coordinación propia e inmanente para la producción de seres, una construcción espontánea que tiene en sí la fuente de su devenir, “un orden de la *physis* identificado como el orden de lo que contiene en sí mismo el don y la génesis inmediata de su propio *nomos*, de su propia *techné* y de su propio *logos*” (Nancy, 2003b, p. 94), mientras que la técnica presupone una coordinación reglada o regulada por fines identificables a partir del ser humano (sus necesidades, capacidades y expectativas). Esta concepción de la naturaleza, de la que la técnica no puede separarse, ya que la definición de una depende de la otra, es con la que dialoga Nancy. Una se define a partir de la otra como una pareja de contrarios que se complementan: allí donde la naturaleza no llega aparece la técnica para suplir su falta; “allí donde la naturaleza no asegura ciertos fines (como la casa, la cama), ella [la técnica] surge como suplemento, se suma a sus fines y sus medios” (Nancy, 2013, p. 25). De aquí se derivan varias consecuencias.

En primer lugar, admitir que la naturaleza pueda llegar a encontrarse en falta, que tenga carencias, hace ya imposible pensarla como un orden previo, perfectamente ensamblado, cuyos engranajes giran en un movimiento limpio y eterno. Sin embargo, en lo que respecta a los fines, parece que es la naturaleza la que tiene en sí misma sus fines y la técnica la que aparece falta de ellos: “con referencia a una ‘naturaleza’ el arte está en falta de origen y de fin [...]. La obra técnica se encadena sin cesar con otras técnicas y vuelve a demandar sin fin, como su fin más propio, una técnica más y, por consiguiente, su fin, que se le aparece a la manera de un perpetuo ‘medio’ para un fin sin fin” (Nancy, 2008, p. 42). Parece, en efecto, que la naturaleza y la técnica se contraponen en lo que a los fines se refiere: una los lleva *de suyo*, mientras que la otra no los alcanza nunca. Esto, que a simple vista puede parecer una contradicción, se resuelve atendiendo a la segunda consecuencia.

Podría pensarse que estos dos añadidos ya debían estar implícitos en Aristóteles, pero es algo que dista mucho de ser evidente. Hay en él una idea del saber teórico que tiene su fin en sí mismo y que es antes el *summum* de una conducta sabia que el recurso a aplicaciones útiles. Por otro lado, *techné* es para él un saber hacer determinado, adecuado para un fin preciso (fabricar una cama, labrar) y que sigue estando lejos de movilizar todos los recursos posibles de la naturaleza al servicio de la utilidad humana” (Nancy, 2021, p. 51).

En segundo lugar, la técnica es empleada por seres naturales (no nos aventuraremos aquí a delimitar esos seres bajo la expresión “ser humano”, pues implicaría un debate del que ahora no podemos hacernos cargo):⁴ “la técnica no le viene a la naturaleza desde fuera. Esa tiene su lugar en esta, y mejor aún, si la naturaleza se define como aquello que cumple sus fines por sí misma, entonces, la técnica también debe ser admitida como un fin de la naturaleza ya que nace de ella el animal capaz de —o con necesidad de— técnica” (Nancy, 2013, p. 26). Tanto es así que Nancy llega a afirmar que “únicamente partiendo de su procedencia natural la técnica puede oponerse a la naturaleza, o puede manifestarse como desnaturalizadora o como destructora de la naturaleza” (Nancy, 2021, p. 67); destructora, en todo caso, de una naturaleza que se pretende separada del hacer técnico, una naturaleza que respondería a una visión mitológica e idealista en la que lo natural goza de superioridad moral por el mero hecho de no estar intervenido. Nancy no hace sino socavar ese discurso haciendo ver que sería en el seno de esa misma Naturaleza donde nacería aquello que acabaría con ella, por lo que es entonces contradictorio seguir pensándola bajo el halo de la pureza y la no contaminación.

Es en la desnaturalización donde puede darse algo así como la representación de una “naturaleza” o de un orden autotético y, por tanto, no técnico, pero tiene como consecuencia, de esta manera, al mismo tiempo, la extrema dificultad de pensar cómo la desnaturalización sobreviene desde la propia naturaleza y en la misma naturaleza [...]. Que haya algo así como una naturaleza [...] sólo es posible si se puede contrastar esta “naturaleza” con una no-naturaleza. Dicho de otra

⁴ Nos hacemos eco del apunte que hace Nancy respecto al uso de “physis” y “naturaleza” para entender, con él, que “si por ‘naturaleza’ se entiende no lo que supuestamente sería exterior al hombre y estaría situado ante él como un objeto, sino la totalidad de lo que se despliega y de la que el hombre sería un elemento, por insigne que fuese, entonces hay que detenerse un instante en el hecho de que con el hombre la naturaleza se despliega o deja que se despliegue eso que llamamos la técnica” (Nancy, 2021, p. 67). De nuevo es obligado desligarnos del uso del término “hombre”; preferimos la expresión “ser humano”, si bien la tomamos también con cautela.

manera, el motivo mismo de la “naturaleza” es, por sí mismo, desnaturalizante (Nancy, 2003b, pp. 106-107).

Bajo esta “paradoja” se advierte el supuesto no problematizado desde el que parte de la filosofía ha venido trabajando: la naturaleza engendra su propio acabamiento, el cual es, a su vez, condición de posibilidad. De esta forma, la proliferación de fines propia de la técnica resulta ser igualmente propia de la naturaleza; “es allí precisamente donde la técnica da su lección: a través de ella, la naturaleza de donde ella es resultante revela propiamente que está por sí misma desprovista de fin” (Nancy, 2013, p. 29). A través de la técnica se nos revela, no solo que la naturaleza no tiene fin, sino que su objetivo no es un sentido único y acabado; en palabras del poeta, Angelus Siresius “la rose est sans pourquoi, elle fleurit parce-qu’elle fleurit”. Este verso, además de poner el acento en el sin-fin de la naturaleza, que también podría ser su sin-sentido, introduce la imagen del florecimiento para pensar los fines de manera no lineal, sino en múltiples direcciones; ahí se encuentra la técnica de la naturaleza. La alteridad de la que la técnica está preñada pasa ahora a instalarse también en el corazón de la naturaleza, “contaminando”, interrumpiendo, en palabras de Nancy: desnaturalizando. Así, todo cuanto acontece lo hace atravesado por una alteridad, lo que remite al modo de existir de los seres singulares/plurales,⁵ es decir, que todo cuanto *es*, es-con: todo acontecer es relacional y la relación involucra siempre una alteridad radical, un diferir de sí, diferencia consigo; por eso “la *techné* —la técnica o el arte— es el nombre que en la práctica o en la praxis recibe la diferencia respecto a sí” (Nancy, 2021, p. 65). Hay técnica allí donde hay intromisión del otro, diferencia consigo, alteridad irreductible a una identidad; la existencia es técnica.

Cuando Nancy afirma que la técnica suple a la naturaleza, está remitiendo a la noción de “suplemento” elaborada por Derrida en *La voz y el fenómeno*, donde explica el suplemento originario como aquello cuya “adición viene a suplir una falta, una no-presencia a sí originaria” (Derrida, 1985, p. 145). La técnica, en tanto que suplemento, vendría a ponerse en el lugar de la no-presencia a sí originaria. En efecto, en tanto que diferencia consigo, el existir técnico (re)produce (introduciendo siempre

⁵ Nancy elabora una propuesta ontológica que parte de la relacionalidad para introducir la expresión “ser singular/plural”. Para ampliar el estudio al respecto, cfr. Nancy (2010b).

diferencias) la presencia que, por ende, es no-presencia a sí, puesto que se encuentra diferida. Derrida ejemplifica este rasgo mediante la escritura respecto del habla y el habla respecto de la constitución del objeto ideal, siendo que “si la escritura en el sentido corriente debe necesariamente ‘añadirse’ al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, si el habla debía ‘añadirse’ a la identidad pensada del objeto, es que la “presencia” del sentido y del habla había comenzado ya a faltarle a ella misma” (Derrida, 1985, pp. 145-146). Si bien el suplemento se pone en el lugar de la no-presencia a sí originaria, no lo hace para cubrirla, taparla o negarla, sino que, en tanto la suple, hace patente esa falta y la reproduce porque “la suplementariedad es realmente la *diferencia*, la operación del diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria” (Derrida, 1985, p. 149). La lógica del suplemento no es solo el hecho de estar-en-lugar-de, sino además un gesto (“operación”, como dice Derrida) de diferimiento, de introducción de diferencias, que hace que se dilate infinitamente la presencia a sí, viéndose siempre interrumpida.

La técnica opera bajo la dinámica del suplemento: “suple una no inmanencia, es decir, la ausencia de lo que se presenta como un orden natural de las cosas” (Nancy, 2002, p. 30); suple y trasciende a una naturaleza que nunca existió de forma inmanente: “la técnica no es otra cosa que la técnica de suplir a una no-inmanencia de la existencia en lo dado. Su operación es la operación de existir de lo que no es inmanencia pura” (Nancy, 2002, p. 30). Nancy está operando bajo la distinción de lo que se entiende como existencia en la tradición de la metafísica de la presencia y lo que él propone como existencia; niega, en este caso, la existencia, en el primer sentido, de la naturaleza si es que esta se pretende inmanencia pura.

El *nexus* de las técnicas es el existir mismo. En tanto que su ser no *es*, sino que es la apertura de su finitud, el existir es técnica de parte a parte. La existencia no es ella misma la técnica de ninguna otra cosa, pero “la” técnica no es tampoco la técnica *de* la existencia: ella es la tecnicidad “esencial” de la existencia en tanto que sin-esencia, y en tanto que suplencia del ser (Nancy, 2002, p. 29).

Si la técnica consiste en suplir, este suplemento no se ejerce sobre una inmanencia, sino sobre la ausencia de esta,⁶ y la existencia, cuando acaece, lo hace en términos de desapropiación, suplementariedad, y lo que pone al descubierto es la ausencia de apropiación e inmanencia de la naturaleza: “la técnica es la desherencia del origen y del fin: la exposición a una falta de suelo y de fundamento” (Nancy, 2008, p. 42). La técnica se pone en el lugar de la existencia de aquello que no *es* de manera inmanente, por sí mismo, a la vez que desvela que aquello que es inmanencia pura (la naturaleza como es entendida desde Aristóteles) no es tal.

Lo que la argumentación de Nancy hace palpable es que ni siquiera la *physis* griega era esa inmanencia que se pretende, sino que ya existía al modo de la técnica, es decir, la técnica viene a suplir también a la *physis*. En el momento en que se quiere hacer a un lado la técnica para ver la naturaleza, lo que se descubre es que en el fondo no hay substrato, substancia o sujeto: “el fondo es la evidencia o la patencia del ser: la existencia con la cual no se puede terminar, toda vez, al menos, que no se la manipula con algún fin, la existencia en cuanto infinita multiplicidad del mundo” (Nancy, 2008, p. 43).

Respecto a los fines, la técnica los hace proliferar en una “construcción indefinida de fines siempre más ramificados, entrelazados y combinados” (Nancy, 2013, p. 27) hasta el punto de hacer indistinguibles los fines de los medios; “esta lógica técnica ya no proviene de la necesidad de suplir carencias: antes bien, aumenta ilimitadamente unas capacidades que ninguna naturaleza puede limitar” (Nancy, 2021, p. 55). A partir de aquí es fácil ver que el capitalismo es solidario de la técnica en tanto que

⁶ La ausencia de la inmanencia es asimismo un suplemento. El suplemento siempre lo es de otro suplemento; lo que el suplemento suple es a otro suplemento. De ahí que no hay técnica que no sea de otra técnica. Aquí Nancy se está posicionando frente a Heidegger, ya que su postura es la de que no hay técnica “originaria”, que es lo mismo que decir que en el origen ya hay técnica o que el origen de la técnica ya es técnico. Sin entrar en la discusión que implícitamente hay aquí con Heidegger, apuntamos las palabras de Julián Santos: “queda aquí un matiz que hace al pensamiento de Nancy sobre las artes irreductible a un correlato del de Heidegger. Si para este la esencia de la técnica no es ‘técnica’, es decir, si el origen de proveniencia de la técnica no es asimismo técnico, por lo que respecta a Nancy bien podría decirse que no hay origen sin que sea ya ‘tocado’ por la técnica y, por consiguiente, plural de antemano, fuera de sí, marcado por una impropiedad constitutiva” (Santos, 2006, p. 105).

“constituye la exposición en valor de infinidad proliferante de fines y del sentido al que nos introdujo la técnica” (Nancy, 2013, p. 30). Veremos que dicha solidaridad entre capitalismo y técnica puede ser pensada, y así lo hace Nancy, como punto de partida para una exhortación a hacernos cargo del mundo que ahora no puede llamarse sino ecotécnico. Para ello, nuestro filósofo introduce el término “strucción”.

3. Strucción y ecotecnia

Una vez puesta en cuestión la naturaleza y su coordinación propia e inmanente, el interés de Nancy se dirige a la configuración del mundo mediada por la técnica, que es lo que Nancy llama “strucción”: ni la destrucción ni la construcción, sino “la simultaneidad no coordinada de las cosas o de los seres, la contingencia de sus copertenencias, la dispersión de las abundancias de aspectos, especies, fuerzas, formas, tensiones y distensiones” (Nancy, 2013, p. 34). Es un orden sin orden, una disposición de lo que hay ahí, unas cosas al lado de otras, sobre otras, “sin orden ni concierto”, pero con sonido, diríamos, aunque este no estuviera regulado de antemano ni se dirigiera a un fin concreto: “es el montón, el conjunto no ensamblado. Es contigüidad y copresencia, ciertamente, pero sin principio de coordinación” (Nancy, 2013, p. 34). La strucción, que deja fuera el sentido de com-partir para poner entre unos y otros un *con* que no va cargado más que de mera yuxtaposición,⁷ que responde al miedo que provoca la sospecha que Nancy formula a modo de pregunta: “¿Pero cómo no preguntarse si la tecnicización — el desarrollo de las técnicas—no es una ley inscrita desde la primera técnica, o, más exactamente, si el crecimiento, la multiplicación, hasta el pánico, no pertenece por derecho o por esencia a lo que suple, sin ninguna oportunidad de que lo que es suplido venga jamás a *ser*?” (Nancy, 2002, p. 31). El temor palpable en el texto de Nancy es el de quedarnos atrapados en la vorágine interminable de medios sin fines. Ante ello, la strucción se presenta como la constatación de que en ese amontonamiento de existencias expuestas unas a otras y en constante diferir puede encontrarse la proliferación de sentidos. Por un lado, Nancy asume y expone el estado existencial del mundo, no sin lamentarse de las tragedias a las que este ha llevado en lo relativo al maltrato de las

⁷ “Eso que nombro aquí como ‘strucción’ sería el estado del ‘con’ privado del valor del com-partir, no poniendo en juego más que la simple contigüidad con su contingencia” (Nancy, 2013, p. 35).

vidas; por otro lado, plantea cómo promover, desde dicho estado, un pensamiento (y una acción) que esté a la altura de lo que el mundo demanda. Para ello no queda más remedio que aceptar, de entrada, la tecnicidad desde la que se engendra el mundo y sus sentidos.⁸

Nancy insta a pensar el *entre*⁹ la naturaleza y la técnica, su esencial imbricación, bajo el nombre de “ecotecnia”. La ecotecnia es el nombre que recibe la existencia en las condiciones de tecnificación del mundo actuales: lo que Nancy también ha llamado “mundialización”. Una existencia que ejerce su existir, su hacer mundo, bajo la lógica del suplemento que, ya hemos visto, es solidaria de la ontología del ser-con; “así pues, existe un ‘con’ —un *mit* y un *Mitsein*— que se muestra como intrínsecamente técnico. Y existe correlativamente un desplazamiento técnico de la ontología” (Nancy, 2021, p. 75). Llevado al plano ontológico-existencial, la ecotecnia se define como el trazado del mundo, el trazo que, de nuevo, hace converger el gesto del arte con el espaciamento entre los cuerpos; se ve regido por la generación de diferencias y por la proliferación de sentidos sin olvidar la interrupción intrínseca a estos.

Pensar la técnica, desde esta exhortación de la ecotecnia,¹⁰ no como algo ajeno e impuesto desde fuera, sino como inherente, condición

⁸ “La apropiación de los fines se ha revelado como la apropiación de la riqueza producida por una técnica emancipada de cualquier otro horizonte que no fuera su propia expansión. Nunca la pobreza fue más indignante ni la riqueza más repulsiva. Asimismo, la apropiación de los fines puede que no consista sino en ir más allá de la propia representación de ‘fines’; en cesar de pretender definir a la humanidad, su sentido y su destino; en pensar más allá de lo posible. Una finalidad sin fin que no sería estética en un sentido estrecho de la palabra, sino que tendría que ver con todas las sensibilidades, empezando por las del hambre hasta llegar a las de lo sin fin” (Nancy, 2021, pp. 80-81).

⁹ Valentina Buló Vargas apunta a la presencia de la ecotecnia en el pensamiento de Nancy sobre el cuerpo de Nancy: “Ecotecnia será la expresión precisa de este ‘entre’ naturaleza y técnica que consiste en el hacerse mundo del mundo, sin Otro afuera, mundo como nuestro artificio, nuestra creación, creación de los cuerpos en el diferir. Ecotecnia es el nombre para la multiplicidad de trazos entre unos cuerpos y otros, vivos y no vivos, humanos y no humanos, ‘naturales’ o ‘artificiales’. Ecotecnia es el nombre del trato de unos cuerpos con otros, simétricamente; por eso es una cuestión de tacto, de ensamblaje, de técnica, de maña, nos inventamos el cuerpo en el hacer mundo y viceversa” (Buló Vargas, 2012, p. 61).

¹⁰ “Deberemos aprender la ‘técnica’ en cuanto lo infinito del arte que suplanta una naturaleza que no tuvo ni tendrá lugar jamás. Una ecología bien

de posibilidad, instalado en el origen —se podría decir, sin forzar demasiado el texto de Nancy, que el origen es técnico, y por ende interrumpido, espacial y diferido—, supone verla en todos los ámbitos de la vida y del mundo.

[...] la técnica —definitivamente comprendida como el régimen antropológico y fisiológico de lo que podría llamarse una “ecotecnia”— expone que la realidad del sentido es la realidad de la comunicación y de la participación, del reenvío, de la relación, de la compartición (Nancy, 2021, p. 73).

El pensamiento de la ecotecnia abre una disyuntiva. La ecotecnia entendida como “estructuración mundial del mundo en cuanto espacio”, ocupa, en de cierta manera, el lugar de la economía; ante esto, la disyuntiva es pensar que la ecotecnia produce todo el sentido del trabajo, o bien “abre el trabajo al sentido, lo desemplea al infinito del sentido”,¹¹ es decir, lo que se encuentra bajo este dilema es la comprensión del infinito: de una parte, un infinito sin límite, de globalización y totalización absoluta, un modo de absoluto; de otra parte, un “infinito en acto”¹² que implica una imposible totalización, una indefinición sin fin..., la tensión entre ambos subyace a la ecotecnia.

entendida no puede ser más que una tecnología” (Nancy, 2003a, pp. 69-70).

¹¹ “La economía ya no puede representarse como una ‘infraestructura’, ya no hay más economía, hay *ecotecnia*, la estructuración mundial del mundo en cuanto espacio reticulado de la organización capitalista, mundialista y monopolista por esencia, monopolizando el mundo. En la medida en que la monopolización del mundo hace desaparecer el fantasma de otra ‘economía’ —debido a que el ‘socialismo real’ se ha disuelto por sí mismo, no a través del fracaso sino a través de la no-consistencia—, de aquí en más la *ecotecnia* expone lo posible con una claridad nueva: o bien el sentido de la ecotecnia es el autismo de la ‘gran mónada’, en indefinida expansión, y/o bien su sentido consiste en llevar hasta la saturación, una vez más, todas las suturas de significación, para dejar venir sentido, necesariamente inaudito. Es decir, o bien la ecotecnia produce todo el sentido del trabajo —de un trabajo de aquí en más infinito, atontado por su propia finitud y su totalización indefinidamente creciente—, o bien la ecotecnia abre el trabajo al sentido, lo des-emplea [*desoeuvre*] al infinito del sentido” (Nancy, 2003a, pp. 155-156).

¹² Nancy ataja la cuestión de esta doble manera de pensar el infinito en varias de sus obras. La disyuntiva se da entre un infinito “malo” y otro

En resumen, la ecotecnia es la relación de unos con otros en tanto que creación de mundo(s) de sentido. Nuestra relación con lo ya dado consiste en su transformación y por consiguiente en la creación de nuevos sentidos. Nuestra existencia es técnica, consiste en crear vínculos, moldear materiales, juntar y separar, fragmentar, comunicar, producir sentidos, discursos, sentimientos, emociones. Es por ello por lo que no hay nada previo, nada *originariamente natural*. El mundo, en tanto que configuración de conexiones, alteraciones y movimientos que producen sentidos, es ya siempre técnico.

4. Cuerpos ecotécnicos

A estas alturas la pregunta apremiante es “¿dónde?”. ¿Dónde acontece la realidad de la comunicación, de la partición, del reenvío, de la relación, de la compartición? Y la respuesta no puede seguir siendo ya contenida: entre los cuerpos. La ecotecnia es el nombre que recibe, en el pensamiento de Nancy, la relación *técnicamente mediada* de los cuerpos, unos con otros, en su existencia y acontecer como relación y exposición, en su creación de sentido y de mundo. “Exposición del mundo en la creación de los cuerpos, creación como *techné* de los cuerpos” (Nancy, 2010a, p. 63).

El discurso que concibe el cuerpo de forma tan ligada a la técnica tiene claros antecedentes de los que es importante separar la filosofía de Nancy. Es necesario hacer este matiz, porque, de lo contrario, corremos el peligro de caer en el esquema tradicional que propone Descartes. Por eso, brevemente, planteamos dicha concepción del cuerpo como máquina, para observar a continuación las diferencias de fundamento que hay respecto a la concepción nancyana.

“bueno” o “en acto”: “Un proceso infinito no va ‘al infinito’, como al término siempre diferido de una progresión (Hegel llama a eso “‘infinito malo’”): es la inestabilidad de toda determinación finita, el arrebató de la presencia y de lo dado en el movimiento de la presentación y del don. Tal es la primera y fundamental significación de la negatividad absoluta: lo negativo es el prefijo de lo *in-finito*, en cuanto afirmación de que toda finitud (y todo ser *es* finito) excede en sí su determinidad. La finitud es en la relación infinita” (Nancy, 2005, pp. 18-19). Y posteriormente dice a propósito de la infinitud sexual: “es el buen infinito o el infinito actual —es la infinitud en acto del acto mismo en tanto que es el acto de excederse” (Nancy, 2011, p. 45).

Para hablar de la metáfora del cuerpo-máquina hay que acudir a Descartes, en concreto, al célebre dualismo cartesiano que entiende al hombre como un compuesto de *res cogitans* y *res extensa*, donde esta última es el cuerpo. Esta concepción se enmarca en otra más general, la visión mecanicista del mundo, cuya síntesis se puede leer en los *Principios de filosofía*: “he descrito esta Tierra y en general todo el mundo visible, tal y como si solamente fuese una máquina en la que nada hubiese que considerar sino las figuras y los movimientos de sus partes” (Descartes, 1995b, p. 188).

El cuerpo humano responde también a la idea de “naturaleza” como máquina, con lo que deviene un conjunto de elementos ensamblados y coordinados cuyo movimiento se debe al buen ajuste de las piezas entre sí. En este sentido, la metáfora más inmediata es la del reloj, y así es como la presenta Descartes: “de la misma forma que un reloj compuesto de ruedas y contrapesos [...] así también considero al cuerpo del hombre como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel” (Descartes, 1995b, p. 84). No es de extrañar que en las *Meditaciones metafísicas*, donde se propone el dualismo alma/cuerpo, se perciba el cuerpo desde el modelo del cadáver, esto es, como algo inerte y ajeno, sin principio de movimiento, es decir, sin alma:

El cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto como difiere un reloj u otro autómatas, cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que está construido, con todo lo que se requiere para su acción, del mismo reloj u otra máquina cuando está rota y el principio de su movimiento deja de actuar (Descartes, 1991, p. 331).

Se llega así a la concepción del cuerpo como una máquina animada por un principio de movimiento.

La Mettrie, el más célebre de los continuadores de la tradición del cuerpo-máquina, lleva al extremo esta idea hasta el punto de criticar a Descartes por no haber ido lo suficientemente lejos al conservar el alma como principio del movimiento separado del cuerpo: “El cuerpo humano es una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos: viva imagen del movimiento perpetuo” (La Mettrie, 1961, p. 39). Para argumentar a favor de esta tesis, La Mettrie aduce movimientos y actos

del cuerpo que se producen sin mediación de la reflexión previa, algunos de los cuales hoy llamaríamos actos reflejos:

¿No se retira maquinalmente el cuerpo, presa de terror, a la vista de un inesperado precipicio? ¿No se bajan los párpados ante la amenaza de un golpe, según se ha dicho? ¿No se estrecha la pupila a plena luz para preservar la retina y no se ensancha para ver los objetos en la oscuridad? ¿No se cierran maquinalmente en invierno los poros de la piel para que no penetre el frío en el interior de los vasos? ¿No se solivianta el estómago, irritado por el veneno, por una cierta cantidad de opio, por todos los eméticos, etc.? El corazón, las arterias, los músculos, ¿no se contraen durante el sueño igual que durante la vigilia? ¿No ejerce el pulmón las veces de un fuelle en constante ejercicio? ¿No obran maquinalmente todos los esfínteres de la vejiga, del recto, etc.? ¿No tiene el corazón una contracción más violenta que cualquier otro músculo? (La Mettrie, 1961, pp. 80-81).

La *techné* de los cuerpos, de la que habla Nancy, no comparte los presupuestos de la doctrina de Descartes o de La Mettrie, que parten de una distinción entre el cuerpo y el alma. Él en ningún momento habla del cuerpo como máquina,¹³ si bien reconoce en el cuerpo la diferencia respecto de sí propia de la técnica, es decir, la lógica del suplemento. Desde aquí pueden explicarse esos *mecanismos propios del cuerpo* de los que habla La Mettrie como actos en los que el cuerpo difiere de sí, en los que el cuerpo se escapa ejerciendo movimientos espontáneos que no se

¹³ Sin embargo, como veremos, Nancy sí observa una vertiente de la ecotecnia que reduce los cuerpos, si no a una máquina, sí a su trabajo y su producción: "La *téchne* creadora crea los cuerpos de fábrica, de taller, de oficina, partes extra partes que componen por medio de figuras y movimientos con todo el sistema, piezas, palancas, embragues, empaquetados, escotaduras, encapsulados, fresados, desacoplamientos, estampados, sistemas servidos, servidumbres sistémicas, almacenamientos, manutenciones, descargas, desguaces, controles, transportes, neumáticos, aceites, diodos, cardanes, horquillas, bielas, circuitos, disquetes, telecopias, rotuladores, altas temperaturas, pulverizaciones, perforaciones, cableados, canalizaciones, cuerpos canalizados únicamente hacia su equivalente monetario, únicamente hacia la plusvalía de capital que se reúne y se concentra *ahí*" (Nancy, 2010a, pp. 75-76).

someten a decisiones voluntarias conscientes y que –evidentemente esto La Mettrie y Descartes no podían saberlo– tienen explicación desde la ciencia médica.

Hagamos aquí un breve excursus para señalar la (a nuestro juicio) problemática propuesta de Erich Hörl (2012), quien defiende la tesis de que, si nuestra época es la de la descomposición del sentido, esto se explica porque se trata de la época de la máquina, la cual es, ella misma, la descomposición del sentido. Se sigue de lo expuesto anteriormente la siguiente afirmación de Hörl:

[...] el desplazamiento tecnológico del sentido transforma el sentido del sentido mismo, revela su estructura originaria de máquina y disposición situada más allá del dominio de este sentido que todo sentido restringe, y que constituye su superación y desbordamiento. Pone en el foco la tecnicidad original y la maquinaria esencial del sentido, y revela su transitividad ineludible (Hörl, 2012, p. 271; mi traducción).

Si bien el sentido de fondo de la tesis se sigue de lo que venimos extrayendo de los textos de Nancy, resulta cuando menos problemático utilizar el término *machine*, “máquina”. Por un lado, Nancy rara vez acude a este término; de hecho, en los textos que cita Hörl de Nancy no aparece esta palabra. Por otro lado, si Hörl hubiera seguido su discurso hacia la cuestión de los cuerpos, lo cual no hace, con lo que deja su discurso incompleto, habría tenido que admitir, en última instancia, que los cuerpos pertenecen a dicha estructura originaria de máquina, lo que dificulta mucho la tarea de acercar a Nancy a un discurso que no puede sino rechazar.

La principal diferencia entre la imagen del cuerpo máquina y la *techné* de los cuerpos radica en que “los cuerpos de la ecotecnia no se definen tanto por alguna sustancialidad interior o por alguna potencia de expresión, sino más bien por las clases de relaciones en las que son producidos y entramados” (Billi, 2009, p. 230). Al entender los cuerpos desde una ontología relacional se puede decir que son producidos técnicamente. Esto no quiere decir que se construyan como coches en una cadena de montaje –este es el punto problemático que puede hacer pensar cierta proximidad con el cuerpo-máquina–, sino que emergen en

las relaciones entre unos y otros. Los cuerpos no son un ensamblaje de partes *relacionadas* entre sí según un orden previamente dispuesto; dicho orden adviene *a posteriori* según las relaciones y aproximaciones que en cada caso se toman respecto a un cuerpo. Así, los cuerpos responden al símil con la máquina en tanto que son forzados a entrar en el discurso mecanicista, discurso cuya otra cara es la coerción y limitación de los cuerpos a responder de una determinada manera según un plan que en el fondo no escapa del determinismo.

Nancy se esfuerza en desmarcarse de la concepción mecanicista del cuerpo, a la vez que reconoce que existe un discurso que hace de los cuerpos “objetos técnicos”:

[...] al empalmar y conectar los cuerpos de todas las maneras posibles, y al situarlos en los lugares de intersección, de interfaces, de interacciones de todos los procedimientos técnicos, muy lejos de hacer de ellos ‘objetos técnicos’ (como se dice, creyendo por lo demás saber lo que es un ‘objeto técnico’), la ecotecnia los saca a la luz del día como tales, bajo esta conexión *areal* que constituye también el espacio del retiro de toda significación trascendente e inmanente (Nancy, 2010a, p. 63).

La manera de ser-en-el-mundo se opera mediante la exposición de unos cuerpos a otros: “a la ausencia de fundamento, es decir, a la creación, el mundo de los cuerpos le debe su *téchne* y su existencia, o mejor, la existencia en tanto que *téchne*. La exposición no es lo contrario del fundamento, es más bien su verdad corporal” (Nancy, 2010a, p. 70). En otras palabras, la exposición es también técnica. El estar expuestos unos a otros, abiertos al toque y a la mirada del otro, es una relación diferida, distanciada, una relación sin relación, un tocar sin tocar, que no apresa, sino que deja ir, una mirada que no agarra, sino que permite la comparecencia, “la *téchne* es la repartición de los cuerpos o de su comparecencia [...]. Expuestos, cuerpo a cuerpo, borde a borde, tocados y espaciados, próximos de puro no tener nada para asumir en común, sino solamente el *entre-nosotros* de nuestros trazados” (Nancy, 2010a, p. 64).

5. Conclusión: el mundo ecotécnico y el mundo del capital

Una vez observado el papel de la técnica en la consideración de los cuerpos, no queda más remedio que asumir que el mundo ecotécnico es, a su vez, el mundo de los cuerpos. Un mundo que espacia, donde se espacian los cuerpos pero también donde se amontonan.¹⁴ Nancy detecta en su presente la venida del mundo de los cuerpos, los cuerpos haciendo lugar y haciendo mundo, “*lugar propio* de extensiones reales, del espaciamiento de nuestros cuerpos, de las particiones de nuestras existencias, de las reparticiones de sus resistencias” (Nancy, 2010a, p. 33).

El gesto de “venir” de los cuerpos se configura bajo la lógica de la técnica; es así como podemos comprender que los cuerpos son *producidos* o *creados*: su venida, nunca concluida, siempre difiriendo de sí, en constante repetición, iterabilidad, “cuerpos así *creados*, es decir, *viniendo* y cuya venida espacia cada vez el *aquí*, el *ahí*. [...] La “creación” es la *téchne* de los cuerpos” (Nancy, 2010a, p. 62). La ecotecnia tiene su sentido en la creación de los cuerpos, “usurpando”, si se puede decir así, el papel que tenían el cosmos, los dioses, la naturaleza, es decir, usurpando el gesto creador que, ahora sí, es un gesto técnico, y por tanto sin origen, *ex nihilo*. La creación de los cuerpos llevada a cabo por la ecotecnia –que no debe confundirse con algo así como un *deus ex machina*– opera según el modo descrito en la cita de la página anterior: consiste en situar a los cuerpos en los lugares de intersección de los procedimientos técnicos, haciendo de ellos una suerte de nodos atravesados por las relaciones técnicas; a su vez, la venida de los cuerpos en tales relaciones hace de ellos el espaciamiento, la condición *areal*, el devenir mundo del mundo, “los lugares de la existencia del ser *son* la exposición de los cuerpos” (Nancy, 2010a, p. 63).

¹⁴ “Muchedumbres, amontonamientos, refrigeras, bultos, columnas, aglomeraciones, pululaciones, ejércitos, pandillas, graderíos, procesiones, colisiones, masacres, depósitos de cadáveres, comuniones, dispersiones, un lleno hasta el tope, un desbordamiento de cuerpos siempre a la vez en masas compactas y en vagabundeos polvorientos, siempre congregados y siempre abandonados a una confusión aleatoria de los mismos lugares” (Nancy, 2010a, p. 32).

Se ha podido ir atisbando el reverso de la ecotecnia, de este mundo nuestro tecnificado; como afirma Noelia Billi, “la *téchne* creadora de los cuerpos del presente crea los cuerpos humanos como trabajo, para el trabajo y directamente en composición con un sistema de cuerpos [...], disposición de los cuerpos que constituye el lugar de reunión y concentración de la plusvalía de capital” (Billi, 2009, p. 233). Nancy atribuye esta deriva del mundo al capital, que “quiere decir: cuerpo traficado, transportado, desplazado, recolocado, reemplazado, en posta y en postura, hasta la usura, hasta el paro, hasta el hambre, cuerpo bengalí doblado sobre un motor en Tokio, cuerpo turco en una zanja de Berlín...” (Nancy, 2010a, p. 76).

Nancy detecta la banalidad de los cuerpos producida por el capital, la cual se cifra en la reproducción de singularidades, poniendo de relieve su indistinción, haciendo a cada uno tan banal como el otro, “pero... ¿acaso sabemos lo que es banal?” (Nancy, 2010a, p. 64). La banalidad de los cuerpos tiene dos registros, el del modelo y el del todo-vale. Son producidos también por la ecotecnia, pero en este caso no hay posibilidad para la aproximación. Para Nancy, aún habría una banalidad *completamente banal* –comienza aquí la deconstrucción que el autor opera con esta noción–, la del “espacio de la ausencia de asunción común o de *modelo de cuerpo humano*” (Nancy, 2010a, p. 64). No tener nada en común, ni modelo de cuerpo humano, es, a juicio de Nancy, lo que los cuerpos comparten; el hecho de que son insustituibles¹⁵ es lo que tienen en común: “lo excepcional de un cuerpo es común en tanto que tal: sustituible por cualquier otro *en tanto que insustituible*” (Nancy, 2010a, p. 65). Desde esta perspectiva surge la crítica de Nancy a la idea de que las imágenes banalizan. Las imágenes tienen la capacidad de captar cada cuerpo en su singularidad. Lo que no puede, sin embargo, la imagen, es dar cuenta de un modelo de cuerpo, de una masa indiferenciada; llegado a este punto, no se trata ya de cuerpos: “una mirada así discierne que cada uno sólo es un ejemplar sustituible en la multitud ininterrumpida y que el mismo cada uno es ejemplar¹⁶ de la creación que, cada vez, es un

¹⁵ “Cada uno es tan singular como cada otro uno. En un sentido, son infinitamente sustituibles los unos por los otros, in-diferentes y anónimos [...]. Lo que tienen de conmensurable es su inconmensurabilidad” (Nancy, 2003a, p. 117).

¹⁶ “Ejemplar” cobra aquí el doble sentido de, por un lado, entenderse como una muestra igual a las demás de un conjunto y, por otro lado, aquello

cuerpo” (Nancy, 2010a, p. 65). Cuando Nancy habla aquí de las imágenes que no banalizan, está refiriéndose a las imágenes en tanto que proceso técnico de reproducción que implica siempre una no identidad consigo misma.

Continuando con la vertiente capitalista del mundo de los cuerpos, Nancy analiza la deriva que está tomando la exposición de unos cuerpos a otros, cuando estos no gozan del espacio y el espaciamiento necesario para exponerse a un contacto que los mantenga en su singularidad plural: “es el mundo de una impregnación de todos los cuerpos y de una común exposición esponjosa donde todos los contactos son contagiosos” (Nancy, 2010a, p. 72). Los poros, las aberturas por las que debería fluir el contacto de los cuerpos, se encuentran obturados impidiendo la circulación de sentido. Esta obturación de los cuerpos, su masa, los coágulos, son también cuerpos. Nancy no está contraponiendo un cuerpo ideal –cuyo contacto es limpio, fluido y tranquilo– a unos cuerpos reales que hacen del mundo un mundo inmundo; de lo que se trata es de pensar esta deriva capitalista del mundo de los cuerpos, esta inmundicia, como parte intrínseca de los cuerpos entre los cuales la comunicación es difícil, interrumpida, se atasca, balbucea.

Los cuerpos de nuestro mundo no son ni sanos ni enfermos. Los cuerpos ecotécnicos son otro género de criaturas, acuciados desde todas partes, desde todas las masas ellas mismas, a través de ellas y entre ellas, conectadas, ecografiadas, radiografiadas, unas a través de otras (...), infiltradas por miles de cuerpos de los cuales ni uno se mantiene en equilibrio sobre *un* cuerpo, todos deslizantes, abiertos, propagados, trasplantados, intercambiados (Nancy, 2010a, p. 73).

La inmundicia, la excreción de los cuerpos es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad del mundo. Los cuerpos se crean en su rechazo: “desde que el mundo *es mundo*, él *se* produce (se expulsa) también como inmundicia” (Nancy, 2010a, p. 74). El mundo de los cuerpos es el mundo del rechazo de los cuerpos, de la no pertenencia a sí mismos, de la

que da ejemplo, paradigma: “cada uno propone un ejemplar, si se quiere, pero lo expone, cada vez, en cuanto ejemplar, en el sentido de un modelo destacable. Lo que resulta ejemplar cada vez, lo que da ejemplo, es la singularidad misma” (Nancy, 2003a, p. 118).

excreción, más o menos obturada: “que la creación sea una incontenible separación, una catástrofe fractal arquitectónica, que la venida al mundo sea un irreprimible rechazo, he ahí lo que quiere decir cuerpo” (Nancy, 2010a, p. 74).

Referencias

- Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco*. J. L. Calvo Martínez (trad.). Alianza.
- Aristóteles. (2016). *Física*. G. R. de Echandía y C. García Gual (trad.). Gredos.
- Billi, N. (2009). Jean-Luc Nancy. Hacia una ontología ecotécnica para un ‘giro material’ del mundo. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 6-7, 221-237.
- Bulo Vargas, V. (2012). Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto. *Revista de Filosofía*, 68, 55-64. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602012000100005>
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. F. Peñalver (trad.). Pre-textos.
- Descartes, R. (1991). *El mundo o el tratado de la luz*. A. M. Rioja Nieto (trad.). Alianza.
- Descartes, R. (1995a). *Discurso del método*. G. Quintás, V. Peña y J. Bayod (trads.). Círculo de Lectores.
- Descartes, R. (1995b). *Principios de filosofía*. G. Quintás (trad.). Alianza.
- Hörl, E. (2012). Nancy et la technologie. En G. Berkman y D. Cohen-Levinas (eds.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy* (pp. 267-292). Éditions Nouvelles Cécile Default.
- La Mettrie, J. O. (1961). *El hombre máquina*. Á. J. Cappelletti (trad.). Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Nancy, J.-L. (2002). *Un pensamiento finito*. J. C. Moreno Romo (trad.). Anthropos.
- Nancy, J.-L. (2003a). *El sentido del mundo*. J. M. Casas (trad.). La Marca.
- Nancy, J.-L. (2003b). *La creación del mundo “o” la mundialización*. P. Perera (trad.). Paidós.
- Nancy, J.-L. (2005). *Hegel. La inquietud de lo negativo*. J. M. Garrido (trad.). Arena Libros.
- Nancy, J.-L. (2008). *Las musas*. H. Pons (trad.). Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2010a). *Corpus*. P. Bulnes (trad.). Arena Libros.
- Nancy, J.-L. (2010b). *Ser singular plural*. A. Tudela Sancho (trad.). Arena Libros.

- Nancy, J.-L. (2011). *El “hay” de la relación sexual*. C. de Peretti y F. J. Vidarte (trads.) Síntesis.
- Nancy, J.-L. (2013). *Archivada. Del sintiente y del sentido*. M. Bardet y V. Bulo (trads.). Quadrata.
- Nancy, J.-L. (2021). *La frágil piel del mundo*. C. Rofríguez Marciel y J. Massó Castilla (trads.). De Conatus.
- Santos, J. (2006). Bocas pintadas. Un acercamiento a la reflexión estética de Jean-Luc Nancy. *Anthropos*, 205, 103-115.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo. I*. B. Morales Bastos (trad.). Hiru.
- Stiegler, B. (2004a). *La técnica y el tiempo. II*. B. Morales Bastos (trad.). Hiru.
- Stiegler, B. (2004b). *La técnica y el tiempo. III*. B. Morales Bastos (trad.). Hiru.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2840>

Pragmatism, Democracy and Sympathetic Knowledge: Going Back to Jane Addams from Contemporary Political Epistemology

Pragmatismo, democracia y conocimiento empático. De regreso a Jane Addams desde la epistemología política contemporánea

Livio Mattarollo

Universidad Nacional de La Plata

Argentina

livio.mattarollo@nacio.unlp.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-1053-3885>

Recibido: 22 - 05 - 2023.

Aceptado: 25 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Mattarollo, L. (2025). Pragmatismo, democracia y conocimiento empático. De regreso a Jane Addams desde la epistemología política contemporánea. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 373-403. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2840>



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

Abstract

Within the current rediscovery of Jane Addams's pragmatist philosophy, this paper reconstructs her ideas on democracy and social ethics in the light of the epistemic approach to democracy as it has been developed within the field of contemporary political epistemology. It is argued that, given Addams's view of democracy as a kind of inquiry guided by social ethics, her most interesting contribution is her idea of *sympathetic knowledge*, insofar as it broadens moral perspectives, relates the intellectual and the practical dimension of politics, and promotes and strengthens the epistemic capacities of democracy: diversity, discussion, and dynamism.

Keywords: democracy; social ethics; sympathetic knowledge; inquiry; pluralism.

Resumen

En el marco de la recuperación del pensamiento de la filósofa pragmatista Jane Addams, este artículo reconstruye sus ideas sobre democracia y ética social a la luz de la concepción epistémica de la democracia, según se presenta en el campo de la epistemología política contemporánea. Se sostiene que, dada la comprensión de la democracia en términos de investigación orientada por una ética social, el aporte específico de Addams es la noción de "conocimiento empático" (*sympathetic knowledge*), pues expande la perspectiva moral y articula la dimensión intelectual y la dimensión práctica de la tarea política al tiempo que realiza y potencia las tres capacidades epistémicas de la democracia: diversidad, discusión y dinamismo.

Palabras clave: democracia; ética social; conocimiento empático; investigación; pluralismo.

1. Introducción¹

Durante las últimas décadas se han consolidado distintas relecturas de la historia de la filosofía que ponen en valor el pensamiento filosófico de las mujeres en el derrotero de la disciplina, durante siglos invisibilizado o marginado por las historizaciones académicas androcéntricas. En cuanto corriente o tradición filosófica, el pragmatismo clásico norteamericano no resulta una excepción a este proceso, incluso cuando se deba superar el denominado “enigma pragmatista-feminista”: así como resulta difícil identificar filósofas en el *canon* del pragmatismo clásico, también resulta difícil identificar filósofas con perspectivas pragmatistas en las historias feministas de la filosofía (Seigfried, 1996; Miras Boronat, 2021a). Con todo, la tarea se muestra productiva y, por ejemplo, ya hay consenso general sobre incluir a Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman, Mary Parker Follet o Anne Julia Cooper, entre otras, como parte del pragmatismo clásico.² Además, hay valiosos esfuerzos para precisar las raíces feministas del pragmatismo y para ofrecer relecturas feministas de pensadores pragmatistas (Seigfried, 2002; Traver y Sullivan, 2015). Otro punto notable es la identificación de aspectos comunes y de enriquecimiento recíproco entre pragmatismo y feminismo, tales como la centralidad de la experiencia y su continuidad con las prácticas cognitivas y valorativas; las críticas a los esencialismos, a los *a priori* absolutos y a los dualismos típicos de la tradición; el rechazo al fundacionalismo gnoseológico; la exposición de las implicancias distorsivas del sexismo, racismo, clasismo y homofobia; el rol del punto de vista de quien conoce; y la democratización de la organización social, en cualquiera de sus niveles, entre otros (Seigfried, 1996, pp. 269-261; Dea

¹ Agradezco a Matteo Santarelli por su cuidadosa lectura y discusión de las versiones iniciales del texto en el marco de una estancia de investigación en la Universidad de Bologna realizada con apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Agradezco también por las fructíferas observaciones y sugerencias recibidas en el proceso de evaluación por pares.

² Por referir solo a algunos ejemplos, Aikin y Talisse (2022) dedican sendos capítulos a Addams, a Susan Haack y a narrativas pragmatistas-feministas clásicas y contemporáneas, mientras que Ambrosio, Bella y Miras Boronat (2023) publicaron los documentos de un simposio sobre el pensamiento de filósofas feministas-pragmatistas.

y Silk, 2020, pp. 345-347).³ Finalmente, es creciente el número de trabajos que recuperan y evalúan los aportes de las filósofas pragmatistas en discusiones clásicas y actuales en los distintos campos de la filosofía, en línea con la mencionada reivindicación del carácter original y fructífero de su pensamiento.

El presente artículo intenta realizar una contribución en este último sentido, ofreciendo una exploración de la filosofía política y social de Jane Addams. Dicho aspecto del pensamiento filosófico de Addams ha sido ciertamente tratado en los trabajos pioneros de Deegan (1988), Knight (2005) y Hamington (2009), pero también en algunas investigaciones más recientes. Así, es posible identificar evaluaciones de la influencia del evolucionismo social en la escritura de *Democracy and Social Ethics* (Fischer, 2019 y Pratt, 2021), interpretaciones sobre la categoría de “espacio público” en diálogo con aportes del feminismo y teorías *queer* contemporáneas (Castelli, 2022), lecturas comparadas de la concepción de “público” de Addams, Walter Lippmann y John Dewey (Ripatti-Torniainen, 2020) y lecturas de la influencia de Addams sobre el pensamiento filosófico-político de Dewey (Fischer, 2009 y 2013), entre otras.⁴

³ Esta intersección de perspectivas ha dado lugar a líneas de investigación en “pragmatismo feminista” y “feminismo pragmatista”, de notoria consolidación en años recientes. De acuerdo con Miras Boronat (2021a, p. 231, n. 1), sea que se intente una redefinición feminista del pragmatismo, en el primer caso, o una redefinición pragmatista del feminismo, en el segundo caso, necesariamente hay un reapropiación y elaboración de temas y tesis del pragmatismo clásico.

⁴ En el ámbito de habla hispana también hay un incipiente pero sostenido proceso de recuperación de las múltiples facetas del pensamiento de Addams. Como recuerdan Miras Boronat y Serrano Zamora (2021), los primeros textos sobre Addams en nuestra lengua son de la década del 2000, generalmente orientados al ámbito del trabajo social, mientras que recién desde 2013 contamos con traducciones de algunas obras de Addams al español. No obstante, comienzan a aparecer iniciativas relevantes, como el número monográfico “Jane Addams en español” editado por el *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, que incluye artículos dedicados a la epistemología del trabajo social, a las críticas al trabajo doméstico y al rol del juego en el modelo educativo de Addams (Miras Boronat y Serrano Zamora, 2021). Estas páginas pretenden inscribirse, también, en el conjunto de trabajos en idioma español que recuperan y exploran aspectos filosóficos del pensamiento de Addams.

Sin embargo, no abundan las referencias al pensamiento filosófico de Addams en relación con la epistemología política contemporánea, en general, y con las concepciones epistémicas de la democracia, en particular, más allá de algunas valiosas excepciones (Medina, 2013 y Dea y Silk, 2020).⁵ Esto resulta llamativo porque el pragmatismo clásico ha sido una fuente de ideas y aportes de sumo interés al respecto, tanto en la línea que se deriva de Charles Sanders Peirce y su noción de “verdad” como convergencia de la investigación (Misak, 2000 y Talisse, 2007, entre otros) como la que se deriva de John Dewey y su noción de “investigación social cooperativa” (Putnam, 1992; Habermas, 1992; Honneth, 1999). En este marco, la intención del artículo es reconstruir las ideas de Addams sobre democracia como método de investigación orientado por una ética social haciendo hincapié en su novedosa idea de *conocimiento empático* (*sympathetic knowledge*).

En vistas al objetivo trazado, en la próxima sección presentaré algunos aspectos centrales de la noción de “democracia” y de ética social de Addams. En la tercera sección ofreceré una caracterización de la epistemología política, en general, y de la concepción epistémica de la democracia, en particular, junto con una reconstrucción del planteo de Elizabeth Anderson (2006) respecto de las funciones o capacidades epistémicas de las tres características constitutivas de la democracia: diversidad, discusión y dinamismo. Asimismo, me detendré en algunas críticas que desde distintos ángulos ponen en duda la posibilidad de fundamentar un orden político democrático en términos epistémicos. Finalmente, en la cuarta sección recuperaré ciertos argumentos de *Democracy and Social Ethics* y los evaluaré bajo la hipótesis de que la noción de “conocimiento empático” ofrece elementos relevantes respecto de cada uno de los criterios identificados por Anderson y que podría sortear al menos algunas de las críticas hechas a la noción epistémica de la democracia. Así, intentaré dar cuenta de las potenciales contribuciones de Addams al campo de la epistemología política.

⁵ Landemore (2013) presenta una extensa genealogía del argumento epistémico y dedica una sección completa a Dewey, sin mención alguna a Addams. Talisse (2020) y en particular Ervan y Moller (2020) analizan los lazos entre el pragmatismo clásico y la epistemología política sin mencionar a Addams. Festenstein (2021) ofrece un recuento de las posiciones pragmatistas y de sus reinterpretaciones y discusiones recientes en filosofía política y hace una única mención a Addams a propósito del trabajo de Medina (2013).

2. Jane Addams y la democracia como ética social. Consideraciones iniciales

Una característica distintiva de la trayectoria de Jane Addams es la forma en que ha integrado trabajo social, activismo político y producción intelectual. En este sentido, señala Santarelli, la filósofa pragmatista desarrolla un estilo de pensamiento tan lejano de un intelectualismo que trata a la política “desde afuera” y que, por tanto, se torna abstracto, como de un abordaje que, en su compromiso político concreto, sacrifica capacidad reflexiva. Así, apelando a recursos académicos y culturales (algunos clásicos, como *Antígona* de Sófocles o *El rey Lear* de Shakespeare) tanto como a relatos y experiencias de los actores sociales directamente involucrados en situaciones problemáticas, Addams logra reflexiones *más allá* de las particularidades pero siempre *a partir de ellas* (cfr. Santarelli, 2022, pp. 7-8).

Antes de comenzar con el análisis es interesante hacer algunas aclaraciones respecto de *Democracy and Social Ethics*. En primer lugar, la obra está compuesta en su mayoría por ensayos publicados previamente, que Addams había concebido por separado y que ya tenían su articulación final hacia 1899, a propósito de un curso de doce clases en el Programa de Extensión de la Universidad de Chicago. Con excepción de la Introducción, de corte más bien teórico –la única parte escrita específicamente para la publicación del libro, cuya lectura ofrece las categorías generales de comprensión del resto de los ensayos– los capítulos se articulan en torno a diversas relaciones sociales, por ejemplo padre / hija adulta, propietaria / sirvienta, empresarios industriales / trabajadores, educadoras / estudiantes adultos inmigrantes y ediles corruptos / votantes, cada una de las cuales muestra distintas aristas de un asunto común: la tensión entre una ética individualista y la evolución hacia una ética social, humanitaria y democrática. En este orden, el planteo de Addams se nutre de las distintas luchas sociales frente a condiciones injustas, de modo que *Democracy and Social Ethics* es en buena medida un tratamiento del impacto de la democracia sobre la moralidad (Knight, 2005, pp. 399-400). En segundo lugar, y a propósito del término “evolución” empleado unas líneas antes, *Democracy and Social Ethics* parecería inscribirse en un contexto permeado por discusiones sobre teoría de la evolución social del que la autora recupera

varias expresiones e ideas, aun cuando la versión final del libro no lo evidencia de manera explícita (Fischer, 2019).⁶

El punto de partida de Addams es señalar la necesidad de forjar una ética social tal que, por un lado, supere las limitaciones de la ética individualista y, por el otro, se actualice a las necesidades de cada momento y de cada generación. En efecto, hacia 1900, Addams identifica una experiencia general de insatisfacción y desajuste con la dinámica del cambio social. En este orden, la nueva ética social debería dejar atrás aquel sentido de individualismo que se enorgullece de los resultados con base en el esfuerzo individual, a costas de no comprender adecuadamente las demandas de la situación social. Pero no solo esto: la ética social debería ajustar los criterios morales para adecuarlos a las exigencias y circunstancias de cada generación, en un proceso que requiere reconsiderar los estándares previamente aceptados a fin de evitar un tipo de moralidad regresiva, basada en prejuicios o funcional a intereses de clase o grupos privilegiados. El análisis de Addams sobre la relación padre / hija adulta, en el contexto de acceso a la educación superior por parte de las mujeres estadounidenses de clase media, o sobre la relación empresarios industriales / trabajadores torna explícito el choque entre una perspectiva moral apoyada en virtudes individuales y las nuevas demandas morales sociales.⁷

⁶ Marilyn Fischer analiza con enorme detalle una serie de textos de Addams escrita a fines del siglo XIX (versiones previas a lo publicado como libro) y documenta las influencias principal pero no exclusivamente de algunos socialistas británicos y del positivismo de Comte sobre las ideas de nuestra autora. Además, señala que la novedad principal del libro es la inclusión de las categorías de “moralidad individual” y “social”, mediante las que deberían (re) leerse todos los ensayos incluidos en la edición de *Democracy and Social Ethics* (Fischer, 2019).

⁷ Uno de los textos más reconocidos de Addams es “A Modern Lear”, escrito a propósito de la huelga de los trabajadores de la Pullman Company (en 1894) pero publicado muchos años después, dado su carácter incendiario. Allí se muestra la colisión entre las virtudes individuales propias del capitalismo (laboriosidad, autocontrol, sobriedad, higiene) y la perspectiva social de solidaridad y emancipación, y se muestra también la inconmensurabilidad entre la reacción del dueño de la compañía, planteada en términos de ingratitud por parte de los trabajadores, pues muchos de ellos vivían en instalaciones de la propia compañía, y las nuevas demandas sociales (al respecto, cfr. Seigfried, 1996, pp. 228-231). Para un análisis de las referencias de Addams a los personajes

Esta concepción dinámica, evolucionaria y experimental de la ética resulta típicamente pragmatista, pues incluye una crítica a la posibilidad de evaluar acciones individuales y sociales con base en estándares normativos en abstracto o aplicados invariablemente (ya fueran principios *a priori* o versiones consecuencialistas que pretenden tener una fundamentación naturalista pero que no contemplan la necesidad de ajustarse a las situaciones específicas) al tiempo que pone de relieve la necesidad de elaborar los propios criterios compartidos de evaluación a fines de orientar la acción. Así, “[l]a acción es en efecto el único medio de expresión de la ética [...] [;] la esfera de la moral es la esfera de la acción [...] y una situación no deviene realmente moral hasta que no estamos frente a la cuestión sobre qué hacer en un caso concreto y nos vemos obligados a actuar con base en una teoría” (1902, p. 273).⁸ Además, es una concepción de “ética social” que refiere al método genealógico o evolucionario en asuntos morales, pues se concentra en las condiciones de surgimiento de los valores para explicar su origen, dar cuenta de sus continuidades o diferencias con las valoraciones del momento, y habilitar una crítica y reformulación inteligente o una evaluación propiamente dicha.⁹ En palabras de Addams:

Cada generación tiene su propio *test* [moral] [...] y no podría legítimamente utilizar un *test* previo y menos vigoroso. El *test* promovido debe por cierto incluir aquello que ha sido obtenido [por generaciones previas], pero si no incluye más, fallaríamos en avanzar, pensando complacientemente que hemos “llegado” cuando en realidad ni siquiera hemos comenzado. [...] [M]ediante nuestra experiencia cotidiana hemos descubierto que no podemos sostener mecánicamente

de la tragedia de Shakespeare a la luz de los acontecimientos de la huelga y de las ideas pacifistas de Addams, cfr. Miras Boronat (2023, pp. 37-41).

⁸ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

⁹ De acuerdo con Seigfried (1996, pp. 226-227) la interpretación social de la ética y la referencia al método genealógico es común a varios/as pragmatistas. Por ejemplo, para inicios de 1900, Dewey se encuentra trabajando en el “método evolucionario” aplicado a la moralidad (cfr. Dewey, 1976), mientras que Perkins Gilman rastrea los orígenes específicos de los valores morales opresivos en el proceso de formación y crecimiento de las familias bajo condiciones patriarcales.

un estándar moral [...] sino que incluso en cuanto ideal debe ser un desarrollo racional de la vida, de modo que la fuerza de su obtención deba estar asegurada por el interés en la propia vida. [...] [E]l error puede provenir fácilmente tanto de desconocer la adecuación del método propio como de los intereses egoístas o innobles (Addams, 1902, pp. 2-3).¹⁰

El planteo en torno a la necesidad de desarrollar una ética social tiene implicancias muy relevantes para el tema que nos ocupa. En efecto, Addams establece una relación estrecha entre la ética social y el espíritu democrático, si no una identificación, tal como sugiere Hamington (2009, p. 79) al afirmar que el título de la obra bien podría ser *Democracy is Social Ethics*. En ese sentido, la noción de “ética social” refiere tanto al conjunto de relaciones sociales y valores de una determinada sociedad como a la dimensión normativa de la democracia, que no se reduce a las formas efectivas de gobierno sino que, por el contrario, apunta a “[...] la identificación con la suerte común [*common lot*], que es la idea esencial de la Democracia, [y que] se convierte en fuente y expresión de la ética social” (Addams, 1902, p. 11). La ética social requiere entonces un alto grado de interacción para lograr comprender las características, experiencias, situaciones y valores de otras personas y grupos sociales, pero también un cambio de perspectiva que enfatice la dimensión compartida o social de la experiencia, de modo que la actividad individual no se entienda como aislada, sino solo en conexión con la actividad común (Addams, 1902, p. 275).

¹⁰ Acerca del carácter dinámico y contextual de la moral, es notoria la similitud entre la afirmación de Addams y esta afirmación de Dewey, de 1922: “[...] cada generación, especialmente una que viva en una época como la presente, tiene la responsabilidad de reajustar su heredado caudal de principios morales y de reconsiderarlos en relación con las condiciones y necesidades contemporáneas. [...] La obligación es descubrir qué principios son pertinentes a nuestro propio tiempo social. [...]” (Dewey, 1985, p. 238). Al respecto, vale recordar que, además de ser amigos personales, Dewey incluye como material de trabajo para sus clases en la Universidad de Chicago algunos textos de Addams, recupera fragmentos iniciales de *Democracy and Social Ethics* en su *Ethics* de 1932, e invita a Addams a varias de sus clases, al tiempo que participa regularmente en las tareas de Hull House.

En este marco, Addams vincula el aspecto social de la nueva ética democrática con una tesis de orden epistémico al señalar que “[...] podemos descubrir la verdad solo mediante un interés democrático y racional en la vida, y el esfuerzo que emprendemos es para brindarle completa expresión social a la verdad” (1902, p. 11). En esta afirmación aparecen dos elementos entrelazados que pueden distinguirse a fines analíticos: (i) la democracia es un “método para descubrir o identificar la verdad” mediante el pensamiento racional, y (ii) este método requiere la “participación equitativa de todos/as los/as ciudadanos/as en los procesos comunitarios” (Deegan, 1988, p. 276). En principio, el planteo de Addams pone de relieve la noción de “verdad”, pero también, de acuerdo con la reconstrucción de Deegan, la de “método”. Sin dudas, la inclusión de la idea de “verdad” en estos pasajes del texto llama la atención; sin embargo, si nos atenemos al encuadre pragmatista de la filosofía de Addams, parece plausible interpretar esa referencia en términos de afirmaciones (siempre falibles y corregibles) que resulten de un proceso de investigación orientado a la resolución de problemas concretos. Es aquí donde cobran absoluta relevancia sus afirmaciones sobre las tareas en Hull House: orientada por “[...] el deseo de interpretar a la democracia en términos sociales”, Addams define al albergue como “[...] un esfuerzo experimental para ayudar en la resolución de los problemas sociales e industriales que son producidos por las condiciones de vida modernas en una gran ciudad” (Addams, 1967, p. 125). Por tanto, podría afirmarse que, para Addams, la democracia es fundamentalmente una actividad compartida que apunta a la resolución de problemas públicos mediante la práctica experimental orientada por una nueva ética social, actividad en la que se da lugar a todas las personas afectadas en sus vidas diarias y en sus contextos sociales. No en vano Hull House ha sido definida como “un vivo ejemplo de comunidad de investigación” (Shields, 2003, p. 526), “[...] una comunidad voluntaria, reflexiva y orientada a objetivos, [...] un modelo de la unidad entre teoría y práctica” en la que hay una “[...] constante unión entre cooperación y experimentación (Seigfried, 1999, pp. 216 y 197) o como un ámbito epistémico y políticamente inclusivo en el que las residentes “[...] podían establecer una inteligibilidad compartida y emitir juicios basados en el interés común por la vida conjunta antes que en normas preexistentes”

(Antanavičiūtė, 2023, p. 86).¹¹ Bajo estas consideraciones, son numerosos los ejemplos de investigaciones socialmente relevantes que se identifican en *Twenty Years at Hull House*, desde las orientadas a resolver el problema de la acumulación de basura y la consecuente aparición de enfermedades hasta las orientadas a resolver la propagación de fiebre tifoidea en su relación con el sistema de desagües de las casas. En todos los casos, la observación es la misma: “Continuamente realizamos pequeñas pero cuidadosas investigaciones en Hull House, que nos podrán guiar en nuestras acciones inmediatas” (Addams, 1967, p. 301). Estas observaciones de Addams permiten considerar, a mi juicio, que su noción de “democracia” vincula consideraciones políticas y epistémicas de manera inextricable. En virtud de lo señalado, resulta interesante analizar la posición de Addams en el marco de algunos desarrollos de la epistemología política contemporánea. En la próxima sección, por tanto, me detendré a señalar algunas notas características de las versiones epistémicas de la democracia para luego retomar desde esta perspectiva algunas ideas de Addams, en especial la de “conocimiento empático”.

3. Epistemología política y pragmatismo (deweyano)

En términos generales, la epistemología política busca integrar temas y herramientas teóricas de la epistemología y de la filosofía política para precisar, en una dimensión descriptiva pero también normativa, el rol del conocimiento en política (incluyendo la noción de “verdad”, la función de los expertos en política, etc.). Además, es una perspectiva que pretende forjar criterios para evaluar la calidad epistémica de las

¹¹ Si bien una comparación detallada entre las ideas de Addams y de John Dewey está fuera del alcance de este trabajo, es interesante señalar –una vez más– que la pragmatista adelanta aquí una concepción de “democracia” basada en la noción de “investigación social cooperativa” y que su noción de “ética social” prefigura la idea de “experiencia conjunta comunicada” presentada como definición normativa de la democracia por Dewey en *Democracy and Education* (1980, pp. 82 y ss.) En efecto, esta definición plantea que la democracia en sentido genuino no es solo una forma de gobierno, sino un modo de vida, punto que Addams había indicado con anterioridad al afirmar que su concepción de “democracia”, enmarcada en una ética social, no refiere meramente “[...] a un sentimiento que desea el bienestar de todas las personas, tampoco como una visión [creed] que cree en la dignidad y equidad esencial de todo ser humano, sino a aquello que ofrece una regla de vida y un criterio de certeza [faith]” (Addams, 1902, p. 6).

decisiones políticas. Así concebida, es posible rastrear sus raíces hasta Platón, pasando por John Stuart Mill, Hannah Arendt o John Rawls. Sin embargo, el campo de estudio ha cobrado notorio impulso a partir de fenómenos como la radicalización de la polarización política, la proliferación de *fake-news*, los efectos de las “cámaras de eco” y las “burbujas epistémicas” consolidados por el uso masivo de las redes sociales o la noción de “posverdad”, entre otros, que reclaman análisis de carácter epistémico-político (Hannon y De Ridder, 2021, pp. 1-3).

Algunos temas de interés de la epistemología política se vinculan más específicamente con la toma de decisiones en modelos democráticos. En ese sentido, Landemore (2013, p. 46) señala que las concepciones epistémicas de la democracia marcan un punto de inflexión en las teorías de la democracia, pues se alejan del procedimentalismo puro, más propio de las versiones deliberativas, para concentrarse en los resultados de las decisiones y en las competencias de los/as ciudadanos/as. De acuerdo con Brennan (2018, pp. 88-90), una concepción epistémica de la democracia implica considerar que esta última tiende a producir o a “rastrear” resultados o decisiones correctas, justas o adecuadas, *v. g.* de mejor calidad epistémica, razón por la cual, precisamente, la democracia sería deseable ante otras formas de gobierno. En este sentido, como había señalado Cohen (1986), las concepciones epistémicas clásicas de la democracia presuponen (i) un estándar de evaluación de las decisiones independiente de los procesos que permiten obtener esas decisiones; (ii) una concepción cognitiva del voto, por la cual este último expresa creencias y no meras preferencias respecto de las mejores políticas; y (iii) una concepción del proceso de toma de decisiones como un ajuste de creencias en virtud de la evidencia y las razones ofrecidas por otros/as, todo lo cual conduce a considerar esta concepción epistémica como un potencial proceso racional de formación de juicios comunes.

Esta caracterización general requiere explicar por qué la democracia tendería a obtener decisiones correctas. Brennan (2019, pp. 90-91) identifica dos grandes alternativas no excluyentes al respecto. Por un lado se encuentra la apelación a la “sabiduría de la multitud”, esto es, la idea de que bien el electorado democrático en su conjunto, bien cuerpos políticos conformados por personas seleccionadas al azar, tienden a tomar decisiones correctas; por otro lado, la apelación a la “sabiduría del procedimiento”, esto es, la idea de que son los mecanismos propios de la democracia (separación de poderes, elecciones periódicas, posibilidad de revocación de mandatos, etc.) los que garantizan dicha tendencia a

tomar decisiones correctas. En similar sentido, Anderson (2006) recupera una distinción familiar entre el criterio *externo* o la capacidad concreta de resolver el problema mediante una decisión política expresada en una ley o en un decreto, y el criterio *interno* o el carácter procedimentalmente justo del proceso de toma de decisiones. Sin embargo, prosigue Anderson, ninguno de ellos es suficiente por sí mismo para garantizar el éxito de una práctica democrática, pues así como nos interesa que las decisiones resulten efectivas para resolver el problema en cuestión, también nos interesa que dichas decisiones se alcancen mediante procedimientos justos. En este marco, a efectos de superar la presunta dicotomía entre justificaciones instrumentales y justificaciones intrínsecas, planteos como el de Landemore (2013) afirman que las decisiones políticas, tomadas en condiciones de incertidumbre, presentan una mayor capacidad de predicción y resolución si surgen de ámbitos de máxima inclusión y equidad que se correlacionan con una mayor diversidad cognitiva.

Otra forma de justificar esta concepción de la democracia es dar cuenta de sus capacidades epistémicas. En este marco, Anderson (2006) propone tres criterios centrales para evaluar distintos modelos epistémicos: (i) diversidad epistémica de los/las participantes; (ii) balance entre deliberación o debate y votación; y (iii) existencia de mecanismos de retroalimentación, como elecciones periódicas. Desde aquí, Anderson se concentra en dos modelos clásicos: el teorema de jurados de Condorcet, es decir, la tendencia a que la media de un conjunto amplio de respuestas (cuya probabilidad de acierto individual sea igual o superior a 0.5) se acerque a la respuesta correcta y a que ese acercamiento sea mayor conforme aumenta el número de respuestas; y el teorema de la diversidad (*diversity trumps ability theorem*), es decir, el planteo de que, para ciertos problemas, conjuntos diversos o heterogéneos de personas no expertas ofrecen mejores soluciones que conjuntos homogéneos de personas expertas. Ahora bien, el teorema de Condorcet presupone homogeneidad epistémica e independencia de los/las votantes y no recoge la dimensión dinámica de retroalimentación, mientras que el teorema de la diversidad asume el valor de la inclusión solo en términos instrumentales, es decir, para garantizar el criterio externo de resolución adecuada del problema, pero no contempla el valor no instrumental o intrínseco de la inclusión de diversidad epistémica para garantizar el carácter justo del procedimiento de toma de decisiones, es decir, el carácter interno, al tiempo que no incluye la

dimensión de retroalimentación. Por tanto, ninguno cumple con las capacidades epistémicas de la democracia identificadas inicialmente.

Frente a estas limitaciones, Anderson recupera otra concepción de la democracia, asociada a Dewey y su noción de “investigación social cooperativa” o “experimentalismo democrático”. Anderson sostiene que el modelo de Dewey resulta preferible a los anteriores toda vez que enfatiza la necesidad de incluir una diversidad de perspectivas para articular los problemas comunes y avanzar en sus soluciones, subraya la centralidad de la investigación y de la deliberación junto con el rol indispensable de la libre comunicación de los conocimientos socialmente relevantes, claves para superar la noción meramente formal de democracia basada en periodicidad de elecciones, y presupone el carácter falible de las resoluciones, todo lo cual habilita y enriquece los mecanismos de retroalimentación. En este orden, el disenso se muestra como epistémicamente productivo en vistas a las instancias de revisión y modificación de las decisiones adoptadas mediante mecanismos institucionales. La conjunción de estas características resulta fundamental en vistas a la formación de un *público* activo y competente para la resolución de los problemas comunes, de la superación de los costos epistémicos de las jerarquías sociales y de la institucionalización de la revisión de las políticas. Dicho de otro modo, la concepción de “investigación social cooperativa” capitaliza los beneficios epistémicos de la deliberación libre, plural e inclusiva al tiempo que forja planes de acción que, en su carácter de juicios falibles, deberán ser evaluados y modificados en virtud de sus consecuencias (cfr. Dewey, 1986, pp. 483-484). Así, al afirmar que “[e]l modelo de Dewey es el único de los tres que representa las capacidades epistémicas de las tres características constitutivas de la democracia: diversidad, discusión y dinamismo (retroalimentación)” (2006, p. 13), Anderson incluye al pragmatismo deweyano como una referencia relevante para la consideración del carácter epistémico de la democracia.¹²

¹² La interpretación de Dewey hecha por Anderson ha recibido algunas observaciones interesantes. Por ejemplo, Butterfield (2010) señala la sobreestimación del carácter epistémicamente productivo del disenso en la perspectiva deweyana y el desbalance entre los criterios externo e interno planteados por la propia Anderson dado su énfasis en el carácter instrumental de la investigación social cooperativa, en detrimento de las consideraciones morales intrínsecas para la inclusión de la diversidad epistémica. No obstante,

El enfoque epistémico de la democracia es objeto de varios cuestionamientos, que en algunos casos se emplean como punto de partida para la defensa de posiciones epistocráticas. El primer conjunto de críticas refiere al modelo democrático agregativo y en particular a los/las votantes, quienes no tendrían incentivos suficientes para la participación ni reunirían las condiciones mínimas de competencia epistémica para el tipo de democracia en cuestión. En efecto, desde el punto de vista de la teoría de la elección racional se ha señalado que, dados el ínfimo impacto de un voto individual en una elección con millones de votantes y el costo en tiempo que conlleva ir a votar, la abstención sería la opción más racional, siempre que se restrinja el cálculo de costos al plazo inmediato y no se contemple el valor de la votación a largo plazo, en particular cuando aquella resulta una condición necesaria para el mantenimiento de la propia democracia (Downs, 1957, pp. 260-276). En una lógica similar, tampoco sería racional dedicar tiempo y esfuerzo para aprender información política relevante, pues los beneficios nunca superarían a los costos, toda vez que en las elecciones de gran escala un voto informado tiene un impacto tan marginal como un voto desinformado. En este sentido, y aceptando una concepción de “racionalidad” limitada a la lógica de costos-beneficios, los/las votantes asumen una posición de “ignorancia racional” o incluso pueden caracterizarse como “racionalmente irracionales” (Brennan, 2016, pp. 34-36; 2019, p. 92).

Por otro lado, múltiples investigaciones empíricas dan cuenta del fenómeno de ignorancia política, que implica un bajo nivel de conocimiento de datos políticos básicos junto con una notoria inconsistencia e inestabilidad en el sistema de creencias sobre política de los individuos, pero también una distribución muy desigual de los niveles de conocimiento, que en muchos casos reproduce diferencias de clase, de género o de etnia (Achen y Bartles, 2016, pp. 30-36; Brennan, 2016, pp. 23-33; Landemore, 2013, pp. 36-38). Si a dichos resultados se añaden las observaciones provenientes de la psicología del razonamiento respecto de los sesgos cognitivos, el tribalismo político como aspecto constitutivo de la identidad social, las presiones de grupo o de pares, junto con los estudios respecto del impacto de la desinformación o *fake-*

estas críticas no parecen afectar a la identificación de las capacidades epistémicas de la democracia que hace Anderson, que sirven de referencia para el argumento planteado en estas páginas.

news—entendida como información intencionalmente creada y difundida para generar algún tipo de daño—, entonces parecería que la competencia epistémica de los/as votantes dista mucho de las presunciones ideales en las que se basarían las perspectivas epistémicas de la democracia (Achen y Bartles, 2016, pp. 36-41; Brennan, 2016, pp. 39-48; Wikforss, 2023, pp. 97-103).

A estas críticas bien podría responderse con el llamado “argumento educativo”, *v. g.* la idea de que la participación política tiende a mejorar los niveles de conocimiento de los/las votantes, razón por la cual ella misma sería valiosa y contribuiría a incrementar la calidad epistémica de las decisiones. Este argumento suele quedar asociado a las versiones deliberativas de la democracia, como aquellas que se desprenden de los pragmatistas clásicos y que establecen que se alcanzan resoluciones correctas (o con asertabilidad garantizada, en términos deweyanos) con base en el método o modalidad deliberativa, en la medida en que esta última sigue la pauta general de toda investigación inteligente y requiere el libre intercambio de ideas y la apertura para la discusión. Siguiendo la reconstrucción de Brennan (2016, pp. 60 y ss.), efectivamente resultaría esperable que dicho intercambio, junto con la deliberación, tuviera un efecto educativo sobre los/las participantes. Sin embargo, la evidencia empírica demuestra que la deliberación tiende a producir una serie de efectos indeseados, entre ellos la profundización de las polarizaciones sobre la base de las identidades grupales, la reproducción de las desigualdades de partida (que reproducen otras desigualdades básicas) e incluso la consolidación de la apatía política, dado que no se perciben los resultados de la deliberación. A su tiempo, también se han constatado empíricamente fenómenos de “influencia social” que incluyen autocensura mediante el mecanismo informacional, dado por considerar que los aportes propios son irrelevantes, o mediante el mecanismo reputacional, dado por el temor a la desaprobación de las demás partes involucradas. Estos fenómenos conducen a una recopilación selectiva de información, a la propagación de errores a través de los efectos cascada—esto es, el hecho de que grandes grupos terminan afirmando una creencia porque otros grupos aparentan afirmar dicha creencia—, a la segregación de perfiles producto de desatender información provista por grupos minoritarios y a la radicalización de las perspectivas previas a la deliberación (Sunstein, 2000, pp. 78-84; Landemore, 2013, pp. 120-123).

Las críticas antedichas, brevemente presentadas, traen al foro dos preguntas centrales, a saber: quiénes deben decidir y qué perspectivas se deben tener en cuenta para tomar las decisiones políticas. En términos generales, el pragmatismo clásico subraya la necesidad de tener en cuenta la mirada y experiencia de todas las partes involucradas, por un lado, y rechaza las alternativas epistocráticas, por el otro. Misak (2008, pp. 102-103) resume con claridad este último punto al señalar que desde esta tradición, particularmente desde Peirce y Dewey, (i) no es claro quiénes contarían como expertos morales y políticos, (ii) no es claro que una educación especial redunde en mayor capacidad relativa a asuntos en esas materias, y (iii) aun si se pudiera identificar un conjunto de expertos, son corruptibles y tienden a conformarse en una clase con intereses privados alejados de los intereses comunes, tal como argumenta Dewey en *The Public and Its Problems* (1984, p. 364) frente a la propuesta de gobierno de expertos de Lippmann. A la luz de estas referencias y atendiendo a las consideraciones iniciales sobre la noción de “democracia” de Addams, es momento entonces de enfocarse en su concepto de “conocimiento empático” en tanto aspecto clave para comprender y evaluar las ideas de la pragmatista sobre democracia y ética social.

4. Democracia y conocimiento empático. Aportes a la epistemología política

Como he adelantado, una característica central de la concepción de “democracia” de Addams, en cuanto enmarcada en una ética social, radica en la pretensión de incluir el más amplio abanico de experiencias, particularmente de aquellos grupos históricamente víctimas de exclusión en términos de género, nacionalidad, etnia o clase (dimensiones que muchas veces se intersecan y se retroalimentan). Este punto merece especial atención porque efectivamente Addams considera en sus análisis la situación de distintos sectores vulnerables de un modo más concreto y enfático que otros pragmatistas clásicos, como Peirce y Dewey. La reivindicación de la experiencia de mujeres pobres e inmigrantes, de trabajadores explotados o de extranjeros marginados es una característica del pragmatismo-feminista de Addams y se observa en sus comentarios de índole más teórica. Así, subraya Seigfried, Addams “[...] muestra las consecuencias radicales de tomar seriamente

el pluralismo, el perspectivismo y las limitaciones de la comprensión humana” (Seigfried, 1999, p. 222).¹³

Esta apertura resulta una condición necesaria para el tránsito de una ética individualista propia de la tradición liberal a una ética social tanto como para la identificación de aquellos motivos sociales que orienten la práctica democrática. En efecto, la capacidad de considerar las experiencias de los otros permite “dimensionar sus cargas” y “determinar nuestra comprensión de la vida” pero también adquiere una dimensión político-epistémica central, dado que (i) es el camino para advertir que muchas necesidades individuales son necesidades comunes o públicas y que por tanto su demanda debe universalizarse y su resolución no puede darse a escala individual sino colectiva, lo cual redundaría tanto en la clarificación y mejor expresión de la propia demanda como en el fortalecimiento del sentido del bien común y en el carácter social y moral de la organización política democrática (Addams, 1902, pp. 269-270); y (ii) es el criterio de evaluación de los juicios y de las acciones políticas, pues “[...] la perspectiva social y la *sensatez* del juicio provienen solo del contacto con la experiencia social” o, dicho de otro modo, “[...] mucha de la insensibilidad y dureza del mundo se debe a la falta de imaginación que impide la comprensión de las experiencias de otras personas” (Addams, 1902, p. 9).

En virtud de lo dicho, el enfoque de Addams da cuenta de la necesidad de incluir pluralidad o diversidad de perspectivas al momento de considerar la dimensión epistémica de la democracia. Es precisamente aquí donde, según mi lectura, radica uno de sus aportes más interesantes:

¹³ De acuerdo con Ripatti-Torniainen (2020, pp. 1293-1296), la inclusión de individuos y grupos marginados de la arena política hacen de Addams una pensadora más radical que Lippmann o Dewey, en el sentido de tomar la nueva composición cosmopolita y socioeconómica de las grandes ciudades de Estados Unidos como base de su pensamiento político. Por otro lado, la referencia a la experiencia vivida, especialmente de las mujeres, no solo tiene impacto en el pensamiento político de Addams, sino también en lo que se ha reconstruido como su epistemología. Sobre esto, Miras Boronat (2021b) sostiene que Addams, Cooper y Perkins Gilman ofrecen elementos para una epistemología de la opresión (y de las oprimidas), mientras que Hamington (2022) afirma que Addams puede considerarse como un antecedente relevante para la epistemología del punto de vista, de corte feminista.

la noción de “conocimiento empático” (*sympathetic knowledge*).¹⁴ En el marco de su interpretación de la ética social de Addams en términos de “ética del cuidado”, Hamington (2009, pp. 70-71) identifica cuatro características del conocimiento empático: (i) se apoya en una concepción del individuo ya no como una unidad aislada, sino como una entidad que se define en sus interrelaciones sociales; (ii) es disruptivo, pues transforma la comprensión abstracta en comprensión concreta, involucra las circunstancias de los otros en la vida de quien conoce y obliga a una respuesta “sentida”; (iii) conduce a la acción, y (iv) constituye una base para toda sociedad democrática. Este tipo de conocimiento requiere desligarse de las asunciones morales y epistémicas propias para intentar asumir la perspectiva del otro y finalmente empatizar con el otro. En este sentido, es un tipo de conocimiento que combina el aspecto intelectual (aquel que ha sido definido como “puramente” epistémico por parte de la tradición) con el aspecto afectivo, en una concepción típicamente pragmatista del conocimiento que supera la dicotomía entre razón y emociones al tiempo que no resultaría completo si no condujera a la acción; recuérdese lo dicho por Addams sobre la moral como la esfera

¹⁴ La traducción de *sympathetic* por “empático” puede resultar controvertida en cuanto entrecruzaría dos nociones distintas. En efecto, si bien ambas refieren al término griego *pathos*, en lengua inglesa el término *sympathy* se utiliza frecuentemente para referir a la respuesta activa de una persona ante los sufrimientos de otra, de modo que su significado incluye la comprensión y el comportamiento orientado a ayudar a la otra persona, mientras que el término *empathy* se utiliza para expresar identificación con las sensaciones o sentimientos de otra persona sin necesidad de hacer algo al respecto. Además, cada uno de los términos refiere a tradiciones filosóficas distintas: la tradición angloamericana, que en buena medida ha puesto en relación la noción de *sympathy* con la fundamentación de la moral (por ejemplo, Hume o Smith); y la tradición continental, en particular la fenomenología, que ha hecho énfasis en la noción de *empathy* (*Einfühlung*) para nombrar a la experiencia de otros individuos en el marco de la experiencia intersubjetiva del mundo. Con todo, si bien en español el término “simpatético” se define, según la Real Academia Española, como “de sentimientos comunes”, remite más directamente al término “simpatía”, aquel vinculado a inclinaciones afectivas generalmente positivas o agradables, mientras que el término “empático” remite a “empatía” y este último, según la propia Real Academia, a la capacidad de identificarse con alguien y compartir sus sentimientos, definición que, según entiendo, da cuenta con mayor proximidad de la idea de Addams sobre *sympathetic knowledge*, incluso cuando no enfatice la consideración de la situación en su conjunto. Al respecto, cfr. Agosta (2011).

de la acción. Así, afirma Hamington, “[...] lo que conecta epistemología moral con epistemología social, y lo que vincula conocimiento y acción, es la emoción” (2009, p. 76).

El conocimiento empático es indispensable para lograr un aprendizaje de la pluralidad de perspectivas y experiencias necesarias para una genuina sociedad democrática, al tiempo que conduce a juicios políticos epistémicamente más acertados. En efecto, dado que incorpora una dimensión afectiva y más inclusiva, resulta un complemento indispensable de los conocimientos técnico-científicos incluidos tanto en los juicios como en la lógica de la investigación con la que se abordan los problemas sociales, teniendo siempre presente que para Addams, al igual que para Dewey, la democracia puede comprenderse en términos de investigación social cooperativa, es decir, como una práctica orientada por la “actitud científica” que estimula la cooperación y el libre intercambio de hipótesis, informaciones y materiales de los participantes tanto como la formación de juicios para orientar la acción en favor de resolver el problema en cuestión. De hecho, en el curso de las investigaciones sociales, el aspecto afectivo resulta “uno de los mejores instrumentos” para una adecuada acumulación de datos relevantes (Addams, 1967, p. 126). En este sentido:

[...] el economista que trata los casos individuales como meros datos, y el reformador social que trabaja para que esos casos no se den, solo por la apelación a su razón, deberían compartir sus perplejidades antes de sentirse al alcance del principio de crecimiento [...]. Este movimiento no excluye el aspecto intelectual, pero debe ser transferido de la región de la percepción a aquella de la emoción para que fuera realmente aprehendido. [...] El hombre que elige quedarse a un costado, evita mucho de la perplejidad pero al mismo tiempo pierde contacto con una gran fuente de vitalidad (Addams, 1902, pp. 272-273).¹⁵

¹⁵ Un clarísimo ejemplo de esto es el proceso de construcción de distintos mapas de Chicago para obtener información socialmente relevante, publicados como *Hull-House Maps and Papers* en 1985. De acuerdo con Deegan (1988, p. 50) este esfuerzo cooperativo, articulado por un conocimiento empático, tuvo por objetivo documentar la opresión de aquellas personas privadas de derechos, al

Además de lo dicho, el conocimiento empático resulta “[...] un participante clave en la deliberación moral” (Hamington, 2009, p. 77). Si la moralidad que reclama Addams es una moralidad social y si este tipo de moralidad requiere que entremos en contacto con una diversidad de experiencias para identificar adecuadamente los motivos sociales, el conocimiento empático es necesario para un tipo de deliberación que permita ver las situaciones desde otra perspectiva y logre hacerse carne de las dificultades que esa situación conlleva, y que permita considerar en pie de igualdad las distintas opciones para la resolución de la situación. Ahora bien, si la democracia se entiende en términos de ética social, entonces la noción de “conocimiento empático” –con sus dimensiones epistémica y afectiva– juega allí un papel fundamental pues no solo garantiza la adecuada inclusión del pluralismo para la identificación de los problemas, sino que reviste de carácter moral-social al conocimiento requerido para su solución. Por tanto, “[s]eguir el camino de la moralidad social conduce necesariamente al temperamento y a la práctica del espíritu democrático, pues este implica aquella diversidad de experiencia humana y empatía resultante que son el fundamento y la garantía de la Democracia” (Addams, 1902, pp. 6-7).

Si hasta aquí el conocimiento empático resulta un factor importante para dar cuenta del valor epistémico del pluralismo de experiencias en la deliberación moral social, también debe señalarse que cumple un papel central en el tipo de retroalimentación y dinamismo que requiere la noción epistémica de “democracia”, entendida en los particulares términos de Addams. He señalado ya que la sensatez del juicio político –y resulta plausible considerar que la idea de sensatez implica un aspecto moral y un aspecto epistémico– proviene del contacto con la experiencia social. Este contacto es el que a su tiempo presenta un carácter *correctivo* respecto del orden social y del juicio que surge en la deliberación para la resolución del problema. Addams señala que en el paso de una visión individualista a una visión social de la ética la dificultad más importante es la de reencontrar un criterio o *test* para evaluar los esfuerzos, que se satisface cuando estos últimos son llevados adelante en conexión con la actividad compartida. Así, de acuerdo con Addams:

tiempo que constituye una investigación pionera para la Escuela de Chicago (cfr. Deegan, 1988, pp. 55-69).

[...] dicho contacto [con la experiencia social] es el correctivo más fiable de las opiniones acerca del orden social y de los esfuerzos, aun cuando fueran humildes, para su mejora. De hecho, es una conciencia del valor iluminador y dinámico de esta experiencia humana más amplia y exhaustiva que explica en buena medida aquella nueva curiosidad sobre la vida humana que tiene una base más moral que intelectual (Addams 1902, p. 7).

Este comentario de Addams permite considerar que su concepción de democracia incluiría una dimensión *educativa* dada por la inscripción de la experiencia individual en la experiencia común y la subsiguiente corrección de la interpretación tanto de la naturaleza de los problemas como de las posibles resoluciones. La tesis del carácter educativo de la democracia tiene varios antecedentes en filosofía política en general e incluso al interior del pragmatismo en particular. En efecto, para Dewey, la práctica democrática es en sí misma educativa pues atribuye al individuo organizado como agente político bajo la forma de públicos activos y competentes la responsabilidad de considerar cuáles son los problemas, qué es lo que se necesita y cómo pueden ser resueltos sobre la base de la actividad cooperativa, en el marco de su apuesta por situar los conflictos, razones y argumentos en un espacio público a los fines de evaluar las pretensiones de cada parte en el contexto de intereses más amplios y finalmente articular un interés común (1987, p. 56 y 1988, pp. 294 y ss.). Al respecto, Addams no solo adelanta esta tesis educativa de la democracia, sino que enfatiza su dimensión afectiva por vías del conocimiento empático requerido para lograr el “temperamento y práctica del espíritu democrático” ya mencionado. Por supuesto, desde esta perspectiva, el carácter educativo no se daría por la modificación de creencias políticas previas, tal como parecen reclamar las críticas contemporáneas señaladas anteriormente, sino por la ampliación del marco de la propia experiencia, en referencia a una ética social, para obtener una mejor comprensión de la naturaleza compartida de los problemas y de las posibles resoluciones. El carácter educativo de la práctica democrática apunta a un modo particular de aprendizaje basado en la interacción comunitaria y en la articulación mutua de deseos. En esta línea, y a propósito de las clases dictadas y de las investigaciones llevadas adelante en Hull House, Addams observa que no se busca

emular la cultura universitaria (*college type of culture*), sino promover un tipo de conexión “[...] con toda clase de personas mediante la habilidad de entenderlas y mediante la capacidad de complementar su situación presente con su contexto histórico” (Addams, 1967, p. 436; cfr. Deegan, 1988, p. 39). Desde aquí puede comprenderse que, para Addams, “[e]stamos aprendiendo que el estándar de la ética social no se obtiene transitando un camino aislado sino mezclándose en un camino común y concurrido, en el que todos se asisten mutuamente o, al menos, ven el peso de la carga de los demás” (Addams, 1902, p. 6).¹⁶

Resulta especialmente interesante señalar que Addams deja planteada la necesidad de que esta nueva consideración de la democracia revierta sobre sus aspectos más formales. Así, indica Fischer (2019, pp. 175 y ss.), la noción de “ética social” es “expansiva” y cubre tanto la dimensión personal, a nivel del marco interpretativo de la experiencia, como social e institucional. Al respecto, Addams subraya la diferencia entre concebir a la democracia como un “mero arreglo gubernamental” o como una democracia política con “expresión social”, dada precisamente por la capacidad de advertir el sustrato común de nuestras experiencias humanas y por la pretensión de reconstruir las estructuras sociales, políticas y económicas, muchas veces mediante herramientas institucionales. Esta diferencia se extiende en dos tipos de *actitudes* frente a la política: por un lado, la de aquellos que reconocen un deber civil pero que no lo toman como expresión de una moral social, razón por la cual “[...] están casi siempre ocupados en la corrección de la maquinaria política, con una preocupación por mejorar el método de

¹⁶ La referencia al carácter compartido de la experiencia es clave al momento de considerar algunas problematizaciones en torno a la noción de “conocimiento empático”. En efecto, podría pensarse que la empatía puede estar “equivocada”, en el sentido de sentir empatía por personas que no la merecerían, o a la inversa; que tiende a ser particularista, en tanto se orienta a casos cercanos y más conocidos; y que depende de la reconstrucción que pueda hacerse de la situación de una tercera persona, con el margen de error que ello implica. La propia Addams recupera algunos casos en los que pueden evidenciarse ciertas limitaciones del conocimiento empático, en particular respecto de su carácter correctivo, según se enmarque en una ética individualista o social. En Mattarollo y Santarelli (2024) se ofrece un estudio detallado de aquello que podría identificarse como “fallas” en el conocimiento empático, partiendo de la identificación de determinados problemas que presentaría la empatía como fundamento de la moralidad.

administración antes que con el propósito último de asegurar el bienestar de las personas” (Addams, 1902, p. 222); por el otro, la de aquellos que efectivamente forman parte y por tanto son representativos de la vida de la comunidad, otorgando expresión social a la democracia. Lo interesante es que estas actitudes se expresan en perfiles de candidatos que responden o bien a la concepción formal, en línea con los meros reformistas o *businessmen*, o bien a las necesidades sociales. En este sentido, la capacidad epistémica de la retroalimentación le brinda distinto contenido a la “maquinaria política” para tornarla adecuada a las nuevas tareas y al nuevo tipo de relaciones democráticas. De hecho, Addams advierte que los mejores resultados de las investigaciones en Hull House son los que combinaron los esfuerzos de las residentes y de investigadoras científicas con distintas instituciones estatales, algunas de las cuales condujeron a modificaciones concretas en la legislación imperante, por ejemplo, las modificaciones a nivel nacional en las leyes de trabajo infantil.¹⁷ Por supuesto, este proceso no queda exento de dificultades ni de ciertos dilemas. Por ejemplo, los concejales más cercanos a las demandas sociales y más involucrados por generar canales de expresión para las comunidades locales suelen estar involucrados en actos de corrupción que, para Addams, atañen en definitiva a toda la comunidad. Sin embargo, esas mismas perplejidades son valiosas por sí mismas en la medida en que conducen de una ética individualista a una ética social que atienda las necesidades comunes y que revierta sobre las instituciones democráticas, elemento clave para la dinámica de retroalimentación en cuanto capacidad epistémica de la democracia.

¹⁷ Addams y Florence Kelley llevaron adelante un detallado estudio sobre la legislación del trabajo infantil en distintos estados de Estados Unidos a fin de documentar la variedad de situaciones e implementaciones. Los resultados fueron tomados por el Comité Nacional de Trabajo Infantil (en cuya creación hacia 1904 también participaron ambas) y el Congreso sancionó dos leyes federales y una enmienda constitucional prohibiendo el trabajo de menores de dieciséis años. A pesar de que las leyes fueron declaradas inconstitucionales por la Corte Suprema, en buena medida debido a las presiones de los sectores industriales, en 1938 –tres años después de la muerte de Addams– la Ley de Normas Justas de Trabajo finalmente prohibió el trabajo de menores de dieciséis años (cfr. Knight, 2005, pp. 390-391).

5. Conclusiones

En el marco de la sostenida recuperación del pensamiento filosófico de Addams y de su inclusión en el *canon* del pragmatismo clásico, en las páginas precedentes he presentado una reconstrucción de ciertos aspectos de su filosofía política a la luz de algunas preocupaciones de la epistemología política contemporánea. En particular, he recuperado el análisis de Anderson respecto de las capacidades epistémicas de los elementos constitutivos de la democracia, a saber: diversidad, discusión o deliberación y dinamismo o retroalimentación, para abordar desde allí la perspectiva de Addams. En efecto, Anderson encuentra en el experimentalismo democrático de Dewey una alternativa que ofrece mejores recursos para satisfacer aquellas capacidades epistémicas que las concepciones más tradicionales, como el teorema de Condorcet o el teorema de la diversidad. Sin embargo, ni Anderson ni la mayoría de las investigaciones en el área refieren a Addams como una alternativa relevante al momento de considerar las cuestiones antedichas.

En virtud de lo dicho, las primeras observaciones se vinculan con la demanda planteada por Addams de dejar atrás a la ética individualista, *v. g.* aquella que enfatiza el esfuerzo individual al punto de desgajarlo de la dimensión colectiva, y avanzar hacia un sentido de ética social, *v. g.* aquella que comprenda las demandas sociales y que logre poner en cuestión y reconstruir los criterios de evaluación con el paso de las generaciones, criterios ajenos a cualquier prescripción *a priori* o impuesta por la mera tradición. En ello radica un aspecto típicamente pragmatista del pensamiento de Addams, en la medida en que presenta un sentido de moralidad social, contextual y ligado a la acción, al cual debe sumarse su preocupación por incluir la experiencia concreta de las personas involucradas en los asuntos de la ética social, so pena de asumir soluciones ajenas e impuestas desde afuera.

Desde aquí he señalado un segundo aspecto relevante, a saber: el carácter que adquiere la noción de “democracia” de Addams en términos de investigación, estrechamente vinculada a su idea de ética social. Esta concepción de “democracia”, de evidente tono pragmatista, es precisamente la que habilita la pregunta por sus cualidades epistémicas. El recorrido trazado permite observar que el enfoque de Addams comprende la dimensión epistémica de las tres cualidades de la democracia identificadas por Anderson y señaladas con anterioridad,

dado que (i) requiere la inclusión de todas las perspectivas involucradas en el asunto o problema en cuestión, inclusión puesta en práctica en las actividades de investigación de Hull House; (ii) como toda investigación, al menos en los términos del pragmatismo clásico, conlleva una instancia de deliberación que en el plano de la política no puede reducirse a los aspectos formales; y (iii) en cuanto falibles, los resultados de las investigaciones se ponen a prueba en distintos niveles, muchas veces institucionales, y pueden ser reevaluados y mejorados a la luz de sus consecuencias previstas e imprevistas.

Ahora bien, el aspecto diferencial del enfoque de Addams es la noción de “conocimiento empático”, un tipo de conocimiento específico que considera no solo cognitiva sino afectivamente la diversidad de perspectivas y la importancia de cada problema, que orienta desde ese mismo lugar a la investigación social específica –tanto a sus fines como a los conocimientos técnicos puestos en juego en cada caso– y que resulta indispensable al momento de evaluar el grado de resolución y los efectos de esa misma investigación. Asimismo, el conocimiento empático resulta clave para dar cuenta del carácter educativo de la democracia, comprendida en los términos de Addams, pues potencia el cambio de perspectiva de una ética individual a una ética social necesario para reformular las demandas sociales tras advertir que los problemas no son individuales sino colectivos y que por tanto las resoluciones deben adquirir ese mismo alcance. En virtud de lo indicado, entonces, la afirmación central del artículo es que la noción de “conocimiento empático” constituye un aporte específico de Addams para las concepciones epistémicas de la democracia y para la noción pragmatista de “democracia” como investigación social cooperativa.

Por supuesto, aún quedan por explorar y detallar muchos puntos del pensamiento filosófico-político de Addams, en particular sus nociones de “crecimiento” y de “progreso lateral” y sus valiosos análisis sobre relaciones filiales y sociales. A su tiempo, es importante avanzar en una problematización de la idea misma de “conocimiento empático”, habida cuenta de las críticas a la empatía como fundamento de la moralidad. Como fuera, es indudable que la originalidad y la potencia de la filosofía de Addams tiene muchísimo para ofrecer en vistas a la reconsideración de nuestras relaciones sociales y políticas. Espero, en definitiva, que lo realizado hasta aquí constituya una contribución en esa dirección.

Referencias

- Achen, C. y Bartels, L. (2016). *Democracy for Realists*. PUP. <https://doi.org/10.1515/9781400882731>
- Addams, J. (1902). *Democracy and Social Ethics*. MacMillan.
- Addams, J. (1967). *Twenty Years at Hull House with Autobiographical Notes*. MacMillan.
- Agosta, L. (2011). Empathy and Sympathy in Ethics. En J. Fieser, B. Dowden y M. Boylan (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/empathy-sympathy-in-ethics/#H4>.
- Aikin, S. F. y Talisse, R. B. (2022). *The Routledge Companion to Pragmatism*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315149592>
- Ambrosio, C., Bella, M. y Miras Boronat, N. (2023). Symposia. Pragmatism and Feminism. Epistemological, Social, and Political Spaces of Resistance. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 15(1). <https://doi.org/10.4000/ejpap.3181>.
- Anderson, E. (2006). The Epistemology of Democracy. *Episteme*, 3(1-2), 8-22. <https://doi.org/10.3366/epi.2006.3.1-2.8>
- Antanavičiūtė, M. (2023). Jane Addams's Feminist Pragmatism and International Political Thought. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 15(1). <https://doi.org/10.4000/ejpap.3234>.
- Brennan, J. (2016). *Against Democracy*. PUP.
- Brennan, J. (2019). Epistemic Democracy. En D. Coady y J. Chase (eds.), *The Routledge Handbook of Applied Epistemology* (pp. 88-100). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315679099-7>
- Butterfield, M. (2010). Moral Considerations in Epistemic Conceptions of Democracy. *Southwest Philosophy Review*, 26(1), 163-170. <https://doi.org/10.5840/swphilreview201026118>
- Castelli, F. (2022). Ripensare la democrazia a partire dalla strada: prossimità, cura e spazio pubblico in Jane Addams. *Società degli Individui*, 74(2), 62-76. <https://doi.org/10.3280/LAS2022-074005>
- Cohen, J. (1986). An Epistemic Conception of Democracy. *Ethics*, 97(1), 26-38. <https://doi.org/10.1086/292815>
- Dea, S. y Silk, M. (2020). Sympathetic Knowledge and the Scientific Attitude. Classic Pragmatist Resources for Feminist Social Epistemology. En M. Fricker, P. Graham, D. Henderson y N. Pedersen (eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 344-353). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717937-34>

- Deegan, M. J. (1988). *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892–1918*. Taylor and Francis.
- Dewey, J. (1976). The Evolutionary Method as Applied to Morality. En *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Middle Works. 1899-1924. Volume 2* (pp. 3-38). Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1980). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Middle Works. 1899-1924. Volume 9. Democracy and Education*. Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1984). The Public and Its Problems. En *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Later Works. 1825-1953. Volume 2* (pp. 235-372). Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1985). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Later Works. 1825-1953. Volume 7. Ethics*. Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1986). *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Later Works. 1825-1953. Volume 12. Logic. The Theory of Inquiry*. Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1987). Liberalism and Social Action. En *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Later Works. 1825-1953. Volume 11* (pp. 1-66). Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1988). Democracy and Education in the World of Today. En *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Later Works. 1825-1953. Volume 13* (pp. 294-303). Southern Illinois University Press.
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. Harper & Row.
- Ervan, E. y Möller, N. (2020). Pragmatism and Epistemic Democracy. En M. Fricker, P. Graham, D. Henderson y N. Pedersen (eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 367-376). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717937-36>
- Festenstein, M. (2021). Spotlight. Pragmatism in Contemporary Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 22(4), 1-18. <https://doi.org/10.1177/147488512111050618>
- Fischer, M. (2009). Addams and Dewey: Pragmatism, Expression, and Community. *Philosophy Faculty Publications*, 115, 441-451. https://ecommons.udayton.edu/phl_fac_pub/155
- Fischer, M. (2013). Reading Dewey's Political Philosophy through Addams's Political Compromises. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 87(2), 227-243. <https://doi.org/10.5840/acpq201387219>
- Fischer, M. (2019). *Jane Addams's Evolutionary Theorizing. Constructing 'Democracy and Social Ethics'*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226631462.001.0001>

- Habermas, J. (1992). *Ciencia y técnica como ideología*. M. Jiménez Redondo y M. Garrido (trads.). Tecnos.
- Hannon, M. y De Ridder, J. (2021). *The Routledge Handbook of Political Epistemology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429326769>
- Hamington, M. (2009). *The Social Philosophy of Jane Addams*. University of Illinois Press.
- Hamington, M. (2022). Jane Addams. En N. E. Zalta y U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780197544518.013.30>
- Honneth, A. (1999). Democracia como cooperación reflexiva. C. Rendón y S. Muñoz (trads.). *Estudios Políticos*, 15, 81-106. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.16677>
- Knight, L. W. (2005). *Citizen Jane Addams and the Struggle for Democracy*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226447018.001.0001>
- Landemore, H. (2013). *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. PUP. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691155654.001.0001>
- Mattarollo, L. y Santarelli, M. (2024). Jane Addams and the Limits of Sympathy. Failures, Corrections, and Lessons to be Learned. *Contemporary Pragmatism*, 21(2), 155-176. <https://doi.org/10.1163/18758185-bja10084>
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. OUP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Miras Boronat, N. (2021a). Addams and Gilman. The Foundations of Pragmatism, Feminism, and Social Philosophy. En M. Festl (ed.), *Pragmatism and Social Philosophy* (pp. 218-234). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003044369-19>
- Miras Boronat, N. (2021b). Epistemologies of the Oppressed: Pragmatist and Feminist Approaches to Class, Gender, and Race. *Pragmatism Today*, 12(1), 41-53.
- Miras Boronat, N. (2022). Jane Addams. En S. Aikin y R. Tallise (eds.), *The Routledge Companion to Pragmatism* (pp. 36-40). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315149592-7>
- Miras Boronat, N. (2023). Jane Addams: ideali di pace (vecchi e nuovi). Un approccio tragico. *Società degli Individui*, 74(2), 34-45. <https://doi.org/10.3280/LAS2022-074003>

- Miras Boronat, N. y Serrano Zamora, J. (2021). Introducción al monográfico "Jane Addams en español". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 13(2). <https://doi.org/10.4000/ejpap.2594>
- Misak, C. (2000) *Truth, Politics, Morality*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203283523>
- Misak, C. (2008). A Culture of Justification: The Pragmatist's Epistemic Argument for Democracy. *Episteme*, 5(1), 94-105. <https://doi.org/10.1353/epi.0.0027>
- Pratt, S. L. (2021). The Relevance of Addams's *Democracy and Social Ethics*. *The Pluralist*, 16(1), 128-136. <https://doi.org/10.5406/pluralist.16.1.0128>
- Putnam, H. (1992). A Reconsideration of Deweyan Democracy. En H. Putnam (ed.), *Renewing Philosophy* (pp. 180-202). HUP. <https://doi.org/10.4159/9780674042384-010>
- Ripatti-Torniainen, L. (2020). The Transformative Public of Jane Addams. *Journalism*, 23(6), 1285-1300. <https://doi.org/10.1177/1464884920958583>
- Santarelli, M. (2022). Riscoprire Jane Addams: filosofia sociale, etica, e attivismo politico. *Società degli Individui*, 74(2), 7-11. <https://doi.org/10.3280/LAS2022-074001>
- Seigfried, C. (1996). *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric*. University of Chicago Press.
- Seigfried, C. (1999). Socializing Democracy: Jane Addams and John Dewey. *Philosophy of the Social Sciences*, 29(2), 207-230. <https://doi.org/10.1177/004839319902900203>
- Seigfried, C. (2002). *Feminist Interpretations of John Dewey*. Pennsylvania State University Press.
- Shields, P. (2003). The Community of Inquiry. Classical Pragmatism and Public Administration. *Administration & Society*, 35(5), 510-538. <https://doi.org/10.1177/0095399703256160>
- Sunstein, C. R. (2000). Deliberative Trouble—Why Groups Go to Extremes. *The Yale Law Journal*, 110(71), 71-119. <https://doi.org/10.2307/797587>
- Talisce, R. B. (2007). *A Pragmatist Philosophy of Democracy*. Routledge.
- Talisce, R. B. (2020). The Epistemology of Democracy. An Overview. En M. Fricker, P. Graham, D. Henderson y N. Pedersen (eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 357-366). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717937-35>

- Tarver, E. y Sullivan, S. (2015). *Feminist Interpretations of William James*. Pennsylvania State University Press. <https://doi.org/10.1515/9780271076966>
- Wikforss, A. (2023). The Dangers of Disinformation. En H. Samaržija y Q. Cassam (eds.), *The Epistemology of Democracy* (pp. 90-112). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003311003-7>

Filosofía en el espacio público

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2841>

Justice and Deliberative Democracy: Tensions within the Framework of Justice

Justicia y democracia deliberativa. Las tensiones del marco de la justicia

Francisco Blanco Brotons
Universidad Complutense de Madrid
España
frblanco@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0001-8805-9637>

Recibido: 22 - 05 - 2023.
Aceptado: 01 - 07 - 2023.
Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Blanco Brotons, F. (2025). Justicia y democracia deliberativa. Las tensiones del marco de la justicia. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 407-429. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2841>



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

Abstract

The question of the framework of justice—how to determine who is bound by obligations of justice—is crucial. Here the answers offered by several authors are analyzed, mainly Benhabib, Forst, Fraser and Young, who, from the perspective of deliberative democracy, give special relevance to the injustice of domination. It is argued that these philosophers introduce contradictory demands of closure and openness to the framework of justice. To overcome the injustice of domination, those subjected to a normative structure must be its authors, thus requiring closure of the *demos* as a whole. But the deliberative version of democracy demands openness to anyone who wishes to participate in the deliberation. This tension shows the relevance of distinguishing between justice and justification.

Keywords: deliberative democracy; domination; justice; frame of justice; *demos*.

Resumen

La cuestión del marco de la justicia —cómo delimitar las personas relacionadas por obligaciones de justicia— es crucial. Aquí se analizan las respuestas ofrecidas por varios autores, principalmente Benhabib, Forst, Fraser y Young, que, desde la perspectiva de la democracia deliberativa, dan especial relevancia a la injusticia de la dominación. Se defiende que estos filósofos introducen exigencias contradictorias de cierre y apertura al marco de la justicia. Para superar la injusticia de dominación, los sometidos a una estructura normativa deben ser sus autores, con lo que se exige cerrar el conjunto del *demos*. Pero la versión deliberativa de democracia exige abrirse a cualquiera que desee participar en la deliberación. Esta tensión muestra la conveniencia de distinguir entre la justicia y la justificación.

Palabras clave: democracia deliberativa; dominación; justicia; marco de la justicia; *demos*.

Michael Walzer, uno de los principales defensores de la idea de que, para que las reivindicaciones de justicia tengan algún sentido, lo primero que hay que hacer es distribuir la membresía, nos cuenta una significativa historia (Walzer, 1993, pp. 313-314). Walzer imagina un poblado indio que, sometido al sistema de castas, cuenta con unas reglas distributivas que gozan de cierta estabilidad. Son estables porque se corresponden con las concepciones locales de fondo: los aldeanos indios aceptan las doctrinas que apoyan el sistema de castas. Walzer se imagina que a esta aldea llega un visitante que, equipado con las típicas ideas igualitarias occidentales, se empeña en convencer a los aldeanos de que esas doctrinas son falsas. Se imagina que este visitante tiene éxito y como consecuencia la aldea comienza a regirse por nuevos principios distributivos, que ahora los aldeanos creen más justos. El filósofo nos cuenta esta historia para defender su tesis relativista de que los principios que consideramos justos solo reciben esta valoración en tanto que reflejan los valores culturales de la sociedad que los afirma. El poblado indio convencido del sistema de castas aceptaba unos principios distributivos. El mismo poblado indio defendía otros principios tras la labor de conversión del viajero occidentalizante. Esto no significa que los valores occidentales sean “universales” o “superiores”, sino simplemente que los principios que una sociedad afirma como justos dependen de los valores culturales de fondo. Los valores de los aldeanos indios habían cambiado y esto debía corresponderse con un cambio de los principios de la justicia.

Este relato de Walzer deja pasar, como si nada, el elemento más crítico de su historia. Lo crítico de la historia de Walzer es el momento en el que llega el extraño, se le da voz, se le escucha y se le presta atención, dando munición a los descontentos, enseñándoles otras formas de vida, mostrándoles otros principios alternativos, cuestionando sus doctrinas nunca tan sólidas y unánimes como los teóricos culturalistas sueñan. Ese es el momento en el que la dominación deja de ser una imagen blanca sobre un fondo blanco, en el que empiezan a clarificarse sus contornos. Raramente la prédica moral con consecuencias sociales revolucionarias es tan libre como en el relato de Walzer, y aun menos en sociedades convencidas de la desigualdad esencial entre las personas. Pues como ya sabemos, estas transformaciones implican el cambio de posiciones sociales relativas y los situados en las posiciones privilegiadas de poder

reaccionan con fuerza para quitar la voz a los que reclaman cambios en la estructura social. Este mismo momento de cuestionamiento es el que vivimos en el actual proceso de globalización, gracias al cual se nos ha hecho especialmente visible la injusticia del des-enmarque (Fraser, 2008, pp. 43-50), la injusticia que habita nuestras formas de definir ante quiénes se tienen obligaciones de justicia, quién debe ser tenido en cuenta y qué reivindicaciones deben ser escuchadas. En este artículo se abordará la cuestión del *marco de la justicia*, es decir, la delimitación de los agentes que se encuentran vinculados por obligaciones de justicia, según es planteada por un conjunto de autores que combinan la perspectiva relacional de la justicia con las exigencias deliberativas de la ética del discurso (especialmente Benhabib, Forst, Fraser y Young). Aquí se defenderá que estos filósofos, al interpretar el problema del marco como un asunto de justicia política o de dominación, introducen exigencias contradictorias, simultáneamente de apertura y de cierre del marco. A su vez, las reflexiones desarrolladas en torno a estas cuestiones nos permitirán ver la diferente naturaleza de las relaciones de justicia (las mantenidas por los miembros de la sociedad india en la historia de Walzer) y de justificación (las mantenidas por aquel predicador con la sociedad india que visita), no siempre adecuadamente distinguidas por estos filósofos (especialmente Forst).

Este artículo se desarrollará en cuatro apartados. Primero, se expondrá la cuestión general del marco y la interpretación política que de ella realizan los filósofos que aquí son objeto de interés (sección 1). A continuación, se analizarán las diferentes vías de abordar esta cuestión, empezando por las consideraciones que empujan hacia la necesidad de la delimitación del marco de la justicia (sección 2) para, después, analizar la dimensión epistémica de la teoría discursiva que empuja hacia la apertura de dicho marco (sección 3). Finalmente, a modo de conclusión, reflexionaremos sobre las implicaciones de esta contradicción o tensión, en especial sobre la conveniencia de distinguir entre los contextos de la justificación y de la justicia (sección 4).

1. El marco de la justicia y la injusticia de dominación

Para una teoría de la justicia de tipo relacional, es decir, un tipo de teoría que concibe la justicia como una virtud de las instituciones o estructuras sociales (Rawls, 2014, p. 20), la cuestión del marco de la justicia adquiere una importancia crucial. En este tipo de teorías, el marco de la justicia se corresponde con el conjunto de sujetos que

se encuentran relacionados a través de la estructura social de la que se pretende predicar la virtud de la justicia y cuya injusticia es objeto de análisis. Es la común vinculación a esta estructura la que justifica la legitimidad de las reivindicaciones recíprocas de justicia. Para dar sentido y legitimidad a las voces que protestan contra injustas formas de distribución o de reconocimiento, primero habría que tener clara la relación de pertenencia entre instituciones y sujetos de justicia: ante qué instituciones reclamar, así como a qué sujetos estas instituciones deben justicia.

Desde *Teoría de la justicia* de Rawls y hasta los años noventa del siglo XX, el marco de la justicia quedó sin grandes controversias asimilado a los límites de las sociedades o Estados. Desde esta interpretación, que hoy frecuentemente recibe la denominación de “nacionalismo metodológico”, se identificaba la ciudadanía nacional como la única vinculación institucional relevante para la justicia. El problema se daba así por resuelto, sin grandes controversias, *a priori* siguiendo las fronteras del mundo “westfaliano” que se daba por supuesto. El marco de justicia no se veía ni siquiera como un problema.

Sin embargo, en las últimas décadas el panorama ha cambiado. Diversos autores (Benhabib, 2011; Forst, 2011 y 2014a; Fraser, 2008; Olson, 2008; Shapiro, 1999; Young, 1990 y 2000) insisten en que con las nuevas condiciones de la globalización, hacer corresponder el marco de la justicia con el de las fronteras nacionales ha dejado de gozar de validez *a priori* y debe ser examinado críticamente. El problema ahora será establecer los criterios que nos permitan determinar los sujetos que legítimamente se deben justicia más allá de los propios Estados. Pero dado que estos mismos autores parten de una concepción relacional de la justicia, esta cuestión se concreta en desarrollar de una forma más coherente, más sensible a las relaciones sociales que se establecen en el actual mundo en globalización, la idea de que los sujetos que se deben justicia son los que se encuentran vinculados por una misma estructura social. Las instituciones del propio Estado son tan solo algunos de los tipos de estructuras sociales que vinculan a los individuos en un mundo globalizado en el que las sociedades distan mucho de ser autosuficientes.

Sin embargo, estos mismos autores imprimen una orientación particular al modo de determinar el marco de la justicia. No solo intentan corregir la tradición liberal de la teoría de la justicia eliminando la arbitraria restricción del marco de la justicia a Estados o sociedades cerradas. Seguramente por su vinculación con la teoría discursiva y su

compromiso con la democracia deliberativa, también operan lo que puede denominarse un “giro político” (Blanco Brotons, 2018). Es notable que Nancy Fraser, al exponer la *injusticia del des-enmarque*, la injusticia que supone la incorrecta determinación de los marcos de la justicia, la conciba como una *injusticia política* que impide a alguien “participar en las confrontaciones sobre justicia que le competen” (Fraser, 2008, p. 45). Lo injusto no es tanto que se excluya a ciertas personas de los esquemas redistributivos de bienes, sino que se les impida participar en los procesos que sirven para definir esos esquemas o cualquier otra cuestión de justicia (procesos que en adelante recibirán el nombre de “política del marco”).

Se pretende superar la idea de “ciudadanía nacional” como criterio delimitador de las reivindicaciones legítimas de justicia y aproximarse a un diferente principio enfatizando la dimensión política de la justicia (Forst, 2011; Fraser, 2008, pp. 39-43; Young, 2000, pp. 236-275). Un aspecto fundamental de la justicia es la eliminación de la injusticia política, esto es, a la eliminación de la dominación. La justicia no solo lucha contra la explotación económica, dimensión resaltada por la tradición de justicia distributiva, o contra la eliminación de la injusticia de reconocimiento erróneo enfatizada por las políticas de la diferencia. La política del marco pretende dar respuesta a la eliminación de la injusticia de dominación. Pero aquí surge el problema que es objeto de este artículo, pues esto tiene implicaciones que parecen oponerse a la perspectiva relacional de la justicia expuesta al comienzo: ¿y si los competidos en estos procesos no son solo los vinculados por una misma estructura social o sometidos a las mismas instituciones?

La dinámica que estos autores ponen en movimiento para la delineación de los marcos de justicia parece empujar en direcciones contrarias. Por un lado se busca un criterio para el necesario cierre del marco, según un proceso que debe garantizar la toma de decisiones y el consentimiento *por y de* los sometidos, y solo ellos (Forst, 2011; Fraser, 2008; Goodin, 2007; Shapiro, 1999; Young, 2000). Pero, por otro, debido a la fundamentación que estos autores aceptan de la democracia deliberativa sobre la ética discursiva, ética basada en el cognitivismo moral (Benhabib, 2006; Habermas, 1999), también surge una exigencia de abrir universalmente el marco a todos los que deseen participar en el debate sobre la corrección de cualquier norma moral, idea o decisión (Anderson, 2009; Bohman, 2010; Lafont, 2006). Frente al énfasis que Fraser o Forst ponen sobre la primera dirección, es necesario insistir

también en la segunda, que tiende hacia una apertura cosmopolita del marco, no con la intención de afirmar o negar una de las dos, o de rechazar la idea de la política del marco como contradictoria, sino para defender su presencia simultánea y la tensión constitutiva del marco, tensión que lo convierte en un asunto estructuralmente conflictivo, eso es, eminentemente político. Se defenderá, además, que esta aparente contradicción nos señala diferencias entre la justicia y la justificación, dos conceptos que no son adecuadamente distinguidos por estos autores, especialmente por Forst.

2. La delimitación del marco de la justicia

Estamos acostumbrados a protestar, quejarnos o reclamar a nuestros Estados ante leyes, procesos, resultados o acciones que no nos parecen justos. Esto es porque vemos a nuestros Estados como responsables de todo esto sobre lo que protestamos y entendemos que ellos son, al fin y al cabo, nuestro instrumento en la autoorganización colectiva de nuestras vidas, por lo que deben responder ante nosotros. Poco a poco nos vamos acostumbrando también a protestar contra leyes, procesos, resultados o acciones que pertenecen a otro nivel, de los que nuestros Estados no son los únicos o principales responsables, y protestamos por las mismas razones, porque entendemos que tenemos el derecho a participar y a ser representados como libres e iguales en las decisiones que establecen instituciones transnacionales que conforman nuestras vidas. Protestamos porque entendemos que tenemos el derecho a *participar* en la conformación de las estructuras normativas de las que *dependemos*.¹ Quienes *pertenecen* al conjunto de los que en justicia deben poder participar es a lo que pretende responder la perspectiva aquí estudiada sobre la delimitación de los marcos de justicia. Este problema se sitúa, por lo tanto, en la intersección entre la *pertenencia*,² la *participación* y la *dependencia*.

Tras siglos luchando para que nuestro Estado reflejase estas exigencias normativas de una forma mínimamente aceptable, nos

¹ “Dependencia” en el sentido de que se trata de estructuras a las que estamos sometidos y que conforman nuestras interrelaciones.

² “Pertenencia” aquí se entiende en el sentido restringido de formar parte del conjunto de personas que se encuentran sometidas a alguna relación estructural o institucional, en el proceso de cuya conformación tendrían, por lo tanto, derecho a participar.

encontramos que en el terreno trasnacional casi todo está aún por hacer. Del mismo modo que ocurre en el marco nacional, si las personas dependemos de normas, estructuras e instituciones trasnacionales que nos causan injusticia, estaríamos legitimados a hacer reivindicaciones en relación con ellas. Si se acepta que la eliminación de la dominación es una dimensión fundamental de la justicia, deberíamos estar capacitados para participar en la conformación de tales normas, estructuras e instituciones. Esto es así porque no es simplemente nuestra pertenencia a un Estado particular lo que legitima nuestras reclamaciones, sino en general nuestra relación de dependencia de una estructura social que hoy trasciende nuestros Estados. De acuerdo con Young (2011, p. 116): “la responsabilidad en relación con la injusticia no se deriva de vivir según una misma constitución, sino de participar en los diversos procesos institucionales que provocan injusticia estructural”. No estamos simplemente legitimados para dirigir nuestras reivindicaciones a los lejanos agentes supranacionales que hoy en día parecen tomar las decisiones determinantes, esperando de buena fe que alguien nos responda, sino que también, y especialmente, debemos en justicia poder participar en la conformación de la misma estructura institucional que media nuestras interacciones. El conjunto de normas y recursos que constituyen la estructura social (Sewell, 1992) no son componentes necesarios o naturales independientes de las decisiones humanas, sino estructuras intersubjetivas artificiales. La opacidad que reina en los procesos trasnacionales y que tiende a naturalizarlos para blindarlos frente a la crítica no es sino un fenómeno de dominación. La justicia debe perseguir la dominación tanto como la explotación o la falta de reconocimiento (Fraser, 2007, pp. 333-334).

Se ha hablado hasta el momento de “estructura social” o “institucional” de un modo poco definido. No es este el espacio adecuado para abordar con detenimiento estos conceptos, aunque constituye un tema muy importante para las teorías de justicia que aquí se están considerando. Frente a la caracterización de Rawls de la estructura básica como un conjunto claramente identificado y delimitado de instituciones públicas, los autores que aquí se toman como referencia (especialmente Fraser, Young y Forst) coinciden en la necesidad de profundizar y complejizar la concepción de Rawls. Especialmente reseñable es la aportación de Young (2011). La estructura social se nos presenta como algo objetivamente limitante, tanto según una dimensión normativa y práctica, mediante la instauración de normas, leyes o prácticas sociales

cuyo seguimiento se nos impone moral o legalmente, como según una dimensión física. Esta dimensión física es muy frecuentemente olvidada por los teóricos de la justicia, que tienden a atender prioritariamente a la dimensión normativa, pero el modo en que colectivamente construimos nuestro mundo físico estructura profundamente nuestras condiciones y posibilidades de vida. La concepción de la justicia que toma la eliminación de la dominación como un aspecto esencial exige que estos diversos elementos estructurales sean fruto de un proceso de toma de decisiones *por* parte de los sometidos a esta estructura y el consentimiento *de* estos. Los sujetos de justicia lo son no simplemente en tanto que agentes pasivos receptores de un cierto conjunto de bienes redistribuidos, sino en tanto que agentes activos que diseñan entre todos sus propias estructuras. Esta dirección democrática de la justicia apunta a la necesidad del cierre del marco de la justicia para hacer posible la determinación del conjunto de personas que deben decidir sobre sus instituciones al estar sometidas a ellas,³ pues “la gobernanza democrática implica trazar fronteras y crear reglas de membresía en algún lugar u otro” (Benhabib, 2002, p. 448; mi traducción). El problema de la delimitación del marco de la justicia es cómo poner en práctica este principio sin reducirlo *a priori* a la ciudadanía formal o al principio de territorialidad.

Lo primero que debe ser considerado es el modo de responder a la cuestión de *cómo* establecer el marco de la justicia. Young y Fraser coinciden en rechazar la “ideología del expertismo”, que tiende a despolitizar lo público presuponiendo que los factores implicados son demasiado complejos como para que lo entiendan los no expertos, con lo cual debería ser la ciencia la que dé respuesta a los asuntos de justicia social (Young, 1990, p. 80). Según Fraser, para determinar el alcance de las cuestiones de justicia, muchos pensadores se basan en un “conocimiento científico-social empírico de la naturaleza y del alcance de las estructuras sociales, un conocimiento que suponen incontrovertible” (2008, pp.

³ Determinada de este modo la relación entre la justicia y la democracia, esto es, considerando la democracia (en el sentido básico de lucha contra la dominación, según la cual las estructuras sociales e institucionales deben ser el fruto de un proceso de toma de decisiones por parte de los sometidos a ellas) como una dimensión propia de la justicia, la cuestión de la delimitación del *marco* es traducible a la cuestión de la delimitación del *demos*. La diferencia entre *demos* y *marco* es que el primero enfatiza la dimensión política de la justicia.

73-74). El problema aquí, ante la irreductible diversidad de estudios científicos, es que cada cual puede recurrir al estudio que mejor justifica los principios que se desean defender y “cada filósofo presenta lo que en realidad es un punto de vista controvertido como si fuera un hecho establecido” (Fraser, 2008, p. 76). Según Fraser, no podemos determinar “científicamente”, de forma incontrovertida y definitiva, las causas de las condiciones de vida de la gente. No podemos entregarnos a la ciencia social para que esta determine, con supuesta objetividad, el “quién” de la justicia. La determinación del marco de la justicia es un problema político y su resolución exige adoptar un “enfoque crítico-democrático”. No simplemente nuestras instituciones deben ser democráticas. También debe serlo el proceso mismo conducente a determinar quiénes tienen derecho a participar en los procesos decisorios sobre nuestras instituciones. El cierre del *demos* debe ser él mismo democrático.⁴

Esta perspectiva postula un *meta-demos* en el que se deliberaría sobre el adecuado enmarque de las cuestiones concretas de la justicia, es decir, sobre los *demos* particulares implicados por cada una de ellas. Una vez definidos estos *demos* de segundo nivel, correspondería a cada uno de ellos, convenientemente delimitado, poner en marcha el proceso democrático conducente a definir y cumplir las obligaciones de justicia implicadas en cada cuestión.

Se han ofrecido dos principios que sirven de criterio para juzgar la correcta delimitación del marco de la justicia: el *principio de todos los intereses afectados* y el *principio de todos sujetos*. El primero de ellos está bastante extendido, en teorías de signo diverso, para justificar la legitimidad de las personas para participar en los procesos democráticos y deliberativos. Es mantenido, entre otros, por Habermas (1999, p. 74) y Dahl (1990, pp. 78-82). Según Goodin (2007, p. 50), este principio expresa de una forma sencilla lo que implica y exige que varias personas se encuentren interrelacionadas. Si nuestras decisiones afectan a un cierto conjunto de personas, parece razonable que en los procesos para tomar esas decisiones se vean incluidos todos los que se verán afectados con base en simples relaciones de causalidad. Es la “objetiva coimbricación en una red de relaciones causales” (Fraser, 2008, p. 125) lo que fundamentaría

⁴ Es una opinión bastante extendida que esta expresión es autocontradictoria. Sobre la falsedad de esta opinión, que ignora el carácter recursivo de la democracia, cfr., entre otros Goodin (2007, p. 44), Fraser (2008, pp. 91-93) o Bohman (2005, p. 109).

la reivindicación de que todos los agentes así relacionados mantengan relaciones de justicia entre ellos y estén legitimados a participar en las decisiones y deliberaciones en torno a los aspectos que conforman tal red.

Este principio, no obstante, tiene inconvenientes. Goodin, al mismo tiempo que piensa que este es el mejor principio para delimitar el *demos*, reconoce que es incoherente, pues realiza esta delimitación con base en las personas que se verán afectadas por una decisión que ese mismo *demos* debe tomar antes de ser afectadas. El problema es que el conjunto de personas afectadas depende de la decisión que se tome (Goodin, 2007, pp. 52-53). Otro problema de este principio surge al considerar otra cuestión de primer orden político: el de la agenda o las cuestiones que se abordan. Que una cuestión se incluya o no entre los asuntos a decidir es algo que ya en sí mismo afecta a las personas. Por lo tanto, el principio de todos los intereses afectados no podría realizar el cometido de delimitar el *demos*, porque todas las personas estarían legitimadas a participar en las decisiones sobre qué someter a elección (Goodin, 2007, pp. 53-55). Desde otro punto de vista, este principio, “al concebir estas relaciones de un modo objetivo, en términos de causalidad, relega en la práctica la elección del ‘quién’ a la ciencia social dominante” (Fraser, 2008, p. 128). En otras palabras, empuja a resolver la cuestión del marco de la justicia, algo eminentemente político, con base en hechos científicos, estrategia rechazada más arriba. Una última dificultad de este principio es que parece conducir a consecuencias que contradicen principios fundamentales de la democracia. Si consideramos que las personas pueden resultar afectadas según intensidades mayores y menores, y dado que este principio basa la legitimidad de la participación política en tales afectaciones, parece que se seguiría del principio de todos los intereses afectados que el nivel de participación política debería ser directamente proporcional al grado de afectación de los intereses. El principio fundamental de la igualdad política estaría aquí en cuestión.⁵

El segundo principio indicado, el de todos los sujetos, es propuesto por Fraser en *Escalas de justicia*. Según ella, este principio no cae en el problema del de todos los intereses afectados de hacer depender la delimitación del *demos* de supuestas consecuencias causales futuras. El

⁵ Tales derechos diferenciados de participación política con base en el principio de los intereses afectados los defiende, por ejemplo, Gould (2014, p. 249).

principio de todos los sujetos, en cierto modo, retorna a Rawls, pues consiste en centrarse en lo que supone concebir la justicia de un modo relacional o estructural:

Deberíamos seguir a Rawls (¡y también a Marx!) y echar un vistazo a la “estructura básica”. Para decidir quién merece nuestra consideración moral, deberíamos determinar quiénes están sometidos al conjunto de reglas básicas que definen los términos de la cooperación social [...]. Contra Rawls, deberíamos enfrentarnos a los que recurren a la ciudadanía formal para determinar quién cuenta, puesto que entienden incorrectamente el orden de la justicia en un marco transnacional e incluso global (Fraser, 2012, p. 45).

Para determinar el marco de la justicia debemos preguntarnos qué personas se encuentran sometidas a la estructura social o a las instituciones cuya injusticia es objeto de evaluación. No se trata de imaginar posibles consecuencias futuras de decisiones por tomar ni de la imposible búsqueda de todos aquellos que de algún modo se verían afectados incluso por los infinitos asuntos que no entran en consideración. Lo relevante desde el punto de vista de una justicia relacional es atender a las personas que en un momento dado se encuentran vinculadas a través de estructuras sociales e instituciones estables, a los conjuntos de normas, prácticas y configuraciones determinadas de recursos que se nos imponen hoy. No se trata de considerar supuestas afectaciones causales futuras, sino de atender al tipo de mundo que las estructuras sociales instituyen y asegurar la participación de todos aquellos cuya vida se encuentra condicionada por ellas en sus vías institucionalizadas de transformación.

Por supuesto, de acuerdo con la advertencia anteriormente comentada de Fraser sobre el peligro de la naturalización de la política, la decisión sobre quiénes ven mediadas sus interrelaciones por una determinada estructura es una cuestión político-reflexiva, no algo dado previamente como un hecho objetivo natural. Las deliberaciones en torno al marco implican interpretaciones políticas y son posibles diferentes perspectivas analíticas en torno a un mismo asunto de justicia. Es posible identificar diversos aspectos de un problema de justicia como pertenecientes a diferentes marcos (local, regional, nacional, transnacional, global). Se avanza así hacia un “contextualismo

crítico” que supone el “rechazo tanto del universalismo monista como del contextualismo dogmático” y en el que adquiere una importancia fundamental “justificar la delimitación de los contextos y la formulación de los principios fundamentales apropiados para ellos” (Pogge, 2005, p. 138).

3. Las exigencias de apertura del marco de la justicia

Al introducir la injusticia de dominación como una dimensión esencial de la teoría de la justicia se establece una especial conexión entre justicia, democracia y justificación. Cualquier sometido a un sistema normativo que condicione su vida debe poder participar en los procesos conducentes a establecer la aceptabilidad justificada de tal sistema. La relación entre justicia y justificación cobra una notable relevancia en la teoría de Forst, quien llega a asimilar tales conceptos (“orden justo” equivale a “orden justificado”). Una democracia, como todo sistema político, consiste en un proceso para tomar decisiones y generar normas y leyes, pero lo específicamente democrático es que sus destinatarios, y solo ellos, puedan verse también como sus autores. El cierre del *demos* es una precondition de la legitimidad del proceso democrático: “precisamente porque las democracias promulgan leyes que son obligatorias para ‘aquellos que las autorizan’, el alcance de la legitimidad democrática necesita ser circunscrito al *demos* que se ha delimitado a sí mismo como un pueblo en un territorio dado” (Benhabib, 2007, p. 448; mi traducción). Estas son las consideraciones que nos llevaron en el anterior apartado a reflexionar sobre la justicia del cierre del *demos* a los sometidos a una estructura de gobernación, quienes deben aceptar las normas como autoimpuestas al haber sido tratados como iguales en el proceso de toma de decisiones (Cohen, 2009).

El problema aquí, como ya se avanzó en las páginas precedentes, es que parece establecerse una tensión entre la exigencia del cierre del marco de la justicia y otros presupuestos éticos de estos mismos autores. Frente al imperativo de delimitar el conjunto de individuos entre los que existen obligaciones de justicia y a quienes correspondería constituir el *demos* que decide sobre sus instituciones comunes, el proceso de justificación obra en contra de cualquier restricción de los agentes que puedan hacer intervenciones relevantes. Si la injusticia del desenmarque surge al impedir a algunos agentes intervenir en las confrontaciones sobre justicia que les competen, cuando alguien se encuentra comprometido con la búsqueda de la verdad o de la corrección normativa se le hace

injusticia al impedirle participar en los debates sobre cualquier decisión, independientemente de las estructuras sociales o instituciones a las que se encuentre sometido. Esta tensión toma impulso debido a la dependencia de los autores que son aquí objeto de análisis respecto a la ética discursiva y su firme apuesta por una muy concreta forma de democracia, esto es, una democracia deliberativa (Benhabib, 1996 y 2006; Forst, 2014b; Fraser, 1989, 1997 y 2008; Young, 1990 y 2000).

La versión deliberativa de la democracia, fundamentada sobre una ética discursiva, exige junto a la *dimensión decisoria o política*, que empujaría hacia el cierre del marco de la justicia, una *dimensión cognitiva*: la aceptabilidad no se reduce simplemente a que una decisión o ley haya sido el fruto del procedimiento de decisión legalmente establecido, sino a que proceda de la búsqueda razonada de respuestas correctas. Esta segunda dimensión de la democracia deliberativa empuja a la política del marco hacia una apertura universal del *demos*. Ambas dimensiones, exigiendo simultáneamente el cierre y la apertura, son igualmente necesarias para determinar la delimitación de los marcos de la justicia, por lo que nos encontramos ante una tensión irreductible. No obstante, como ya se señaló, esta tensión nos da indicios, en contra de Forst, sobre la conveniencia de distinguir el concepto de “justicia” del de “justificación”.

Esta dimensión cognitiva de la democracia deliberativa se despliega tanto en el terreno *moral* como en el *epistémico*. En el moral, la ética discursiva y la democracia deliberativa se fundamentan sobre el cognitivismo moral (Benhabib, 2006; Habermas, 1999 y 2010). Un enunciado moral es aquel que se nos impone como obligatorio y universal. Pero para que nuestras normas morales tengan estas características, debemos poder decir que son correctas. El cognitivismo consiste en una explicación del carácter convincente y obligatorio con el que se nos presentan nuestros principios morales fundamentales. Las personas suelen dar un contenido de verdad, es decir, cognitivo, a sus principios morales. Esto, según Habermas (1999, p. 30), es el motivo por el que los individuos situamos la moralidad por encima de otras formas de coordinación social, como las sanciones o la violencia. El cognitivismo está ligado al universalismo, pues si una norma moral es verdadera (en algún sentido), debe ser universalmente (en algún sentido) reconocida por todo agente moral. Según Benhabib, el cognitivismo es:

El punto de vista de que los juicios y principios éticos tienen un núcleo articulable cognitivamente y que no son meras expresiones de preferencia ni meras afirmaciones de gusto. Implican afirmaciones de validez del tipo ‘X es correcto’ (donde X se refiere a un principio de acción o juicio moral), lo que significa que ‘puedo justificarle con argumentos por qué uno debe respetar, sostener o estar de acuerdo con X’ (2006, p. 66).

Este núcleo articulable cognitivamente es solo alcanzable mediante un “diálogo moral universalista” (Benhabib, 2006, p. 68) en el que cualquier persona debería tener la posibilidad de participar en igualdad y de contrastar sus diferentes perspectivas. Si cualquier comunidad de diálogo aspira a principios y juicios morales correctos, debe abrirse a un diálogo intersubjetivo sin fronteras.

Pasamos ahora al terreno epistémico de la dimensión cognitivista de la democracia deliberativa. Aquí la deliberación también se justifica como un procedimiento para alcanzar respuestas correctas no solo en aspectos morales, sino para mejorar nuestro conocimiento de cualquier otro aspecto, ya sean cuestiones empíricas o sobre las voluntades de los agentes políticos (Anderson, 2009; Bohman, 2010; Lafont, 2006). Abrir la deliberación a cualquier punto de vista es fundamental para garantizar la racionalidad de los procesos de decisión colectiva, pues así se examina mejor la información relevante, se ordenan de una forma más objetiva las preferencias sociales o se analizan más críticamente nuestros intereses o valores (Benhabib, 1996, pp. 71-72). No solo es necesario abrir el diálogo democrático a todos los afectados o dominados, sino a todos los comprometidos con la búsqueda de respuestas verdaderas o justas (Benhabib, 2007, p. 450).

En el apartado anterior se planteó la idea de que para hacer frente a la injusticia de dominación son necesarios mecanismos de toma de decisiones sobre las instituciones y estructuras sociales que vinculan a los individuos. En estos procesos deberían ser estos mismos individuos, quienes, participando de manera libre e igual, dilucidasen el contenido de sus obligaciones mutuas de justicia y las mejores formas de cumplir con ellas, así como las mejores formas de transformar unas estructuras e instituciones que deben verse como obra de ellos mismos. Sin embargo, el aspecto epistémico de la democracia deliberativa introduce otra forma de interpretar la injusticia de dominación. Según Bohman, la

dominación también surge “de la injusta negación de la condición de conocedor y, por tanto, de participante en prácticas epistémicas a ciertos grupos” (2012, p. 101; mi traducción). La dominación adquiere diversas formas, y una no menor consiste en negar a algún agente la condición de participante legítimo en el intercambio de conocimiento, ideas o información. Lo relevante aquí es que intentar resolver un mismo tipo de injusticia, la injusticia de dominación, puede llevarnos en direcciones opuestas, ya sea exigiendo el cierre del marco de la justicia, ya sea abriéndolo e incluyendo sin limitación las aportaciones discursivas de cualquier persona, más allá de cualquier delimitación del *demos* o de cualquier frontera.⁶

Desde una concepción de la democracia diferente a la deliberativa, podría alegarse que lo específicamente relevante en democracia es el derecho a votar, no tanto el derecho a participar en los debates políticos. Según este punto de vista, el *demos* está constituido por el conjunto de personas con derecho a ejercer el voto y tomar así una decisión colectiva de acuerdo con la regla de la mayoría. Para que esta forma de tomar decisiones sea posible, lo primero sería determinar cuál es ese conjunto de personas con derecho al voto. Según esta concepción, la democracia moderna es ante todo un sistema político en el que los ciudadanos se autogobiernan en el sentido de participar mediante su voto en la toma de decisiones o en la elección de representantes. Desde la perspectiva de la democracia deliberativa, esta es una concepción reductiva de la democracia que debe ser rechazada. No solo el proceso democrático consiste en más acciones que la de votar, sino que votar no es la acción más importante de este proceso. La clave del autogobierno democrático es más bien el proceso discursivo mediante el que los ciudadanos reflexionan colectivamente sobre la corrección de las normas públicas, las necesidades colectivas, los objetivos comunes, los intereses aceptables, la correcta organización de nuestras instituciones, etc. (Anderson, 2009, pp. 215-217; Lafont, 2006, pp. 18-20; Velasco, 2011, pp. 62-67).

Cuando la base de la legitimidad de los procesos democráticos de toma de decisiones colectivas deja de ser mecanismos formales como el simple voto y es sustituido por una comprensión más global de los

⁶ Estos argumentos guardan similitud con la injusticia epistémica analizada por Fricker, que es definida como “causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento” (Fricker, 2017, p. 17). Lo que aquí se expone es, sin embargo, un tipo particular de injusticia de dominación.

complejos procesos mediante los que se elabora la voluntad democrática de un colectivo, “no tenemos por qué preocuparnos tanto como en la teoría jurídica y política tradicional por las fronteras y el alcance de las normas” (Waldron, 2006, p. 98; mi traducción). Los ciudadanos pensamos mejor, nos damos mejor cuenta de nuestros prejuicios y limitaciones conceptuales, cuando rechazamos las barreras impuestas a personas que podrían aportar a nuestros debates visiones distintas. Las miradas nuevas que nos exigen justificaciones de aquello que aceptamos como evidente siempre han constituido un vector de progreso social y de fortalecimiento de nuestros procesos colectivos de reflexión crítica. El esfuerzo por delimitar el conjunto de personas con derecho a participar en los procesos democráticos es un obstáculo en el camino hacia la emancipación, un obstáculo que con frecuencia sirve para evitar la descomposición del *statu quo*.

4. Conclusión. Implicaciones para una teoría de la justicia

Este artículo ha partido de una concepción relacional de la justicia, según la cual las obligaciones de justicia se establecen entre personas que comparten una misma estructura social y solo en relación con las injusticias que tal estructura genera. Desde este punto de vista, la delimitación del marco de la justicia es al mismo tiempo la delimitación de los agentes que se deben justicia, de las personas sometidas a una misma estructura generadora de injusticias y de los que tienen la autoridad para decidir sobre esas mismas estructuras comunes y el sentido que adquieren las obligaciones de justicia que mantienen entre sí. El planteamiento del cierre del marco se desarrolla en plena sintonía con esta concepción relacional. Por otro lado, el aspecto cognitivo o epistémico de la teoría discursiva, que hace referencia al proceso de justificación por el cual estas decisiones son elaboradas, resulta de interés no solo por establecer una dinámica de apertura del marco opuesta a la anterior, sino también porque aquí parece vislumbrarse algún tipo de obligación no relacional de justicia que debemos a cualquier agente dispuesto a ofrecer argumentaciones sobre alguna cuestión de justicia, independientemente de que se encuentre afectado por esta o relacionado con nosotros por la estructura social objeto de análisis.

Sin embargo, no debemos sobrevalorar el tipo de obligaciones sustantivas que el aspecto epistémico impone, ni esperar basar en él una concepción robusta de justicia global. Sería extravagante fundamentar el análisis de las injusticias globales en la negación de la capacidad de sus

víctimas para participar en las deliberaciones de colectivos políticos de los que no forman parte. Creer que al denunciar este tipo de injusticias se hace un significativo avance hacia la consecución de la justicia global parece un tanto exótico. La idea de que todo *demos* debe abrirse a las aportaciones comunicativas de cualquiera solo parece imponer la obligación de que existan canales para que cualquier individuo haga aportaciones y que estas sean consideradas por igual y, tal vez, que se apoye institucionalmente la diversidad de perspectivas de múltiples procedencias en la esfera pública. Las obligaciones que fundamenta este tipo de injusticia de dominación quedan muy lejos de las mayores obligaciones relacionales fundamentadas en la exigencia de que todos los sometidos a una estructura o institución social deban tener la misma capacidad para participar en la autoimposición de las normas y en sus decisiones colectivas.

La reflexión sobre la política del marco tiene, sin embargo, al menos dos implicaciones que resultan de mayor interés. En primer lugar, tendríamos las obligaciones de justicia relacionadas con la constitución de un meta-*demos* encargado de definir el adecuado enmarque de las cuestiones de la justicia. Como se señaló antes, la política del marco introduce la distinción entre dos niveles de deliberación. Primero señala la necesidad de conformar un meta-*demos* de alcance global donde se producen las deliberaciones y las decisiones para delimitar quiénes están relacionados con una injusticia determinada. Esta delimitación produce un *demos* de segundo nivel, encargado de deliberar y decidir sobre las obligaciones de justicia en juego en su caso y el modo de cumplir con ellas. Lo relevante aquí es que la constitución de aquel meta-*demos* lleva asociada el surgimiento de obligaciones de justicia, en este caso de alcance global, pues todo *demos* implica condiciones sustantivas que deben cumplirse entre sus miembros para que estos puedan efectivamente ejercer su papel político en igualdad (Cohen, 1996). Tal vez estas condiciones no sean muy amplias y solo exijan alcanzar para todos un nivel de vida por encima de la subsistencia (Caney, 2005, p. 38; Moellendorf, 2011, p. 542), especialmente si se tiene en cuenta que el papel de este meta-*demos* es tan solo decidir sobre el adecuado enmarque de problemas de injusticia particulares. Seguramente también exija otras condiciones tales como alcanzar un mínimo nivel de educación, acceso a la información y capacidad de aportar *inputs* a la deliberación. En cualquier caso, si alguien deseara hoy involucrarse en el tipo de deliberaciones que competen al meta-*demos*, su principal obstáculo

probablemente no sería que sufriese un nivel de vida inferior a la subsistencia o que no tuviese acceso a una educación básica, sino que no existen las instituciones políticas que tales deliberaciones y decisiones requieren. La política del marco sin duda señala aquí un desiderátum de la justicia: algún tipo de instituciones políticas en la que se establecen debates y decisiones trasnacionales sobre cuestiones de justicia debe ser instaurado.

En segundo lugar, como ya se avanzó, estas reflexiones arrojan luz sobre la diferencia entre el contexto de la justicia y el de la justificación. No debemos perder de vista la especial relación que se establece entre los integrantes de un marco particular de la justicia y el fundamento de su legitimidad para poder participar en la toma de decisiones vinculantes sobre sus propias estructuras sociales. Las estructuras sociales, al privilegiar o subordinar algunas posiciones sociales a otras, pueden ser la base de injusticias particulares, las cuales son sufridas por algunas personas e imponen al mismo tiempo obligaciones a otras estando, todas ellas, relacionadas por tales estructuras. Por otra parte, debido a que estas estructuras son obra de los mismos colectivos de personas que se encuentran sometidos a ellas, y dado que ellas condicionan profundamente sus vidas, estas personas deberían tener la especial capacidad y autoridad para inspeccionarlas, criticarlas y transformarlas. Este es el *contexto de la justicia*, el cual siempre ha sido un contexto conflictivo porque saldar las obligaciones o corregir las injusticias implica la modificación de la posición social relativa de los agentes relacionados por las estructuras sociales, ya sea mediante una redistribución de recursos de un colectivo a otro, ya sea mediante el reconocimiento de ciertos derechos para la protección de ciertos colectivos frente a otros, etc.

El aspecto cognitivo o epistémico de la política del marco añade la exigencia de que los agentes implicados en los procesos democráticos de toma de decisiones deben prestarse a justificar ante cualquiera aquello que defiendan como correcto. El *contexto de la justificación*, en este sentido, debería estar abierto a cualquiera. Sin embargo, esta apertura se circunscribe al momento en el que se delibera sobre creencias o propuestas, un momento sin duda fundamental, pero la relevancia democrática del *demos* no consiste simplemente en ser el conjunto de personas entre las que se realizan deliberaciones, sino quienes tienen la autoridad para tomar decisiones vinculantes sobre sus propias condiciones sociales. Esta autoridad, así como su común sometimiento a

unas estructuras sociales que conforman sus condiciones de vida, hacen que los miembros del *demos* tengan entre sí unas responsabilidades que no tienen con personas externas a él. Sin duda, cualquier sabio extranjero como el de la historia de Walzer debe ser bienvenido a participar si lo desea en los procesos justificativos en busca de las decisiones más correctas, incluso sin pertenecer a la sociedad cuyas injusticias son objeto de análisis. Pero solo los integrantes de esta mantienen entre sí las especiales responsabilidades y obligaciones de justicia que conlleva tener en sus manos sus propias condiciones sociales de vida. Solo los integrantes de un marco determinado de justicia pueden ver sus posiciones sociales relativas transformadas en virtud de las decisiones tomadas, algo que no ocurrirá entre estos y aquel extranjero.

En contra especialmente de la teoría de Forst,⁷ parece conveniente distinguir entre el contexto de la justicia y el de la justificación, pues ambos hacen referencia a conjuntos de personas entre los que se establecen relaciones muy diferentes. Las obligaciones de la justicia no pueden simplemente concebirse como el deber de justificación de nuestras estructuras sociales. Por un lado, el deber de justificación, desde la perspectiva cognitivista de la ética discursiva, no puede limitarse a ningún marco particular, debiendo estar abierto a cualquier persona comprometida con la búsqueda cooperativa de la verdad. Por otro, el contexto de la justicia hace referencia al conjunto de personas vinculadas por la estructura social cuya injusticia es objeto de evaluación, de modo que las decisiones que tomen sobre las obligaciones que comporta revertir la injusticia necesariamente supondrán cambios en las posiciones sociales que estas personas mantienen entre sí, algo que no necesariamente ocurre en el contexto de la justificación.

La lucha contra la dominación debe desarrollarse reflexivamente atendiendo a ambas direcciones contradictorias y contextos, un tipo de paradoja que caracteriza a la democracia deliberativa. Paradoja según la cual la tan repetida afirmación de que “la gobernanza democrática implica trazar fronteras y crear reglas de membresía en algún lugar u otro” (Benhabib, 2002, p. 448; mi traducción), no queda negada pero sí relativizada, pues esta afirmación corresponde a la dimensión decisoria

⁷ Para una exposición más desarrollada de esta distinción, así como para una crítica más amplia de la teoría de la justicia de Rainer Forst, cfr. Blanco Brotons (2023).

política. La dimensión cognitiva, que empuja hacia la disolución de las fronteras del marco de la justicia, es igual de fundamental.

Bibliografía

- Anderson, E. S. (2009). Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value. En T. Christiano y J. P. Christman (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy* (pp. 213-227). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444310399.ch12>
- Benhabib, S. (1996). Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. En S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (pp. 67-94). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691234168-005>
- Benhabib, S. (2002). Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe. *Government and Opposition*, 37(4), 439-465. <https://doi.org/10.1111/1477-7053.00110>
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. G. Zadunaisky (trad.). Gedisa.
- Benhabib, S. (2007). Democratic Exclusions and Democratic Iterations. Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitans Federalism. *European Journal of Political Theory*, 6(4), 445-462. <https://doi.org/10.1177/1474885107080650>
- Benhabib, S. (2011). *Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference*. PPSA 2011 Annual Meeting Paper. SSRN. https://doi.org/10.1007/978-94-007-2376-4_10
- Blanco Brotons, F. (2018). La dimensión política de la injusticia estructural. Explorando otras perspectivas para la crítica de las injusticias de los pobres y de los migrantes. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 22, 129-142. <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/342188>
- Blanco Brotons, F. (2023). El idealismo discursivo en la teoría de la justicia. Una crítica a Rainer Forst. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 50, 247-268. <https://doi.org/10.36576/2660-955X.50.247>
- Bohman, J. (2005). The Democratic Minimum: Is Democracy a Means to Global Justice? *Ethics and International Affairs*, 19(1), 101-116. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2005.tb00492.x>
- Bohman, J. (2010). Democratising the Global Order: From Communicative Freedom to Communicative Power. *Review of International Studies*, 36(2), 431-447. <https://doi.org/10.1017/S0260210510000094>

- Bohman, J. (2012). Critical Theory, Republicanism, and the Priority of Injustice: Transnational Republicanism as a Nonideal Theory. *Journal of Social Philosophy*, 43(2), 97-112. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2012.01554.x>
- Caney, S. (2005). Cosmopolitanism, Democracy and Distributive Justice. *Canadian Journal of Philosophy*, 35, 29-63. <https://doi.org/10.1080/00455091.2005.10716849>
- Cohen, J. (1996). Procedure and Substance in Deliberative Democracy. En S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (pp. 95-119). Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691234168-006>
- Cohen, J. (2009). Reflections on Deliberative Democracy. En T. Christiano y J. P. Christman (eds.), *Contemporary Debate in Political Philosophy* (pp. 247-263). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444310399.ch14>
- Dahl, R. A. (1990). *After the Revolution*. Yale University.
- Forst, R. (2011). Transnational Justice and Democracy. *Normative Orders* [artículo en proceso], 1-18. <https://d-nb.info/1053180837/34>
- Forst, R. (2014a). Justice and Democracy in Transnational Contexts: A Critical Realistic View. *Social Research*, 81(3), 667-682. <https://doi.org/10.1353/sor.2014.0039>
- Forst, R. (2014b). *Justificación y crítica*. G. Calderón (trad.). Katz.
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Polity Press.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. M. Holgín e I. C. Jaramillo (trad.). Siglo del Hombre.
- Fraser, N. (2007). Identity, Exclusion and Critique. A response to Four Critics. *European Journal of Political Theory*, 6(3), 305-338. <https://doi.org/10.1177/1474885107077319>
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. A. Martínez Riu (trad.). Herder.
- Fraser, N. (2012). Sobre la justicia. *New Left Review*, 74, 37- 46. <https://newleftreview.es/issues/74/articles/nancy-fraser-sobre-la-justicia.pdf>
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. R. García Pérez (trad.). Herder.
- Goodin, R. E. (2007). Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives. *Philosophy & Public Affairs*, 35(1), 40-68. <https://doi.org/10.1111/J.1088-4963.2007.00098.X>

- Gould, C. C. (2014). *Interactive Democracy. The Social Roots of Global Justice*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139175999>
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca (trad.). Paidós.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez*. M. Jiménez Redondo (trad.). Trotta.
- Lafont, C. (2006). Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent? En S. Besson y J. L. Marti (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents* (pp. 3-26). Ashgate.
- Moellendorf, D. (2011). Cosmopolitanism and Compatriot Duties. *The Monist*, 94(4), 535-554. <https://doi.org/10.5840/monist201194427>
- Olson, K. (2008). Participatory Parity and Democratic Justice. En K. Olson (ed.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. (pp. 246-272). Verso.
- Pogge, T. (2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. E. Weikert García (trad.). Paidós.
- Rawls, J. (2014). *Teoría de la justicia*. M. Dolores González (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Sewell, W. H. (1992). A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology*, 98(1), 1-29. <https://doi.org/10.1086/229967>
- Shapiro, I. (1999). *Democratic Justice*. Yale University Press.
- Velasco, J. C. (2011). La fuerza pública de la razón. El papel de la deliberación en los procesos democráticos. En G. Hoyos y E. A. Rueda (eds.), *Filosofía política: entre la religión y la democracia* (pp. 55-96). Pontificia Universidad Javeriana.
- Waldron, J. (2006). Cosmopolitan Norms. En R. Post (ed.), *Another Cosmopolitanism*. (pp. 83-101). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183221.003.0004>
- Walzer, M. (1993). *Spheres of Justice*. Basic Books.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.
- Young, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. C. Mimiaga Bremón y R. Filella Escolà (trad.). Morata.

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2943>

Agency, Gray Areas, Sexual Exploitation

Agencia, zonas grises, explotación sexual

Miguel Ángel Torres Quiroga

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa
México

miguel.atq@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7758-2473>

Recibido: 10 - 09 - 2023.

Aceptado: 30 - 01 - 2024.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Torres Quiroga, M. A. (2025). Agencia, zonas grises, explotación sexual. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 431-471. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2943>



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

Abstract

Grey areas, conceptualized by Primo Levi in the context of the Nazi extermination camps, are moral ambivalences that make it difficult to assign responsibility or blame between victims, accomplices, and oppressors. Claudia Card took up the concept for her paradigm of atrocity, an ethical model able to identify and confront evils in institutions and social practices. From this viewpoint, I analyze the stance of radical feminism in challenging prostitution. The agency of women vulnerable to sexual exploitation confronts asymmetry and their lack of options, while the gray zones built by oppressive institutions materialize complicities. Faced with the questioning of the pro-sex work movement, radical feminism could go beyond the strictly punitive penalty to johns and pimps, and add a policy aimed to address the sex and gendered evils that, despite their name, are built by class and race oppressions as well.

Keywords: gray areas; atrocities; agency; prostitution; feminism.

Resumen

Las zonas grises, concebidas por Primo Levi en el contexto de los campos de exterminio nazis, son ambivalencias morales que dificultan la asignación de responsabilidades o culpas entre víctimas, cómplices y opresores. Claudia Card retomó el concepto para su paradigma de la atrocidad, un modelo ético capaz de identificar y afrontar los males en las instituciones y las prácticas sociales. Desde este punto de vista, analizo la postura del feminismo radical frente a la prostitución. La agencia de las mujeres vulnerables a la explotación sexual se enfrenta a la asimetría y a la falta de opciones, mientras que las zonas grises construidas por las instituciones opresoras materializan las complicidades. Frente al cuestionamiento del movimiento pro-trabajo sexual, el feminismo radical podría ir más allá de la sanción estrictamente punitiva a clientes y proxenetas, y añadir una política dirigida a abordar los males sexuales y de género que, a pesar de su nombre, también son contruidos por opresiones de clase y raza.

Palabras clave: zonas grises; atrocidades; agencia; prostitución; feminismo.

1. Introducción

Las disquisiciones académicas contemporáneas sobre la industria del sexo enfatizan la agencia de las personas que comercian con su sexualidad. Un acuerdo claro es priorizar formas de vida dignas, libres de violencia, aunque subsisten profundos desacuerdos sobre la libertad y la agencia en dichos negocios. Por una parte, para el feminismo radical, hablar de explotación sexual refiere a las víctimas de una opresión basada en el sexo —mujeres prostituidas— y de hombres proxenetas y consumidores. Argumentan que el consentimiento de las prostitutas no es argumento suficiente para justificar los comercios sexuales (MacKinnon, 1993; Raymond, 2002 y 2004; Jeffreys, 2008). Por otra parte, para las feministas¹ pro-sexo y activistas pro-trabajo sexual, hablar de comercio sexual remite a trabajadoras(es) de un giro incomprendido por tradiciones morales que culpabilizan el derecho de vender el acceso al cuerpo, aunque haya desigualdades sociales relevantes (Lamas, 2016; Agustín, 2008b). Distinguir matices y texturas morales entre ambos modelos resulta complicado dada su incompatibilidad: ¿es una violación a los derechos básicos, como señalan MacKinnon y las radicales? O bien, ¿los posibles males asociados al trabajo sexual se refieren a debilidades de la agencia remediables con un marco adecuado? (Satz, 2010, p. 135).

El propósito de este trabajo es entablar una relación de pertinencia entre un paradigma ético sobre el mal en las instituciones sociales y el debate feminista sobre abolir la prostitución, concretamente, el paradigma de la atrocidad de la filósofa Claudia Card (2002) y algunas reelaboraciones posteriores (Card, 2010). Primero, explicaré qué son las zonas grises y su plausible conexión con la explotación sexual de mujeres en la prostitución.² Realizar estas definiciones requiere visitar la trilogía

¹ Por motivos teóricos, metodológicos y de espacio, haré referencia a autoras feministas pro-derechos de las denominadas trabajadoras sexuales, como Laura Agustín o Marta Lamas, en antagonismo con el feminismo abolicionista.

² Por supuesto, la explotación sexual afecta también a otras personas: hombres, personas transgénero y menores de edad de ambos sexos. Dado que el análisis feminista se concentra en mujeres (cuestión que podría revalorarse según el contexto) y prioriza su situación, solo me referiré a este fenómeno a lo largo del escrito, admitiendo que hay muchas diferencias en la agencia en comparación con los varones.

de Auschwitz de Primo Levi (2019a), incluidas en el paradigma de la atrocidad (Card, 2002) sobre los males sociales y los movimientos que los confrontan. Las zonas grises son relaciones ambiguas moralmente hablando en donde es difícil atribuir responsabilidades y culpas, pudiéndose aplicar tanto a males mayores (genocidios, masacres, colonizaciones, esclavitud, terrorismo, violaciones, guerras) como a los males ordinarios que, no obstante, producen daños graves sin excusa moral suficiente para justificar un respaldo ético o estatal: la violencia machista contra las mujeres, el matrimonio obligatorio, la maternidad forzada, etcétera.

Posteriormente, argumentaré que el posicionamiento del feminismo radical sobre la agencia en la prostitución puede repensarse desde las zonas grises. Así mismo, este será un marco teórico que servirá de puente con el paradigma, con una réplica puntual de los movimientos pro-trabajo sexual. Reconociendo que ambos feminismos contienen una teoría de la agencia, una visión teórica del problema con alternativas, y una perspectiva de la sexualidad para entender a los agentes involucrados, es interesante para el debate sugerir rutas regenerativas para combatir males sociales. Además, las experiencias etnográficas sobre el movimiento migratorio de Nigeria a Europa, o las redes de prostitución en Tlaxcala, México, aportan material para valorar el rol de los participantes, consumidores y cómplices en la construcción de estructuras opresivas y zonas grises para las mujeres. Mientras el feminismo radical afirma que el modelo nórdico (castigo también para consumidores y no solo a traficantes) es una parte indispensable de la solución, un sector del movimiento pro-trabajo sexual justifica que solo la permisividad no punitiva conseguirá justicia social y seguridad a quienes viven de comerciar con sus cuerpos. El modelo del paradigma y la zona gris aportan una visión original al debate en el que el feminismo radical/abolicionista es acusado de punitivo. Quiero presentar cuestionamientos para combatir males tentativamente vinculados a la explotación sexual, no basados en el castigo aunque tampoco que prescindan de este. Dado que las zonas grises producen complicidades que no necesariamente encarnan culpabilidades meritorias de castigo, deben crearse medidas con el espíritu del abolicionismo que sean constructivas en la vida material de las mujeres.

2. Las zonas grises: contexto de origen y aportación al paradigma de la atrocidad

2.1. Definiciones

¿Qué son las zonas grises y por qué importan para nuestro objetivo? Primo Levi fue un químico y escritor, superviviente judío del genocidio perpetrado por el Tercer Reich a través de la solución final de Adolf Hitler. De su paso por Auschwitz, Levi explicita que la zona gris emerge de un contexto totalitario en el que la voluntad de la víctima fue aplastada a través de un largo camino que tuvo su punto de inflexión con la entrada al *Lager* (campo de exterminio de Auschwitz). A diferencia de los campos de trabajo o concentración, el objetivo del *Lager* fue destruir masivamente a grandes poblaciones consideradas como enemigas e inhumanas, como los judíos (Levi, 2019b).³

Para ejecutar el trabajo sucio, fue necesaria la mano de obra esclavizada de algunos judíos para destruir el tejido social e identitario de comunidades enteras. Los nazis crearon así situaciones para involucrar culposamente a los prisioneros judíos, supervivientes incluidos. En un contexto de estrés extremo, los supervivientes no fueron los mejores ni los más buenos, sino los que contaron con algún privilegio social o supieron hacerse útiles para los intereses de los nazis. Los mejores hombres y mejores mujeres murieron en el *Lager*. Una idea que subyace de tal afirmación es que, a mayor violencia, mayor disposición de colaborar con los opresores para salvar la propia vida, disminuir el sufrimiento, o crearse una ilusión o expectativa de futuro. Es más fácil corromperse cuando el estrés alcanza niveles extremos.

Ciertamente existen individuos proclives a desear la complicidad con las clases opresoras. El deseo de poder de algunos oprimidos en situaciones atroces aceita la maquinaria de los sistemas de violencia, dentro y fuera del *Lager*. Es la complicidad artificial despertada por la omnipotencia, pero también por una corrupción moral previa, como ocurrió con Chaim Rumkowski, jefe todopoderoso que decidió quién vivía y quién no en el gueto de Varsovia cuando las autoridades nazis le

³ El genocidio implica también destruir la cultura y la herencia judía europea, provocando la muerte social de un pueblo y su futuro.

exigieron vidas a cambio de mantener el control. Quienes accedieron a esta tentación no solo anhelaban salvarse sin importar que muchas vidas inocentes fueran destruidas, sino también anhelaron experimentar el poder sobre otros y un control antes inimaginable. El punto es que había un carácter corrupto previo que supo hacerse un lugar en las estructuras asesinas del nazismo. Sin embargo, también fueron corrompidas personas sin ese antecedente (Levi, 2019a, pp. 56-64).

Pocos tuvieron la capacidad de encontrar placer o provecho de su complicidad, aunque sus labores beneficiaran a los opresores. En el *Lager*, los nazis crearon figuras como los *Kapos* y, más especialmente, los *Sonderkommandos* para inculpar a los judíos con la sangre de su propio pueblo. Los *Kapos* poseían poder sobre las vidas de otros prisioneros; empleaban frecuentemente la violencia extrema. Los *Sonderkommandos* fueron los judíos entrenados para deshacerse de los ejecutados, antes y después de ser sacrificados. Ellos eran los guías en el camino a las cámara de gas y los despachadores en el recogimiento de sus cadáveres y el posterior retiro de sus cenizas de los hornos crematorios. A diferencia de los primeros, carecían de agencia para aplicar su voluntad, mientras que los *Kapos*, con mayor margen de acción y decisión, se involucraron más profundamente en el trabajo más sucio y quizás obtuvieron algún beneficio (Levi, 2019a, pp. 56-64).

A pesar de su utilidad, *Kapos* y *Sonderkommandos* seguían siendo tratados como prisioneros subhumanos por los nazis: convertir a familiares y vecinos en sanguinarios verdugos formaba parte del plan de constatar la inmundicia moral y corrupción innata de los judíos, una narrativa fundamental para justificar el genocidio. Las vidas de estos colaboradores pendían siempre de un hilo, y en el caso de los *Sonderkommando*, casi todos fueron exterminados por quienes les confirieron privilegios, poder e información, bienes que los demás prisioneros tuvieron estrictamente negados. Gracias a Levi sabemos que, detrás de la complicidad de estos personajes, existió un sistema malvado fabricado por gente como Adolf Eichmann.

Ahora bien, una teoría filosófica contemporánea del mal abandonará idealizaciones personalistas o psicológicas que conciban el mal como propiedad exclusiva de individuos perversos. Tampoco lo comprenderá como una condición diabólica, ajena al comportamiento moral humano. Existen personalidades malvadas que perpetran daños irreversibles y profundos. Sin embargo, muchas acciones atroces son perpetradas simplemente por sujetos que se encontraron en condiciones

de posibilidad en sistemas morales corruptos y excluyentes. Resulta más conveniente, en su lugar, explicar los antecedentes sociohistóricos que posibilitan que los villanos, sus cómplices, secuaces y verdugos consoliden las situaciones de destrucción en las que las víctimas tendrán que tomar elecciones impuestas, vergonzosas e inhumanas. Son los escenarios fabricados las condiciones que producen y facilitan que las relaciones grisáceas prosperen y corrompan a más personas (Levi, 2019a).

La elección de Levi (2019a) por la expresión “zona gris” se fundamenta en la dificultad para asignar responsabilidades por acciones indudablemente dañinas ejercidas por personas que sufrieron o sufren violencias en contexto de estrés extremo y que frecuentemente adoptan una posición cruel e irreflexiva ante nuevas víctimas. El adjetivo grisáceo cuestiona de raíz la existencia de un bien absoluto, puro y eterno (blanco) incapaz de corromperse, el cual se contrapone a una maldad innata, diabólica, sin matices (negro) que practican *exclusivamente* personas malvadas. No fue la intención de Levi afirmar que no existan personas buenas o malas (o víctimas inocentes, como los supervivientes de genocidios y atrocidades) e incapaces de resistirse o de reconocer si sus acciones son benévolas o destructivas, sino más bien que las personas primordialmente buenas pueden ser cómplices de acciones malvadas en situaciones en que su agencia fue restringida por falta de consciencia, por coerción o por restricciones severas de la libertad individual y colectiva. Fuera del *Lager*, la inacción de los buenos también los ha orillado a participar en actos de innombrable felonía. Visto superficialmente, quienes tiran el gatillo para asesinar a sus congéneres de desgracia son corruptos, carecen de convicciones morales, son responsables y merecen un castigo. La víctima de una zona gris es violentada en un contexto contaminado por la manipulación, coerción y violencia extrema. En conjunto, lo anterior corrompe a personas moralmente consolidadas. Hablamos de zona gris cuando las víctimas de una o varias violencias podrán tirar del gatillo para eliminar a alguna persona más vulnerable, pero desde una coerción proveniente de un escenario profundamente *alterado por la fuerza de los opresores*, cuyas ventajas materiales privan a las víctimas de alternativas aceptables (Levi, 2019a). Las zonas grises presentan, entonces, una o varias de las siguientes situaciones:

- A) La fabricación de situaciones deshumanizantes, nocivas y corruptas.

- B) La corrupción moral de las víctimas. El mal radical infringido consiste en obstruir sus virtudes, fomentando las acciones malvadas como único acto significativo (Card, 2010).
- C) Las condiciones fabricadas inclinan a las víctimas a preferir privilegios de otra manera inasequibles.
- D) El estrés extremo y la coerción como medios para manipular a las víctimas. Finalmente, las víctimas piensan y actúan desde el conjunto de símbolos y percepciones fabricados por el opresor (Frye, 1983, pp. 66-72).
- E) Los habitantes de las zonas grises no coexisten en condiciones dicotómicas, pero tampoco tan fluidas al grado de borrar toda responsabilidad o culpabilidad.

Las memorias y postulados de Levi son retomados por Claudia Card para integrar el paradigma de la atrocidad. Card aclara que las zonas grises no deben confundirse con la maldad diabólica o el totalitarismo nazi. El Ku Klux Klan, las agrupaciones neonazis, el crimen organizado, los asesinos a sueldo, los traficantes de personas, o los agresores sexuales y colectivos pederastas no son grises ni dejan lugar a la ambigüedad: son entidades malvadas. Además de producir víctimas, las zonas grises precisan de malhechores comunes (*evildoers*) cuya complicidad carezca de una justificación moral, aunque el cobijo de costumbres y normas que tamizan sus acciones como inevitables parezcan justificarlos (Card, 2010, p. 18). Los malhechores estrechan el margen de decisión y acción de la persona en condición de violencia, quedando desconcertada y obstaculizada parcialmente, dificultándose una visión crítica de su situación real.

2.2. El paradigma de la atrocidad: una aproximación

Claudia Card (2002) sostuvo que, pese a las indicaciones sobre la delimitación de este concepto, reconocer una zona gris es complicado. Algo es evidente: hace falta un sistema estructural que separe a las víctimas de un poder significativo, que en su lugar las aproxime a una

muerte social por motivo de su pertenencia a un grupo. El uso repetitivo e irreflexivo del concepto encierra el riesgo de simplificar y banalizar las atrocidades perpetradas en el *Lager* por los nazis, solapadas y toleradas por parte del pueblo alemán de esa época. Muchas violencias y atrocidades actuales recuerdan a los supervivientes del campo de exterminio, pero la comparación es conflictiva y errónea, y contribuye al olvido de la singularidad del *Lager* y de la maquinaria nazi. Primera lección: debemos diferenciar las grandes atrocidades de los males comunes. Segunda: hay que usar las herramientas adecuadas para hacer visibles males y atrocidades potenciales que posiblemente sean defendidos o tolerados hoy. Dicho esto, aunque parezca tentadora una analogía entre las atrocidades nazis del *Lager* y problemáticas especialmente graves (trata de personas, explotación laboral y sexual, persecución de migrantes), solamente salvando las distancias históricas y sociales entre uno y las otras es que podemos sacar provecho de un análisis más fino sobre la agencia de las personas en el contexto de la prostitución desde la zona gris.

Las zonas grises no nacen ni mueren en el *Lager*, aunque fueran esbozadas por este origen. Hoy, hace falta conceptualizarlas empleando metodologías descriptivas del contexto social de los agentes y de sus implicaciones morales. Por ejemplo, el feminicidio y la violación como arma de guerra precisan necesariamente de fundamentos feministas para comprender la funcionalidad social de la violencia sexual masculina ejercida contra la integridad de las mujeres, empleando el silenciamiento, la destrucción de la agencia, el ostracismo y el descrédito de las supervivientes de violación (Card, 2002, pp. 118-138; 2010, pp. 267-293).

El paradigma de la atrocidad pretende identificar prácticas e instituciones malvadas que funcionan mediante complicidades en estructuras sociales contemporáneas que un paradigma distributivo no podría tratar adecuadamente (Card, 2002). Primeramente, una atrocidad es un mal que daña profunda, grave e inexcusablemente (sin una justificación moral), que es ejercida por agentes responsables o culpables. Es cometida contra una persona, un grupo o un colectivo; es perpetrada en contra de una institución respetable y honorable (la educación y la sanidad públicas), o contra ecosistemas completos, con animales y plantas, vinculadas con formas de vida complejas que proveen bienes invaluable (Card, 2010, pp. 6-9).

Las atrocidades se definen según el daño y el involucramiento de una agencia responsable o culpable. Un huracán y sus efectos no son una atrocidad; la desatención del gobierno lo es. La diferencia entre un daño menor (*lesser wrong*) y un mal mayor o atrocidad (*evil*) tiene en cuenta aspectos cuantitativos del daño, y cualitativos por la presencia de una o varias agencias responsables. Desde la perspectiva kantiana del mal radical, se realiza un mal atroz cuando la voluntad renuncia al cumplimiento obligatorio de la ley moral y prioriza la satisfacción de un deseo egoísta, sin importar la dignidad de los otros (Card, 2010, pp. 46-50). Las atrocidades son males diferentes a la discriminación, las injusticias y los errores distributivos. Los movimientos sociales como el feminismo (con mención especial del feminismo radical) priorizan la lucha contra las atrocidades y sus estructuras, colocando los males menos nocivos o menores en un nivel de urgencia posterior (Card, 2002, pp. 111-117).

El paradigma de la atrocidad otorga relevancia capital a la agencia humana. Por agencia, nos atenemos a la concepción estándar, según la cual es la capacidad para actuar y llevar a cabo acciones, individuales o en conjunto, desde una intencionalidad enraizada en eventos mentales que persiguen una razón o propósito (Schlosser, 2019). Los perpetradores raramente son las únicas agencias culpables, y frecuentemente tampoco administran la maquinaria social de las peores atrocidades. Todos abonamos un grano de arena para fomentar diferentes violencias. Quienes colaboran con males estructurales adquieren responsabilidades, aunque la culpabilidad individual sea difícil de asignar y reconocer.

3. El paradigma de la atrocidad, instituciones y opresión

Primo Levi (2019a) pensaba que la deshumanización de las víctimas, específicamente su corrupción moral, es la fase más extrema y pulida de la zona gris. Los *Kapos* y *Sonderkommandos*, instrumentos del mal, ejemplifican esta afirmación. Los musulmanes en Auschwitz se encuentran en el otro extremo: demasiado hambrientos y débiles, mental y emocionalmente devastados, fallecieron sin transmitir su memoria, testigos irremplazables del mal radical. Para repensar formas de deshumanización semejantes y enmascaradas hoy, conviene aterrizar en las relaciones sociales que denominaremos opresivas y que incentivan la perpetración de actos atroces que corrompen profundamente a las personas violentadas. Con la expectativa de que las violencias extremas cobren notoriedad, conviene situar la fenomenología y el

comportamiento de la zona gris en el marco de las prácticas sociales comunes, y las situaciones complicadas que supone para las agencias de las personas involucradas en instituciones nocivas (Card, 2000; Concepción, 2009).

3.1. Instituciones sociales y opresión

¿Qué se quiere decir con “institución social”? Son organismos con sistemas complejos de atribuciones y expectativas compartidas socialmente, en las que ocurren intercambios entre personas, y que generan prácticas sociales mantenidas en el tiempo entre actores identificables con posiciones de estatus más o menos duraderas. Las funciones y eficacia de las instituciones gozan de reconocimiento público en aquellos menesteres que tratan; en último sentido, las instituciones son el resultado de la acción humana sobre expectativas en común; pueden ser buenas o malas, exitosas o un fracaso en función de lo que hacen o producen y de la valoración de sus resultados (Jaeggi, 2022, p. 12). El matrimonio es una institución, como también la seguridad social y el fútbol. El común denominador es que las instituciones involucran formas de representatividad y legitimidad, lo cual lleva a otra cuestión: la responsabilidad moral de las personas en las instituciones. Aunque las prácticas y actitudes morales son compartidas social y colectivamente, la responsabilidad individual no desaparece: seguimos siendo agentes responsables en cada institución, y, en algunos casos, cómplices, cuando pensamos en personas que administran y sirven para instituciones malvadas.

Así, los llamados comercios sexuales serían instituciones afianzadas por prácticas sociales entre agentes reconocibles. Mi objetivo no es afirmar o negar en este punto que la prostitución es una institución, en un sentido filosófico, buena y compatible con los derechos y libertades. Las perspectivas feministas tienen sus posturas al respecto. No obstante, siguiendo a Rahel Jaeggi (2022), cuando se incrementa la dificultad para reconocer las responsabilidades de sus actores, las instituciones entran en crisis. Por tanto, lo primero que debe quedar claro de una institución es su origen como construcción social, es decir, que es obra de la acción humana; y segundo, una buena institución no mantiene sus preceptos “escritos en piedra”, sino que reactualiza y se apropia de las normas.

El meollo para las diferentes corrientes feministas, entonces, es la dificultad de razonar con seguridad las responsabilidades de los agentes dentro de una institución social como los mercados sexuales, y si hay

responsabilidades merecedoras de castigo. Más específicamente, se cuestionan por qué muchos hombres se suponen merecedores de un derecho al sexo de pago, robusteciendo la demanda de prostitución. He dicho que hay acciones malvadas para nada grises. El supremacismo racial y la misoginia son males profundamente nocivos, que continúan siendo perpetrados porque otorgan créditos a un grupo privilegiado percibido como mejor frente a grupos oprimidos percibidos como peores, habitantes de una otredad. Los integrantes del Ku Klux Klan son responsables y culpables de múltiples acciones nocivas contra los derechos humanos, indudablemente, tanto por la influencia de su militancia como por sus actos individuales y colectivos. Sin embargo, el supremacismo racial y la misoginia no solo se mantienen gracias a los ultras y extremistas, sino también por acciones atribuidas a gente común que, sorprendentemente, puede definirse como antirracista o igualitaria, pero que sigue propiciando males raciales (Blum, 2002). Creo que la prostitución posee esa indefinición ética, principalmente por hallarse en contextos problemáticos que vulneran significativamente la agencia (Satz, 2010). Así, para aproximarse a los grupos con experiencias de exclusión y discriminación graves (y que experimentarán zonas grises frecuentemente) y reconocer sus demandas, es prudente recurrir al concepto de “opresión”, otra herramienta necesaria para definir las zonas grises.

3.2. Opresión, zonas grises y complicidades

La opresión consiste en prácticas sociales que, interactuando en conjunto, enmascaran la violencia que padecen las personas oprimidas, haciéndola pasar como algo aceptable normativamente, creando dudas sobre las palabras de las víctimas. Una función de la opresión es, precisamente, engañar, distorsionar la realidad de una persona que padece una desigualdad estructural: hacer creer a la mirada común que las personas oprimidas eligieron su suerte, aunque sus posibilidades de florecimiento estuvieran bloqueadas inicialmente. La opresión puede manifestarse como un racimo: la explotación, marginación, imperialismo, falta de poder y violencia. Son mecanismos que un grupo opresor emplea para controlar a otros grupos y, así, mantener un estatus (Young, 2008). Según Frye (1983), la opresión inmoviliza, presiona, moldea, reduce; limita la capacidad tanto de las personas oprimidas como la de las demás para comprender la realidad de las injusticias sociales, sexuales, epistémicas, etcétera. La opresión es invisible para la

mirada no entrenada, que frecuentemente percibe las circunstancias de las personas oprimidas de manera reduccionista, individualista, parcial, microscópica. Una visión oceánica o macroscópica, por el contrario, sí captura el cuadro completo de la funcionalidad de la opresión para unos grupos a costa de otros por el simple hecho de pertenecer a una clase. Las mujeres serían oprimidas por el hecho de serlo, en conjunto con otras violencias que muchas padecerán por motivos raciales, de clase social, etcétera (Frye, 1983, pp. 10-16 y 121-127).

A propósito de los rostros de la opresión, la identificación de la víctima con el opresor y con sus valores, reproduce una situación opresiva particularmente interesante para las ambigüedades de la prostitución (Card, 2010). En estos contextos, las víctimas atraviesan entornos retorcidamente corruptos, adoptando estrategias de supervivencia y desechando el comportamiento igualitario. El síndrome de Estocolmo es un buen ejemplo de la aclimatación y familiarización con una forma de la esclavitud sexual donde opera una identificación semejante (Barry, 1980). Igualmente, la agencia moral de los implicados, sus intenciones, elecciones, antecedentes, biografías, son puestas en contexto con males opresivos que despiertan estrategias de supervivencia moralmente intrincadas. El objetivo es que el paradigma y las zonas grises nos permitan apreciar que una víctima da un paso importante para superar la opresión cuando es capaz de reconocer que, en algún momento, fue colaboradora de una práctica nociva, gracias al poder de la identificación con el opresor (Card, 2000). Sin añadir ambigüedades innecesarias, el modelo de la zona gris ambiciona que las víctimas y personas oprimidas adquieran poderes morales: conseguirse justicia, conceder perdón (si es posible), combatir instituciones malvadas, sobrevivir y abandonar la victimización, pactar amnistías. Lo anterior ocurrirá cuando consiga ver (y hacer ver a otros) las formaciones sociales e ideologías creadoras de relaciones abyectas que conducen a una persona moralmente decente a tomar decisiones reprobables pero coaccionadas.

Como sostuvo Levi (2019a, p. 40), ni las personalidades malvadas ni sus acciones constituyen las formas más finamente acabadas del mal radical. Las instituciones malvadas, afianzadas en ideologías extremas y procesos de exclusión opresivos, son causantes de daños irreversibles que robustecen las acciones de agentes específicos. Las instituciones apoyan e impulsan las aspiraciones no solo de los malvados más poderosos, sino también las de malhechores comunes. La maldad (hacer el mal por el placer intrínseco) pasa a segundo término; resulta más poderoso un

sistema institucional contrario al pensamiento crítico que se divorcia de la empatía y de otras emociones solidarias. Un resultado es que las instituciones malvadas, como las ideologías totalitarias, son respaldadas por la omisión y sumisión de la “gente común”, especialmente sectores privilegiados cómodamente camuflados como ciudadanos decentes que toleran atrocidades y abominaciones (Leiva, 2020). La prostitución, como institución, incentiva y merece un debate de esta guisa: no basado en la maldad, pero sí en un espaldarazo institucional machista.

4. Agencia y la zona gris: El caso de la explotación sexual y el feminismo

La repercusión de las instituciones sociales (típicamente androcéntricas) en la agencia de las mujeres es una larga e inacabada discusión del feminismo, como el de la agencia de las mujeres y los mercados sexuales. Dado que el feminismo radical (abolicionista) propone que la prostitución es una relación violenta inaceptable, he preferido someter a análisis principalmente esta postura desde la dimensión de análisis de la zona gris, con un apunte del movimiento pro-trabajo sexual.

Primeramente, haré una aclaración: ¿por qué elegir que el término “agencia” especifique que es *de las mujeres*? El análisis androcéntrico de la agencia minimiza que las mujeres poseen cuerpos con capacidades reproductivas gestacionales y con características sexuales con una realidad social construida específicamente. La diferencia sexual dibuja así un paisaje emocional y social para las acciones ejercidas por mujeres. Como consecuencia de la falsa neutralidad, persiste una ficción que oculta que los derechos ciudadanos no son iguales para las mujeres porque la diferencia sexual opera socialmente como jerarquía subordinante en función del sexo (Pateman, 1988). Una visión feminista de la agencia la equipara a un autogobierno, que es la capacidad para actuar autónomamente y transformar realidades opresivas para sí y para las demás. La agencia como autogobierno involucra el poder de moverse sobre diversas estructuras sociales con autoridad, alcanzando un grado apreciable de determinación, y cierta capacidad de revertir los males y atrocidades cometidos en contra del desarrollo de las capacidades humanas y racionales más altas (Pateman, 2004, p. 91). Todo lo expuesto sobre la zona gris y el paradigma de la atrocidad es aplicable a una crítica macroscópica de la explotación sexual.

4.1. El feminismo radical: agencia, explotación sexual y las zonas grises

El feminismo radical teoriza que existe un sistema de opresión estructural y sistemático que opera como jerarquía sexual: los hombres dominan a las mujeres, y la sexualidad es una materialidad por medio de la cual los primeros mantienen su dominio sobre las segundas (MacKinnon, 1989). La abolición de la prostitución y la pornografía es prioritaria por tratarse de crímenes graves, como la violación y el abuso sexual. Desde esta óptica, los mercados sexuales empoderan a los varones a acceder a los cuerpos de las mujeres. El consentimiento es considerado como indiferente porque las estructuras sexistas representan una desventaja para las mujeres. El feminismo radical no prioriza una hipotética igualdad con los varones: exige la liberación de las mujeres de todas las relaciones patriarcales.

Siguiendo a Catharine MacKinnon (1993) y Andrea Dworkin (1993), la prostitución y la pornografía son los brazos de una potente jerarquía opresiva. La violencia y sujeción son herramientas usadas por muchos varones para perpetuar su poder ejerciendo sexualidades posesivas que restringen la libertad sexual femenina. Según MacKinnon (1993), la prostitución es una institución de desigualdad y subordinación sexual que infringe los derechos humanos y civiles de las mujeres. Tanto la prostitución como la pornografía silencian a las mujeres: sus testimonios de violencia sexual no reciben atención o justicia reparativa porque el consentimiento (cuando es real) en las mujeres prostituidas es parte del oficio, aunque las consecuencias negativas superen cualquier pacto anterior. Las leyes e instituciones silencian un hecho: que las mujeres son mayormente quienes se prostituyen (o acaban orilladas a prostituirse por culpa de terceros) porque la desigualdad sexual es un pacto sacralizado. Legalizar la prostitución como trabajo con la excusa de eliminar el estigma social y otorgar así derechos laborales y sociales a quienes se prostituyen oculta hechos socialmente relevantes. Las mujeres en prostitución lo están en gran parte porque provienen de entornos y biografías profundamente oprimidas. Inmigración, violencia, abuso infantil, abandono, baja escolaridad, pobreza, falta de oportunidades, exclusión social (MacKinnon, 1993, p. 22). Frente a la vulnerabilidad estructural que afecta la toma de decisiones, para el feminismo radical,

el consentimiento es tan irrelevante como lo es para quienes tienen como única opción la servidumbre. Desde una lógica economicista, las mujeres en prostitución toman decisiones difíciles pero racionales para su supervivencia (MacKinnon, 1993, pp. 24-25).

Andrea Dworkin argumenta que la prostitución se origina en la supremacía masculina. Dworkin es explícitamente materialista al definirla: “son los órganos sexuales y orificios de las mujeres siendo invadidas por cualquier parte del cuerpo de un varón una y otra vez *ad infinitum*” (1993, p. 3), excluyéndose categóricamente que pueda tratarse de una actividad laboral elegida donde la mujer decide qué sucede y qué no. Dworkin afirma que la única diferencia entre la prostitución (consentida o no) y la violación grupal es el pago, pues en las transacciones mercantiles de este comercio también se reproducen los valores misóginos de posesión y dominación. Literalmente, la supremacía masculina significa que los hombres tienen derecho a tener relaciones sexuales y, para cumplirlo, las instituciones sociales machistas normalizan y facultan el proceso. Muchas situaciones propician la prostitución, pero el derecho sexual masculino sobresale como elemento clave de la demanda. Tal derecho sería observable en la prostitución por el hecho de que las mujeres prostitutas rutinariamente deben retirar barreras y límites de sus cuerpos para satisfacer las expectativas de los hombres, permaneciendo desnudas y disponibles, en un desamparo que no es metafórico sino material, palpable (Dworkin, 1993, p. 5).

En las últimas décadas, las feministas radicales han teorizado más sobre la agencia y su capacidad para defenderse y prevenir daños a su persona en contextos de explotación sexual para responder a los embates del movimiento pro-trabajo sexual y de un feminismo académico pro-trabajo sexual autónomo (Moran y Farley, 2019). Igualmente, conceptualizan la agencia de las mujeres en situaciones enormemente ambiguas que involucran la violencia sexual, y ahí es donde las zonas grises pueden proponer caminos nuevos. En dichos estudios se afirma que la agencia de las mujeres coexiste con explotaciones estructurales y mecanismos de silenciamiento para afrontar violencias tanto cotidianas como extraordinarias; es decir, no se niega la existencia de la agencia en el panorama de las mujeres enroladas en la prostitución y en otros mercados sexuales, independientemente del consentimiento (Miriam, 2005; Jean, 2015). Un grave obstáculo de la agencia de las mujeres son las instituciones patriarcales antes, durante y después de las acciones afirmativas, por ejemplo, la heterosexualidad obligatoria y la división

sexual del trabajo, pilares de la columna vertebral del patriarcado, que modelan socialmente a las mujeres para servir y existir desde la perspectiva masculina y no desde una construcción independiente (Miriam, 2007). Tres situaciones de la agencia de las mujeres, al menos, entran en juego:

- 1) La asimetría frente al patriarcado. La agencia de las mujeres entabla un juego asimétrico en contra de las prácticas e instituciones machistas. Ante las agresiones sexuales masculinas, las mujeres son responsabilizadas del abuso, produciendo un efecto psicológico de coerción interiorizada que deforma la percepción de la realidad y alimenta la culpa. Las campañas de defensa personal para combatir a los agresores sexuales ejemplifican la tendencia a sobredimensionar la responsabilidad (e incluso la culpabilidad) en el autocuidado y defensa de las mujeres, y no en cuestionar la percepción de muchos varones que se creen con derecho al sexo (Sorial y Poltera, 2015).
- 2) La reivindicación de la agencia. La agencia de las mujeres consiste (en parte) en cuestionar y combatir el derecho sexual masculino y la teoría política individualista que respalda al sujeto masculino como poseedor de derechos basados en la propiedad, según Carole Pateman (1988). El derecho sexual masculino interviene en las nociones de “contrato”, “individuo” y “agencia”; la última se define como la capacidad real de hacer cosas *con los cuerpos, pero desde una visión masculina*. Por una parte, los varones conectan la noción de “derechos humanos” con sus privilegios sexuales. Por otra parte, las mujeres siguen oprimidas en las democracias occidentales cuando los varones acceden a sus cuerpos (fuerza de trabajo, cuidados, sexualidad, capacidad reproductiva) en un sentido asimétrico del poder sin que las segundas hayan adquirido una agencia individual y colectiva

que permita identificar y afrontar las opresiones machistas.

- 3) Independencia y calidad de opciones. Las mujeres, además de tener la agencia para tomar decisiones sobre la sexualidad, deben poseer la libertad de evitar que instituciones opresivas dañen su persona y sexualidad. Libertad, pues, en un sentido más positivo, crítico de visiones de la liberación sexual que promueven la mercantilización de la sexualidad (Fahs, 2014). El feminismo radical y abolicionista considera que la noción liberal no contempla la carencia de referentes históricos en muchas mujeres, o la falta de poder de otras tantas para mantener prácticas y experiencias nocivas lejos de sus vidas. Para el caso que nos ocupa, aunque el consentimiento sin violencia directa sea creíble, la decisión de prostituirse raramente sucede en sintonía con un entorno justo: se considera suficiente (a veces) que la persona adulta analice las consecuencias y asuma las responsabilidades de sus acciones. A la postura pro-trabajo sexual le falta un modelo de agencia que recoja la independencia, amplitud y calidad de opciones, junto con una noción de “trabajo significativo” de las capacidades humanas (Jean, 2015).

Kathy Miriam (2005) disiente de los señalamientos al feminismo radical, al que considera esencialista, obsoleto y superado por otras corrientes feministas o de género. La prostitución, entendida como institución y no sólo como decisión economicista, implica una forma de coerción o uso de la fuerza “incorporadas” en el consentimiento, cohesionadas con un escaso poder de controlar el acceso de terceros a su persona. La prostitución coexiste con una idea liberal de agencia, pues el entorno “pone a trabajar al agente” en beneficio de un mercado; es indiferente que el agente pueda satisfacer algunos propósitos propios. Es la dinámica de la explotación, pero con una distinción. Si la noción liberal de la agencia define las libertades de las mujeres como sinónimo

de elegir, deja de adentrarse en un conflicto: la coerción incorporada en el consentimiento.

Según Miriam, acoplar al feminismo la noción liberal de la agencia basada en la elección posterga una conceptualización feminista sensible a las incidencias transformativas de las condiciones sociales, materiales e ideológicas necesarias para el florecimiento de las mujeres más proclives a prostituirse o a involucrarse en comercios nocivos. El objetivo respaldado por Pateman (2004) y Miriam (2007) consiste en que la agencia tenga como fin último el de trastocar el canon del patriarcado, incentivando así a más mujeres a participar activamente en señalar las estructuras patriarcales. Contrariamente, el modelo de trabajo sexual se apoya en el individualismo posesivo, que establece que los cuerpos, sus funciones y sus órganos son pertenencias con las que se prestan servicios para cumplir intereses, siempre que no haya coerción externa de terceros. Muchas mujeres dentro y fuera del comercio sexual conciben, entonces, sus cuerpos como bienes y recursos (Miriam, 2005).

En síntesis, para el feminismo radical, la agencia es la capacidad de actuar según una toma de consciencia ante la ambigüedad en la toma de decisiones impuesta por el trinomio consentimiento-coerción-opresión (Frye, 1983; Miriam, 2007; Pateman, 2002). La agencia de las mujeres mantiene un desbalance o asimetría con el derecho (privilegio) sexual masculino que otorga poderes injustos y normalizados a los varones. Por tanto, la política feminista prioriza las acciones contra los males estructurales derivados de las instituciones machistas, pues la fase de supervivencia frente a la opresión debe superarse colectivamente. Son males dañinos, profundamente arraigados y mantenidos por complicidades, que no pueden abordarse con procedimientos reformativos y reformistas del Estado, sino que la estructura completa del mal debe ser señalada (Card, 2002, pp. 98-100 y 111-114; 2010, pp. 71-76). Sus políticas le han costado numerosas enemistades, sobre todo de otras feministas pro-trabajo sexual que valoran su actitud no como revolucionaria sino, en realidad, como conservadora, sesgada y aislacionista (Lamas, 2016). Cuando las feministas priorizan el combate a los males estructurales, siguiendo a Frye (1992), una consecuencia de su comitiva es la visibilización de los males sexo-genéricos encubiertos por las ideologías misóginas en boga, muchas veces híbridas con violencias raciales, de clase social, lesbofobia, etcétera.

4.2. Zonas grises y explotación sexual: casos de mujeres colaboradoras con la prostitución

Revisando lo anterior desde el paradigma de la atrocidad, la agencia de muchas mujeres bajo condiciones extremas experimenta ambivalencias gracias a las instituciones patriarcales, aunque sus dilemas (traiciones, complicidades, crímenes) parezcan exclusivamente individuales. Se desprende de las tesis del feminismo radical que la colaboración activa (y más o menos consciente) de ciertas mujeres en perjuicio de otras mujeres (y a favor de las instituciones machistas) constituye, por así decirlo, la quintaesencia de la opresión sexista. Recordemos que la más siniestra modalidad de la zona gris, según Primo Levi, es la colaboración cómplice en búsqueda de privilegios. Tentativamente, un eslabón (entre muchos que no analizaremos aquí) en el funcionamiento de los mercados basados en la explotación sexual podría ser la colaboración táctica de ciertas personas que experimentaron coerción y violencia sexual y que, tiempo después, colaboran para abastecer el mercado de nuevas mujeres. O bien, actores en el tiempo y lugar que los inducen a colaborar con la explotación sexual ajena que, sin haber sido víctimas, se benefician de este mercado aunque sea difícil atribuirles una culpabilidad.

El feminismo radical quiere abolir los mercados sexuales, exigiendo la fuerza del Estado para impartir penalidades a los consumidores. El falso compromiso de la industria del sexo con la agencia personal y la generación de mejores oportunidades, derechos sociales y laborales para las mujeres (Jeffreys, 2008, pp. 248-257) ha sido un gancho para muchos partidos progresistas. El modelo pro-trabajo sexual no responsabiliza a los consumidores ni a otros participantes en la fabricación de riesgos y violencias contra las mujeres, ni problematiza las consecuencias de amplificar o diversificar la oferta. Así, el feminismo abolicionista contemporáneo deposita sus expectativas de incidencia política en el modelo nórdico de Suecia, Noruega e Islandia. La política consiste en la criminalización del tráfico de personas y el proxenetismo, pero también del consumo de prostitución (clientes-puteros). Paralelamente, el abolicionismo aprueba la descriminalización de todas las personas que comercien con su sexualidad de múltiples maneras, permitiendo su actividad sin multas ni castigos, pero penalizando a quienes forman

parte de la demanda. El modelo encuentra un respaldo legal en la Convención de 1949 contra la trata de personas con fines de explotación sexual y en el Protocolo de Palermo⁴ del año 2000: uno de los aspectos más relevantes de ambos —y que las asociaciones pro-trabajo sexual buscan eliminar— es que el consentimiento de las personas prostituidas es considerado irrelevante en la identificación, diagnóstico y persecución del crimen de trata y explotación sexual de personas. En la elaboración del protocolo de Palermo intervino Janice Raymond (2002), para quien el consentimiento de la persona explotada sexualmente (mayormente mujeres) es indiferente en el cargo de responsabilidades y culpabilidades en el delito de tráfico de personas.

El modelo nórdico es acusado de punitivo y perjudicial para las mujeres. La acusación radica en que supone que las mujeres son siempre oprimidas por los hombres por las mismas razones; según la crítica progresista, para este feminismo las mujeres raramente se convierten en cómplices, verdugas, o agentes libres para decidir hacer el mal o voltear a otro lado. Aunque algo hay de cierto en ello; esto requiere mayor análisis. En efecto, las radicales sostienen a menudo que toda filosofía no postulada por mujeres feministas (con distintos grados de separatismo) es netamente androcéntrica y feminicida (Daly, 1978, pp. 22-23), y que la presencia masculina en espacios feministas es inhibidora de la creatividad y expansión vital de las mujeres (Frye, 1983, pp. 98-108). Aunque son posicionamientos controvertidos y utópicos, sus críticos raramente valoran los mapas conceptuales empleados por las feministas radicales para entender la agencia de las mujeres y el sentido de la liberación. Por ejemplo, la prioridad de redirigir toda su atención hacia la historia de las ancestras para hacer una valoración filosófica y gine-alógica de sus vidas, lo cual obliga a retirar la identificación con los varones y sus sesgos y valoraciones éticas, epistemológicas y estéticas. Sin tales consideraciones, efectivamente es sencillo tildar a estas feministas de conservadoras y esencialistas.

El feminismo radical sostiene que, sobre el consumidor de sexo de pago y los intermediarios (proxenetas, *mesdames*, hoteleros, pornógrafos) recae una responsabilidad culpable. Pero no solo eso: la demanda de cuerpos para mantener encuentros sexuales y las instituciones sociales

⁴ Nombre completo: Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional.

que facilitan el negocio fabrican situaciones de riesgo e injusticias que hacen proclives a ciertas mujeres a tomar elecciones que favorecen a la industria del sexo (Jeffreys, 2008). Dichas acciones implican un involucramiento masculino bastante variado en sus manifestaciones, pero no solo en el rol consumidor. Sabemos que la demanda de sexo comercial emerge en un entorno misógino en donde es común la proliferación de *males sexo-genéricos* que afectan mayormente a las mujeres. El punto es el entramado social cooperativo que mantiene oxigenada la industria del sexo, algo que trasciende por mucho al consumidor habitual. La cultura de la prostitución tiene que ver con la creencia según la cual los varones poseen el derecho de satisfacer su hipotética necesidad de consumir cuerpos. Es un deseo altamente apreciado, no solo por quien lo presenta sino por las ventajas que trae para quienes buscan satisfacerlo. Esta creencia encaja en una ideología mayor que, a su vez, se relaciona con la masculinidad hegemónica de los consumidores, pero que también está presente en otros hombres asociados a la explotación sexual de mujeres (Vargas Urías y Lozano Verduzco, 2012).

Para pensar éticamente dichas complicidades, el término de mal “sexo-genérico” puede ser útil. El mal sexo-genérico define la clase de situaciones que encuentro problemáticas en la explotación sexual y que las feministas radicales identifican como prácticas patriarcales. Además, este concepto puede integrar satisfactoriamente el posicionamiento de las feministas radicales junto con el paradigma de la atrocidad y las zonas grises. El mal sexo-genérico es una categoría diferente del sexismo y de la opresión, y hace referencia a prácticas que ocasionan daños graves desde una perspectiva normativa, no tanto a una conformación ideológica (sexismo) o a un fenómeno de interacción social (opresión), sino a las acciones ejercidas por agentes con poderes coercitivos sobre otras personas. Puede englobar atrocidades, crímenes y acciones dañinas (no solo de lesa humanidad, también otros comunes y corrientes), cuya motivación está relacionada con la posición de inferioridad atribuida al sexo femenino en la cultura patriarcal y que puede percibirse como una actitud reactiva y negativa hacia lo femenino. El término es provechoso porque no involucra necesariamente la culpabilidad causal de un individuo, sino una *complicidad culposa* de alguien que pertenece a un grupo opresor que, además de poseer un privilegio sobre otro grupo oprimido fomentado por una socialización identitaria, manifiesta ignorancia e insensibilidad ante la situación de desventaja de otras personas que carecen de su privilegio y socialización. Este sujeto,

mediante sus acciones, quiere obtener un estatus social inmerecido desde una actitud de superioridad por motivo de su sexo (López Flores, 2021).

El mal sexo-genérico se apoya en el privilegio (casi membresía) que provoca efectos injustos, nocivos, inmerecidos e intolerables para un grupo o grupos perjudicados por desigualdades profundas. Los privilegios no son méritos, sino ventajas injustificables que conceden un estatus alto; quienes carecen de ellos a menudo necesitan de políticas de reconocimiento. Llevar a cabo males sexo-genéricos no necesariamente hace culpable a alguien ni obligatoriamente lo hace merecedor de un castigo, salvo si sus intenciones malvadas son evidentes y el daño provocado es de buena magnitud. Si de algo son responsables estos agentes es de reproducir una estructura social que fabrica y promueve zonas grises. El privilegio es un mal moral porque las acciones ejercidas bajo su cobijo provienen directamente de un atributo inaceptable, provocando así la asimetría en la agencia del grupo oprimido (ciertas mujeres proclives socialmente a ser explotadas en los mercados sexuales). Por ende, el agente privilegiado posee reforzadores sociales para trasgredir las barreras de seguridad de una persona oprimida. El privilegio masculino denunciado por las radicales podría acompañar un hipotético derecho sexual que, presumiblemente, está presente en la demanda de mujeres para sexo comercial. Conceptualizar el derecho sexual masculino no es el propósito aquí, pero cuestionar la masculinidad hegemónica podría representar un giro en la enseñanza de otra educación sexual sobre mercados sexuales.

A continuación, expongo dos investigaciones empíricas sobre explotación sexual con las zonas grises como perspectiva analítica. Preferí compartir estos casos en lugar de una de las numerosas investigaciones producidas en territorios regulacionistas por los motivos siguientes. Primero, la prostitución y los comercios sexuales clandestinos no han sido desplazados tampoco en los países regulacionistas, como Alemania, Bélgica o los Países Bajos, donde incluso el problema del tráfico tiende a aumentar después de legalizarse el comercio sexual (Marinova y James, 2012). Por tanto, sigue siendo pertinente analizar cómo los tejidos sociales coinciden con las zonas grises y producen cómplices que robustecen y cooperan con la demanda. Segundo, porque las instituciones asociadas a la explotación sexual poseen un contexto sociohistórico que las legalizaciones pro-trabajo sexual podrían modificar, aunque su objetivo primordial no sea transformar o incidir en el consumo. Pretenden retirar

el estigma social sobre las personas en prostitución, pero las decisiones y privilegios de los consumidores y quienes promueven estos comercios no suelen figurar como problemáticos. La demanda de prostitución no se origina en esencialismos biológicos (los machos necesitan sexo para estar bien) o determinaciones sociales. La demanda y la oferta de prostitución dependen de momentos históricos y jerarquías sociales en las relaciones de género (Camiscioli y Payne, 2024). Desde luego, mi estudio no busca sentencias absolutas. En la coda dedicada a la réplica pro-trabajo sexual intentaré dialogar con la perspectiva contraria a la expuesta.

4.3. Complicidad femenina y familiar en la explotación sexual en Tlaxcala, México

Oscar Montiel Torres (2013 y 2022) desarrolló una investigación sobre la cultura proxeneta en Tlaxcala (México) atendiendo la formación de los hombres explotadores para conseguir la cooperación femenina en la captación y resguardo de mujeres migrantes o de pueblos vecinos para explotarlas sexualmente. Un padrote es un proxeneta que capta, aísla, traslada y explota sexualmente a una o a varias mujeres empleando el enamoramiento, el engaño, la coerción, la promesa de una vida mejor o la migración forzada. Incluso han creado una “escuela de padrotes”, una enseñanza en la cual los proxenetes experimentados transmiten pautas de comportamiento a nuevas generaciones, además de indicaciones para identificar a las mujeres apropiadas para explotación (Montiel, 2022, p. 70).

Algunas reglas son “pactadas” entre los padrotes para cuidar cierta armonía entre dominios contiguos. Mientras el reclutamiento para la prostitución se realiza con “extrañas” ajenas a la comunidad del explotador, otras mujeres pertenecientes a la comunidad, conocidas como “parientas”, no son explotables. Esto se debe a que las mujeres de la comunidad ejercen la reproducción social y familiar (Montiel Torres, 2013). Por su parte, en sus comunidades, los padrotes son valorados ampliamente: son elegidos como compadres, padrinos de bautizo, e incluso financian fiestas patronales. El reconocimiento por sus comunidades implica que estas “se hagan de la vista gorda” en cuanto a sus actividades delictivas, siempre que las mujeres explotadas no pertenezcan al mismo grupo comunitario (Montiel Torres, 2022, p.

72). El dolor ajeno, por así decirlo, no lastima la moral pública de otras comunidades.

Los mencionados hallazgos estimulan el análisis de las prácticas sociales de la industria del sexo desde la perspectiva del paradigma y las zonas grises. Primero, porque la educación del proxeneta involucra una ruptura emocional con la moralidad de sus actividades, a la vez que se dirige a obtener un beneficio instrumental de las vulnerabilidades y capacidades morales de las mujeres explotadas. La deshumanización no solo alcanza a los proxenetas: también las comunidades deben insensibilizarse para asimilar como normales el intercambio y explotación de mujeres como mercancías. Al principio se aplican coacciones a los habitantes en desacuerdo con la proxenetización de la moral pública. Después, cuando el negocio florece, las comunidades son “beneficiadas” por su mecenaz.

Segundo, la participación y colaboración femenina en el sistema prostituyente se apoya en relaciones de género preexistentes de instituciones sociales sólidas, especialmente la familia, cuyos códigos establecen cuáles mujeres son explotables y cuáles no. Las madres, hermanas, primas y demás familiares son figuras con poder en la formación y actividades de reclutamiento de los hombres proxenetas (Montiel Torres, 2013). Así mismo, las colaboradoras se benefician económicamente del dinero de los proxenetas, lo que aumenta la probabilidad de justificar las actividades delictivas (Montiel Torres, 2013). Mientras, los padrotes enseñan a sus hijos a enamorar mujeres jóvenes para involucrarlas en complicidades de la explotación. Más tarde, el tratamiento de las mujeres traficadas continúa con la aclimatación, concepto que según Kathleen Barry (1980) consiste en efectuar cambios notables en el carácter de las mujeres, disminuyendo su capacidad para defenderse y analizar su falta de libertad.

Tercero, el flujo de mujeres explotadas sexualmente depende de las normas familiares y comunitarias, que permiten prostituir a unas y “respetar” a otras empleando códigos de poder asociados a la valoración masculina de las mujeres. También hay esposas prostitutas o exprostitutas, y esposas o parientas que nunca lo fueron; lo elemental para que el negocio funcione es que ellos “maten el sentimiento” y perciban a las mujeres como las otras: oriundas de territorios empobrecidos, excluidas, desterradas. Igualmente, si algunas mujeres prostitutas matan sus sentimientos, pueden dejar de serlo a cambio de que colaboren con la atracción de nuevas mujeres al negocio. Así, la

enemistad femenina es producida por una alianza entre los proxenetas como figuras de autoridad con otros intermediarios (Montiel Torres, 2013; 2022, p. 86).

Según los códigos morales de los cómplices e intermediarios de los padrotes, la prostitución es una actividad posiblemente benéfica —sobre todo para mujeres extremadamente vulneradas, abusadas o violadas—, mientras que para otras mujeres —no violentadas sexualmente— es altamente dañina e inaceptable, pues estas últimas ejercen cuidados y reproducción social. Se desvelan así los códigos esclavistas remanentes en muchas sociedades, que permiten que aquellas mujeres y personas que no podrían ser incorporadas a núcleos familiares o comunitarios se conviertan en prostitutas en territorios alejados de redes de apoyo. Las mujeres migrantes son, consecuentemente, especialmente vulnerables. En síntesis, los hombres en este negocio poseen un cuerpo de conocimientos socialmente construido para beneficiarse de injusticias y males sociales, utilizándolas a su favor para construir una institución encubierta comunitariamente (Montiel Torres, 2022).

4.4. Las *mesdames* nigerianas en Italia

Las experiencias de mujeres nigerianas migrantes en Italia exponen zonas grises que coexisten con relaciones de ascenso, obtención y transacción de privilegios y ganancia de seguridad personal por parte de generaciones de mujeres migrantes. Las comunidades de prostitutas nigerianas son guiadas frecuentemente por una *madame*, una exprostituta que “presta” dinero a mujeres de su país con el propósito de que migren y ejerzan la prostitución en Italia. Según Lo Iacono (2014), este tejido social que cuestiona la dicotomía víctima-verdugo en varios sentidos, justifica la implementación del modelo de la zona gris para ampliar el sentido del protocolo de Palermo, en el cual la explotación sexual es verdadera incluso si otorgó consentimiento.

Primero, la *madame* personifica una jerarquía poderosa, emancipada y contestataria, provocando en las recién llegadas el deseo de alcanzar, si hay suerte, un puesto de estatus. Segundo, la *madame* es una figura activa en la colocación de mujeres en burdeles y clubes de alterne, formando así una jerarquía vertical. No por “ayudar” a las mujeres a migrar y establecerse deja la *madame* de formar parte del tráfico de personas: es un eslabón fundamental para atraer, coaccionar y obtener réditos de las nuevas mujeres. Tercero, vinculado con lo anterior, abundan los roles intermedios, incluidos familiares de las mujeres, que

incentivan las migraciones financiadas por cada *madame*. Así, apoyadas con prácticas como el vudú y los estrechos lazos familiares que hacen aquí de cómplices, ejercen un gran poder psicológico para convencer a las nuevas de que es la mejor opción y la única para salir adelante y adquirir el poder necesario para dirigir sus vidas. A diferencia de otras experiencias de tráfico, aquí la *madame* ejerce un magnetismo por identificación, haciendo que las otras reproduzcan su *modus operandi* una vez que consiguen la independencia necesaria y hacen una carrera como traficantes.

Ahora bien, las fases que una migrante nigeriana atraviesa para adquirir estatus como prostituta en Italia son reveladoras: 1) hacerse “la favorita” de la *madame* para obtener favores; 2) tras pagar las deudas, debe seguir prostituyéndose “por cuenta propia”, pues buscarse otro trabajo significaría aislamiento y desprotección; 3) familiarizarse con el negocio de la trata, pero esta vez explotando a otras mujeres recién llegadas, con el favor de su *madame*, en quien confía. En todo momento, la relación entre mujer prostituida y su *madame* existe en una zona gris: protección y confianza, combinadas con la figura de una cobradora y vigilante, frecuentemente coludida con la familia de la mujer en Nigeria para obtener los más altos beneficios de su explotación sexual (Lo Iacono, 2014).

Tentativamente, conservar el término “víctima” puede ser emancipador cuando se le define desde la experiencia de atravesar una institución y no como inocencia vinculada con algún sentido de pureza. Reconocerlo es un paso decisivo para la supervivencia y para la posterior capacidad de identificar las raíces del mal (Card, 2000). Lo anterior no traiciona la confianza en la agencia de las mujeres; las zonas grises desbaratan la dicotomía víctima/perpetrador al aclarar distorsiones y combatir estereotipos sin eliminar categorías: hay responsabilidades compartidas. Nadie encarna el estereotipo de víctima inocente, incluso varias arrastran culpabilidades; tampoco todos los intermediarios son estrictamente perversos, pues muchos son malhechores situacionales. De eso se trata aplicar las zonas grises como concepto que produce sentido: exponen que las instituciones y sus leyes funcionan para la formación continua de perpetradoras de males de tal manera que no sea sencillo atribuir mayor culpabilidad a, supongamos, los clientes, cuando otras personas cumplen roles quizás más determinantes en la repetición de ciclos de corrupción, como el trabajo que hacen una *madame* nigeriana.

5. Discusión: réplicas pro-trabajo sexual y (posibles) zonas grises

El movimiento pro-trabajo sexual no es homogéneo: hay feministas pro-trabajo sexual libertarias, socialdemócratas, cuir y transgeneristas. También los liberales favorecen que el Estado tome una política como la realizada en Nueva Zelanda desde 2003, en la cual se penaliza a los intermediarios y solo se permite el comercio sexual autogestionado con el propósito de proporcionar bienestar a las personas trabajadoras del sexo (Abel y Fitzgerald, 2010). Podríamos agrupar la multitud de argumentos en contra del paradigma anti-prostitución en dos rubros por lo menos: 1) el abolicionismo es limitado, pues comprende la prostitución en una dimensión simbólica desconectada de otras materialidades opresivas, y 2) el punitivismo como herramienta para castigar a consumidores de prostitución es contraproducente para las mujeres y personas que venden sexo (Srinivasan, 2022).

A diferencia de las radicales, los movimientos pro-trabajo sexual consideran las zonas grises como *externas* a la órbita del sexo transaccional y comercial. La nocividad de los comercios sexuales no es intrínseca al sexo comercial (Satz, 2010). Las zonas grises son causadas por políticas autoritarias, paternalistas, victimistas y cómplices de estructuras sociales nocivas para las personas trabajadoras del sexo. Algunas son: 1) el control estatal de la sexualidad, 2) la persecución de prostitutas, 3) el capitalismo global sin límites y 4) el modelo punitivo cómplice de un sistema nocivo para mujeres vulnerables.

Desde la perspectiva pro-derechos al trabajo sexual, se pretende abandonar el estereotipo de la víctima sin agencia, reemplazándola por la noción del agente con resistencia ante las escasas opciones que el sistema económico capitalista genera para las personas proclives a comerciar con sus cuerpos (Serughetti, 2018). Según Laura Agustín (2008b), el trabajo sexual resulta incómodo y fácil de ignorar por los gobiernos por el doble rasero del régimen explotador en la producción del trabajo y el papel que desempeña en este la sexualidad como actividad comercial principalmente privada. Las mujeres, al parecer, siempre han realizado sexo transaccional, pero el conflicto es aquella que cobran por sus labores. Aunque la distribución de los puestos menos decorosos (sectores de limpieza, cuidados, hostelería, reproducción

social) sigue cayendo en las mujeres migrantes del tercer mundo en países occidentales, curiosamente los mercados sexuales son los que más despiertan el oprobio ante la explotación: solo ellos son moralmente indignos para la mentalidad abolicionista; solo ellos reactivan viejas instituciones esclavistas. La hipocresía abolicionista edificaría una institución nociva, *la industria del rescate*, basada en una construcción ficticia de la víctima, que sería toda aquella persona que migra, haciendo uso de los medios de transporte disponibles (no siempre seguros y a menudo bajo control de mafias), a un país más rico para prostituirse. Las ONG abolicionistas plantean, equivocadamente, esgrime Agustín (2008b), que las migraciones ilegales y clandestinas, a menudo recurriendo a “coyotes” que las ubican en burdeles y clubes de alterne, son la mejor prueba de tráfico de personas. Los sectores abolicionistas extienden así la connotación criminal al trabajo sexual por la ilegalidad de los movimientos migratorios. Ciertamente es frecuente que las prostitutas y otros migrantes empleen formas ilegales de transporte, aunque solo las primeras son consideradas como víctimas por tal motivo, pero no los que van a enrolarse a otros giros. Mientras, las mujeres, hombres y personas trans en otros trabajos, explotados y mal pagados, raramente son tipificados como víctimas de trata, ni tampoco generan una preocupación proporcional. Entonces, silenciar las voces de los migrantes trabajadores del sexo es oscurecer las extremas circunstancias que explican sus decisiones: es hacer el mal desde perspectivas moralizantes (Agustín, 2006, p. 43; 2008a).

Las prostitutas, según Laura Agustín, no son oprimidas por haber nacido mujeres y luego cobrar por sexo; tampoco por obra del patriarcado ni el machismo: lo son por los obstáculos institucionales que obstruyen su libertad de elegir, algunos presuntamente abanderados como causa por las feministas radicales. Algunas barreras son:

- 1) Ideológicas: una racionalidad paternalista y distorsionada del progreso construye una definición unidimensional del comercio sexual, movido por el anhelo por controlarlo. El resultado es una estrecha lógica reduccionista sobre la diversidad de giros en este negocio —son muchos trabajos sexuales, no una prostitución monolítica—; se ocultan las dinámicas que padecen las mujeres que eligen comerciar con la sexualidad por encima de trabajos

mal pagados, más demandantes y más largos; tampoco son visibles los empleos no sexuales en el negocio: se niegan múltiples derechos sociales de todos estos trabajadores (Agustín, 2008a).

- 2) Desigualdad social y política en sus derechos, principalmente en la obtención de visados; se propicia la inmigración ilegal por encima de otra con más derechos, con lo que se alimenta el interés de las mafias por aprovecharse de esta laguna.
- 3) La industria del rescate y la victimización: las feministas abolicionistas transforman un conflicto global de migración y trabajo precarizado en un tópico de esclavitud sexual y dominación masculina mercantilizada, minimizando las injusticias que las demandas de los euroamericanos occidentales promedio imponen a los migrantes en todo tipo de trabajos. La industria del rescate convierte en víctimas a mujeres migrantes por negarse a ser tutelables, por migrar con el objetivo específico del trabajo sexual (Agustín, 2008b, p. 76).
- 4) El interés excesivo por el trabajo sexual debería redirigirse a terminar con la explotación laboral: las trabajadoras domésticas, cuidadoras, empleadas y demás son explotadas, orilladas a ofrecer a sus empleadores una disponibilidad total, más que las prostitutas. Sus servicios, energía, tiempo y trabajo manual, corporal y emocional son vendidos a bajo precio, sobre todo las que cohabitan con sus patrones. Siempre hacen trabajo extra no remunerado, mientras que muchas prostitutas fijan un espacio y una duración que, hipotéticamente, debe respetarse (Agustín, 2008b, pp. 54-55).

Marta Lamas (2016) también insiste en que el feminismo debe concentrarse en transformar la organización del trabajo y favorecer los derechos laborales de todas las mujeres, incluidas las que viven del

comercio sexual. El énfasis en abolir la prostitución se debe, supone, al pánico moral asociado a la violencia sexual y al abuso de la figura de la víctima, el cual se adhiere al hecho de que, en la prostitución, el consumidor es percibido con un poder y agencia desproporcionados. Paradójicamente, las feministas abolicionistas acaban prefiriendo la compañía de políticas de mano dura que castiguen a los hombres prostituyentes en lugar de erigirse en el espectro progresista que vaya más allá de los criminales individuales. Según Lamas, esta penalización es un rostro del conservadurismo que castigará a los pobres, prostitutas en este caso, sin regresarles beneficio alguno. Finalmente, este feminismo no lucharía en contra del sistema capitalista neoliberal, sino a favor de mecanismos de gobernanza autoritaria contraria a las libertades individuales.

Sobre esto último, Amia Srinivasan (2022) une los puntos anteriores en lo que llama una visión anti-punitiva del feminismo respecto de la sexualidad y los mercados. Lo anterior ataja mejor cuál sería una visión de las zonas grises desde la perspectiva de regular la prostitución. Según la filósofa, el giro punitivo, descrito en este caso como el castigo a los hombres que consumen prostitución que defiende el modelo nórdico impulsado por el feminismo radical, es un distractor de los abismales desafíos estructurales que subyacen a este fenómeno social y de género. Además, corrompe al feminismo de su visión radical de transformar las condiciones materiales de la sociedad. Conecta (falsamente) el castigo a los consumidores y el bienestar de las mujeres y personas en prostitución como dos hechos mutuamente relacionados entre sí, sin evidencias suficientes.

Sobre el alto consumo de pornografía entre jóvenes, viene a cuento decir que Srinivasan sostiene que la educación sexual puede ser un aliado no para prohibir el porno, sino para permitir a los jóvenes el reconocimiento de una sexualidad no comercial basada en la política del deseo mutuo y consentido (Srinivasan, 2022, pp. 116-128). Para la prostitución, lo análogo es abogar por los derechos laborales y la visión macro según la cual el capitalismo y el racismo estructural se benefician de políticas punitivas. Por ende, los esfuerzos progresistas deben centrarse en mejorar las vidas de las mujeres, lo cual es solo posible regulando la actividad sexual comercial. El feminismo no puede conformarse con política simbólica y dejar intactos los males profundos —la pobreza, el racismo, la casta— (Srinivasan, 2022, pp. 252-255). El feminismo debe quitarse la ingenuidad de la opresión común, poco útil

para mujeres violentadas por motivos de clase, raza, origen, religión, y que no cuentan con otra opción de vida, como presuponen las feministas antiprostitución (Srinivasan, 2022, p. 258).

La conclusión del pensamiento pro-trabajo sexual es clara: cuando los castigos a los consumidores de sexo (hombres principalmente) son el eje de acción, la lucha por los derechos de las mujeres (y otras personas en el negocio) es aplazada. Desde el paradigma de atrocidad y las zonas grises, una crítica severa es la de la complicidad del abolicionismo con el Estado represor, punitivo, capitalista. Si los movimientos antirracistas, con figuras como Fred Hampton (pantera negra), no querían un capitalismo negro inclusivo sino un socialismo para todo el mundo, los feminismos emancipadores tampoco buscan un capitalismo amigable con las mujeres, lo cual supone una contradicción.

Según el argumento de Srinivasan (2022), el feminismo radical pierde la brújula por priorizar el castigo a los varones consumidores de mujeres por encima de la construcción de alternativas para transformar la hegemonía capitalista y su nociva influencia para las migrantes, las más vulnerables de todas. Srinivasan y Agustín tienen razón en condenar el giro punitivo sin protección; no así en que la opresión basada en el sexo sea un concepto que es mejor olvidar.

A diferencia de las autoras pro-trabajo sexual, pienso que el feminismo radical no debe descatalogarse. Debe retomarse empleando herramientas como el paradigma de Card⁵ y la visión de la zona gris de Levi para hacer nuevas políticas que, como analizara Marilyn Frye, sean macroscópicas y abarquen, o tengan en cuenta, la magnitud de las estructuras que, además de oprimir a muchas mujeres, también se traslapan con otras experiencias de violencia. Solo así el feminismo radical puede defender que no aspira a una consideración igualitaria por parte de las instituciones de la desigualdad de los Estados modernos capitalistas, sino a desentrañar múltiples desigualdades a partir de jalar primero de una de ellas, la opresión basada en el sexo, para desenvainar una a una otras más desde las fibras que las unen.

Por último, la evidencia sugiere que la agencia no se divorcia ni se separa de las estructuras (leyes, medios de comunicación, programas sociales, economía, instituciones familiares), sino que funciona como

⁵ Aunque Claudia Card no sea identificada como feminista radical, su obra sobre el paradigma de la atrocidad y el feminismo lésbico aclara la influencia de este movimiento en su pensamiento.

una oscilación constante entre afirmación e influencia estructural, que se traduce en ambigüedades morales, como sucede en Vancouver y sus contradictorias leyes. Aunque ahí no se prohíbe la prostitución, los burdeles donde se agrupan quienes viven de ese negocio lo están. Los medios de comunicación publicitan noticias poco empáticas hacia las necesidades de estas personas, subrayando su precariedad y esclavitud. Cuando la estructura social empeora el modo de vida de las mujeres prostitutas, la agencia individual se debilita, con lo que se hace proclive a conductas riesgosas. Quienes ejercen la prostitución afrontan adversidades económicas que las convencen de obedecer las peticiones de sus clientes prostituidores a cambio de mejor remuneración. La falta de habilidades lingüísticas o sociales puede despojarles de negociar su remuneración o propina, sobre todo cuando los dueños de las salas de masaje donde laboran intervienen en la transacción. Por último, aunque regular los burdeles parece una solución a la violencia sexual y otros abusos (la abolición es improbable en dicho contexto), esto traería mayor vigilancia de los propietarios sobre las mujeres prostitutas y constricciones de libre movimiento, por lo cual parece improbable una alternativa satisfactoria (Bungay *et al.*, 2010).

6. Ideas finales: los poderes morales del feminismo

Desde el paradigma de la atrocidad, el análisis (considerando los casos) revela lo siguiente. El feminismo abolicionista ha contextualizado las zonas grises como redes de complicidad que propician la explotación sexual de mujeres y menores sin acotarlo a una fórmula reduccionista entre proxeneta (o consumidor) y prostituta. De tal complejidad se desprende un entramado llamado “mal sexo-genérico”, favorecedor de complicidades múltiples en una comunidad amplia que se beneficia de unos cuantos agentes explotadores, como sucede en Tlaxcala. Los males sexo-genéricos involucran no solo a los hombres “puteros” (*sic*), sino también a mujeres cómplices y a un sistema que sigue enclavado en penalidades extremistas; recordando a Kathleen Barry (1980, p. 50), la justicia tradicional es abiertamente anti-feminista y estigmatizante, pues prefiere ignorar que la supervivencia de las víctimas exige su tránsito a través de claroscuros morales comprometedores.

La agencia de las personas en prostitución es percibida como el argumento fuerte del movimiento pro-trabajo sexual. Se constata esto cuando se nos exige que escuchemos las voces de las trabajadoras sexuales primero que a nadie más. Sabemos, concediendo valor de las

voces protagónicas (autónomas y no coaccionadas), que la agencia no está libre de las instituciones y males sexo-genéricos que la colapsan. Entender estos entramados sociales no implica desoír a las personas involucradas en la industria del sexo, sino comprender los matices y surcos de los testimonios biográficos que atraviesan una larga cadena de explotación.

Mi intención no fue descalificar la alternativa pro-legalización para defender que solo el feminismo abolicionista combatiría los males y atrocidades de la prostitución. El abolicionismo puede fabricar graves injusticias, incluyendo zonas grises, cuando desprotege a inmigrantes y mujeres marginadas sin brindar otra opción para su sustento. Lo importante es que el paradigma de la atrocidad y las zonas grises proporcionan una perspectiva menos unívoca, derrocando visiones estereotipadas sobre la dicotomía entre consumidores de sexo y mujeres prostitutas. Aunque encontremos argumentos persuasivos en ambos posicionamientos, es un problema cuando se establecen jerarquías entre tipos de opresión: la visión microscópica de una realidad es limitada y hace sumamente difícil confrontar el mosaico de opresiones sociales de diferente orden. El regulacionismo es sugerente cuando afirma que el punitivismo, aplicado a los problemas sociales, es un arma de doble filo que no se limitará a castigar a los puteros y a los proxenetas. También provocará daños en personas con un involucramiento grisáceo en la prostitución, o que quizás sean más inocentes que responsables. Pensemos en los familiares menores de edad o no independizados de las mujeres en la prostitución, así como en algunas parejas sexoafectivas incapaces de mantenerse económicamente. Igualmente, el feminismo radical, cuando antepone el combate de la opresión basada en el sexo sin balancear otras desigualdades producidas por las clases sociales y el racismo, es aliado del sistema punitivo y de control social capitalista, argumentan Lamas, Agustín y Srinivasan. Sin embargo, ¿por qué situar los privilegios masculinos en un rol gris más flotante y circunstancial? ¿En qué favorece al feminismo el anteponer los privilegios de clase y raza por encima de las concesiones ostentadas por muchos hombres por el hecho de serlo? Las feministas radicales se han esforzado en demostrar que los varones poseen privilegios poderosos compartidos de manera interracial e interclasista; eso no significa que una conceptualización política de la opresión basada en el sexo anule la posibilidad de un feminismo radical que vuelva a ser anticapitalista y, sobre todo, antirracista: un feminismo cuya misión es rescatar la humanidad de las

mujeres, combatir su deshumanización en cada dimensión de lo social que niega a las mujeres su condición (Frye, 1983 pp. 16 y 48-51); un feminismo que busque alternativas para consolidar la construcción de agencia colectiva entre mujeres y que no suponga que ciertos castigos del Estado (como multas a consumidores de prostitución y pornografía) hará el trabajo de la consciencia feminista.

Un argumento de Claudia Card (2002, pp. 166-188) puede ser una brújula para que el feminismo radical reelabore sus acciones políticas y repiense qué lugar deberían tener los castigos en proporción a otras incidencias en el sistema socioeconómico. Se trata de los poderes morales de las personas oprimidas como alternativas para superar la zona gris, junto con las obligaciones de los perpetradores. Algunos poderes morales incluyen castigos y penas para daños graves, pero otros poderes morales son constructivos en la medida en que buscan que las víctimas o mujeres supervivientes obtengan un puesto de poder y enunciación. Lo anterior incluye exigir la educación, tiempo libre, espacios seguros, un ingreso suficiente, ayudas para inmigrar con seguridad y no ser regresadas a sus lugares de origen. Una vez dadas esas condiciones económicas y materiales de la libertad, las feministas no se concentran *exclusivamente* en el castigo a los hombres, sino en una justicia radical de fondo, concentrada en impulsar las capacidades humanas de las mujeres (entre ellas, crear agencia social y poder político). El feminismo radical puede ser más efectivo en la lucha por las vidas de las mujeres menos privilegiadas y más susceptibles de caer en redes de trata o de prostituirse ahí en donde se ha legalizado, si son capaces de reconocer las muchas raíces que originan los fenómenos prostituyentes, o que los acompañan de manera contundente (leyes migratorias persecutorias, una lucha de clases adaptada al panorama global contemporáneo, por ejemplo).

En cuanto a las obligaciones morales de los perpetradores, la tesis de la agencia masculina impulsada y privilegiada por instituciones patriarcales es susceptible de mejorarse si se identifican los males sexo-genéricos adheridos a males mayores: el capitalismo que origina desigualdades intolerables, el racismo, los supremacismos nacionalistas, la exclusión y expulsión de migrantes, la extrema derecha y su capacidad para generar discursos de odio, el imperialismo, los ecodidios, etcétera. Este compromiso moral del feminismo radical precisa, necesariamente, de divorciarse de movimientos reaccionarios (por regla anti-feministas) por cualquier coincidencia puntual, por ejemplo: que la prostitución es

un mal que debe remediarse, postura en donde coinciden las feministas radicales y la derecha conservadora, aunque sus cuerpos argumentativos sean diferentes. Cuando se opta por un camino más regenerador que punitivo (que no anti-penalista, cuando los daños hechos por los prostituidores sean grandes), el feminismo puede influenciar modelos de masculinidad para las nuevas generaciones de chicos, en donde se desvelen las contradicciones del derecho al sexo que muchos hombres suponen poseer y que los involucra voluntaria o involuntariamente en males como la explotación sexual, la violencia, el abuso y el acoso (Lozano Verduzco y Vargas Urías, 2013). Esto no significa que la legitimidad del feminismo radical deba medirse en su apego o discrepancia con la abolición del sistema penitenciario, ni con la obligación de impartir una pedagogía feminista. Algo que sí podrían emprender, no obstante, es dialogar con otros movimientos para ejecutar el poder moral que produzca la reflexión sobre los privilegios masculinos y su influencia negativa en las vidas de millones de mujeres. Y hacer esto es contribuir a un equilibrio que produzca más simetría entre mujeres y hombres en cuanto a lo que pueden hacer valer con su voz y acción. Si el feminismo enuncia desde el discurso moral público que el consumo de sexo comercial es problemático por los males sexo-genéricos que posibilitan este comercio, se retira al consumidor de un espacio irreflexivo y gris en el cual simplemente ejerce un hipotético derecho contractual: se le posiciona en el de un colaborador de la desigualdad.

Quizás la aportación más sustantiva de esta discusión es que las zonas grises prosperan gracias a la indiferencia, que también puede ser teórico-política. Cuando las y los agentes con poder para generar cambios sociales positivos para las personas más afectadas por este fenómeno social prefieren voltear la mirada a los argumentos de otros movimientos, se origina una indiferencia basada en la arrogancia. Lo anterior vale tanto para el movimiento pro-trabajo sexual como para el feminismo radical abolicionista. Los males sexo-genéricos requieren de esta arrogancia, como nos recuerda Marilyn Frye (1983, pp. 66-72). La evidencia empírica citada describe que los agentes involucrados en la explotación sexual comparten grados de participación; los consumidores son un eslabón. También existen mujeres cómplices, como las parientas de Tlaxcala, que introducen y familiarizan a chicas nuevas a prostituirse. Así mismo, hay familias en países en desarrollo, como Nigeria, que esperan remesas de hijas o esposas prostitutas migrantes en Europa. Las migrantes nigerianas querrán convertirse en una *madame* para

seguir enviando dinero a sus casas. ¿Acaso todas y todos deberían ir a la cárcel?; ¿su participación y complicidad debe resolverse punitivamente, dejando intacto el contexto de imperialismo económico y marginación? ¿El Estado debería solamente apoyar con ingresos a esas mujeres, sin cuestionar el sistema económico imbricado en el sistema prostituyente?

No definiendo que el modelo nórdico debería sustituirse por el regulacionismo alemán o por el neozelandés, solamente que debería aspirar a llegar más lejos, a detectar que el consumidor de prostitución no siempre es el principal actor social determinante en la construcción de la demanda. Más bien, la demanda procede del entramado de complicidades que el paradigma y las zonas grises hacen visibles, incluso de quienes no consumen prostitución, pero se benefician de ella. De optar exclusivamente por una salida punitiva, se ignora el conflicto de fondo: muchas mujeres siguen careciendo de opciones dignas y emancipadoras en sus regiones de origen (por razones machistas pero también relacionadas con la economía global). Consecuentemente, los agentes opresores están dispuestos a aprovecharse de esta carencia estructural para ofrecerles dinero a cambio de encuentros sexuales, cuando no las coaccionan para lucrar directamente con su cuerpo. La demanda de prostitución se construye también por la cultura del consumismo y la satisfacción rápida del deseo como valores de socialización masculina y afirmación de muchos varones contemporáneos (Ranea-Triviño, 2023). Las alternativas mencionadas pueden justificarse bastante bien en una agenda feminista crítica de la opresión sexual (y de la prostitución) con herramientas democráticas como el ingreso básico universal, una alternativa encaminada a erosionar las desigualdades del capitalismo global que, sabemos, afectan más a las mujeres.

Las instituciones (como la prostitución) raramente son monolíticas; a menudo son el resultado de desigualdades y violencias híbridas. A su manera, poseen dinámicas tan grisáceas como la acción moral humana. Dicho esto, el diagnóstico de la opresión basada en el sexo reconoce que los privilegios y males sexo-genéricos se integran poderosamente en violencias institucionales híbridas que afectan mayormente a mujeres vulneradas por más de una desigualdad profunda. Entendiendo así la opresión, el feminismo radical puede generar políticas transformadoras en múltiples formas de vida de las mujeres.

Bibliografía

- Abel, G. y Fitzgerald, L. (2010). *Taking the Crime Out of Sex Work: New Zealand Sex Workers' Fight for Decriminalisation*. The Policy Press. <https://doi.org/10.46692/9781847423351>
- Agustín, L. (2006). The Disappearing of a Migration Category: Migrants Who Sell Sex. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(1), 29-47. <https://doi.org/10.1080/13691830500335325>
- Agustín, L. (2008a). Sex and the Limits of Enlightenment: The Irrationality of Legal Regimes to Control Prostitution. *Sexuality Research & Social Policy*, 5, 73-86. <https://doi.org/10.1525/srsp.2008.5.4.73>
- Agustín, L. (2008b). *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. Bloomsbury Publishing. <https://doi.org/10.5040/9781350222496>
- Barry, K. (1984). *Female Sexual Slavery*. New York University Press.
- Blum, L. (2002). Racism: What It Is and What It Isn't. *Studies in Philosophy and Education*, 21(3), 203-218. <https://doi.org/10.1023/A:1015503031960>
- Bungay, V., Halpin, M., Atchison, C. y Johnston, C. (2011). Structure and Agency: Reflections from an Exploratory Study of Vancouver Indoor Sex Workers. *Culture, Health & Sexuality*, 13(1), 15-29. <https://doi.org/10.1080/13691058.2010.517324>
- Camiscioli, E. y Payne, E. (2024). Demand: Biological Imperative, Deviant Desire, or Cultural Myth? *Radical History Review*, 149, 111-132. <https://doi.org/10.1215/01636545-11027509>
- Card, C. (2000). Women, Evil, and Grey Zones. *Metaphilosophy*, 31(5), 509-528. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00166>
- Card, C. (2002). *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195145089.001.0001>
- Card, C. (2010). *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511782114>
- Concepción, D. W. (2009). Overcoming Oppressive Self-Blame: Gray Agency in Underground Railroads. *Hypatia*, 24(1), 81-99. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.00008.x>
- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press.
- Dworkin, A. (1993). Prostitution and Male Supremacy. *Michigan Journal of Gender and Law*, 1(1), 1-12. <http://repository.law.umich.edu/mjgl/vol1/iss1/1>

- Fahs, B. (2014). 'Freedom To' and 'Freedom From': A New Vision for New Sex-Positive Politics. *Sexualities*, 17(3), 267-290. <https://doi.org/10.1177/1363460713516334>
- Frye, M. (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Crossing Press.
- Frye, M. (1992). *Willful Virgin: Essays in Feminism, 1976-1992*. Crossing Press.
- Jaeggi, R. (2022). ¿Qué es una (buena) institución? E. Zazo (trad.). *Revista Pensamiento al Margen*, 17, 8-18. https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/128627/6/02_PaM_institucion_JAEGGI.pdf
- Jean, R. (2015). Prostitution and the Concept of Agency. En H. Marway y H. Widdows (eds.), *Women and Violence: The Agency of Victims and Perpetrators* (pp. 52-69). Pelgrave MacMillan. https://doi.org/10.1057/9781137015129_4
- Jeffreys, S. (2008). *The Industrial Vagina: The Political Economy of the Global Sex Trade*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203698303>
- Lamas, M. (2016). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista*, 51, 18-35. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.001>
- Leiva, J. (2020). *Una teoría del mal. Acción, personalidad e instituciones malvadas*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Biblos-e Archivo. <http://hdl.handle.net/10486/691900>
- Levi, P. (2019a). Los hundidos y los salvados. P. Gómez Bedate (trad.). Austral.
- Levi, P. (2019b). Si esto es un hombre. P. Gómez Bedate (trad.). Austral.
- Lo Iacono, E. (2014). Victims, Sex Workers and Perpetrators: Gray Areas in the Trafficking of Nigerian Women. *Trends in Organized Crime*, 17(1/2), 110-128. <https://doi.org/10.1007/s12117-014-9212-1>
- López Flores, L. M. (2021). ¡No soy sexista, pero...! Una aproximación filosófica al sexismo y los males sexo generizados. *En-claves del Pensamiento*, 30, e465. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.465>
- Lozano Verduzco, I. y Vargas Urías, M. A. (2012). *El involucramiento de los hombres en la trata de personas con fines de explotación sexual: un estado de la cuestión*. Instituto Nacional de Desarrollo Social.
- MacKinnon, C. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Harvard University Press.
- MacKinnon, C. (1993). Prostitution and Civil Rights. *Michigan Journal of Gender and Law*, 1(13), 13-31. <http://repository.law.umich.edu/mjgl/vol1/iss1/2>

- Marinova, N. K. y James, P. (2012). The Tragedy of Human Trafficking: Competing Theories and European Evidence. *Foreign Policy Analysis*, 8(3), 231-253. <https://doi.org/10.1111/j.1743-8594.2011.00162.x>
- Moran, R. y Farley, M. (2019). Consent, Coercion, and Culpability: Is Prostitution Stigmatized Work or an Exploitive and Violent Practice Rooted in Sex, Race, and Class Inequality? *Archives of Sexual Behavior*, 48(7), 1947-1953. <https://doi.org/10.1007/s10508-018-1371-8>
- Miriam, K. (2005). Stopping the Traffic in Women: Power, Agency and Abolition in Feminist Debates over Sex-Trafficking. *Journal of Social Philosophy*, 36(1), 1-17. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2005.00254.x>
- Miriam, K. (2007). Toward a Phenomenology of Sex-Right: Reviving Radical Feminist Theory of Compulsory Heterosexuality. *Hypatia*, 22(1), 210-228. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2007.tb01157.x>
- Montiel Torres, Ó. (2013). *El lado oscuro del México profundo: la estructura básica de la explotación sexual y las lógicas de reproducción social comunitaria como parte del proceso de proxenetización en una región rural*. [Tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. CIESAS Repositorio. <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/811>
- Montiel Torres, Ó. (2022). Sistema proxeneta y esclavitud sexual: el caso de los proxenetes rurales del estado de Tlaxcala, México. *Andamios*, 19(48), 61-91. <https://doi.org/10.29092/uacm.v19i48.895>
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Polity Press.
- Pateman, C. (2002). Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts. *Journal of Political Philosophy*, 10(1), 20-53. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00141>
- Pateman, C. (2004). Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income. *Politics & Society*, 32(1), 89-105. <https://doi.org/10.1177/0032329203261100>
- Ranea-Triviño, B. (2023). “Es muy sencillo porque, ¿quién no tiene 20 euros o 30?”: consumismo y economización de la experiencia en las narrativas de hombres que demandan prostitución femenina en España. *RES: Revista Española de Sociología*, 32(4), a196, 1-17. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2023.196>
- Raymond, J. (2002). The New UN Trafficking Protocol. *Women's Studies International Forum*, 5(25), 491-502. Pergamon. [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(02\)00320-5](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(02)00320-5)

- Raymond, J. (2004). Prostitution on Demand: Legalizing the Buyers as Sexual Consumers. *Violence against Women*, 10(10), 1156-1186. <https://doi.org/10.1177/1077801204268609>
- Satz, D. (2010). *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195311594.001.0001>
- Schlosser, M. (2019). Agency. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency>
- Serughetti, G. (2018). Rethinking Force and Consent, Victimisation and Agency: A Feminist Approach to Prostitution Policy. *Femeris: Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, 3(2), 79-108. <https://doi.org/10.20318/femeris.2018.4321>
- Sorial, S. y Poltera, J. (2015). Rape, Women's Autonomy and Male Complicity. En H. Marway y H. Widdows (eds.), *Women and Violence: The Agency of Victims and Perpetrators* (pp. 15-33). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137015129_2
- Srinivasan, A. (2022). *El derecho al sexo. Feminismo en el siglo XXI. I*. Pellisa (trad.). Anagrama.
- Young, I. M. (2008). Structural Injustice and the Politics of Difference. En G. Craig, T. Burchardt y D. Gordon (eds.), *Social Justice and Public Policy: Seeking Fairness in Diverse Societies* (pp. 77-104). Bristol University Press. <https://doi.org/10.46692/9781847423535.005>

<https://doi.org/10.21555/top.v720.2948>

Philosophical Racism and the Hegemonic Discourse on Humanness: The Intricacies of Philosophy

Racismo filosófico y el discurso hegemónico sobre lo humano: entresijos de la filosofía

Laura Vanessa Castellanos Carbonell
Universidad del Atlántico
Colombia
Universidad Nacional Abierta y a Distancia
Colombia
lvcastellanos@est.uniatlantico.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-1100-7454>

Recibido: 20 - 09 - 2023.

Aceptado: 22 - 02 - 2024.

Publicado en línea: 30 - 04 - 2025.

Cómo citar este artículo: Castellanos Carbonell, L. V. (2025). Racismo filosófico y el discurso hegemónico sobre lo humano: entresijos de la filosofía. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72, 473-504. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2948>



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

Abstract

This paper explores and analyzes the development of a hegemonic discourse on humanness within the framework of the colonial system, whose analytical focus is philosophical racism. To this end, we begin by problematizing the alleged neutrality and universality of philosophical discourse around the category of humanness through the systematic exclusion of women from philosophical discourse in order to show how the philosophical discourse of genericity turns out to be a limited and exclusionary one. Second, we focus on the dynamics of the modern/colonial system from which discourses of social classification and hierarchization based on racial identities are constructed, as well as the imposition of Europe as the representative nucleus of the human ideal, in order to examine how a hegemonic idea of the human is developed in this context. Finally, we question how philosophy contributes to the development of the hegemonic conceptualization of humanness, approaching it from the perspective of philosophical racism.

Keywords: humanness; philosophy; racism; race; discourse.

Resumen

Este artículo explora y analiza el desarrollo de un discurso hegemónico de lo humano en el marco del sistema colonial, cuyo foco analítico es el racismo filosófico. Para ello, iniciamos problematizando la pretendida neutralidad y universalidad del discurso filosófico en torno a la categoría “humano” a través de la exclusión sistemática de las mujeres del discurso filosófico con el propósito de evidenciar cómo, desde sus preludios, el discurso filosófico de la genericidad resulta ser un discurso limitado y excluyente. Posteriormente, nos centramos en las dinámicas del sistema moderno/colonial, a partir de las cuales se construyen discursos de clasificación y jerarquización social basadas en identidades raciales, así como la imposición de Europa como núcleo representativo del ideal humano; esto para examinar cómo se desarrolla una idea hegemónica de lo humano en este contexto. Finalmente, nos interrogamos sobre cómo la filosofía contribuye al desarrollo de la conceptualización hegemónica de lo humano, abordándolo desde el racismo filosófico.

Palabras clave: humano; filosofía; racismo; raza; discurso.

1. Consideraciones preliminares

Desde sus albores, la filosofía se ha ocupado principalmente de la pregunta por lo humano, cuyo desarrollo, reflexiones, análisis y tópicos se construyeron inicialmente en Occidente, específicamente en Grecia.¹ Además, en la búsqueda de respuestas a las preguntas que se plantearon diferentes filósofos sobre lo humano se va tejiendo una urdimbre de ideas en relación con lo que caracteriza a los seres humanos, por ejemplo, si examinamos las reflexiones de Platón y Aristóteles, encontramos que, en lo que respecta a los individuos, estos filósofos parten de la política, la ética, la razón, la *polis*, entre otros aspectos, para analizar y caracterizar a la especie humana. Es más:

En los orígenes de la racionalidad griega, en el paso del μῦθος ('mito') al λόγος (lógos, 'razonamiento'), tuvo lugar la elaboración de las categorías de lo humano y de la significación propia del ser humano. En este proceso, fue el hombre quien se irguió como lo neutro, como lo propiamente humano: una identidad intermedia entre lo divino y lo animal (Amorós, 1994, p. 7).

Es decir, el hombre (en masculino), y no la mujer, es lo que constituye lo propiamente humano porque es quien posee las cualidades que caracterizan lo humano, ya que las mujeres "carecen" de aquellos atributos humanos como la razón. En este sentido, y de acuerdo con el planteamiento de Amorós, la categoría "humano" fue construida desde la perspectiva masculina, de tal modo que, en el contexto de la racionalidad griega, fueron los hombres quienes definieron aquellos aspectos, características y atributos de los seres humanos. Lo cuestionable y problemático de esto es que dicha perspectiva excluyó a las mujeres de los atributos que caracterizaban a lo propiamente humano. Asimismo, la mujer fue definida como lo Otro, como lo opuesto al hombre, como un

¹ Respecto a la pregunta por lo humano, en este trabajo nos centramos en la filosofía occidental, pero resaltando que no solamente la filosofía y Occidente se preguntan por lo humano, sino que otras poblaciones y culturas también se plantearon estas preguntas.

ser inferior por naturaleza;² por tanto, las mujeres son desprovistas de los atributos característicos del “ser humano”.

Por su parte, desde el feminismo filosófico se ha cuestionado la pretendida neutralidad de la categoría “humano” precisamente porque cuando varios filósofos hablan de hombres como genérico o de humanos parece que abarcan todo el conglomerado de la especie humana. Empero, varias filósofas feministas (como Celia Amorós, Amelia Valcárcel, entre otras) han desvelado la exclusión sistemática de la mujer del discurso filosófico, pues:

[...] la ideología sexista en filosofía puede ponerse de manifiesto en dos niveles distintos: uno de ellos es quizás el más obvio, es el de las formas que emplea el discurso filosófico masculino para escamotear el estatuto pleno de la genericidad de la parte femenina de la especie, para buscar conceptualizaciones diferenciales y limitativas a la hora de integrar a la mujer en la propia concepción totalizadora del mundo; otro, mucho menos obvio porque no es objeto de tematización, aparece no ya como condicionante de que a la hora de caracterizar a la mujer como miembro de la especie se le pongan discriminaciones y límites, sino que afecta al propio discurso de genericidad, convirtiéndolo en un discurso limitado (Amorós, 1991, p. 24).

Al desvelar este aspecto del discurso filosófico queda en entredicho su pretendida genericidad, neutralidad y universalidad, y sobre todo permite denotar que la categoría “humano”, tal y como fue construida desde diferentes planteamientos filosóficos, es una categoría encorsetada porque se cimienta desde la exclusión de la mitad de la humanidad, pues está fundamentada desde una mirada androcéntrica y en varios casos misógina. Por ello, el feminismo filosófico ha dado cuenta de las limitaciones que hay en el discurso filosófico en este sentido. Desde esta perspectiva se puede vislumbrar la constitución de una idea predominante de lo humano, de un ideal de lo humano, un arquetipo preponderante que contradice la pretendida universalidad del discurso filosófico:

² Algunas de estas caracterizaciones se encuentran en los planteamientos de Aristóteles (*Política*, 1254b13-15).

[...] se ha hablado muchas veces de las contradicciones del discurso filosófico como discurso de la «universalidad» construido sin embargo sobre una sociedad desgarrada por los conflictos entre clases, razas y distintos grupos sociales. Tampoco es el varón, sin más, el sujeto por excelencia del discurso filosófico: son, obviamente, determinados varones, pertenecientes a determinados grupos sociales dominantes o ascendentes, o vinculados con fuerzas socialmente significativas a través de ideologías de legitimación (Amorós, 1991, p. 25).

Y precisamente ese sujeto por excelencia al que se refiere Amorós es el que ha determinado la mayoría de los discursos filosóficos como el ideal de lo humano. Por tales motivos, en este escrito examinamos y cuestionamos la idea de lo humano en algunos discursos, específicamente en lo que denominamos como idea hegemónica de lo humano, que se explora a través del racismo filosófico, nos centramos en los discursos de la modernidad. Definimos dicha conceptualización hegemónica de lo humano como el conjunto de discursos desarrollados en el marco del sistema moderno/colonial, los cuales fueron utilizados como estrategia de legitimación de las prácticas de deshumanización del colonialismo y del sistema esclavista moderno mediante la imposición de una jerarquización social, a partir de la cual se establece al europeo/blanco como el modelo representativo de la excepcionalidad humana. Asimismo, es el conglomerado de ideas, presupuestos y teorías que definen lo humano basándose en una clasificación y jerarquización racial de la especie humana, la cual se fundamenta en rasgos fenotípicos y en la diferencia considerada como inferioridad.

De manera que, así como desde el feminismo filosófico se ha vislumbrado la exclusión sistemática de las mujeres del discurso filosófico, en este trabajo exploramos la exclusión y devaluación sistemática de algunas poblaciones. Nos basamos en que en el marco del sistema mundo/colonial surgen nuevos criterios de clasificación social jerárquica³ con categorías como la de raza, lo cual fue fundamental para definir el lugar que debía ocupar cada individuo en la jerarquía, en la cual el hombre blanco y europeo fue determinado como el ideal de

³ Siguiendo los análisis que desarrolla María Lugones (2008).

perfectibilidad humana. Además, estas dinámicas del sistema moderno/colonial (como la colonización y la esclavitud) requirieron de la elaboración de discursos que legitimaran y fundamentaran sus prácticas; entre las áreas del saber que contribuyeron a la elaboración de algunos de estos discursos se puede encontrar a la filosofía, específicamente a determinados filósofos modernos. Por ello, el foco analítico de este asunto es el racismo de filósofos como Kant y Hegel.⁴

2. El discurso moderno-hegemónico de lo humano

No se puede afirmar que hay un consenso en la filosofía respecto a la pregunta de qué es lo humano; de hecho, si analizamos la historia de las ideas filosóficas podemos notar que son diversas las definiciones que filósofas y filósofos de diferentes épocas han planteado al respecto. Es más, las definiciones, planteamientos y afirmaciones que han expuesto las y los intelectuales de la filosofía responden mayoritariamente a un contexto histórico caracterizado por acontecimientos sociales, políticos, económicos, culturales, entre otros aspectos que determinan las condiciones materiales y espirituales en las que se desenvuelven los individuos. Este es uno de los motivos esenciales que no permiten que se presente una idea inamovible de lo humano, y es precisamente porque la misma actividad humana se desdobra como la corriente de un río que desemboca en una fuente donde propalan saberes, quehaceres, comportamientos, y una multiplicidad de asuntos que han sido los puntos de referencia en los que se han basado teóricos y teóricas para analizar, reflexionar y plantear qué es lo humano, qué caracteriza a la especie humana. En efecto, parten de las diferencias con otras especies para develar lo que es propio de nuestra especie, como, por ejemplo, la razón, que ha sido concebida como uno de los principales rasgos distintivos de la especie humana.

Una definición acabada, determinada o absoluta a la pregunta e indagación sobre qué es lo humano no parece posible: no existe una única respuesta referente a este asunto, sino que hay diversas

⁴ Es menester resaltar que en este trabajo nos centramos en las posiciones e ideas racistas que están presentes en varias de las reflexiones de estos filósofos. Existe una amplia discusión que cuestiona o afirma el racismo de Kant, por ejemplo, pero en esta ocasión nos enfocamos en las posiciones racistas que abiertamente expresó en varios de sus planteamientos, específicamente en su texto *La cuestión de las razas*.

perspectivas, caracterizaciones y respuestas a tal pregunta. Esto se puede evidenciar al examinar los postulados filosóficos que se han construido en relación con las pesquisas desarrolladas por intelectuales que han explorado diversos aspectos de lo humano. Ejemplo de ello son la variedad de corrientes filosóficas o debates sobre la naturaleza humana: el racionalismo, el empirismo, el materialismo, entre muchas otras, que proponen distintas miradas, enfoques, análisis de lo humano o de aquello que lo constituye.

La filosofía se ha ocupado de analizar, reflexionar y esencialmente de tratar de encontrarles una respuesta o explicación a las preguntas por lo humano, por su origen, por el ser, por aquello que forma la condición humana, entre otras, cuyos asuntos se instituyeron como el foco de las reflexiones filosóficas. Tales interrogantes se desplegaron en un cúmulo de reflexiones entretejidas por diferentes perspectivas que en el decurso de la historia humana y de la filosofía se fueron renovando, replanteando, rebatiendo, configurando, transformando o actualizando debido a los aconteceres ligados a unas prácticas sociales y culturales que no permanecen inmóviles, sino que se transfiguran de acuerdo a una serie de hechos que caracterizan a cada momento histórico. Se generan paradigmas sociales como resultado de tales acontecimientos, particularmente en las perspectivas de los filósofos y filósofas de ese determinado momento, quienes, a partir de lo que acontece, desarrollan una serie de análisis y reflexiones en torno a los fenómenos y manifestaciones humanas. A través de esos diferentes momentos, modos y acontecimientos se van moldeando ideas respecto a lo humano y lo que acarrea; esto desemboca en la conformación de una concepción de lo humano. Si bien no todas las concepciones planteadas son las mismas, sí tienen puntos de convergencia, por ejemplo, en la concepción de la condición finita, la idea de la razón como rasgo humano particular de un ser con cuerpo, que crea cultura, sociedad, costumbres, y otros rasgos que se configuraron como comunes en la especie humana. En suma, se puede aducir que uno de los aspectos que históricamente ha caracterizado al quehacer filosófico es su teorización de lo humano, el ocuparse de indagar respecto a las preguntas de la existencia y los enigmas del mundo, entre otros asuntos.

El punto en el que nos queremos centrar es que el encauce de la filosofía se encuentra principalmente en la indagación de lo humano, del mundo y de todo lo que conforma a este asunto, y a partir de las diferentes discusiones que se iban desarrollando en la historia de

las ideas filosóficas, se fueron tejiendo una variedad de postulados filosóficos alrededor de lo humano que se transformaron según los contextos históricos y sociales.

Para ilustrar esto último nos referimos, por ejemplo, a la idea que se tenía de lo humano en la Edad Media: filósofos como san Agustín nos presentan lo humano asociado a lo divino, como un ser que está constituido primordialmente por tres elementos, el alma, el cuerpo y el espíritu; es producto de la creación de Dios y, por lo tanto, su existencia está compuesta por una sustancia física e inmaterial, además de ser creado a imagen de Dios. Estas ideas de san Agustín están en armonía con las tendencias o directrices de su tiempo, cuando la Iglesia constituía la columna vertebral de la sociedad. Esto también se puede entrever en otros momentos, como el Renacimiento, cuando la idea de lo humano está ligada a la perspectiva antropocéntrica; posteriormente, la Ilustración también supone un cambio de perspectiva de la concepción de lo humano.

En este sentido, podríamos enunciar diversas épocas, perspectivas y conceptualizaciones en relación con lo humano de las que fueron partícipes los filósofos, pero no nos detendremos a analizar cada una de las épocas y sus postulados filosóficos respecto a la pregunta por lo humano, sino que nos interesa enfocarnos en aquellos puntos donde se sitúan lo que hemos denominado los entresijos de la filosofía, específicamente el racismo que está presente en las reflexiones de varios filósofos que construyeron unos discursos sobre lo humano con pretensiones universalistas. Varias investigaciones (por ejemplo, los debates del feminismo filosófico) han develado que algunos de estos discursos están marcados por una mirada androcéntrica, misógina, racista y excluyente que diluye el pretendido carácter universal de sus reflexiones alrededor de lo humano; en última instancia, resultan ser discursos reduccionistas.

El enfoque anterior tiene en cuenta procesos históricos que se ubican esencialmente en el fenómeno del colonialismo moderno, en la implantación jerárquica y excluyente de la organización social, en la construcción de las ideas de la superioridad e inferioridad de las razas, acentuadas a partir del siglo XVII y XVIII con Linneo y su taxonomía clasificatoria de los seres vivos; también se sigue el hilo de las críticas al eurocentrismo de la Modernidad, y fundamentalmente la perspectiva de los feminismos negros. Con ello apuntamos a observar cómo, de acuerdo con Braidotti, “el concepto de humano siempre ha estado

cargado de relaciones de poder, inclusión y exclusión. No ha sido nunca un término neutral ni un término inclusivo” (CCCB, 2022), puesto que ha sido construido sobre la base de la exclusión, discriminación y opresión de determinados grupos sociales, por lo que se puede afirmar que el concepto de lo humano ha estado caracterizado por el reduccionismo: no toda la especie humana fue integrada en la concepción de lo humano, y los mismos acontecimientos históricos dan cuenta de ello.

A modo de ejemplo, se puede citar la Revolución francesa. Se considera que uno de los principales legados de esta es la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (de 1789), que representa la adquisición de derechos para los individuos; no obstante, no todos los individuos que conformaban el entramado social de este contexto fueron partícipes de tales derechos: solamente un grupo de hombres fueron quienes gozaron de los derechos consignados en la declaración, mientras que las mujeres no obtuvieron ninguno a pesar de haber contribuido significativamente a la obtención de estos a través de su participación activa en la Revolución; es más, luego de la Revolución continuaron ocupando los mismos lugares de subordinación. Por tales motivos, resultó necesario que mujeres como Olympe de Gouges rebatieran estas estructuras sociales anacrónicas con la publicación de la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, acto que le costó la vida. Asimismo, los hombres negros y judíos tampoco estaban vinculados en dicha “declaración universal”; su propia practicidad evidencia que está marcada por la exclusión, discriminación y exclusividad de grupos sociales. Su pretensión de universalidad resulta ser una envoltura que oculta prácticas sociales que oprimen a determinados grupos clasificados por su raza, clase o sexo.

Dinámicas sociales que erigieron una organización social que se sustenta en unas estructuras jerárquicas que esencialmente encuentran su punto desbordante en la implantación del sistema esclavista y colonialista; dichos acontecimientos marcan un giro significativo en la historia de la humanidad. Cabe resaltar que una de las raíces de estas estructuras jerárquicas se halla en la subordinación femenina, que representa una de las más agresivas opresiones sociales, aparte de ser una de las más arcaicas. De igual manera, el proceso de colonización también se posiciona como un punto clave dentro de la conformación de las estructuras sociales jerárquicas que afloran en la Modernidad; es más, para la filósofa María Lugones (2011), la lógica dicotómica y

jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno, especialmente en lo concerniente a la raza, el género y la sexualidad.

Lugones entiende por “lógica dicotómica el mecanismo a través del cual se efectuó una clasificación de los individuos basada en la raza, la clase y el género, que conllevó divisiones jerárquicas que fundamenta las relaciones sociales en la diferenciación entre lo humano y lo no humano, lo primitivo y lo civilizado, colonizador y colonizado. Como apunta Lugones: “con la colonización de las Américas y del Caribe, se impuso una distinción dicotómica, jerárquica entre humano y no humano sobre los colonizados al servicio del hombre occidental” (2011, p. 106); siguiendo su análisis, “la modernidad organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables” (p. 106). Esto generó un nuevo modo de concebir y caracterizar lo humano, que se puede conceptualizar como la introducción colonial del concepto moderno de “humano”, determinado por relaciones de poder.

En consecuencia, el proceso de colonización da lugar a la fundamentación de nuevas narrativas y enunciación jerárquica de lo humano, a una conceptualización racista, clasista y patriarcal de la especie humana; en suma, a una definición reduccionista de lo humano. Según Lugones:

Ver la colonialidad es ver la poderosa reducción de seres humanos a animales, inferiores por naturaleza, en una comprensión esquizoide de la realidad que dicotomiza lo humano de la naturaleza, lo humano de lo no humano, y que impone una ontología y cosmología (2011, p. 114).

Precisamente en este punto es que nos queremos centrar: en cómo en la modernidad (enfocándonos en los planteamientos racistas de algunos filósofos) se erige una idea de lo humano que se moldea con las fibras de los procesos que se estaban llevando a cabo, es decir, el colonialismo y los discursos racistas, así como examinar cuál fue el rol de la filosofía (filósofos hombres, específicamente) en la construcción de dichas narrativas reduccionistas. Para ello, podemos ahora traer a colación unas reflexiones del prefacio de *Los condenados de la tierra*, de Franz Fanon, desarrolladas por Sartre, quien analiza que los colonizadores:

[...] plantean como principio que el colonizado no es el semejante del hombre. Nuestra fuerza de choque ha

recibido la misión de convertir en realidad esa abstracta certidumbre: se ordena reducir a los habitantes del territorio anexo al nivel de monos superiores, para justificar que el colono los trate como bestias. La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos (1963, p. 10).

Dicha deshumanización es proceso clave para efectuar la segregación social, para justificar y fundamentar la clasificación jerárquica de la especie humana. Despojar a los colonizados de su carácter moral, de su racionalidad, restarle valor a su cultura, costumbres o ubicación geográfica fueron eficientes mecanismos de deshumanización. Hubiera resultado casi imposible llevar a la práctica ese proceso de deshumanización sin una fundamentación teórica que justificará sus actos, basándonos en la idea de que “todo sistema de dominación tiene un discurso legitimador” (Puleo, 1993, p. 9). Empero, nos preguntamos cuál fue el discurso legitimador de este concepto de lo humano al que nos hemos referido. El discurso científico fue la piedra angular de su desarrollo, pero el filosófico también forma parte de su legitimación, ya que varios filósofos, como Kant, Hegel, Hume, Schelling, entre otros, participaron en la construcción de discursos racistas.

Los aportes de la filosofía a la construcción del concepto humano afloran, especialmente, en la contradicción entre las ideas universalistas o las propuestas filosóficas sobre lo humano y las afirmaciones misóginas y racistas que se plantean en varias páginas de algunas obras filosóficas. Por ejemplo, si se hace una lectura crítico-feminista del universalismo ético y la propuesta antropológica de Kant, se pueden vislumbrar sus sesgos androcéntricos, que están presentes en textos como *Metafísica de las Costumbres*, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* o *Antropología en sentido pragmático*, sobre todo sus consideraciones desiguales respecto a las diferencias entre los sexos. Considera que la mujer no tiene una posición civil:

[...] la mujer es declarada civilmente incapaz a todas las edades; el marido es su curador natural. [...] [L]o cierto es que las mujeres, al igual que no corresponde a su sexo ir a la guerra, tampoco pueden defender personalmente sus derechos ni llevar empresas civiles por sí mismas, sino sólo por medio de un representante (AA: VII, 127).

Por lo tanto, no pueden ser incluidas dentro de la categoría de “personas”. Es más, cuando Kant distingue en *Antropología en sentido pragmático* entre derecho del más fuerte y el del más débil, es el hombre que “se apoya en el derecho del más fuerte para mandar en la casa por ser el encargado de defenderla contra los enemigos exteriores; aquélla, en el derecho del más débil: a ser defendida por la parte masculina contra otros varones” (AA: VIII, 254).

Esta aseveración está relacionada con su clasificación jerárquica de los sexos, en la que claramente el hombre ocupa el lugar predominante. Lo inquietante de los planteamientos de Kant es que, además de ser una de las figuras filosóficas más relevantes de la modernidad, también representa un giro significativo en los debates académicos de su época, especialmente en el ámbito filosófico: el filósofo de Königsberg es quien imprime el sentido crítico a la filosofía, aboga por la autonomía de la razón, instiga a salir de la minoría de edad y a pensar imperativamente de manera autónoma, desarrolla una nueva concepción moral del ser humano, entre otras contribuciones que realizó. Pero algunas de estas pueden quedar en entredicho al escrudiñar entre sus páginas y hallar contradicciones en sus pretensiones universalistas, como es el caso del androcentrismo y el racismo: concibe que tanto los negros como los indígenas americanos son razas inferiores que no han alcanzado la plenitud y perfectibilidad que sí alcanzó la raza blanca, dado que estos últimos lograron desarrollar su carácter moral; en cambio, los americanos y los negros se quedaron estancados en la evolución, por lo que se inclinan más hacia la esfera natural.

Por su parte, Hegel también caracteriza a la mujer como subordinada al hombre: considera que este llega a convertirse en ciudadano por su capacidad de unirse a la fuerza autoconsciente de la universalidad, mientras que la mujer queda en el estadio universal, esto es, no llega a ser ciudadana. Sobre la *Fenomenología del espíritu*, Lonzi aduce que “es una fenomenología del espíritu patriarcal, encarnación de la divinidad monoteísta en el tiempo. La mujer aparece como imagen cuyo nivel significativo es el de ser hipótesis de otros” (2004, p. 15).

Si tenemos en cuenta que, para Kant, la mujer no tiene una posición civil y por lo tanto no puede participar de manera autónoma en el ámbito público, y que Hegel, de acuerdo con Lonzi, tiene una mirada patriarcal, es decir, que para ambos filósofos las mujeres quedan ancladas más a la naturaleza, entonces es necesario preguntarnos: ¿a quién o quiénes van dirigidos los discursos de estos filósofos? Pues si partimos del hecho de

que excluyen a las mujeres de los asuntos públicos, de lo que concierne a la ética, a la política, al derecho, se puede apuntar que las mujeres no están incluidas en los grupos de la especie humana a quienes van dirigidos sus discursos, sino que más bien aparecen en sus reflexiones como objetos que no lograron desarrollarse en términos espirituales y racionales, y por ello no llegaron hasta la cúspide de la especie humana, donde se ubican los varones. Pero no todos los hombres porque, por ejemplo, los negros tampoco estaban contemplados en este grupo dadas sus condiciones, es decir, por formar parte de los grupos clasificados como bestias, como más cercanos a los animales no humanos.

Generalmente, estas temáticas en las obras de estos filósofos son asumidas como nimiedades; en otros casos son justificadas o aceptadas como un asunto que responde a su momento histórico; también han sido ignoradas u ocultadas, porque hay otras temáticas que son “más importantes” de abordar, mientras que la misoginia, el androcentrismo o el racismo son carentes de toda relevancia social o son cuestiones banales que no hacen parte de los asuntos que aborda la filosofía. Aunque estos asuntos hayan pasado como carentes de relevancia académica⁵ y social, no puede desconocerse su impacto e influencia en procesos como la colonización, que requirieron formar concepciones clasificatorias, desiguales, segregacionistas y jerárquicas de la especie humana para poder llevar a cabo sus objetivos. Para poder obtener una posición de poder, necesitaban crear una estructura social con seres definidos como inferiores por naturaleza para poder excluirlos de los lugares privilegiados; por ello, los despojaron de todo sentido de humanidad, o sea, de aquellos aspectos considerados como características propias del ser humano, como lo es la capacidad de razonar, de hacer política, de tener un carácter moral, y demás rasgos.

Basándonos en los diferentes puntos que hemos desarrollado, se puede aseverar que en estos discursos se desarrollan unos tópicos sobre lo humano que se entrelazan con las dinámicas y paradigmas de su contexto. De la misma forma, están atravesados por prejuicios que

⁵ Cabe aclarar que asuntos como el androcentrismo y la misoginia han tenido mayor relevancia en el ámbito filosófico que el racismo presente en la obra de varios filósofos. En inglés y francés se han desarrollado más estudios respecto al racismo filosófico; empero, en español son escasos. También resaltamos que esto lo planteamos en términos históricos, ya que los estudios sobre estos asuntos no son de larga data en el ámbito filosófico.

no fueron examinados por medio del ejercicio de la razón, sino que son aceptados e integrados en sus reflexiones. Moldean una figura humana que está constituida por la razón, la ética, la política, el carácter moral, pero también por su sexo, raza, ubicación geográfica, entre otras características determinantes que constituyen un ideal de lo humano.

Así es como el discurso filosófico participa de lo que denominamos la introducción colonial del concepto moderno de “humano” o conceptualización hegemónica de lo humano, que es el modo a través del cual se fabrican modelos de lo humano que necesitaron fundamentarse en la obliteración de otros grupos clasificados por su raza, clase, sexo y ubicación geográfica. Igualmente, es el proceso de segregación de la especie humana en la que unos grupos que cuentan con determinadas características son ubicados y considerados como humanos porque por sus condiciones representan la perfección humana, mientras que otros grupos son excluidos del ideal humano debido a que “no se han desarrollado” lo suficiente como para tener el privilegio de pertenecer a las altas esferas; por lo tanto, son situados como más cercanos a los animales no humanos. Es, además, una comprensión reduccionista de los seres humanos, una concepción que fragmenta a la especie; esto se sustenta en perspectivas dicotómicas. Lo anterior responde al desarrollo de un discurso hegemónico de lo humano.

3. El racismo filosófico y la conceptualización moderna de lo humano

En el anterior apartado se abordó la construcción moderna de un discurso hegemónico en torno a la conceptualización de lo humano, una teorización ubicada en algunas reflexiones decimonónicas y el análisis de lo que implicaron fenómenos como el sistema esclavista y la colonización en esta conceptualización; de todo ello se deriva la construcción colonial del concepto moderno de lo humano, que permitió entrever (lo que ha sido planteado por las feministas negras, decoloniales o de color) la producción e imposición jerárquica de la organización social y de las relaciones humanas fundamentadas en categorizaciones como humano/no humano, primitivo/civilizado, colonizador/colonizado, blanco/negro, hombre/mujer, que son claves para comprender la idea reduccionista de lo humano cimentada en la modernidad. Siguiendo este hilo de ideas, en el presente apartado nos proponemos examinar si existe un punto en el que se entrelaza la mencionada construcción moderna del discurso

hegemónico de lo humano y los planteamientos filosóficos al respecto, es decir, analizar si la filosofía contribuyó a la construcción del discurso moderno hegemónico de lo humano.

El camino que hemos trazado para analizar este asunto se direcciona en la presencia del racismo en el discurso filosófico, lo que en este trabajo hemos denominado como entresijo de la filosofía, a causa de que es un aspecto que ha estado presente en la filosofía pero que escasamente ha sido abordado como problema o temática filosófica en los debates del ámbito académico en español; es más, se puede sostener que es un asunto invisibilizado en la filosofía en español y de lo que poco (o nada) se habla en las carreras, eventos y publicaciones filosóficas.⁶ Por tales motivos, se requiere problematizar este aspecto de la filosofía, y más exactamente revisar qué influencia tuvo en la fundamentación y justificación de procesos como la colonización o la esclavitud, dado que “todo sistema de dominación tiene un discurso legitimador” (Puleo, 1996, p. 9) mediante el cual se sustenta su accionar. Por tal razón, se hace indispensable la interrogante: ¿contribuyó la filosofía a la construcción y fundamentación de dicho discurso legitimador? Con esto ahondamos en las bases de las enunciaciones sobre lo humano que abarcan varias dimensiones, como la misoginia, el androcentrismo, el racismo, entre otras, pero el objeto de nuestro análisis es el racismo, especialmente el racismo filosófico partiendo de lo planteado por filósofos como Hume, Kant o Hegel, quienes han participado en el desarrollo discursivo de un modelo de lo humano por excelencia (europeo/blanco).

La filosofía no ha estado exenta de misoginia, elitismo, ni mucho menos de racismo, sino que tales fenómenos han trastocado las reflexiones desarrolladas por algunos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. Para Puleo, “la Filosofía es quizás entre todas las disciplinas que mantienen un discurso sobre el ser humano la que más ha pretendido merecer el adjetivo de «neutral» en cuanto a la diferencia de los sexos” (1996, p. 7), pero también en lo que respecta a la esclavitud o marginalización de algunas razas, pues parece que las reflexiones de los filósofos sobre diferentes asuntos están dirigidas a

⁶ Esclarecemos que nos referimos a la literatura en español que se ha desarrollado al respecto: en las investigaciones desarrolladas para este trabajo se encontraron escasos textos en español en torno al racismo filosófico, y los trabajos encontrados se centran principalmente en el racismo o la cuestión de las razas en Kant.

toda la especie humana —hablan sobre “el hombre” o “los hombres”; parece que incluyen a todo el conjunto de los individuos—, pero cuando algunos dejan aflorar su misoginia, queda en entredicho tal neutralidad y parece, según Puleo “un discurso de varón a otros varones” (1996, p. 7). Empero, este discurso de varón a otros varones tampoco incluye a todos los varones, sino a determinados varones que cuentan con unas características específicas.

Entonces, cuando los filósofos hablan sobre la muerte, el amor, la sabiduría, la búsqueda de la verdad, del bien o del mal y demás temáticas filosóficas, ¿a quiénes van dirigidas sus reflexiones? ¿Cuál es el sujeto del discurso filosófico? Nos planteamos esta pregunta al traer a colación la presencia de estas problemáticas sociales concernientes al sexismo, clasismo o racismo.

El racismo es un entresijo de la filosofía, es decir, es aquel asunto filosófico que tradicionalmente permaneció invisibilizado en las discusiones académicas: históricamente no tenía gran relevancia, ha sido considerado un asunto menor. Racismo es aquella problemática que también ha abrazado el quehacer filosófico pero que ha sido encubierta en tanto que escasamente es enunciada como fracturas de este discurso. La misoginia y el sexismo del discurso filosófico han tenido un mayor abordaje en comparación con el racismo filosófico, puesto que varias filósofas feministas (como Amorós, Valcárcel y otras) se han encargado de desenmascarar y denunciar esta problemática. No obstante, el racismo en el discurso filosófico no ha sido abordado con la misma intensidad como la misoginia y el sexismo en los estudios en español.

El racismo dimana de unas tesis sociales a partir de las cuales se empieza a instaurar un sistema cuyo foco de acción es la marginación de un grupo de personas que son consideradas como un Otro en el que no se pueden reconocer otras personas. Esto debido a unas diferencias que se basan principalmente en el color de la piel, en lo cultural, en la clase social, el fenotipo, entre otros factores a través de los que se marcan unas líneas divisorias en las relaciones humanas. Asimismo, se imponen unas jerarquías sociales y culturales que determinan y repercuten en el desenvolvimiento social de los individuos, concretamente en aquellos que son segregados y expuestos a un despojo de sus modos de ser y estar en el mundo, lo que les genera un desarraigo de unas formas de vida con las que se identificaban y que le daban sentido a su existencia.

Igualmente, el racismo es la fuente de la que se nutrió un sistema supremacista constituido a partir de oprimir a grupos conceptualizados

como marginales dentro del entramado social, marcando así unas diferencias que crean distanciamientos abismales y que construyen fronteras por las cuales las relaciones dialógicas entre los individuos con diferencias determinadas se tornan fútiles. Lorde entiende el racismo como la “creencia en la superioridad inherente de una raza con respecto a las demás y, por tanto, en su derecho a dominar” (2003 p. 25); además, lo clasifica como uno de los cuatro tipos de ceguera que tienen una misma raíz: “la incapacidad para reconocer el concepto de diferencia en cuanto fuerza humana dinámica, que lejos de amenazar la definición del propio ser contribuye a enriquecerla siempre que existan objetivos compartidos” (Lorde, 2003, p. 25).

Y es que el concepto de diferencia ha instituido el caudal del que emanan un cúmulo de imaginarios sociales que establecen ¿relaciones jerárquicas, pues la idea de que una raza es superior a otra se basa precisamente en las diferencias que implantan por medio de unas clasificaciones que se fundan no solamente en características fenotípicas sino que abarcan otros aspectos. Según Lamus, “es típico del racismo atribuir ciertos rasgos del carácter, la inteligencia, la moral, como formas inherentes a la identidad racial o étnica” (2021, p. 28): así funciona el proceso de deslindar a unos seres humanos de otros. En dicho proceso, el asunto de la diferencia fue crucial, en tanto que a partir de ella se trazan las fronteras que distancian a unos individuos de otros, se resquebrajan las relaciones humanas de cercanía y reconocimiento. En su lugar, se crean abismos, rechazos, no reconocimiento y solapamiento de la existencia de quien no pertenece al grupo con el que se comparten “los rasgos humanos”; esto se da al percibir las diferencias de ese Otro.

Además de establecer relaciones jerárquicas partiendo de las diferencias culturales, sociales, morales, y demás aspectos, el racismo cuenta con un sistema que se encarga de legitimar sus prácticas discriminatorias, supremacistas y opresoras, las cuales se fundamentaron desde varios ámbitos del saber. Por ejemplo:

A partir del siglo XVII y XVIII las reflexiones sobre la especie humana y sus diferencias se acentuaron. Desde Linneo y su taxonomía clasificatoria de los seres vivos, se fueron configurando categorías universales, entre las cuales la de raza tomó interés para el conocimiento de la época, el cual reforzó y legitimó un ideario y unas prácticas racistas frente a las colonias. En el siglo XIX

los aportes de Darwin y Spencer, así como los avances de la ciencia médica y la estadística, legitimaron las diferencias humanas con sustento en la definición de la raza de las concepciones de la biología decimonónica, e institucionalizaron una jerarquía racial global, cuya posición de poder la ocuparían los europeos occidentales, en tanto que los africanos subsaharianos tendrían la posición subordinada más baja (Lamus, 2021, p. 22).

Este ha sido el denominado racismo científico, que mediante pruebas empíricas conceptualizó científicamente ideas que conciernen a la definición de la especie humana con acentuaciones supremacistas de unos grupos. Estas ideas se fundamentaron partiendo de la diferenciación y clasificación de grupos humanos, lo que derivó en una jerarquización racial desde la que se estableció la superioridad de unas razas y la inferioridad de otras. De este modo, se generaron divisiones y fragmentaciones de la especie humana que se determinaron por medio de los rasgos biológicos, culturales, físicos, entre otros.

Tales planteamientos fueron desarrollados por diferentes científicos como Robert Boyle, Henri de Boulainvilliers, Carlos Linneo, John Mitchell, John Hunter, Buffon y Blumenbach, Benjamin Rush, Charles Darwin, y demás científicos que tematizaron a la especie humana a través de las diferencias raciales que establecieron. Estas teorías se posicionaron como el fundamento teórico desarrollado por figuras académicas que representaban una autoridad intelectual en la sociedad; dichos fundamentos teóricos fueron claves para legitimar las ideas supremacistas de los clasificados grupos humanos. Consideraban sus concepciones sobre la raza como un hecho biológico, como algo que es dado por naturaleza y, por lo tanto, como determinante de las funciones que desempeñan los individuos en la sociedad y de su lugar en el mundo.

Desde esta perspectiva también se instauraron concepciones de lo humano que se relacionan con la búsqueda de un origen, de una naturaleza, de aspectos constitutivos de la condición humana, de aquello que le resulta enigmático a los individuos frente a las interrogantes: ¿qué soy?, ¿quién soy?, ¿qué es el mundo?, ¿cuál es nuestro origen? Algunas respuestas o aproximaciones a estas preguntas han estado atravesadas por concepciones supremacistas, discriminatorias y

opresoras que, lejos de plantear nociones de qué es lo humano, terminan por desarrollar unas de un determinado grupo humano, de un “ideal” de lo humano que contiene rasgos físicos, biológicos, fenotípicos y otros que desdibujan una idea integral de la humanidad al establecer una concepción encorsetada que generaron diversas vicisitudes para varios grupos que no encajan en el grupo que ocupaba un lugar predominante, sino que pertenecían a aquellos que representaban el “estancamiento” de la especie, lo “paupérrimo” de la humanidad, la “carencia”, la “involución”, y generalmente todo lo negativo de la especie humana; es, por ejemplo, la raza negra una de las encasilladas dentro de este grupo.

Ahora bien, cuando Darwin hace referencia a la evolución humana, a las raíces biológicas del desarrollo de la civilización y a la selección natural, nos preguntamos: ¿a qué tipo de seres humanos se está refiriendo?, ¿toda la especie humana tuvo el mismo proceso de evolución?, ¿desarrollaron los mismos rasgos? Tales preguntas surgen dado que Darwin, al igual que otros científicos, se basa en las diferencias biológicas o fenotípicas para establecer una clasificación de la especie humana. Tal clasificación también conforma una jerarquización que se fundamenta en la idea de que unas razas evolucionaron mejor que otras; de hecho, generalmente consideran que la raza blanca es la que mejor evolucionó, mientras que el resto de las razas han tenido una evolución más atrasada. Es más, en su texto *El origen del hombre*, Darwin (2021, p. 173) afirma que las razas difieren en distintos aspectos de su constitución en lo que respecta a diferentes aspectos, como las facultades de sentimientos, de inteligencia o en lo moral, “develando” el “estancamiento evolutivo” de algunas razas, como los negros e indígenas.

Esto se refleja en la descripción que hace Darwin de los aspectos en los que difieren las razas y, por lo tanto, son determinantes para establecer la superioridad de un grupo sobre otro. Estos y otros planteamientos de Darwin en relación con sus ideas de unas razas poco civilizadas y otras civilizadas nos permite entrever que el racismo y el pensamiento hegemónico están presentes en las consideraciones y tematización darwinianas de lo humano. La teoría de la evolución de Darwin no estaba enmarcada en la óptica de las teorías poligenistas, pero esto no lo exime de los tintes racistas presentes en sus concepciones de la especie humana.

Darwin concebía las razas del “hombre” dispuestas jerárquicamente desde las más primitivas e inferiores

a las más perfectas —esto es, las razas europeas civilizadas—. Dentro de cada raza, se consideraba que la mujer estaba en un estadio inferior de perfección que el varón de la misma raza. Esto permitía que algunas mujeres, a saber, las europeas, blancas y de clases elevadas, se consideraran más evolucionadas que algunos varones, tales como los africanos negros, dentro del principio general de que la mujer está menos evolucionada que el hombre (Pérez, 2017, p. 25).

Los estudios de Darwin fueron fundamentales para sustentar la superioridad biológica de la raza blanca, lo que, a su vez, permitía que se legitimara la dominación y opresión de varios grupos humanos que ocupaban un lugar “bajo” dentro de la especie humana. Las teorías científicas fueron el faro de la dominación racial, de la instauración del sistema esclavista, sexista, clasista, colonizador, en vista de que a partir de las teorías científicas o pseudocientíficas se justificaban las acciones de quienes buscaban ocupar un lugar predominante dentro de la humanidad. Empero, no solamente las teorías científicas y sus creadores contribuyeron a la legitimación de la supremacía racial, sino que hubo otras áreas del saber y otros eruditos a los que el racismo penetró. Es más, hubo argumentos y discursos racistas que precedieron a las teorías científicas de Darwin; con esto nos referimos a filósofos como David Hume, Kant, Hegel, entre otros, que en algunos de sus escritos manifestaron su racismo, conformando el llamado racismo filosófico.

Concebimos el racismo filosófico, como hemos dicho anteriormente, como el conjunto de planteamientos filosóficos en torno a lo humano caracterizados por ideas o consideraciones jerárquicas, clasificatorias, segregativas y sesgadas de grupos humanos racializados. Igualmente, es una concepción reduccionista y encorsetada de lo humano, fundamentada en la clasificación jerárquica de la especie humana; de este modo, funciona como una estrategia discursiva que construye categorías dicotómicas de humano/no humano, blanco/no blanco, superior/inferior, etcétera, para definir lo humano. Asimismo, instituye la defensa, teorización y justificación filosófica del establecimiento de la división de la especie humana en razas superiores e inferiores. Esto se puede entrever en las reflexiones desarrolladas por algunos filósofos en lo que atañe a la clasificación de la especie humana en razas superiores e inferiores, ya que los filósofos también participaron en los debates de

la teoría de las razas, pero la mayoría no lo hizo para criticar dichas conceptualizaciones, sino que aportaron a la fundamentación de lo que Yuderlys Espinosa ha denominado “el orden productor de diferencias jerárquicas” (2016, p. 153), del cual el discurso filosófico no se distanció.

Entre los filósofos que aportaron a la justificación y fundamentación del orden productor de diferencias jerárquicas está David Hume, quien, en su texto *Sobre los caracteres nacionales*, publicado en 1753, aduce lo siguiente respecto a las razas:

Sospecho que los negros son naturalmente inferiores a los blancos. Rara vez hubo una nación civilizada de esa complexión, ni siquiera un individuo eminente en la acción o la especulación. No hay ingeniosas manufacturas entre ellos, ni artes, ni ciencias [...]. Hay esclavos negros dispersos por toda Europa y en ellos no se ha descubierto ningún síntoma de ingenio [...]. En Jamaica, sin embargo, se habla de un negro que toma parte en el aprendizaje, pero seguramente se le admira por logros exigüos, como un loro que ha aprendido a decir varias palabras (Hume, 2005, p. 103).

Vemos, pues, que la primera afirmación de Hume se inclina hacia las tendencias de su época en relación con las consideraciones supremacistas de que los negros son inferiores a los blancos. Además, presenta una concepción de lo negro que discrepa de las concepciones de lo humano, dirigidas a la raza blanca, que esencialmente consiste en que los negros, a diferencia de los blancos, carecen de intelecto, no tienen ingenio, no son civilizados, entre otras consideraciones que perpetúan la supremacía blanca. Las afirmaciones de Hume están en la línea de las dinámicas de la modernidad caracterizadas por la instauración de la colonización, sobre todo teniendo en cuenta que “el proceso de colonización inventó a los colonizados e intentó su plena reducción a seres primitivos, menos que humanos, poseídos satánicamente, infantiles, agresivamente sexuales, y en necesidad de transformación” (Lugones, 2011, p. 110).

Siguiendo el hilo de estas consideraciones, en las afirmaciones de Hume se presentan estas definiciones reduccionistas, excluyentes y discriminatorias sobre los negros; ya desde la primera afirmación desarrolla una caracterización de ellos como grupos inferiores a los blancos. En dicha aseveración se nota la descalificación de quienes no forman parte del arquetipo humano ideal y por excelencia; esto es, en

la mirada que Hume imprime en estos planteamientos sobre la raza negra afloran el establecimiento de fronteras entre grupos humanos, la argumentación de las razones por las cuales no todos los individuos de la especie humana pueden considerarse como tal.

Sin embargo, no solamente Hume desarrolló estos tópicos con tintes racistas: también se encuentran en otros filósofos, como Kant, como hemos dicho antes, que aportaron a darle forma al racismo filosófico. Por ejemplo, en sus lecciones sobre *Geografía física*, cuyo texto fue editado en 1802, alude: “la humanidad encuentra su mayor plenitud [Vollkommenheit] en la raza blanca. Los indios amarillos (asiáticos) tienen menos talento [Talent]. Los negros están mucho más por debajo, y más bajo aún se encuentran parte de los pueblos americanos” (IX, 316; citado en Lepe-Carrión, 2014, p. 75). Estos planteamientos evidencian la posición racista de Kant frente a la diferenciación racial de la especie humana, fundamentada en la convicción de la superioridad de la raza blanca frente a las demás.

[...] y desde una perspectiva filosófica, y tal vez en un modo más sutil, la posición de Kant manifiesta una desarticulada adhesión a un sistema de pensamiento que asume que aquello que es diferente, especialmente lo que “es negro”, es malo, inferior o una negación moral de lo “blanco”, lumínico y bueno (Chuckwudi, 1997, p. 226).

De este modo, produce un discurso de diferenciación jerárquica mediante el cual fundamenta la clasificación de la especie humana en razas superiores e inferiores. En este sentido, afirmar que estas ideas de Kant no están cargadas de racismo, sino que corresponden a las diferenciaciones de las razas que establece en su texto *La cuestión de las razas*, es desconocer las discusiones y estudios que se han desarrollado respecto al racismo. Estas han dejado claro que uno de los aspectos de este es la creencia en la superioridad de la raza (normalmente la blanca) y su derecho a dominar a las razas inferiores, como describió Lorde.

Pero esta no es la única reflexión que Kant lanza sobre este asunto de la diferenciación de las razas. En otro texto retoma esta temática para hacer referencia a las razas inferiores:

Asimismo cabe demostrar que los americanos y los negros constituyen una raza inferior entre los demás

miembros de la especie humana en lo referente a las disposiciones espirituales, mas de otro lado, según informaciones igualmente verosímiles, podría probarse que respecto a sus disposiciones naturales han de ser valorados como cualquier otro habitante del mundo, por lo que corresponde al filósofo elegir si admite diferencias naturales o pretende juzgar todo conforme al principio *tout comme chez nous*, puesto que todos sus sistemas erigidos sobre una base tan inestable cobrarán la apariencia de hipótesis ruinosas (AA: VIII, 34).

En este punto es importante apuntar que es necesario diferenciar entre la cuestión de las razas, con la que Kant buscaba “explicar la existencia de diferentes tipos humanos a partir de un único tronco común, esto es, la ‘monogénesis’ (Lerussi, 2014, p. 82), y las posiciones e ideas racistas que expresa en sus reflexiones, porque esto permite matizar la controversia del racismo de Kant. Hay quienes parten del monogenismo como enfoque de la cuestión de las razas para argumentar que es un error afirmar que Kant es un racista, lo cual ignora que “el racismo de Kant se debe a la constatación de que el filósofo defendió, expresamente, la superioridad (moral, cultural y/o política) de la raza blanca y/o la inferioridad de otras razas” (Lerussi, 2021, p. 33); es decir, el enfoque monogenista de Kant no desdibuja el enfoque segregacionista, discriminatorio y jerárquico que aplica en la división y diferenciación desigual que establece entre las razas y que, por supuesto, expresa su racismo.

Por ejemplo, en la anterior cita se denota la diferenciación que plantea entre carácter físico y carácter moral; este último hace referencia a el aspecto humano del ser racional, mientras que el carácter físico apunta a la caracterización humana del ser natural, lo cual se relaciona con su afirmación de que los americanos y los negros deben ser respetados en lo que respecta a sus disposiciones naturales, pero en cuanto a las espirituales son inferiores a otras razas. Estas ideas expresan una posición racista porque manifiestan una perspectiva segregacionista y discriminatoria que parte de unas características atribuidas como el baremo que mide el valor y la posición que ocupa cada raza en la escala jerárquica.

Esta distinción kantiana es crucial en lo que concierne a los atributos que le asigna a la diferenciación de las razas, y es crucial porque razas

como las de los negros o indios no poseen” el atributo del carácter moral, sino que en el proceso de evolución se estancaron en el carácter físico, en el orden natural, y es por ello que “la idea de fuerza y mayor capacidad de razón masculina y de la fragilidad de las mujeres no podía ser aplicada a gentes no europeas en tanto estas gentes eran todas igualmente desprovistas de razonamiento, belleza sublime y fragilidad” (Espinosa, 2016, p. 153). Estas son características esenciales de los sujetos modernos, pero, teniendo en cuenta lo que aduce Kant, no todos los individuos de la especie humana forman parte de los sujetos ilustrados, seres de razón, morales, políticos, y demás aspectos que caracterizaron a los sujetos de la modernidad, cuya base fue construida por Descartes, quien, con la noción de *res cogitans*, erigió la estructura del sujeto moderno.

Retomando los planteamientos de Kant, es importante mencionar que aborda este asunto de las razas en otros escritos, por ejemplo, *Acerca de las distintas razas de los hombres*, de 1775 y *Determinación del concepto de una raza humana*, de 1785. En este orden de ideas, Kant, a partir de la tematización de las diferencias de las razas humanas, marca unas líneas divisorias en la especie humana, coadyuvando a la jerarquización que relega a unos grupos a terrenos baldíos, que despoja a algunas poblaciones de sus derechos, las sustrae de su cultura, de su historia, de sus costumbres, y principalmente de su humanidad al negarles, por ejemplo, carácter moral y capacidades racionales.

La idea del carácter natural de los individuos es importante en la modernidad no solo desde las discusiones científicas, sino también en las filosóficas: Kant y su distinción entre carácter natural y moral es un destacado ejemplo de ello, pero, además de Kant, otros filósofos como Hegel manifestaron símiles consideraciones, y esto debido a que Hegel considera que:

[...] la legitimidad de un dominio, como mero dominio en general, y toda consideración histórica sobre el derecho a la esclavitud y al dominio, descansa en el punto de vista de tomar al hombre como ser natural según una existencia (a la que pertenece también el arbitrio) que no es adecuada a su concepto [...] (p. 135).

Para Hegel, en la inmediatez, “el hombre es en sí mismo algo natural” (2000, p. 134), y a través del cultivo de su cuerpo y espíritu logra tener posesión de sí mismo; esto es, si el individuo no logra transformar

el estado de su existencia inmediata, no logrará tomar posesión de sí mismo, y, por lo tanto, quien permanezca en la inmediatez de su existencia está situado en el concepto del hombre como ente meramente natural, que no ha desarrollado su posibilidad, facultad o disposición para llegar a ser un espíritu libre, sino que se estanca en el ser en sí y no transita hacia el ser para sí (según Hegel). En este sentido, Hegel discute la legitimidad de la esclavitud que se fundamenta en la idea de asumir al individuo como ser natural; por otro lado, hace referencia a la injusticia de la esclavitud, concepción en la que el individuo se considera como espíritu y no como mero concepto. Dicha distinción está marcada por la validación de la esclavitud en cuanto se conciba al hombre como ser natural, como aquel que no ha logrado cultivar su espíritu; a partir de esta idea se legitima la práctica de la esclavitud. Partiendo de esta perspectiva, Hegel, en su texto *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, deja entrever que considera apropiada la esclavitud para los individuos que se han estancado en su ser natural y que no han desarrollado su ser para sí:

El espíritu libre es precisamente esto (párrafo 21): no ser como el mero concepto o en sí (*an sich*), sino superar este formalismo de sí mismo y, de ese modo, a la existencia natural inmediata y darse la existencia solamente como la suya, como existencia libre (Hegel, 2000, p. 135).

Por lo que, para quien no ha transitado de la existencia inmediata a la existencia como espíritu, la esclavitud resulta ser legítima, pues tal persona no se presenta como el concepto de hombre libre, mientras que, para quien sí ha logrado llevar a cabo este salto, la esclavitud resulta ser injusta.

Estas divisiones que establece Hegel en torno a la esclavitud se pueden relacionar con las diferencias que plantea en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, texto en el que hace referencia a que, para comprender la evolución, se deben distinguir entre el estado de posibilidad (ser en sí) y el estado de realidad (ser para sí). Hegel ejemplifica esto con la idea de que el hombre es un ser racional por naturaleza; sin embargo, si solamente se queda en el estado de la posibilidad o capacidad de la razón, es, de acuerdo con Hegel, como si no tuviera razón, mientras que si el hombre deviene para sí, entonces la razón pasa a ser para sí, y es a través de este tránsito en el que el hombre se constituye como un ser racional:

Sobre esta diferencia descansa toda la que se aprecia en los desarrollos de la historia universal. Sólo así puede explicarse por qué, siendo todos los hombres racionales por naturaleza y estribando lo que hay de formal en esta racionalidad precisamente en el hecho de ser libres, ha existido en muchos pueblos, y en parte todavía sigue existiendo, la esclavitud, sin que los pueblos considerasen esto como algo intolerable. La única diferencia que se aprecia entre los pueblos del África y el Asia, de una parte, y de otra los griegos, los romanos y el mundo moderno, consiste en que éstos saben por qué son libres, mientras que aquéllos lo son sin saber que lo son y, por tanto, sin existir como pueblos libres (Hegel, 1995, pp. 26-27).

Lo clave de estas aseveraciones, y lo que nos interesa destacar, es la diferenciación que establece Hegel respecto al desarrollo de la razón en los individuos y que relaciona con los desarrollos de la historia universal, en específico con los pueblos que permanecen en la esclavitud. A lo que apunta con la diferenciación entre el ser en sí y el ser para sí es a mostrar a que el hecho de que algunos pueblos, como los de África, permanezcan en la esclavitud se debe a que los individuos de estos pueblos se han estancado en la posibilidad o capacidad de razón, lo cual “es lo mismo que si no tuviese razón alguna” (Hegel, 1995, p. 26). De este modo, atribuye la responsabilidad de la esclavitud a los mismos pueblos por permanecer en su estado natural. Desde este marco analítico, la esclavitud es legítima y los argumentos de Hegel se posicionan como una fundamentación a la práctica de la esta; igualmente, están plagadas de tintes eurocéntricos. La filósofa Alison Stone (2017) han desarrollado investigaciones sobre los elementos racistas y pro-colonialistas que están presentes en algunos escritos de Hegel, ideas racistas que afloran, por ejemplo, cuando afirma:

África es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental. [...] Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de

su esencia [...]. Es un hombre en bruto (Hegel, citado en Dussel, 1994, p. 23).

Tales consideraciones siguen en muchos aspectos la misma línea argumentativa de Kant y de las discusiones de la época respecto a las inferioridades de la raza negra (entre otras). Especialmente, se fundamentan en la idea de que estos pueblos no han alcanzado lo que en términos kantianos sería el carácter moral y, para Hegel, el ser para sí (espíritu libre). Siguiendo a Espinosa “para la mirada colonial, las poblaciones habitantes de las tierras colonizadas no reproducían un orden de razón, formaban más bien parte de un orden natural” (2016, p. 153). Por tales motivos, las distinciones que desarrollan estos filósofos son centrales para analizar los elementos racistas que están presentes en sus obras, como también para examinar cuál es el lugar en el que sitúan a los individuos que, para estos filósofos, han sido marcados por la ubicación geográfica, la raza, el sexo, entre otros aspectos.

En cuanto a las afirmaciones de Kant y de Hegel, nos encontramos con paradigmas jerárquicos, racistas y clasificatorios en relación con sus reflexiones sobre los tópicos de lo humano que están plagadas de sesgos racistas, especialmente debido a su perspectiva eurocéntrica, que está marcada por la diferenciación jerárquica de la que se despliegan desigualdades en el tejido social. Lo problemático es que “tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: solo la cultura europea es racional, puede contener ‘sujetos’. Las demás no son racionales. No pueden ser o cobijar sujetos” (Quijano, 1992, p. 16), puesto que su misma condición natural los posiciona como un grupo diferente en la escala de la especie humana y, por lo tanto, desigual. A este respecto, la diferencia se presenta con connotaciones negativas: es un recurso discursivo a través del cual se legitima la organización desigual de las relaciones y dinámicas sociales; se conformó como un mecanismo de normalización de prácticas discriminatorias y segregacionistas de determinados grupos sociales, constituyendo de este modo un discurso hegemónico sobre lo humano.

Por su parte, en los discursos citados de Kant y Hegel se denota la centralidad de la fundamentación de las diferencias, cuya relevancia reside en ser la base que cimienta la jerarquización y clasificación de la especie humana. En estos discursos, la raza negra y los indígenas son situados como seres primitivos; son caracterizados por su ubicación geográfica, por aspectos fenotípicos, costumbres culturales; son definidos

desde perspectivas dimorfas por medio de las que “la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno” (Lugones, 2008, p. 81). Esto responde a lo que Quijano denominó modernidad/colonialidad: en la racionalidad/modernidad europea se ubican estos filósofos.

Por otra parte, otros filósofos, como Schelling, también han dedicado algunas líneas de sus obras a escribir sobre el tema de las razas. La *Genealogía del racismo* de Foucault se propone seguir la historia de la teoría de las razas o de la guerra de las razas durante la Revolución francesa y el siglo XIX. No obstante, no habla del discurso racista, sino del discurso de la guerra de las razas; es más, considera que la expresión “racismo” o “discurso racista” es algo que en el fondo fue un episodio del discurso de la guerra:

El discurso racista no fue otra cosa que la inversión, hacia fines del siglo XIX, del discurso de la guerra de razas, o un retomar de este secular discurso en términos sociobiológicos, esencialmente con fines de conservadurismo social y, al menos en algunos casos, de dominación colonial (Foucault, 2011, p. 59).

Por lo tanto, el racismo y todo lo que representa su practicidad resultan ser, siguiendo la línea de Foucault, acontecimientos que en este sentido parecen no tener mayor trascendencia, ningún significado, impacto o relevancia social. La mirada que tiene Foucault sobre el racismo es una mirada encorsetada por el marco analítico intraeuropeo, una visión que parece ignorar o desconocer las implicaciones y el impacto que tuvo este fenómeno en la vida de muchas personas.

En consecuencia, se puede entrever cómo el discurso filosófico también es un discurso legitimador de las ideas del predominio de unas razas y de la inferioridad de otras, es decir, también contribuye a fundamentar la clasificación de los grupos humanos basándose en las diferencias para implantar jerarquías, determinar roles y funciones sociales en los grupos humanos dependiendo del lugar que ocupen dentro de la jerarquía. Igualmente, en el discurso filosófico también se desarrolla una conceptualización de lo humano en la que se inmiscuye el racismo; Kant y Hegel son referentes de este asunto. Claro está que es indispensable situar a los filósofos en su momento histórico para no caer en anacronismos; empero, no se puede justificar que se reflexione y tematice una idea de lo humano que es reduccionista, que excluye a

unos grupos y que más bien los sitúa en un lugar inferior. Además, no se pueden ignorar estos aspectos del pensamiento y obra filosófica de estos pensadores, aunque en muchos casos se considere que son nimiedades y cosas marginales en comparación a los aportes que realizaron a diferentes áreas del saber. Precisamente por la relevancia y el impacto que tuvieron estos filósofos es que deben ser abordados, analizados y problematizados estos aspectos de su filosofía, sobre todo porque su participación en la construcción del pensamiento racista y colonialista no fue pasiva, sino que fueron cómplices de estas problemáticas sociales.

4. Reflexiones finales

Siguiendo el hilo de lo desarrollado en el presente escrito, consideramos que, si no se ignoran las perspectivas misóginas y racistas presentes en el discurso filosófico de algunos pensadores, se puede vislumbrar que sus reflexiones y conceptualizaciones de lo humano están cargadas e influenciadas por estos fenómenos: que están plagadas de discriminación, exclusión y segregación. Estos elementos de las reflexiones filosóficas desdibujan su idea de universalidad, puesto que no se puede hablar de universalidad cuando se excluyen a varios grupos de la especie humana por razón de su raza, sexo, ubicación geográfica o cualquier otro tipo de estigmatización; esto se relaciona con “el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo” (Quijano, 1992, p. 14), en el que se circunscriben, por ejemplo, Kant y Hegel.

Volviendo a la interrogante de cuál es el sujeto del discurso filosófico, y centrándonos en el contexto donde se desarrollaron los discursos sobre las razas, especialmente en el sistema esclavista, el discurso racista y los procesos de colonización, y partiendo de la participación del quehacer filosófico en estos fenómenos sociales, estimamos que el sujeto del discurso filosófico que está en las líneas narrativas mencionadas es un sujeto que posee determinadas características, que ha nacido en los lugares más desarrollados de la geografía mundial, que tiene un destacado estatus social, un ser que ha logrado el estado de realidad (ser para sí, según Hegel) y ha desarrollado su carácter moral (Kant), entre otros aspectos que le permiten formar parte de la medida de lo humano, mientras que el resto no tiene cabida en el lugar donde se emplazan estos sujetos, sino que los grupos marginados son frecuentemente utilizados como soporte de las posición social de estos sujetos ilustres.

Las concepciones filosóficas de lo humano en varios casos son limitadas y están cargadas de prejuicios; es por ello que deben ser cuestionadas, examinadas y rebatidas, dado que han contribuido a perpetuar injusticias sociales, como lo es la instauración de los procesos de colonización, o han legitimado la esclavitud. Por consiguiente, es necesario continuar revisando lo que plantearon filósofos como Hegel, Spencer, Kant, entre otros, en lo que respecta al racismo. Todo esto es necesario para pensar y repensar cuál es el sujeto del discurso filosófico, a qué grupo humano se están refiriendo los filósofos en sus reflexiones; analizar los sesgos de las reflexiones filosóficas, cómo se tematiza lo humano en el discurso filosófico, que también se ha caracterizado por ser un discurso excluyente —ejemplo de ello es el sexismo, las consideraciones misóginas respecto al sexo femenino, entre otras— y de este modo reorientar el discurso filosófico.

Referencias

- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos.
- Amorós, C. (1994). Lo femenino como “lo otro” en la objetivación conceptual de lo genérico humano. En E. Pérez (ed.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua* (pp. 7-22.). Siglo XXI.
- CCCB. (2022, 17 de Marzo). *The Concept of Human Has Always Been Associated with Relations of Power*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=mb2_a-UX1OE.
- Chuckwudi, E. (1997). The Color of Reason: The Idea of Race in Kant’s Anthropology. En E. Chuckwudi (ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (pp. 201-251). Blackwell.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Abya-Yala.
- Darwin, C. (2021). *El origen del hombre*. J. Ros (trad.). Planeta.
- Espinosa, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad. *Solar*, 12(1), 141-166. URL: https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des.pdf.
- Foucault, M. (2011). *Genealogía del racismo*. A. Tzveibel (trad.). Altamira.
- Hegel, G. (1995). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. I. E. C. Frost (trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. E. Vásquez (trad.). Biblioteca Nueva.
- Hume, D. (2005). *Escritos impíos y antirreligiosos*. J. L. Tasset (trad.). Akal.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. J. Gaos (trad.). Alianza.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. C. Roldan y R. Rodríguez (trads.). Tecnos.
- Kant, I. y Forster, G. (2021). *La cuestión de las razas, seguido de "Algo que añadir sobre las razas humanas"*. N. Lerussi y M. Sánchez (trads.). Abada Editores.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. M. Corniero (trad.). Horas y Horas.
- Lamus, D. (2021). *El color negro de la (sin)razón blanca: el lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia*. Universidad Autónoma de Bucaramanga. URL: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75241>.
- Lonzi, C. (2004). *Escupamos sobre Hegel*. F. Parcerisas (trad.). Fem-e libros. URL: https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/purificacion_mayobre/heguel.pdf
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(12), 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- Lepe-Carrión, P. (2014). Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant. *Filosofía Unisinos*, 15, 67-83. <https://doi.org/10.4013/fsu.2014.151.05>
- Lerussi, N. (2014). Unidad de la especie, raza y racismo en la filosofía de Immanuel Kant acerca del origen de una oposición entre universalismo y particularismo (racial). *Kant E-Prints*, 9(2), 77-95. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/kant/article/view/8672507>
- Lerussi, N. (2021). Kant y la cuestión de las razas. En I. Kant y G. Forster, *La cuestión de las razas, seguido de "Algo que añadir sobre las razas humanas"*. (pp. 7-84). Abada Editores.
- Pérez, E y García, S. (2017). *Las mentiras científicas sobre las mujeres*. Catarata.

- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Peru Indígena*, 13(29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Sartre, J. (1963). Prefacio. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (pp. 5-19). J. Campos (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Stone, A. (2017). Hegel and Colonialism. *Hegel Bulletin*, 41(2), 247-270. <https://doi.org/10.1017/hgl.2017.17>

Reseñas

Arndt, A. (2020). *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*. De Gruyter. 251 pp.

El idealismo alemán representa uno de los momentos más álgidos y significativos de la filosofía, y para comprenderlo en su totalidad es esencial considerar a los autores que lo acompañaron y estuvieron estrechamente ligados a él. En este contexto, la figura de Ludwig Feuerbach adquiere una relevancia especial debido a su recepción crítica y su profunda influencia en pensadores posteriores,¹ cuya riqueza sigue siendo evidente en el pensamiento contemporáneo.²

El presente libro forma parte de la serie *Klassiker Auslegen*, publicada por la editorial De Gruyter y editada por Otfried Höffe. Esta serie se enfoca en el comentario exhaustivo y cooperativo de los textos clásicos que han dejado una huella significativa en la historia de la filosofía. El volumen cincuenta y dos de dicha serie, editado por Andreas Arndt, está dedicado a la interpretación de una de las obras más emblemáticas de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*³ (*Das Wesen des Christentums*, en adelante *DWC*), su gran libro, publicado en 1841 (cfr. Feuerbach, 2006, en adelante *GW*, y Feuerbach, 1976).

En la introducción, a cargo de Andreas Arndt, se enfatiza que la crítica de Feuerbach a la teología no estuvo relacionada exclusivamente con una motivación filosófica, sino más bien con una preocupación práctica por la vida, “porque él ve esta crítica como la clave para la liberación espiritual y política” (p. 3).⁴ Esto invita al lector a distinguir que la crítica de Feuerbach no se dirige fundamentalmente a la religión en sí, sino contra la teología y sus ilusiones. Lo que sostiene Feuerbach a lo largo de *DWC* es su materialismo antropológico. Además, su crítica va dirigida a la especulación filosófica de corte hegeliano, la cual no establece una distinción clara entre teología y filosofía (cfr. p. 4). Estos

¹ El joven Karl Marx ya había mencionado la figura y relevancia de Feuerbach: “La crítica positiva humanista y naturalista solo data de Feuerbach. Cuanto más silencioso, más cierto, profundo, exhaustivo y duradero es el efecto de los escritos de Feuerbach, los únicos escritos desde la fenomenología y la lógica de Hegel que contienen una verdadera revolución teórica” (MEW 40, p. 468; mi traducción).

² Cabe destacar las valiosas nuevas traducciones publicadas por la editorial Ennegativo (cfr. Feuerbach, 2021).

³ Cfr. Feuerbach (1995).

⁴ Las traducciones son mías, salvo que se indique lo contrario.

enfoques de Feuerbach, que deben comprenderse a la luz de la filosofía de la religión de Hegel, contribuyen a una nueva apreciación del fenómeno de la religión. En la introducción se deja en claro que *DWC* se basa, en gran parte, en la obra de Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante, *KrV*), lo que puede evidenciarse en la estructura de la misma obra (cfr. p. 4). Es decir, la primera parte de *DWC* se centra en el análisis de la conciencia religiosa, mientras que la segunda, titulada “Negativa”, aborda la contradicción inherente a la teología. Arndt también discute el proceso de constitución del título de la obra, pues dicho título no fue concebido originalmente tal como lo conocemos hoy.

Como es bien sabido, *DWC* tuvo tres ediciones (1841, 1843 y 1849), y en cada una de ellas se pueden notar añadidos relacionados con la literatura teológica, especialmente con los escritos de Martín Lutero. Entre las tres ediciones hay diferencias notables, particularmente acerca de los textos añadidos a la primera, la cual fue publicada con veintitrés capítulos; la segunda y la tercera mantienen la misma estructura, aunque cuentan con veintiocho capítulos y un prefacio agregado. Para una comprensión completa de la constitución de la obra es fundamental tener en cuenta los pequeños textos, comentarios y autocríticas que Feuerbach escribió a lo largo de la formación del libro. En la introducción se destaca que Feuerbach dedicó su atención a la constitución de una teoría de la religión, pero su último trabajo publicado en 1857, titulado *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, puede considerarse su última y definitiva reflexión sistemática sobre el tema. Una segunda edición de este texto apareció en 1866 bajo otro título: *Ursprung der Götter nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums*.

El último apartado de la introducción se dedica a la relación de Feuerbach con Hegel, la cual debe entenderse en el contexto de la publicación de *DWC*, ya que “marca algo así como un cambio de época para muchos” (p. 10), pues despertó el interés por el materialismo. Si bien la obra de Feuerbach debe interpretarse a la luz de las reflexiones de Hegel sobre la religión, fue precisamente este el camino que Feuerbach intentó fortalecer y madurar a través de su crítica.

La composición del compendio que presentamos se estructura de la siguiente manera: comienza con la introducción mencionada, seguida de un apartado titulado “*Das Wesen des Christentums in den religionsphilosophischen Diskussionen der Zeit*” (“*La esencia del cristianismo en la discusiones religioso, filosóficas de la época*”);

a continuación, se presenta “*Das Wesen des Christentums in der philosophischen Entwicklung Feuerbachs*” (“*La esencia del cristianismo en el desarrollo filosófico de Feuerbach*”); los siguientes capítulos se dedican a la explicación de cada sección que constituye *DWC* y dos contribuciones sobre su respectiva actualidad.

El primer aporte analiza el lugar que ocupa *DWC* en el contexto de las discusiones religiosas y filosóficas. Walter Jaeschke sostiene que Feuerbach señala este aspecto en el segundo prefacio de *DWC*, donde el libro se presenta como una obra dirigida a toda persona educada y pensante, pero que también puede ser leída por un erudito. Además, se destaca la importancia de comprender el proceso de composición de la obra. Para ello, es necesario remitirnos al fin de la metafísica y la teología metafísica, iniciado por la *KrV*. Además de Kant, deben mencionarse también a Hegel, pero sobre todo a Jacobi, Fichte, Schelling, Strauß, Weiße y Schleiermacher. Por su parte, durante los siglos XVIII y XIX se dieron tres controversias teológicas de gran relevancia: la disputa del panteísmo, la disputa del ateísmo y la disputa del teísmo. En el campo teológico, los temas más recurrentes fueron la “personalidad de Dios” y la “inmortalidad del alma”.

El siguiente texto es de Christine Weckwerth, quien sugiere que *DWC* posee un “contenido histórico problemático serio que debe reconocerse” (p. 31), lo que implica que esta obra debe situarse en el marco de su programa de filosofía de la religión. Weckwerth se centra en el contexto de la génesis filosófica y el problema histórico de *DWC*. Para abordar lo anterior, por un lado, se analizan las principales influencias dentro de la historia de la filosofía, pasando luego al desarrollo histórico del problema de la religión, y finalmente se sitúa la posición teórica de Feuerbach dentro de la antropología filosófica. La influencia filosófica decisiva fue la filosofía de Hegel, considera la autora, cuyo objeto teórico fundamental retomado por Feuerbach fue el concepto de “objetivación histórico-cultural” (p. 32), así como también el panteísmo de Spinoza. A lo anterior debe añadirse la reflexión sobre las emociones en Jacobi y Schleiermacher, así como la influencia de la filosofía de la Ilustración. En relación con la cuestión del problema del desarrollo histórico, Weckwerth sostiene que *DWC* contiene teorías internas vinculadas al desapego que Feuerbach toma de la filosofía especulativa, y que se centran particularmente en el problema del género (*Gattung*). De ese modo, *DWC* debe entenderse dentro del contexto del pensamiento de Feuerbach como una implementación positiva de la fenomenología

programática, fundamentada en una base antropológica (cfr. p. 43). Este enfoque se traduce tanto en una filosofía positiva de la religión como en una crítica a esta.⁵

La introducción de *DWC* está constituida por dos partes. El comentario a la primera parte de la introducción de *DWC* corre a cargo de Frieder Otto Wolf. Este capítulo se centra en la naturaleza del ser humano en términos generales, enfocándose en el “ser general” que se encuentra en él y, por ende, en la religión. Wolf destaca que el concepto de “ser” no es tan sencillo de interpretar como a veces se supone. El primer paso en la reflexión de Feuerbach está relacionado con el análisis fenoménico de los “géneros” (*Gattungen*), mientras que el segundo paso consiste en la articulación reflexiva entre “razón” y “objeto”. En un tercer momento, Feuerbach explora la relación de la humanidad del hombre a partir de los conceptos “razón”, “voluntad” y “corazón”, o lo que él llama la “trinidad divina en el hombre” (GW 5, p. 30). Otro concepto clave que desarrolla Feuerbach es el de “objeto”, que articula a partir de la afirmación “el hombre no es nada sin objeto” (GW 5, p. 33). A partir de aquí, Feuerbach avanza hacia el concepto central de la filosofía clásica alemana: el “absoluto”. Estas reflexiones llevan a Feuerbach a desarrollar la cuestión que constituye el segundo tema de la introducción: la “esencia de la religión”.

El comentario de Adriana Veríssimo Serrão se centra en la interpretación y reconstrucción del concepto de “religión”, abordado desde dos perspectivas: una analítica y otra crítica. Este trabajo se concentra en la segunda parte de la introducción de *DWC*, que funciona como parte de la introducción. Dicho capítulo puede considerarse el texto clave para entender las “grandes líneas de la filosofía de la religión de Feuerbach” (p. 63), y puede verse como una versión condensada de las ideas que serán detalladas en los capítulos posteriores de *DWC*. En ese sentido, la autora sostiene que el enfoque de Feuerbach corresponde a una “fenomenología de la conciencia religiosa” (p. 63). En la parte analítica, se examina cómo la religión se manifiesta como una expresión del espíritu y se explora la correlación entre sujeto y objeto, que culmina en la conciencia religiosa. De este modo, la religión se comprende como una vivencia interior. Según Feuerbach, desde una mirada crítica, la religión se configura como una relación del individuo consigo mismo,

⁵ Weckwerth (2002) ha escrito una notable interpretación de Feuerbach.

en la que la conciencia humana se proyecta y refleja. Esta relación se funda en un duplicado de la conciencia, que consta de dos polos: uno subjetivo y otro objetivo.

Tal como hemos señalado, las contribuciones siguientes se centran en la interpretación de cada capítulo de *DWC*. Por nuestra parte, nos gustaría destacar los trabajos de Masoni y Dierken, quienes presentan sus contribuciones en los dos últimos capítulos de este compendio.

El texto de Matthias Petzoldt, titulado “Theologische Perspektiven der Feuerbachschen Religionskritik” (“Perspectivas teológicas de la crítica de la religión de Feuerbach”), sostiene que la crítica de Feuerbach recibió poca atención en el campo de la teología aun dos décadas después de su formulación. El autor desarrolla tres áreas clave: la conexión entre antropología y teología, la comprensión de la religión y, finalmente, aquello que puede considerarse como específicamente cristiano. Feuerbach había formulado importantes apuntes y reflexiones antes de la primera publicación de *DWC*. Estos elementos pueden apreciarse mejor si se comparan los cambios introducidos en la primera y la segunda edición. En este apartado se enfatiza que las contribuciones de Feuerbach sobre la religión no fundaron una nueva religión.

El último texto del compendio pertenece a Christine Weckwerth, “Philosophische Perspektiven des Wesens des Christentums” (“Perspectivas filosóficas sobre *La esencia del cristianismo*”), en el cual se interroga sobre los modos en que cada época interpreta y se interesa por un clásico de la filosofía. Además, evalúa el rol contemporáneo de la religión, una cuestión que sigue siendo de interés para quienes se ocupan de los fenómenos culturales y políticos. El lector encontrará valiosas claves sobre lo que ofrece Feuerbach en *DWC*: su análisis de la religión surge de una apreciación positiva del cristianismo, para luego desembocar, principalmente, en una crítica. Como se mencionó, el enfoque de Feuerbach sobre la religión se basa en una perspectiva antropológica y fenomenológica. La relevancia de *DWC* no radicaría entonces únicamente en su carácter crítico, sino también en la reflexión sobre la condición humana, es decir, la persona completa (cfr. p. 226). Así, la autora desglosa detalladamente las perspectivas filosófica, antropológica y ética de la religión. Son precisamente estas perspectivas las que confieren a *DWC* su vigencia, así como su validez para el lector contemporáneo.

En suma, el compendio presenta diversas facetas en torno a la publicación de *DWC* y, sobre todo, el lugar que ocupa esta obra en el

pensamiento de Feuerbach. Además, se destacan aspectos que, incluso hoy, siguen siendo poco conocidos dentro del gremio filosófico. Como un clásico de la filosofía, *DWC* merece ser desempolvado con el entusiasmo de un lector que lleva una tarea pendiente. El compendio invita, además, a alejarse del famoso lugar común atribuido a Feuerbach, que se resume únicamente en la idea de que su reflexión sobre la religión es una creación y proyección ilusoria humana. Los datos reunidos, las valiosas perspectivas y fuentes, así como el propio estudio de la composición del libro de Feuerbach demuestran que existen numerosas “perlas preciosas y escondidas” en sus páginas. Feuerbach, cuya libertad estuvo siempre marcada por el riesgo de vivir a la sombra de Marx y Hegel, se erige como un testimonio de luz propia y de la fuerza inherente al acto de pensar. Por todo lo anterior, este compendio, excelentemente documentado, se presenta como una obra altamente recomendable.

Referencias

- Feuerbach, L. (2021). *Filosofía y cristianismo*. L. Sánchez (trad.). Ennegativo.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. J. Iglesias (trad.). Trotta.
- Feuerbach, L. (2006). [GW]. *Gesammelte Werke. Band 5. Das Wesen des Christentums*. Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1976). *Werke in sechs Bänden. Band 5. Das Wesen des Christentums*. Suhrkamp Verlag.
- Marx, K. y Engels, F. (1968). [MEW 40]. *Werke. Band 40. Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844. Erster Teil*. Dietz Verlag.
- Weckwerth, C. (2002). *Ludwig Feuerbach zur Einführung*. Junius

Osman Choque-Aliaga
Universidad San Francisco Xavier
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
choque.osman@usfx.bo

Ballester Casanella, B. (2023). *Tecnología, robótica y sus implicaciones éticas*. Dykinson. 158 pp.

El libro *Tecnología, robótica y sus implicaciones éticas* de Blanca Ballester Casanella, publicado en 2023 por la Editorial Dykinson, se adentra en un debate que ha dejado de ser ciencia ficción para convertirse en una de las cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo. Con precisión y rigor, Ballester Casanella analiza el impacto de la inteligencia artificial y la robótica en nuestra vida cotidiana, destacando las profundas implicaciones éticas que estas tecnologías plantean en un mundo cada vez más automatizado y dependiente de la innovación tecnológica.

A lo largo de sus 158 páginas, el libro se divide en secciones que, aunque no explicitadas en el índice como capítulos formales, siguen un orden lógico que guía al lector desde una introducción general sobre la intersección de la tecnología con la ética hasta un análisis detallado de las aplicaciones concretas de la robótica y la inteligencia artificial en sectores clave, como la medicina, la industria alimentaria y el ámbito laboral.

Uno de los grandes aciertos del libro es su enfoque interdisciplinar. En este sentido, el texto no solo explora la bioética —entendida como un campo que engloba cuestiones médicas, filosóficas y tecnológicas— sino que conecta estas áreas con otras disciplinas, como la biotecnología, la medicina y la jurisprudencia. Esta visión integradora es particularmente relevante en el contexto actual, donde los avances científicos tienden a desdibujar las fronteras tradicionales entre campos de conocimiento.

Ballester Casanella construye un sólido marco ético basado en cuatro principios fundamentales: beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia. Sin embargo, lejos de detenerse en la mera exposición de estos conceptos —comúnmente asociados con la bioética—, la autora los recontextualiza en el marco de los desarrollos tecnológicos más recientes. Estos principios, aplicados a la inteligencia artificial y la robótica, invitan a una reflexión profunda sobre el uso responsable de las nuevas tecnologías. La autora destaca que, al igual que las regulaciones éticas tradicionales guían la conducta humana, también deben ser la brújula que oriente el diseño y la implementación de tecnologías que, en muchos casos, toman decisiones que antes eran exclusivas de los seres humanos.

El principio de no maleficencia, por ejemplo, se traduce aquí en la necesidad de asegurar que la robótica y la inteligencia artificial no causen

daño, ya sea físico o moral, a los seres humanos. Este planteamiento subraya la importancia de que estas tecnologías respeten los derechos humanos y promuevan el bienestar de las personas, evitando perpetuar desigualdades o cometer errores que comprometan su integridad. Ballester Casanella deja claro que la ética no puede ser un accesorio de la tecnología: debe ser su núcleo.

Por otro lado, el principio de beneficencia cobra especial relevancia cuando se trata de evaluar cómo la inteligencia artificial puede mejorar la calidad de vida de las personas. En sectores como la medicina, donde la precisión y la rapidez pueden marcar la diferencia entre la vida y la muerte, la tecnología puede ser una herramienta de considerable valor. No obstante, la autora advierte que el beneficio no debe confundirse con una simple optimización técnica o económica; debe contemplar, en todo momento, el bienestar integral de los individuos y de la sociedad en su conjunto.

Aunque el libro ofrece un análisis profundo y relevante, cabe señalar algunas áreas en las que su argumentación podría haberse extendido. Si bien la autora ofrece una visión amplia sobre las implicaciones éticas de la tecnología, en algunos puntos el lector puede desear un debate más crítico sobre los límites y fallos potenciales de estas herramientas. Por ejemplo, la reflexión sobre la justicia distributiva y el acceso equitativo a la tecnología podría haberse desarrollado con mayor profundidad, considerando los impactos desiguales que las innovaciones tecnológicas suelen tener entre los distintos estratos socioeconómicos.

En cuanto a la estructura del libro, una mayor claridad en la organización de los capítulos o secciones habría sido beneficiosa. Aunque el contenido está bien articulado, un índice más detallado permitiría al lector seguir con mayor facilidad los diferentes temas abordados y su conexión interna.

Uno de los aspectos más sugerentes de la obra es su capacidad para poner sobre la mesa preguntas filosóficas que nos invitan a reexaminar nociones clave de nuestra humanidad. Sin embargo, la discusión sobre las principales corrientes filosóficas en torno a la inteligencia artificial y la robótica queda algo superficial. Ballester Casanella ofrece un análisis interesante de los dilemas éticos prácticos, pero una mayor conexión con los debates filosóficos contemporáneos —tales como las teorías de la agencia moral en máquinas o el concepto de “conciencia artificial”— habría elevado aún más el nivel de reflexión crítica de la obra.

Este vacío podría haber sido colmado con referencias a filósofos contemporáneos, como Nick Bostrom o Luciano Floridi, quienes han explorado ampliamente los riesgos existenciales y las dimensiones éticas del desarrollo de la inteligencia artificial. En este sentido, el libro se habría beneficiado de un diálogo más explícito con estos debates, lo que le permitiría situarse en el epicentro de la discusión filosófica global.

En resumidas cuentas, *Tecnología, robótica y sus implicaciones éticas* de Blanca Ballester Casanella es una obra que invita a una reflexión profunda sobre los desafíos éticos que plantea el avance imparable de la inteligencia artificial y la robótica. Con una prosa clara y accesible, la autora ofrece un marco conceptual sólido para abordar estos temas, aunque algunas áreas —particularmente las relacionadas con la justicia social y el debate filosófico— podrían haber sido exploradas con mayor profundidad.

El libro se dirige tanto a un público especializado como a aquellos que, sin ser expertos en la materia, desean entender mejor los retos éticos que enfrentamos como sociedad ante el auge de las nuevas tecnologías. En última instancia, Ballester Casanella nos recuerda que el progreso técnico no debe ser un fin en sí mismo; debe estar al servicio de los valores humanos que deseamos preservar.

Diego Fierro Rodríguez
Ministerio de Justicia (España)
diego.fierro.ius@juntadeandalucia.es

Advani, S. (2024). *Ratzinger on Religious Pluralism*. Emmaus Academic. 494 pp.

El siglo XX vio surgir el pluralismo religioso como una corriente dominante que marcó profundamente tanto a la sociedad como la reflexión teológica. Actualmente es fácil constatar que el católico promedio interpreta su religión como una realidad condicionada culturalmente, la cual debe reconciliarse con el hecho de que en otras culturas existen otras religiones, igualmente condicionadas por su respectivo entorno, que tienen un valor equivalente en términos epistemológicos y soteriológicos. Para Joseph Ratzinger, preocupado siempre por la fe de los sencillos, esta actitud significaba un socavón de las bases de una fe auténtica, esencialmente comprometida con su pretensión de verdad. Al final del camino se terminaría por negar la singularidad de Jesucristo y relativizar la universalidad de la Iglesia, despojándola así de su impulso misionero. Le preocupaba especialmente un cristianismo que, en un intento por incluir acríticamente a todas las religiones y situándolas todas al mismo nivel, terminara relativizando la propia fe hasta vaciarla de su contenido esencial, que no puede renunciar a aceptar la universalidad de Jesucristo y la seriedad ontológica de lo que implica reconocerlo como el Hijo de Dios. No es difícil, pues, adivinar que este problema entrara en su lista de prioridades. Lo encontramos presente a lo largo de su obra como teólogo y de su magisterio como sumo pontífice.

El libro *Ratzinger on Religious Pluralism* de Sameer Advani es la síntesis más acabada que se ha realizado del pensamiento de Joseph Ratzinger en torno a la importante cuestión del pluralismo religioso. De forma casi imperceptible, el autor unifica sistemáticamente la enorme cantidad de reflexiones del teólogo alemán que aparecen desperdigadas en cientos de páginas escritas para contextos y situaciones variadísimas. El hilo conductor del texto es tan claro que, mientras uno lo lee, por momentos parece olvidar que se encuentra delante de un estudio sobre un teólogo que no desarrolló una obra sistemática sobre el tema, sino que aquí y allá dejó una herencia riquísima de reflexiones fragmentarias repartidas en capítulos, conferencias, homilías, emisiones radiofónicas, etc.

Advani nos ofrece dieciséis capítulos organizados en dos partes. La primera parte es un estudio analítico sobre la crítica de Ratzinger al pluralismo religioso; la segunda se dedica a reconstruir su pensamiento

para ofrecer una teología de las religiones. La primera parte consta de tres secciones: en primer lugar, el autor analiza la descripción de Ratzinger del pluralismo como la actitud común del hombre moderno; posteriormente se dedica a sacar a la luz las causas fenomenológicas, filosóficas y teológicas que han dado lugar a esta mentalidad, entre las que destacan el contacto cada vez mayor del cristianismo con otras religiones y la influencia del pensamiento ilustrado, particularmente el que se desarrolló por la vertiente de la filosofía kantiana; finalmente, Advani pone de manifiesto cuáles son los problemas filosóficos y teológicos que se derivan de ella. Después de analizar minuciosamente las tensiones derivadas del Concilio Vaticano II y de revisar las posturas de Karl Barth y Karl Rahner, el autor reconstruye las críticas que Ratzinger hizo a los máximos representantes del pluralismo religioso dentro del contexto cristiano, John Hick y Paul Knitter, y muestra que cada uno a su manera se nutre de asunciones heredadas de la filosofía kantiana. Entre las graves consecuencias de estas posturas, el autor resalta la pérdida completa de la identidad cristiana, pues se termina decretando que Dios no puede revelarse significativa y normativamente al ser humano.

La segunda parte, que se dedica a reconstruir una teología de las religiones desde el pensamiento de Ratzinger, comienza con un estudio descriptivo de corte histórico y fenomenológico que muestra cómo las distintas religiones representan formas irreductibles de comprender la vida; en seguida muestra en qué sentido, para Ratzinger, subyace en ellas una unidad antropológica fundamental, a la vez que mantienen una diversidad epistemológica y lingüística. Advani demuestra que, para Ratzinger, es ingenua la pretensión de que todas las religiones sean lo mismo, aunque expresado en un lenguaje particular, pues, en último análisis, existe entre ellas una diferencia irreductible, especialmente entre las teístas y las míticas. A pesar de ello, se pueden rastrear entre ellas relaciones históricas comunes que las mantienen unidas en cierta afinidad. Advani reconstruye el análisis de Ratzinger que las remonta al ancestro común de la religión mítica. Sin embargo, mientras que el misticismo representa una evolución filosófica que busca justificar la religión ancestral, el monoteísmo es una revolución que rompe con la tradición mítica y opta por el encuentro personal con el Dios trascendente. Por eso, la revelación judeocristiana no encontró aliados en el universo religioso del mundo pagano; su mejor aliado, en cambio,

fue el pensamiento griego, que ya había iniciado su propia crítica de la religión mítica.

Después de identificar los aspectos comunes y los irreducibles de las distintas religiones, el autor explora la propuesta de Ratzinger para promover el diálogo interreligioso hacia una comprensión cada vez mejor de la verdad de Dios y del ser humano. Puesto que las religiones en el fondo provienen de una experiencia antropológica fundamental, basada en una naturaleza humana común con *telos* universal, es posible defender un diálogo interreligioso fecundo. Advani argumenta que, para Ratzinger, las religiones son expresiones de una misma naturaleza que intenta responder al enigma fundamental de la existencia humana. De ahí que las religiones puedan colaborar en un diálogo fecundo que está arraigado en la búsqueda antropológica de sentido existencial. La forma adecuada de proponer dialógicamente al cristianismo, por lo tanto, sería presentarlo como la respuesta satisfactoria a los anhelos más profundos de la existencia humana, que busca aceptación, perdón y plenitud. En este contexto, Advani propone que la misión, para Ratzinger, no es una imposición de una realidad meramente exterior, sino que consiste en anunciar dialógicamente a Jesucristo como aquel que lleva a su cumplimiento definitivo los elementos positivos que se encuentran en las distintas religiones, ayudándolas a crecer desde dentro hasta injertarlas en el Hijo de Dios. Al mismo tiempo, Advani no pierde de vista que, para Ratzinger, también la Iglesia puede enriquecerse de ese diálogo, pues el modo particular de comprender la realidad de cada religión le permite a la Iglesia crecer hacia una comprensión cada vez más plena de sí misma. En ese sentido, las religiones juegan un rol necesario en el plan salvífico del único Dios verdadero. En la última sección de esta parte, el autor analiza la respuesta de Ratzinger sobre el problema de la salvación de los no cristianos a la luz de su eclesiología. La idea central es que la Iglesia ha sido establecida como un pequeño rebaño que tiene la vocación de, unida a Jesucristo por medio de la Eucaristía, servir para la salvación de muchos a través de su fidelidad al Evangelio y su disposición a sufrir por los demás. De esta manera se convierte en un signo de la presencia salvífica de Cristo en el mundo.

Para hacerle justicia a la obra de Advani, es indispensable reconocer que este brevísimo resumen temático es una incómoda simplificación. En realidad, el libro es un recorrido rico y complejo que conduce al lector por una enorme variedad de problemas que el autor matiza rigurosamente con profundidad y erudición. Estamos, ciertamente, como dice el mismo

autor, delante de una “mini-summa ratzingeriana” que sintetiza las ideas principales del teólogo alemán para dar respuesta a los problemas que surgen de la cuestión del pluralismo religioso. Advani logra presentar la grandeza de la teología de Ratzinger sin olvidar reconocer sus límites y someterla a un examen crítico exigente.

Me gustaría apuntar, sin ánimo de ser exhaustivo, cuatro ideas que permean la obra de Advani y que hacen especialmente atractivo el texto, y necesario para nuestro tiempo. En primer lugar, el autor ha logrado exponer de manera estupenda la crítica que Ratzinger hace a una exagerada teología de la encarnación. La entrada de Dios en el mundo no es sin más una aceptación acrítica de la condición humana, sino un primer paso en el camino hacia la cruz, de modo que todo anuncio del evangelio debe estar ciertamente vigorizado por el misterio de la encarnación, pero nunca debe olvidar el misterio pascual. La buena noticia del Emmanuel, del Dios-con-nosotros, es siempre también una invitación a la conversión y a la purificación. En segundo lugar, Advani ha detectado acertadamente que, después del Concilio Vaticano II, *Nostra aetate* se convirtió en el texto de referencia universal para hablar de las religiones del mundo con lo que en ellas hay de “santo y verdadero”. Sin embargo, no pocas teologías han olvidado que el Concilio, en documentos de mayor jerarquía que *Nostra aetate*, también se refiere a la necesidad que tienen las religiones de purificación, pues deben ser liberadas de los contactos malignos. En palabras de Advani, citando a Ratzinger: “Si Cristo estaba presente en las religiones, el Concilio dejó claro que ‘el Maligno, que se opone a la luz que viene de Dios’, también está en parte presente en ellas, por lo que tienen necesidad de ser iluminadas, sanadas y purificadas por el evangelio”. La misión, por lo tanto, no puede consistir solo en una aceptación de los elementos buenos que hay en las religiones, siguiendo un modelo puramente encarnacionista, sino que debe ser un dinamismo de purificación y elevación que no pierde de vista el misterio pascual.

En tercer lugar, Advani ha mostrado con toda claridad que la pretensión de verdad es un aspecto esencial del cristianismo que lo distinguió en su momento de las religiones míticas y civiles, que no pretenden ser verdaderas, sino que se validan por su funcionalidad práctica al establecer costumbres y comportamientos que se consideran útiles. El cristianismo, en cambio, está comprometido con la pretensión de que el Dios trascendente, aquel sobre el que reflexionaban los filósofos cuando hablaban del Absoluto o del Primer motor, ha entrado

en nuestra historia y se ha hecho cognoscible y apelable. El cristianismo anuncia un acontecimiento verdadero que nos pone en contacto con el Dios que es la Verdad, y esta pretensión es irrenunciable para la fe. Esto quiere decir que Jesucristo no es un avatar de Dios que pueda ser nombrado entre muchos otros; no es una representación de Dios, sino Dios mismo, el Absoluto trascendente que nos ha mostrado su rostro. Advani, siguiendo a Ratzinger, identifica que la piedra de toque que manifiesta inequívocamente esta fe es el *Homoousios* de Nicea. Con esa expresión se vuelve indiscutible que, cuando hablamos del hijo de Dios, no estamos usando un lenguaje alegórico o poético, al modo del mito, sino que es una expresión totalmente realista: Jesucristo es la sustancia misma de Dios. Finalmente, Advani acierta en identificar y expresar de forma atractiva que la misión es un dinamismo dialógico en el que ambas partes pueden beneficiarse entre sí, de modo que las riquezas propias de cada religión pueden santificarse en el proceso salvífico de Jesucristo.

La síntesis propuesta por Advani logra captar el centro de gravedad de la teología de Ratzinger desde el punto de vista del pluralismo religioso. El resultado es un texto de referencia ineludible, no solo para entusiastas del pensamiento del teólogo alemán, sino para cualquier persona interesada en comprender el delicado problema del pluralismo religioso, quizá el más apremiante de nuestro tiempo.

Alejandro Sada
Universidad Panamericana
asada@up.edu.mx

SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any internal reference that might help to identify its author.

5. **Evaluation.** Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. **Submission procedures and requirements.** Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of

the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de filosofía y ciencias sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
mail: topicos@up.edu.mx

ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of Tópicos, Journal of Philosophy ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must 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.

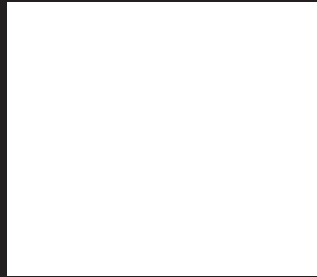
4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

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

