

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*

66

segundo semestre  
julio • diciembre 2022

ISSN 0212-8365  
e-ISSN 2253-900X

# *Thémata.*

*Revista de Filosofía*

# 66

segundo semestre  
**julio • diciembre 2022**



ISSN 0212-8365  
e-ISSN 2253-900X  
DOI: 10.12795/themata

**[revistascientificas.us.es/index.php/themata](https://revistascientificas.us.es/index.php/themata)**  
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

**Thémata. Revista de Filosofía** nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

## **Equipo editorial / Editorial Team      Bases de Datos y Repertorios**

*Director honorario*

**Jacinto Chozo Armenta**  
jchoza@us.es

*Director*

**Fernando Infante del Rosal**  
finfante@us.es

*Director Adjunto*

**José Manuel Sánchez López**  
themata@us.es

*Subdirectores*

**Jesús Navarro Reyes**  
jnr@us.es

**Inmaculada Murcia Serrano**  
imurcia@us.es

**Jesús de Garay**  
jgaray@us.es

*Secretario*

**Guillermo Ramírez Torres**  
grrtorres@us.es

*Secretaria de Redacción*

**Ma Piedad Retamal Delgado**  
marretdel@alum.us.es



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla  
Departamento de Estética e Historia de la  
Filosofía · Departamento de Filosofía y Lógica  
y Filosofía de la Ciencia · Departamento de  
Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía,  
Ética y Filosofía Política  
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)  
e-mail: themata@us.es

**Bibliográficas internacionales**

Emerging Sources Citation Index (Web of  
Science Group-Clarivate Analytics)  
Dialnet (España)  
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)  
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)  
Directory of Open Access Journals (DOAJ)  
Repertoire Bibliographique de Philosophie  
(Louvain, Belgique)  
Ulrich's International Periodicals Directory  
(New York, USA)  
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)  
Periodicals Index Online (Michigan, USA)  
Index Copernicus World of Journals  
Gale-Cengage Learning-Informe Académico  
Academic Journal Database  
DULCINEA  
Google Scholar  
Electra  
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS  
(France)

**Bibliográficas nacionales**

ISOC - Filosofía. CINDOC (España)

**De evaluación de la calidad de revistas**

CARHUS Plus  
ERIH PLUS Philosophy (2016)  
REDIB  
Latindex  
MIAR  
CIRC  
DICE

*Política editorial y directrices para autores/as,*  
al final de la revista.



## **Consejo Editor / Editorial Board**

### **ARGENTINA**

**Flavia Dezzuto**, Universidad Nacional de Córdoba

### **ALEMANIA**

**Alberto Ciria**, Munich

### **CANADÁ**

**Óscar Moro**, University of New Found Land

### **CHILE**

**Mariano De la Maza**, Universidad Católica de Chile

**José Santos Herceg**, Universidad de Santiago de Chile

### **COLOMBIA**

**Martha Cecilia Betancur García**, Universidad de Caldas

**Víctor Hugo Gómez Yepes**, Universidad Pontificia Bolivariana

**Gustavo Adolfo Muñoz Marín**, Universidad Pontificia Bolivariana

### **ESPAÑA**

**Alfonso García Marqués**, Universidad de Murcia

**Antonio De Diego González**, Universidad de Sevilla

**Avelina Cecilia Lafuente**, Universidad de Sevilla

**Carlos Ortiz Landázuri**, Universidad de Navarra

**Celso Sánchez Capdequí**, Universidad Pública de Navarra

**Elena Ronzón Fernández**, Universidad de Oviedo

**Enrique Anrubi**, Universidad CEU Cardenal Herrera

**Federico Basáñez**, Universidad de Sevilla

**Fernando Wulff**, Universidad de Málaga

**Fernando M. Pérez Herranz**, Universidad de Alicante

**Fernando Pérez-Borbujo**, Universitat Pompeu Fabra

**Francisco Rodríguez Valls**, Universidad de Sevilla

**Ildefonso Murillo**, Universidad Pontificia de Salamanca

**Irene Comins Mingol**, Universitat Jaume I

**Jacinto Rivera de Rosales Chacón**, UNED

**Joan B. Llinares**, Universitat de València

**Jorge Ayala**, Universidad de Zaragoza

**José Manuel Chillón Lorenzo**, Universidad de Valladolid

**Juan García González**, Universidad de Málaga

**Juan José Padial Benticuaga**, Universidad de Málaga

**Luis Miguel Arroyo Arrayás**, Universidad de Huelva

**M<sup>a</sup> Luz Pintos Peñaranda**, Universidad de Santiago de Compostela

**Marcelo López Cambroner**, Instituto de Filosofía Edith Stein

**María del Carmen Paredes**, Universidad de Salamanca

**Octavi Piulats Riu**, Universitat de Barcelona

**Óscar Barroso Fernández**, Universidad de Granada

**Pedro Jesús Teruel**, Universitat de València

**Ramón Román Alcalá**, Universidad de Córdoba

**Ricardo Parellada**, Universidad Complutense de Madrid

**Sonia París Albert**, Universitat Jaume I

**Tomás Domingo Moratalla**, UNED

### **ESTADOS UNIDOS**

**Witold Wolny**, University of Virginia)

**Thao Theresa Phuong Phan**, University of Maryland

### **REINO UNIDO**

**Beatriz Caballero Rodríguez**, University of Strathclyde

### **ITALIA**

**Luigi Bonanate**, Università di Torino

### **MÉXICO**

**Rafael De Gasperín**, Instituto Tecnológico de Monterrey

**Julio Quesada**, Universidad Veracruzana

**Adriana Rodríguez Barraza**, Universidad Veracruzana

### **PERÚ**

**Ananí Gutiérrez Aguilar**, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

**Nicanor Wong Ortiz**, Universidad San Ignacio de Loyola

### **PORTUGAL**

**Yolanda Espiña**, Universidade Católica Portuguesa

### **TURQUÍA**

**Mehmet Özkan**, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

## **Comité Científico Asesor / Advisory Board**

### **ARGENTINA**

**Graciela Maturo**, Universidad de Buenos Aires  
- CONICET

**Jaime Peire**, Universidad Nacional de Tres de  
Febrero- CONICET

### **ALEMANIA**

**Tomás Gil**, Freie Universität Berlin

**Fernando Inciarte**, † Westfälische Wilhelms-  
Universität

**Otto Saame**, † Universität Mainz

### **BULGARIA**

**Lazar Koprinarov**, South-West University  
'Neofit Rilski'

### **CHILE**

**Carla Corduá**, Universidad de Chile

**Roberto Torreti**, Universidad de Chile

### **COLOMBIA**

**Carlos Másmela**, Universidad de Antioquía

**Fernando Zalamea**, Universidad Nacional de  
Colombia

### **ESPAÑA**

**Agustín González Gallego**, Universitat de  
Barcelona

**Alejandro Llano**, Universidad de Navarra

**Andrés Ortiz-Osés**, Universidad de Deusto

**Ángel D'ors**, † Universidad Complutense de  
Madrid

**Antonio Hermosa Andújar**, Universidad de  
Sevilla

**Carlos Beorlegui Rodríguez**, Universidad de  
Deusto

**Concha Roldán Panadero**, Instituto de  
Filosofía, CCHS-CSIC

**Daniel Innerarity Grau**, Ikerbasque, Basque  
Foundation for Science

**Francisco Soler**, Universidad de Sevilla

**Ignacio Falgueras**, Universidad de Málaga

**Javier San Martín**, UNED

**Jesús Arellano Catalán**, † Universidad de  
Sevilla

**Joaquín Lomba Fuentes**, Universidad de  
Zaragoza

**Jorge Vicente Arregui**, † Universidad de Málaga

**José María Prieto Soler**, † Universidad de Sevilla

**José Rubio**, Universidad de Málaga

**Juan Antonio Estrada Díaz**, Universidad de  
Granada

**Juan Arana Cañedo-Argüelles**, Universidad de  
Sevilla

**Luis Girón**, Universidad Complutense de  
Madrid

**Manuel Fontán Del Junco**, Fundación March

**Manuel Jiménez Redondo**, Universitat de  
València

**Marcelino Rodríguez Donís**, Universidad de  
Sevilla

**Miguel García-Baró López**, Universidad  
Pontificia Comillas

**Modesto Berciano**, Universidad de Oviedo

**Pascual Martínez-Freire**, Universidad de  
Málaga

**Rafael Alvira**, Universidad de Navarra

**Teresa Bejarano Fernández**, Universidad de  
Sevilla

**Vicente San Félix Vidarte**, Universitat de  
València

### **ESTADOS UNIDOS**

**Lawrence Cahoon**, University of Boston

### **FRANCIA**

**Nicolás Grimaldi**, Université Paris IV-Sorbonne

### **PARAGUAY**

**Mario Ramos Reyes**, Universidad Católica de  
Asunción

### **REINO UNIDO**

**Alexander Broadie**, University of Glasgow

### **ISRAEL**

**Marcelo Dascal**, † Tel Aviv University

### **ITALIA**

**Massimo Campanini**, Università di Napoli  
l'Orientale

**Maurizio Pagano**, Università degli Studi del  
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

### **JAPÓN**

**Juan Masiá**, Sophia University, Tokio

### **MÉXICO**

**Jaime Méndez Jiménez**, Universidad  
Veracruzana

**Ana Laura Santamaría**, Instituto Tecnológico  
de Monterrey

**Héctor Zagal**, Universidad Panamericana

### **VENEZUELA**

**Seny Hernández Ledezma**, Universidad Central  
de Venezuela

# Índice.

## ESTUDIOS\_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 9 ***Críticos con el atomismo mecanicista: Ostwald, Mach y Duhem***  
Alberto Álvarez Fernández
- 30 ***Volviendo a Rorty contra Rorty: la imposibilidad de salir en la matrix platónica***  
Pilar Salvá Soria
- 53 ***El método filosófico y la relación en cuanto relación como noción metafísica absoluta***  
José Luis Cisneros Arellano
- 75 ***Sobre las emociones y la naturaleza pedagógica de la música en la filosofía platónica***  
José Miguel Arellano
- 96 ***Écfrasis como categoría filosófica***  
Matías Moreno Araez
- 120 ***Cromatismo como símbolo alucinado y semántica de la luz en la obra de James Turrell***  
Guillermo Aguirre Martínez
- 142 ***Arithmetical Certainties: A Few Exceptions Among Countless Knowledge-Statements***  
José María Ariso
- 159 ***Sobre la influencia y afinidades entre Schmitt y Laclau***  
Alejandra M. Salinas
- 182 ***Fenomenología de la higiene: dignidad y autocontrol***  
Marcela Venebra Muñoz
- 202 ***Interpretación de las nociones de transindividualidad e interindividualidad en Gilbert Simondon***  
Mateo Berlaffa Cenzano
- 224 ***El relato como pregunta filosófica: otra didáctica para la filosofía***  
Enrique Ferrari

**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**

- 247 **Rodríguez Aramayo, Roberto. Schopenhauer: la lucidez del pesimismo, Alianza editorial, Madrid, 2018**  
Víctor Manuel López Trujillo
- 252 **Quintanilla, Miguel Ángel. “A favor de la razón”, Laetoi, Pamplona, 2021**  
Pablo Vera Vega
- 258 **Burgos, Juan Manuel. La vía de la experiencia o la salida del laberinto, Madrid: Rialp, 2018**  
Roberto Casales García
- 263 **Huemer, Michael. Knowledge, Reality and Value. A Mostly Common Sense Guide to Philosophy, 2021**  
Víctor Manuel López Trujillo
- 267 **Aurélien, Robert. Épicure aux enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge, Paris, Librairie Artème Fayard, 2021**  
Francisco López Cedeño
- 272 **Blanco Pérez, Carlos Alberto. El sentido de la libertad. Cómo construir una autonomía responsable, 2021, Salamanca**  
Víctor Manuel López Trujillo
- 276 Política editorial.
- 279 Directrices para autores/as.

# ***Estudios.***



# Críticos con el atomismo mecanicista: Ostwald, Mach y Duhem.

Critics of mechanistic atomism:  
Ostwald, Mach and Duhem

**Alberto Álvarez Fernández<sup>1</sup>**

Universidad Pontificia de Comillas, España

Recibido 11 noviembre 2021 · Aceptado 13 mayo 2022

## Resumen

Wilhelm Ostwald, Ernst Mach y Pierre Duhem se encuentran entre los más relevantes críticos del atomismo de finales del siglo XIX. Repasamos y analizamos los argumentos que aducen dichos autores para oponerse a la concepción atomista de la materia. Mostramos cómo esos argumentos surgen de posiciones filosóficas de fondo sobre el fundamento de la naturaleza, el objeto de la ciencia y el papel de la metafísica. Comparamos dichas posiciones filosóficas. Y enmarcamos la crítica del atomismo en el problema epistemológico más general de la explicación para mostrar la tensión entre explicación y experiencia, y su relación con la metafísica.

*Palabras Clave:* Atomismo; Ostwald; Mach; Duhem; Explicación.

## Abstract

Wilhelm Ostwald, Ernst Mach, and Pierre Duhem are among the most prominent critics of atomism in the late 19th century. We review and analyze the arguments that these authors adduce to oppose the atomistic conception of matter. We show how these arguments arise from fundamental philosophical positions on the foundation of nature, the object of science and the role of metaphysics. We compare these philosophical positions. And we frame the critique of atomism in the more general epistemological problem of explanation to show the tension between explanation and experience, and its relation to metaphysics.

*Keywords:* Atomism; Ostwald; Mach; Duhem; Explanation.

1 aalvarez@comillas.edu

## 1 • Introducción<sup>2</sup>

Puede considerarse al químico John Dalton como padre de la teoría atómica moderna. La tesis de que los últimos componentes del mundo son indivisibles (átomos) ya había sido defendida desde la antigüedad, con Demócrito y Lucrecio como sus mayores exponentes. Dicha tradición, que perdió importancia durante la Edad Media, gozó de un renacimiento en los siglos XVI y XVII con pensadores como Gassendi y Galileo, entre otros. Ahora bien, la teoría atomista comienza su madurez con Dalton en el siglo XIX. Lo que lo diferencia de los atomistas tradicionales es la combinación que hizo del concepto de átomo con el de elemento químico introducido por Lavoisier (último término alcanzable mediante el análisis químico), dando resultados experimentales relevantes. En su obra *Nuevo sistema de filosofía química* publicada en 1808 (primera parte) logró dar con leyes experimentales relativas a procesos de reacciones químicas. Dalton afirma que cada elemento químico está formado por un tipo distinto de átomos y siempre el mismo. Los compuestos químicos consisten en combinaciones de átomos de distintos tipos. Y no existe transmutación de átomos, en las reacciones solo cambia su distribución.

Dalton pensaba que con el atomismo se podía dar cuenta mejor de los resultados experimentales que con la teoría de las afinidades. Así, la ley de Proust se explicaba con la suposición de que en las reacciones químicas el número de átomos de cada elemento que se combina lo hace según proporciones definidas. Pero en general los químicos de la época no eran de la misma opinión. Aunque aceptaban las reglas combinatorias de los elementos de Dalton, no aceptaban la explicación atomista del mismo. Según estos, lo único que Dalton había demostrado empíricamente era que los elementos se combinaban siguiendo ciertas regularidades en la proporción de sus pesos; que los átomos fueran la causa de esto era muy discutible. “Átomo”, “molécula” y “equivalente” eran utilizados intercambiablemente la mayoría de las veces por los químicos de la época como ficciones útiles, como símbolos.

<sup>2</sup> Vid. Diéguez, Antonio J. “Realismo y antirrealismo en la discusión sobre la existencia de los átomos”, *Philosophica Malacitana* 8 (1995): 49–65.

Para la aceptación general del atomismo por parte de los químicos hubo que esperar al Congreso Internacional de Química de Karlsruhe en 1860, en el que la intervención del químico italiano Stanislao Cannizzaro fue decisiva. En ella aludía a las investigaciones de Amedeo Avogadro, compatriota suyo, que hacían posible desarrollar un método para determinar con exactitud los pesos atómicos y las fórmulas moleculares, y que habían sido rechazadas cuando se publicaron (1811). Este hecho fue clave para que gran parte de la comunidad de los químicos se inclinara a favor de la existencia de los átomos.

Pero fue desde el ámbito de la física de donde vino el mayor apoyo a la teoría atómica en los años 60 del siglo XIX. Clausius, Maxwell y Boltzmann desarrollaron la teoría cinético-molecular de los gases, que vino a reforzar y también corregir el modelo de Dalton. Rudolf Clausius atribuía a las moléculas de un gas un movimiento recto, rotacional y vibratorio, explicando así las diferencias de estados sólido, líquido y gaseoso, así como las transiciones de estado. Sostenía que la temperatura de un gas era proporcional a la energía cinética media de sus moléculas. Este tratamiento probabilístico del movimiento molecular introducido por Clausius fue desarrollado por James Clerk Maxwell, quien propuso una distribución normal para las velocidades de las moléculas, de modo que las velocidades medias fueran las más probables siempre. Ludwig Boltzmann, igual que Maxwell, interpretó el segundo principio de la termodinámica como una ley estadística basada en las probabilidades de las distribuciones moleculares. La explicación probabilística de la entropía de Boltzmann era fundamental para poder conciliar la segunda ley de la termodinámica con la reversibilidad de las leyes de la mecánica, y así poder reducir la termodinámica a la mecánica.

A pesar de esto, la concepción atomista seguía sin convencer a algunos científicos. Wilhelm Ostwald, Ernst Mach y Pierre Duhem son algunos de los más relevantes críticos con el atomismo. Presentaremos las razones que les hicieron oponerse a dicha concepción.

## 2 · Wilhelm Ostwald

Entre los principales oponentes del atomismo destaca uno de los químicos físicos más importantes de finales del siglo XIX, Wilhelm Ostwald, ganador

del Premio Nobel en 1909 por sus investigaciones sobre catálisis. Su rechazo al atomismo provenía de una concepción de la naturaleza y de la física alternativa a la predominante: el energetismo (término que tomó de William Rankine), según la cual, la explicación de los fenómenos naturales no reside en el concepto de materia y sus derivados, como el de átomo, sino en el de energía. Para Ostwald, la energía es la categoría fundamental de la física, y todas las manifestaciones físicas son formas distintas de energía.

Dentro del marco energetista de Ostwald, la materia queda como algo derivado, que se resuelve en sus componentes energéticos. La cantidad de energía de cada clase que posee un cuerpo —la energía posee varias formas: energía cinética, potencial, térmica, eléctrica y química— determina el estado de la materia, así como las transformaciones que puede experimentar el cuerpo. El éxito obtenido por Helmholtz y van't Hoff al formular leyes cuantitativas de afinidad química impresionó a Ostwald y le llevó probablemente a pensar que sus resultados eran una prueba de que los cambios químicos se basaban en transformaciones de energía. Ostwald afirmaba que todo lo que experimentamos con los sentidos se reduce a relaciones de intercambio de energía entre nuestros órganos sensibles y el mundo externo (Deltete 20, 26, 36).

Ostwald había trabajado bajo el marco atomista, lo había considerado provechoso e incluso había llegado a creer en la realidad objetiva de los átomos. Pero a partir de 1885 fue sufriendo un desencanto progresivo con la mecánica y las aproximaciones atomistas a los problemas científicos, primero pasando a considerarlas solo de valor heurístico, y a partir de 1890 como pseudoexplicaciones directamente erróneas y perjudiciales. Al mismo tiempo había ido apreciando cada vez más las ventajas heurísticas de la termodinámica fenomenológica, tanto para derivar antiguos resultados como para predecir nuevos. Según Ostwald, frente al carácter degenerado que presentaba el programa de investigación mecánico-atomista, el programa basado en la termodinámica pura se mostraba como progresivo. El energetismo era el desarrollo natural del programa de investigación de la termodinámica.

El energetismo está influenciado por la filosofía de la naturaleza de los idealistas alemanes, la *Naturphilosophie*, que había surgido como reacción al mecanicismo y al materialismo, y defendía la unidad de las fuerzas de la naturaleza y la primacía de la “fuerza viva” (el antecedente de la energía ci-

nética). El energetismo de Ostwald encontraba en la energía ese fundamento que integraría todas las fuerzas de la naturaleza. Todos los fenómenos naturales se pueden clasificar bajo el concepto de energía. Así, no solo la mecánica quedaba reducida a la termodinámica, sino también la química. Moléculas y átomos son solo ficciones matemáticas para explicar las operaciones de energía. Y es que los átomos no eran capaces de constituir un elemento unificador para la naturaleza. Siguiendo los trabajos de S. Arrhenius y J. H. van't Hoff, Ostwald trataba de buscar una fundamentación termodinámica de la química, entendiendo los procesos químicos, igual que los demás procesos naturales, como transformaciones de la energía (Diéguez 10).

También estaba la cuestión de la base empírica. Ostwald consideraba que los mecanicistas, con sus hipótesis atomistas, se basaban en entidades ajenas a la experiencia. Al contrario que la mecánica, para Ostwald la termodinámica sí tenía un fundamento empírico que se manifestaba en las pérdidas y ganancias de calor, lo cual le dotaba de un estatuto superior. La medida del calor implicado en las reacciones daba una idea más clara de la estabilidad química que las representaciones pictóricas de las moléculas en las interacciones químicas. Evitaba así a la ciencia, según Ostwald, recurrir a supuestos no empíricos (Marinho Oki 1079).

Además de la materia, Ostwald rechazaba también por ficticias las fuerzas químicas. Solo la energía posee realidad; las fuerzas son ficciones matemáticas. Ostwald reconocía la utilidad que había tenido el concepto de fuerza en mecánica, en física. Pero sostenía que dicho concepto se había usado en exceso, hasta el punto de que se había tratado como poseedor de realidad objetiva, algo erróneo, lo cual había sido perjudicial para el avance científico (había sido responsable del rechazo de la gravedad en tanto fuerza a distancia). Concretamente en química había sido un concepto muy dañino, pues según Ostwald tratar de medir las fuerzas había impedido que se hicieran avances en la teoría de la afinidad. Solo se llegó a una concepción más general de las leyes de afinidad química cuando el objeto de investigación fue la energía química y sus transformaciones (Deltete 21).

Ostwald terminó reconociendo la existencia de los átomos tras los experimentos del químico francés Jean Perrin de 1908 y 1913 sobre el movimiento browniano, con los que consiguió un valor más preciso del número de Avogadro, y que supusieron la confirmación de la ecuación de Einstein. Y es

que una coincidencia tan grande utilizando procedimientos tan dispares no podía ser fortuita;  $N$  tenía que representar una magnitud real, el número de moléculas (compuestas por átomos reales). A pesar de ello, Ostwald no abandonó totalmente el energetismo, sino que lo orientó como un planteamiento social y político, no ya físico, que abogaba por no despilfarrar energía y por tratar de convertirla de la forma más útil. Ostwald concebía la acumulación de energía como el principal motor del progreso de la humanidad, el modo de llegar a mayores cotas de mayor poder, libertad y felicidad.

### 3 · Ernst Mach

Otro de los grandes críticos del atomismo fue el célebre físico, filósofo e historiador de la ciencia alemán Ernst Mach. Aunque mostraba alguna simpatía con elementos del energetismo, su rechazo del atomismo viene por su filosofía empirista radical. Ernst Mach es un fenomenista: conocemos lo recibido directamente a través de los sentidos, las sensaciones (los fenómenos), y por tanto no podemos afirmar la existencia de algo que no se reduzca a sensaciones.

Mach defendió el atomismo en su juventud, durante la cual trabajó de físico. Pero lo defendió como hipótesis fértil, sin comprometerse ontológicamente. En una obra de 1863 habla de la teoría cinética de los gases como una teoría con gran capacidad explicativa debido a su capacidad de unificar una gran variedad de fenómenos (calor, luz, sonido, etc.) pero recalca que es solo una hipótesis de trabajo provisional. Investigaciones posteriores, especialmente la dificultad de dar cuenta de los espectros de gases, le hicieron cambiar a Mach su postura, pasando a considerar que la teoría cinética había perdido su valor heurístico (Bächtold 7). Su primer rechazo público del atomismo fue con la publicación en 1872 de *La historia y raíz del principio de conservación de la energía*, donde defendía la ilegitimidad de tratar los procesos termodinámicos como procesos mecánicos. Le parecía más plausible relacionar el calor con la ausencia de movimiento que con el movimiento. Y negaba que el descubrimiento del principio de conservación de la energía demostrara que el calor no fuera una substancia (Brush 200). A partir de dicha fecha, encontramos numerosas alusiones críticas a las teorías atómicas

en sus obras. En *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica* (1883), una de sus principales, Mach se expresa en estos términos:

**La visión que hace de la mecánica la base del resto de ramas de la física y explica todos los fenómenos físicos por ideas mecánicas, es en nuestra opinión un prejuicio [...] puede haber sido, por un tiempo, de mucho valor, pero, en suma, es una concepción artificial. [...] Hay que averiguar las simples conexiones de los movimientos de masas, de los cambios de temperatura, de los cambios en los valores de la función potencial, de los cambios químicos, sin imaginarnos nada bajo estos elementos más que las características físicas directa o indirectamente obtenidas por la observación. (1949 413-414)**

El rechazo del atomismo por Mach viene de sus convicciones empiristas fenomenistas ligadas a una filosofía de la ciencia instrumentalista. Mach se sitúa en la tradición empirista radical de Berkeley y Hume. Lo que existe realmente son las sensaciones, no las cosas; lo dado son los atributos, no las sustancias. Las cosas no existen más que como conjuntos de sensaciones que nuestra mente agrupa por conveniencia bajo un concepto artificial. La materia es una abstracción que consiste en relaciones de sensaciones coordinadas con cierta estabilidad. Nuestro conocimiento se basa en lo que experimentamos directamente, tanto interna como externamente. La ciencia, para Mach, no es más que un desarrollo muy sofisticado, debido a la evolución biológica, del modo de conocimiento básico humano. El objetivo de la ciencia es dar cuenta de la regularidad en las relaciones entre sensaciones, para lo cual el hombre ha creado una serie de herramientas conceptuales, artificios, siendo los más complejos las teorías. Pero no estamos legitimados para dar estatuto de realidad a dichos artificios, pues no tienen un fundamento directo en la experiencia sensible. Las sensaciones admiten múltiples modos de agrupamiento; distintas teorías. Se trata de adoptar aquellos que han resultado más simples y más fructíferos para explicar y predecir regularidades sensibles. La economía de una teoría es el criterio que nos debe llevar a rechazarla o aceptarla. El objeto de la ciencia, para Mach, es proporcionarnos la descripción más económica de la naturaleza posible, de modo que pueda servir así a su objetivo de supervivencia de la especie mediante la mayor adaptación de la memoria al servicio del desarrollo del organismo.

Así pues, para Mach la teoría atómica es un modelo matemático para facilitar la representación de una serie de experiencias. Los átomos son un concepto, un símbolo, usado como atajo para referirse un conjunto de sensaciones. Pero no tenemos experiencia directa de los átomos, ni podemos tenerla, dadas sus características. Los átomos son concebidos como cosas en sí, que producen una serie de fenómenos sensibles. Pero como hemos afirmado antes, para Mach nada tiene entidad, realidad, al margen de las sensaciones que lleva aparejado. No existen sustancias, sino conjuntos de sensaciones. Los átomos, como toda entidad sustancial, no son perceptibles por los sentidos. Lo máximo que percibimos son sus supuestos efectos, como el calor o la presión, pero no estamos justificados, si queremos ser fieles al empirismo como Mach, a decir que la causa son los átomos. Mach es uno de los mayores críticos de la metafísica y referentes del positivismo: advierte contra la tentación metafísica de buscar causas, que nos lleva a postular entidades imperceptibles, como los átomos.

Además de rechazar la tesis atomista como tesis ontológica, Mach también la rechazaba por inútil, como ya hemos expuesto antes. Pero parece que, con los nuevos experimentos de principios del siglo XX, Mach cambió de opinión, y pasó a considerar la hipótesis atomista como fértil. En cualquier caso, siguió rechazando la existencia de los átomos y advirtiendo del peligro para el avance científico de admitir dicha existencia (opinión expresada, entre otros lugares, en su prefacio de *Óptica física* de 1913 y sus conversaciones con uno de sus antiguos estudiantes, Brauner).

## 4 · Pierre Duhem

El francés Pierre Duhem es el otro gran crítico del atomismo. Físico, químico, historiador de la ciencia y filósofo, Duhem se apoya en sus diversos saberes para hacer un ataque al atomismo desde una perspectiva instrumentalista que, si bien comparte aspectos con la de Mach, posee una razón de ser completamente distinta.

Contra la teoría atomista, Duhem presenta la historia del concepto de mezcla en química, mostrando que dicho concepto y los relacionados con él pueden entenderse al margen de la referencia a los átomos. Aunque Duhem reconoce que la interpretación atomista parece natural, no resulta indispen-

sable. Además, sostiene que no es demostrable empíricamente y que presenta otra serie de problemas.

Duhem expone la citada historia del concepto de combinación química en su obra de 1902 titulada *La mezcla y la combinación química. Ensayo sobre la evolución de una idea* (Cfr. Lepeltier). El concepto de combinación química es aquella mezcla, a diferencia de las mezclas físicas, en la que sean cual sean las condiciones físicas, los cuerpos se combinan siguiendo una proporción definida (ej.: en el agua se combina una masa de oxígeno 8 veces mayor que la de hidrógeno). Puesto que cada cuerpo entra en determinada combinación con otros según una proporción definida, fue posible asignar un número relativo a esa proporción (oxígeno=8, hidrógeno=1). Y, teniendo en cuenta todas las combinaciones de cuerpos conocidas, fue posible asignar un número absoluto a cada cuerpo (oxígeno=16, hidrógeno=1). De este modo, las proporciones definidas permitieron definir la fórmula química de un cuerpo (H<sub>2</sub>O). Esta formulación bruta fue desarrollada cuando los químicos descubrieron que en las reacciones ciertos cuerpos podían ser sustituidos por otros: concepto de equivalente. Los químicos desarrollaron reglas de sustitución. A cada cuerpo se le asignaba un número de valencia, de modo que se combinan en pares compartiendo valencias. Los cuerpos son reemplazables si tienen el mismo número de valencia. Representadas las valencias con un guion, la fórmula química del agua quedaba así: H - O - H. Con este tipo de formulación, dado un compuesto, se podía saber qué compuestos podía dar lugar por vía de sustitución (H - O - H podría dar H - O - X o también X - O - X, pero no X - O).

Duhem usa esta historia para presentar estos conceptos sin recurrir a los átomos, mostrando así que es la concepción atómica no es necesaria, ni tampoco es demostrable empíricamente; los hechos no nos fuerzan a admitirla. Duhem sostiene que lo que arroja la experiencia es que el agua se forma de a partir de una masa de oxígeno que es ocho veces la del hidrógeno, pero no que el agua se forme a partir de dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno. La concepción atomista es solo una interpretación posible pero no la única. Los símbolos químicos, pues, para Duhem, son instrumentos para clasificar y descubrir, no reflejan la estructura real química de los cuerpos. Es más, ni siquiera permiten determinar cuándo una reacción ha tenido realmente lugar, sostiene Duhem, pues para saber si se combinan para dar agua o si la combinación es total o parcial, es necesario haber fijado antes

las leyes que rigen las combinaciones, para lo cual se estudian los cambios físicos mensurables (temperatura, masa, presión, etc.) que acompañan a los procesos de mezcla; no se postulan uniones y separaciones de átomos.

La termodinámica era para Duhem la prueba de que se podían establecer leyes sobre reacciones químicas sin recurrir a supuestos atomistas. La termodinámica muestra las reacciones químicas como transformaciones de unos cuerpos en otros con otras propiedades sin precisar de átomos. Esto llevó a Pierre Duhem a pensar que la física estaba más cercana a Aristóteles que a Descartes y Newton, y que la termodinámica debía ser el fundamento de la física y la química.

Ahora bien, esto no implica que la naturaleza sea para Duhem tal y como dice la teoría termodinámica, ni como dice cualquier otra teoría. Duhem no es realista, sino instrumentalista. Su visión sobre la naturaleza de las teorías físicas es desarrollada en su obra de 1906 *La teoría física: su objeto y su estructura*.

Duhem contraponen el uso de modelos mecánicos, propio de la escuela inglesa, al uso de modelos abstractos, propio de la escuela continental. Los físicos de la escuela inglesa, para comprender un fenómeno físico construyen un modelo que imita ese fenómeno; comprender la naturaleza de las cosas materiales consiste en imaginar unos mecanismos cuyo funcionamiento presente las propiedades de los cuerpos. La escuela inglesa está totalmente dedicada a las explicaciones puramente mecánicas de los fenómenos físicos (Duhem 91-92).

Frente a este modo de proceder, Duhem defiende la escuela continental, francesa y alemana, que se basa en la física matemática, en modelos abstractos, deducciones perfectamente rigurosas unen las hipótesis en la que se basa la teoría a las consecuencias que se pueden extraer de ella y que proponen comparar con las leyes experimentales (99).

Duhem admite que

**El uso de modelos mecánicos ha guiado a algunos físicos en la senda de la invención, y que esa senda podrá conducir a otros descubrimientos. Pero lo cierto es que no ha aportado a los avances de la física esa rica contribución que tanto se nos ha elogiado; la parte del botín que ha aportado a la mesa de**

**nuestros conocimientos parece bien magra si se la compara con las opulentas conquistas de las teorías abstractas. (127)**

Para Duhem el objeto de una teoría física no es explicar un conjunto de leyes experimentales. Es decir, la física no tiene como objeto despojar a la realidad de las apariencias que la envuelven para contemplarla desnuda. La explicación para Duhem es dar con la esencia de las cosas, y pertenece por tanto a la metafísica: “La teoría física no es más que un sistema abstracto cuyo objetivo es resumir y clasificar lógicamente un conjunto de leyes experimentales, sin pretender explicarlas” (5). Las leyes experimentales tratan de las apariencias sensibles de forma abstracta y general. Para Duhem, la física se contenta con demostrar que todas nuestras percepciones se producen como si la realidad fuera tal como afirman sus teorías; una teoría es una explicación hipotética (6-7).

Si las teorías físicas tuvieran por objeto explicar las leyes experimentales, dice Duhem, la física teórica no sería una ciencia autónoma, sino subordinada a la metafísica, pues esta es la que descubre la realidad que hay tras las apariencias sensibles, la naturaleza de los elementos que construyen la realidad material (8-9). Sin embargo, dice Duhem, esta es una visión compartida por muchos físicos. Como consecuencia de ello, las divisiones que separan los sistemas metafísicos pasan a la física, de modo que cada físico acusa al de la escuela rival de recurrir en sus explicaciones a nociones que no están explicadas, que son causas ocultas. Duhem muestra con las disputas entre peripatéticos, atomistas, cartesianos y newtonianos cómo esto ha sido una constante en la historia de la física o filosofía natural (10-20).

El valor de una teoría radica, pues, dice Duhem, no en enseñarnos la naturaleza de las cosas, no en mostrarnos la realidad bajo los fenómenos, sino en condensar una multitud de leyes en pocos principios; es un sistema de proposiciones matemáticas deducidas de un pequeño número de principios cuyo fin es representar de la manera más simple, completa y exacta posible un conjunto de leyes experimentales (22). Esto supone un gran alivio para la razón humana, pues incrementa su capacidad de almacenamiento. Duhem afirma su acuerdo con Mach en que la economía intelectual es el objetivo y principio rector de la ciencia. La ley experimental ya representa una primera economía intelectual al reunir hechos concretos. La teoría es un paso más. El progreso de la ciencia consiste en buscar cada vez sistemas más económi-

cos. Duhem se muestra así también como Mach como un instrumentalista (24-26).

El orden, la simplicidad y la utilidad con la que logran clasificarse tantas leyes aparentemente inconexas invita al físico a ver en la teoría una clasificación natural. Además, si la teoría es fecunda, si son deducibles a partir de sus principios hechos comprobables empíricamente que no conocíamos antes de la formulación de la teoría, la fe en que la clasificación brindada por la teoría es una clasificación natural es aún mayor. A pesar de ello, dice Duhem que no podemos demostrar que una teoría sea una clasificación natural, como se desprende del análisis de los métodos —limitados por los datos de la observación— con los que se elaboran las teorías físicas. Ahora bien, aunque no podemos dar cuenta de nuestra convicción, tampoco podemos librarnos de ella. Se trata de una fe inevitable, afirma Duhem. Percibimos que las agrupaciones artificiales de nuestra teoría corresponden a afinidades reales entre las cosas mismas. Esto es porque el físico ve en toda teoría una explicación, pero en realidad es una representación (Duhem 27-32).

## 5 • El problema de la explicación

Con la teoría cinética de los gases, Boltzmann buscaba reducir la termodinámica a la mecánica, la cual era la teoría física por excelencia. El mecanicismo era el marco explicativo fundamental de Boltzmann: su ideal era llegar a tratar los procesos sociales y personales mecánicamente como resultado de la selección natural de Darwin. A Boltzmann le preocupaba explicar la continuidad de la materia macroscópica y su discontinuidad microscópica. En su artículo de 1866 *Sobre el significado mecánico del segundo principio de la teoría del calor* presentaba la entropía en términos mecánicos y la temperatura de un gas como función de la energía cinética media de las moléculas, siendo su objetivo “dar una prueba puramente analítica y totalmente general de la segunda ley de la termodinámica, así como descubrir el teorema en Mecánica que le corresponde”.<sup>3</sup> Con la creación de la mecánica estadística, Boltzmann pensaba que podía explicar los fenómenos macroscópicos de la

<sup>3</sup> Citado en: Gulín González, Jorge. “Ludwig Boltzmann. Pionero de la ciencia del siglo XX”, *Revista CENIC Ciencias Químicas Vol. 38 No. 1 (2007): 259*.

termodinámica derivando las leyes que los rigen a partir de leyes mecánicas probabilísticas.

Se trata un modelo de explicación que ha sido tenida como ideal por muchos científicos y filósofos a lo largo de la historia, siendo el caso más paradigmático la teoría de Newton como explicación de las leyes de Kepler. La explicación científica así entendida reside en una teoría de la que se deducen el mayor número de leyes empíricas, tanto ya descubiertas como nuevas (predichas). La capacidad explicativa se basa en la capacidad unificadora (el encaje de leyes empíricas dentro de un marco más general) y heurística de una teoría (la capacidad para descubrir nuevas leyes a partir del marco de la teoría). Es lo que Ernst Nagel denominó reducción teórica. Para los neopositivistas, la cobertura legal inferencial era considerada la explicación científica por excelencia. Según Nagel, se efectúa una reducción cuando se demuestra que las leyes experimentales de la teoría o ciencia secundaria (reducida) son consecuencias lógicas (es decir, se deducen) de las suposiciones teóricas de la teoría o ciencia primaria (reductora). De este modo la teoría secundaria queda explicada por la primaria (Nagel 311-335).

Precisamente Nagel en *La estructura de la ciencia*, publicada en 1961, utiliza la reducción de la termodinámica a la mecánica estadística como ejemplo de reducción problemática (heterogénea): para inferir las leyes de la termodinámica de la mecánica, dado que la primera tiene términos que no están incluidos en la primera, es necesario la introducción de reglas de correspondencia. Así, Nagel señala que la deducción de la ley de Boyle-Charles a partir de la teoría cinética de los gases depende del postulado adicional de que la temperatura de un gas es proporcional a la energía cinética media de sus moléculas (315-317). El estatuto epistemológico de estas reglas es problemático. Nagel considera que el vínculo entre la “temperatura de un gas” y “la energía cinética media de sus partículas” no puede considerarse como lógico, pues ninguna exposición corriente de la teoría cinética de los gases pretende establecer el postulado analizando los significados de los términos que hay en él. Y en cuanto a las otras dos alternativas (que sea una regla de coordinación o que sea una hipótesis física), encuentra razones para apoyar ambas. Para defender que se trata de una regla de coordinación, aduce que no se puede determinar la energía cinética del gas sin estipular convencionalmente que la temperatura es una medida de esta. Para defender

que se trata de una hipótesis física, aduce que, aunque no puede hacerse una medida directa de la energía cinética de un gas, es posible obtener su valor mediante cálculos basados en datos experimentales de los gases diferentes a los que se obtienen al medir la temperatura. Finalmente, Nagel concluye que no son razones incompatibles y que la decisión entre ambas modalidades es una cuestión que depende del contexto de exposición en el cual se elabora la reducción de la termodinámica a la mecánica. Solo una vez dado el modo particular adoptado para articular las teorías en un contexto particular, podemos decidir si el vínculo es de un tipo u otro. Así pues, Nagel muestra que, aunque la reducción de Boltzmann puede llevarse a cabo exitosamente, tiene elementos convencionales que impiden tratarla en todo contexto como una reducción fáctica o material (326-328).

Ostwald, como tantos otros científicos, comparte el ideal de explicación reductora también. Lo que le diferencia de Boltzmann es que pretende reducir la mecánica a la termodinámica. Y es que, como hemos visto, Ostwald consideraba que la termodinámica es más fértil en la producción de nuevas leyes y en dar cuenta de las presentes, y que podría encajar en su sistema más fenómenos con el concepto básico de energía. La convicción de Ostwald no era meramente pragmática (tampoco la de Boltzmann), era además ontológica. La realidad última para él era la energía. Precisamente ese error es contra el que previene Nagel: confundir la reducción lógico-epistemológica, una reducción en el orden del conocimiento, con una reducción ontológica, una reducción en el orden de lo real. Pues eso, dice Nagel, da lugar a disputas metafísicas sin fin.

Para Nagel la reducibilidad de una ciencia a otra no puede discutirse al margen del contexto, sin referencia a alguna etapa particular del desarrollo de ambas. A veces la reducibilidad puede estorbar en ciertas etapas primigenias; es mejor que ambas ciencias sean maduras. Por no comprender esta dependencia del contexto temporal, los debates sobre reducibilidad se presentan como debates sobre la estructura última e inmutable del universo en lugar de sobre la estrategia de la investigación o sobre las relaciones lógicas entre las ciencias. Así tornamos la cuestión lógica y empírica en una especulativa sin solución. Así pues, Nagel afirma que la reducción es una deducción de un conjunto de enunciados empíricamente confirmados a partir de otro conjunto semejante, no la derivación de las propiedades o naturalezas de

los elementos de cierto tipo a partir de los de otro tipo. Las naturalezas no son observables directamente, solo pueden ser enunciadas a través de las teorías (333-334).

Karl Popper, aunque reconoce el valor del reduccionismo científico (que, aunque nunca puede ser completo, siempre es fértil), también advierte contra la tentación de acabar en lo que denomina reduccionismo filosófico, estrechamente vinculado al esencialismo. Popper, a pesar de ser realista, sostiene que el reduccionismo filosófico es una equivocación, pues proviene del deseo de reducirlo todo a una última explicación por medio de esencias y sustancias, es decir, a una explicación que no sea capaz ni necesite de una explicación posterior. Pero siempre es posible seguir preguntando por qué (43-79).

El problema es que la tentación de llevar la explicación a ese terreno es muy natural, es muy comprensible, pues la explicación parece implicar siempre cierto alejamiento de la experiencia directa, de la pura descripción de los hechos sensibles. Hay que postular una conexión imperceptible, causa o ley, o unas propiedades imperceptibles, esencias, o una entidad subyacente imperceptible, elementos o sustancias. Por eso los empiristas radicales como Mach tienden a rechazar las explicaciones o al menos a verlas como problemáticas.

El empirismo sitúa la justificación del conocimiento en la experiencia perceptiva. De ahí las continuas referencias a la percepción sensible de Mach. Por eso históricamente algunos empiristas han optado por prescindir de la explicación como elemento constitutivo del conocimiento humano, sosteniendo que este consiste exclusivamente en describir las regularidades perceptivas. El empirismo llevado a sus últimas consecuencias acaba deviniendo así en fenomenismo, como es el caso de Berkeley, Hume y Mach, entre otros. Todo lo que sea interpretar más allá de los datos sensibles resulta sospechoso: bien sea atribuir a los fenómenos una causa (en forma de “fuerza” o “gravedad”) o suponer que son atributos de una sustancia (“materia” o “átomo”).

El problema de una posición empirista como la de Mach es que, como les ocurrirá a los empiristas lógicos del siglo XX, no puede eludir una permanente tensión entre su principio epistémico fundamental (que exige conexión directa con la experiencia) y su fidelidad a la ciencia histórica. Y es que

si, como la mayoría de los empiristas posteriores a la revolución científica, se toma la ciencia moderna (concretamente la física) como ideal de conocimiento, hay que admitir las leyes de la naturaleza y el elemento de explicación implicado en ellas como uno de los componentes fundamentales de la ciencia. El problema es que resulta complicado dar con una definición empirista de ley de la naturaleza, si admitimos que cada enunciado ha de remitir a una base observacional. Pues cualquier intento de distinguir una regularidad de ley de una regularidad de hecho implica el recurso a enunciados modales (bien sea de necesidad, de posibilidad o de imposibilidad), y la modalidad no es observable, no se da en el mundo de la experiencia sensible; los elementos modales son epistémicamente injustificables para un empirista. De ahí que los empiristas, generalmente, acaben considerando la diferencia entre leyes y regularidades de hecho como de orden pragmático.

Esta es la conclusión a la que llega Alfred J. Ayer en su ensayo “¿Qué es una ley de la naturaleza?” (255-284) al investigar las diferentes posibilidades de dar cuenta de la distinción entre regularidades de ley y regularidades de hecho. La mera forma de los enunciados no las diferencia, tampoco la menor o mayor perfección de la regularidad ni el tipo de objetos a los que atañen. La clave de la distinción reside en el elemento modal (necesidad, imposibilidad, posibilidad) presente en los enunciados que expresan regularidades de ley, pero este no es observable. Y recurrir a los condicionales contrafácticos no soluciona el problema, pues estos llevan implicado un elemento de modalidad. Al final, Ayer basa el concepto de ley en la actitud del sujeto y en lo que hace con ella. Una ley natural está constituida por aquellas regularidades tan básicas para nuestro conocimiento que somos reacios a considerar nuevas informaciones como contrarias a ella; reinterpretaremos las aparentes excepciones de tal modo que caigan bajo la ley y, en consecuencia, no la afecten. La diferencia entre regularidades de hecho y leyes es, pues, según Ayer, pragmática. La necesidad no está en el mundo (no es objetiva), sino en nuestro conocimiento. Este modo de entender las leyes naturales, pragmático y relativo a la estructura de nuestro conocimiento, culminará en Quine: las leyes son tesis lógicamente tan centrales a nuestro conocimiento que nos resultaría muy costoso modificarlas; antes de tocarlas, preferiríamos cambiar, si fuera preciso, cualesquiera otras tesis más periféricas.

Es natural, pues, que un empirista radical como Mach adopte una epistemología instrumentalista o convencionalista. La consideración de los átomos como artificios teóricos por parte de Mach es consecuencia de su rechazo a asignar realidad a todo concepto abstracto que no tenga un fundamento directo en la experiencia, lo cual le enfrenta a los que admiten la existencia de los átomos:

**No sería ciencia física si viéramos en los átomos y moléculas, estas herramientas autocreadas, cambiantes y económicas, realidades tras los fenómenos [...] al sustituir una mitología mecánica para el antiguo esquema animista o metafísico, y así creando un sin fin de supuestos problemas. El átomo debe permanecer como una herramienta para representar los fenómenos, como las funciones matemáticas. (2014 206-207 [Traducción propia])**

Su rechazo a la existencia de los átomos no es, pues, un mero desacuerdo científico, sino que se deriva de su concepción filosófica empirista que desconfía de las explicaciones objetivas, de la actitud metafísica que siempre busca un por qué más allá de lo dado.

**Los grandes principios de la física, resueltos en sus elementos, no difieren de los principios descriptivos del historiador natural. La pregunta por qué, que es siempre apropiada cuando se trata de la explicación de una contradicción, como todos los hábitos del pensamiento, puede ir demasiado lejos y preguntar donde nada queda para ser entendido. (Ibid. 199 [Traducción propia])**

Para Mach la explicación es subjetiva, es fundamentalmente una cuestión psicológica. Se logra la explicación a través de la organización y clasificación de elementos familiares de la experiencia de modo que nos lleva a ver los fenómenos de una forma nueva, pero no nos lleva a nada elevado o más fundamental. Es esencialmente eliminar una molestia psicológica lo que está en cuestión.

Para Duhem, como para Mach, la explicación (entendida como la búsqueda de porqués ontológicos) es problemática porque pertenece al ámbito de la metafísica. Para ambos su influencia en la física lleva a debates estériles.

Ahora bien, mientras que Mach la rechaza por ser anti-metafísico, Duhem la rechaza por ser pro-metafísico: considera que la metafísica (junto con la teología) tiene un dominio propio (privilegiado) sobre el que la ciencia no puede decir nada (ahora bien, tampoco la metafísica sobre la ciencia). Solo a la metafísica (y a la teología) le corresponde hacer afirmaciones ontológicas, relativas a propiedades objetivas del mundo, no a la ciencia.

Según Duhem:

**[Un principio de la física] es una forma matemática que sirve para resumir y clasificar las leyes constatadas por la experiencia. Ese principio no es ni verdadero ni falso por sí mismo, sino que simplemente da una imagen más o menos satisfactorias de las leyes que pretende representar [que son las leyes de la experiencia vulgar que el sentido común formula sin apelar a las teorías científicas] Esas leyes sí pueden estar de acuerdo o no con determinadas proposiciones de la metafísica y la teología. Pero la clasificación sistemática que de ellas proporciona la teoría no añade ni quita nada a su verdad, a su certeza, a su alcance objetivo. (374)**

Al contrario que las leyes del sentido común, afirma Duhem que una ley científica está cargada de teoría:

**[Es] una mezcla íntima de constatación experimental, dotada de un alcance objetivo, y de interpretación teórica, un simple símbolo carente de todo sentido objetivo. Será preciso que el metafísico disocie esa mezcla, a fin de obtener, con la mayor pureza posible, el primero de los dos elementos que la componen: así y solo así, su sistema puede hallar una confirmación o chocar con una contradicción. (383-384)**

En esto, dice Duhem, reside el valor de la ciencia física para el metafísico.

No es, pues, según Duhem, en la explicación donde el científico debe buscar el valor de una teoría física, sino en el número de leyes experimentales que representa y en el grado de precisión con que lo hace. A igualdad de teorías lógicamente equivalentes, se valora la elegancia, la simplicidad, la

comodidad y la convicción subjetiva; razones contingentes que varían con el tiempo, la escuela y la persona.

Ahora bien, reconoce Duhem que todo empuja al físico pensar que

**A medida que la teoría física avanza, se parece cada vez más a una clasificación natural, que es su ideal y su objetivo. El método físico es incapaz de probar que esta afirmación está fundamentada; pero, si no lo estuviera, resultaría incomprensible toda la tendencia que dirige el desarrollo de la física. Así pues, la teoría física ha de buscar en la metafísica las bases que establezcan su legitimidad. (392)**

Y es que, si bien un exceso de realismo puede llevar a debates estériles y lastrar el desarrollo de la ciencia, no es menos cierto que la aspiración a la verdad, no la mera adecuación empírica, es un motor que guía la actividad científica.

## 6 · Conclusión

Ostwald, Mach y Duhem compartían en general la opinión sobre lo que hace valiosa una teoría: adecuación empírica, capacidad de unificar y clasificar hechos y leyes empíricas, hacerlo con la mayor simplicidad, economicidad y orden, así como capacidad de encontrar nuevas leyes y predecir nuevos hechos. Boltzmann también; pero, a diferencia de él, aquellos no consideraban que el mecanicismo atomista fuera portador de estas virtudes, sino más bien la termodinámica. La diferencia entre Ostwald, y Mach y Duhem, es que el primero, como Boltzmann, veía en las teorías una imagen de la realidad, una expresión de la verdad. Para Ostwald y Boltzmann las teorías tenían como virtud, pues, la capacidad explicativa en sentido fuerte. Mientras que Mach y Duhem rechazaban la explicación como labor de la ciencia al considerarla metafísica; el primero por su rechazo a la metafísica y el segundo por su aprecio por ella. Adoptaban una postura instrumentalista. De ahí que cuando a principios del siglo XX se llevaron a cabo (especialmente Perrin) una gran cantidad de diferentes clases de experimentos que podían ser interpretados en clave atomista, Ostwald pasara a abrazar el atomismo aceptando la existencia de los átomos, mientras que Mach y Duhem siguieron manteniendo

su rechazo a la existencia de los átomos y considerándola una creencia perjudicial al desarrollo científico, aunque Mach pasara a reconocer su valor útil como hipótesis. Siempre podrían argumentar que la mera coincidencia no prueba la existencia.

Este debate histórico sobre la realidad de los átomos muestra un problema aún relevante (aunque en un contexto filosófico y científico diferente), que ha suscitado el principal debate en filosofía de la ciencia desde 1975: el problema del realismo científico; ¿describen las teorías científicas la realidad? En esta discusión han estado involucrados los mejores filósofos de la ciencia de las últimas décadas: Putnam, Boyd, Kitcher y Psillos defendiendo el realismo (aunque el primero cambió su postura) y Laudan, Van Fraassen y Fine combatiéndolo.

Una de las soluciones más interesantes de este problema es la que propone el realismo experimental, defendido por Hacking y Cartwright, que implica una forma de entender el debate no centrada en las teorías científicas sino en las prácticas experimentales. En un ejemplo que recuerda al pasado debate sobre los átomos, Hacking compara la existencia de los quarks y la de los electrones, y afirma que lo que le convenció del realismo no tiene que ver con los quarks, sino con “el hecho de que a estas alturas hay emisores estándar con los que podemos rociar positrones y electrones, y eso es precisamente lo que hacemos con ellos. Entendemos los efectos, entendemos las causas, y los usamos para descubrir otra cosa (23)”. Para Hacking, los electrones (un ente teórico) existen porque podemos manipular sus propiedades causales para intervenir en el mundo.

En definitiva, según Hacking

**El trabajo experimental proporciona la mejor evidencia a favor del realismo científico. Esto no se debe a que nos permita contrastar hipótesis sobre la existencia de entes teóricos, sino a que estos entes que, en principio, no pueden ser “observados”; son manipulados regularmente para producir nuevos fenómenos e investigar otros aspectos de la naturaleza. Son herramientas, instrumentos, pero no para pensar, sino para hacer. (262)**

Con este debate histórico sobre el atomismo, además de exponer un tema interesante por sí mismo de la historia de la ciencia y de la filosofía, se ha querido mostrar un problema filosófico capital que sigue siendo de actualidad, como es el problema del realismo en la ciencia.

## 7 · Bibliografía

- Ayer, Alfred J. *El concepto de persona*. Barcelona: Seix Barral, 1966.
- Bächtold, Manuel. “Mach’s View on Atoms”, *Journal for General Philosophy of Science* Vol. 41 No. 1 (2010): 1-19.
- Brush, S.G. “Mach and atomism”, *Synthese* Vol. 18 No. 2/3 (abril 1968): 192-215.
- Deltete, Robert. J. “Wilhelm Ostwald’s energetics 1: Origins and motivations”, *Foundations of Chemistry* Vol. 9 No. 1 (2007): 3-56.
- Diéguez, Antonio J. “Realismo y antirrealismo en la discusión sobre la existencia de los átomos”, *Philosophica Malacitana* 8 (1995): 49-65.
- Duhem, Pierre. *La teoría física: su objeto y su estructura*. Barcelona: Herder, 2003.
- Gulín González, Jorge. “Ludwig Boltzmann. Pionero de la ciencia del siglo XX”, *Revista CENIC Ciencias Químicas* Vol. 38 No. 1 (2007): 254-261.
- Hacking, Ian. *Representing and intervening*. Cambridge University Press, 1983.
- Lepeltier, Thomas. “Compte rendu du livre: Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l’évolution d’une idée, de Pierre Duhem”, *Revue du livres* (octubre 1998) [en línea]. <<http://thomas.lepeltier.free.fr/cr/duhem-mixte.html>> [última consulta: 1 de noviembre de 2021]
- Mach, Ernst. *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1949.
- Mach, Ernst. *Popular scientific lectures*. Cambridge University Press, 2014.
- Marinho Oki, Maria da Conceição. “Controvérsias sobre o atomismo no século XIX”, *Química Nova* Vol. 32 No. 4 (2009): 1072-1082.
- Moreno González, Antonio. “Atomismo versus Energetismo: controversia científica a finales del siglo XIX”, *Enseñanza de las ciencias* Vol. 24 No. 3 (2006): 411-428.
- Nagel, Ernest. *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós, 1968.
- Pojman, Paul. “Ernst Mach”, en Zalta, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition) [en línea]. <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/ernst-mach/>> [última consulta: 1 de noviembre de 2021]
- Popper, Karl R. *La responsabilidad de vivir*. Barcelona: Paidós, 2008.

# Volviendo a Rorty contra Rorty: la imposibilidad de salir de la matriz platónica.

Richard Rorty: Returning to Rorty vs. Rorty: the impossibility of getting out of the Platonic matrix.

**Pilar Salvá Soria<sup>1</sup>**

Universidad Complutense de Madrid, España

Recibido 8 enero 2022 · Aceptado 12 abril 2022

## Resumen

Mediante el recurso que Rorty emplea para argumentar que Heidegger no ha dejado el *canon Platón-Kant*, vamos a mostrar que el mismo Rorty no puede salir del planteamiento platónico. Para ello nuestro artículo se divide en dos partes principales. En primer lugar, sistematizaremos la inversión de Heidegger que Rorty dejó meramente apuntada en «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey», rastreando los supuestos ontológicos y epistemológicos en los que el pragmatista se basó para llevar a cabo su peculiar lectura de Heidegger. Después, evidenciaremos que la técnica de inversión y *recontextualización* que emplea Rorty con Heidegger pueden volverse contra él y no permitirle salir de la matriz platónica.

*Palabras claves:* Heidegger; Post-metafísica; Pragmatismo americano; Rorty.

## Abstract

By means of the resource that Rorty uses to argue that Heidegger has not left the *Plato Kant canon*, we are going to show that Rorty himself cannot get out of the platonic approach. For this purpose, our article is divided into two main parts. Firstly, we will systematize the inversion of Heidegger that Rorty left merely written down in "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey", tracing the ontological and epistemological assumptions on which the pragmatist based himself to carry out his peculiar reading of Heidegger. Later, we will demonstrate through that the technique of inversion and *recontextualization* that Rorty uses with Heidegger can turn against him and not allow him to leave the Platonic matrix.

*Keywords:* Heidegger; American pragmatism; Post-metaphysic; Rorty..

<sup>1</sup> msalva@ucm.es

## 1 · Introducción. Heidegger como platónico: la lectura de Rorty

En las décadas de los 80 y 90 se inaugura el interés por la relación Rorty-Heidegger a partir de las propias lecturas del pensador alemán que hace el propio Rorty, influenciadas por la interpretación funcional de Heidegger empleada por Brandom (1983) y la idea de Okrent de que las acciones son portadoras de significado (1988). Tras las publicaciones de Rorty, Guignon (1986) inaugura el debate evaluando positivamente el antiesencialismo común a ambos autores, pero distanciándolos en sus diferentes concepciones de la historia, del lenguaje y de la verdad. Después, David Hall (1994) enriquecerá la discusión, apuntando que la clase de contingencia a la que se refiere Heidegger no tiene nada que ver con la propuesta de diversidad cultural y los cambios en política a los que se dirige Rorty.

Además, el renovado interés por Rorty en la actualidad, ha hecho que sea uno de los filósofos más discutidos e influyentes de las tres últimas décadas, y esto ha vuelto a abrir el interés en el estudio de las convergencias y divergencias de Rorty con el pensador alemán. Para Federico Penelas (2011) la lectura que hace Rorty de Heidegger conlleva performativamente una defensa del antiesencialismo filosófico (2011: 115), en cambio, Luc Middelkoop (2018) prefiere centrarse en el concepto de verdad que separa a ambos pensadores y que, a su juicio, tiene las ventajas para Heidegger de separar verdad mundana y verdad original, que es condición de posibilidad y no la verdad en sí y con ello hace posible, a diferencia de Rorty, que la verdad cotidiana dependa del mundo. En el debate, Martínez Zarazúa (2019) señala el interés en el vínculo entre verdad y libertad de ambos autores para destacar su antiesencialismo. Y Salvá Soria, (2019, 2021) por su parte, ha detectado en los textos de Rorty la adopción de la misma técnica de la que se beneficia Heidegger para ejercer su desmontaje y crítica a la tradición de la metafísica occidental y disolución de dualismos platónicos.

En este texto, queremos ir un paso más allá en el debate de la relación de estos dos grandes pensadores, pues pretendemos mostrar cómo empleando la técnica tomada por parte de Rorty de Heidegger se puede mostrar que el propio Rorty no puede salir del planteamiento platónico.

En el ensayo «Superando la tradición: Heidegger y Dewey» (Rorty 1995 99, 125) Rorty considera a Heidegger como un pensador del que podría decirse que no supera el *canon Platón-Kant*. La distinción heideggeriana entre *pensar conceptual* y *pensar del ser* será, a criterio de Rorty, una nueva versión de la distinción platónica apariencia y realidad.

Heidegger en *Carta sobre el humanismo* diferencia entre un pensar conceptual que hace referencia a una metafísica de la representación y un pensar que se ha de ocupar de la verdad del ser:

**Pero la ontología, sea trascendental o precrítica, no está subordinada a la crítica porque piensa el ser del ente y, ahí, empuja al ser al concepto, sino porque no piensa la verdad del ser y desconoce que hay un pensar que es más riguroso que el conceptual. (Heidegger 2013 79)**

A juicio de Heidegger, la ontología se ha encargado de un pensar teórico, conceptual, que trata de los entes y tiene puesto el acento en el rigor argumentativo. Sin embargo, nos advierte de que hay otro pensar que no se ha tenido en cuenta, que se ha pasado por alto. Se trata, pues, de un pensar que quizá se ha olvidado, y que se contrapone al anterior pensar por ser más *riguroso*. Heidegger entiende “riguroso” en el sentido de que va al pensar auténtico del ser, esto es, va a su esencia. Con este nuevo matiz, Heidegger inaugura una mirada hacia el *qué* del pensar que remite al misterio del ser, el cual no se deja apresar por ningún sistema de categorías. En definitiva, Heidegger reivindica el pensar del ser frente al pensar conceptual. De este modo, la crítica de Heidegger al *pensar conceptual* supone poner fin a la filosofía entendida, en términos rortianos, como el *canon Platón-Kant* para comenzar a pensar de otra manera. Reivindicar *el pensar del ser* significa tener en cuenta lo no pensado, significa tratar de reiterar la pregunta por lo olvidado, esto es, elaborar la pregunta por el *dónde* se manifiesta el ser previamente a las categorías.

Heidegger desconfía del pensar conceptual, ya que se trata de un pensar representacionista inserto dentro de la relación entre sujeto y objeto. El problema que este pensador ve en la metafísica de la representación basada en un pensar conceptual es que el ser en cuanto ser y no en cuanto ente, no puede ser traído ante sí como lo que está ahí delante. Es decir, el ser en cuanto ser no puede ser captado como objeto. Al no poderse captar como

objeto, solo un pensar que no sea representacionista puede dar cuenta de lo que Heidegger va buscando. En consecuencia, Heidegger desconfía también de la ontología y de la metafísica occidental, las cuales partiendo del pensar conceptual no han tenido en cuenta la diferencia entre ser y ente, solo han puesto su atención en lo ente, olvidando así lo más originario: el pensar del ser. «El pensar, dicho sin más, es pensar del ser». (Heidegger 2013 15). Por ese motivo, Heidegger dice en otro lugar que «la metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar». (Heidegger 2015 301). A juicio de Heidegger, la metafísica siempre trata de que el ser encaje en alguna categoría, que se ajuste a alguna clasificación y, por ello, este pensador busca un lenguaje fuera del decir representacionista que le permita entrar en contacto con un sentido que el rigor de la argumentación del pensar conceptual no posibilita. En cierto modo, la propuesta de Heidegger trae como consecuencia que la filosofía que se hiciera de Platón a Kant llegue a su fin para poder comenzar a reflexionar sobre el pensar auténtico del ser.

En cuanto a Rorty, también hace una crítica al *conocimiento como representación* floreciente en la Modernidad. No obstante, en su caso, el problema no es que un pensar representacional no dé cuenta del pensar originario, sino que la imagen epistemológica que ha producido la Modernidad ha dado lugar a la creación de metáforas especulares problemáticas e innecesarias. Las metáforas-espejo, a juicio de Rorty, desvían la atención hacia los fundamentos del conocimiento, cuando no tiene sentido imaginar que nuestro lenguaje diga exactamente cómo es el mundo. Los conocimientos que poseemos los seres humanos no son otra cosa que vocabularios, y los vocabularios son, a su vez, herramientas humanas que empleamos según las necesidades particulares para las que nos puedan servir. De este modo, según Rorty, imaginar que los vocabularios representan la naturaleza intrínseca de las cosas es igual que imaginar que una herramienta cualquiera— por ejemplo, un martillo—, creada para relacionarnos con el mundo sirva también para representarlo. Por este motivo, este pensador pragmatista propone pasar de concebir el conocimiento como un espejo perfecto de la naturaleza a concebirlo como un utensilio, una cuestión de conversación y práctica social. (Rorty 2001) Digamos, en suma, que ambos pensadores son críticos de la tradición, pero la alternativa propuesta es radicalmente diferente: Heidegger pretende pensar lo más originario que ha sido olvidado, y Rorty quiere pasar

de la epistemología y la metafísica a la política cultural, ya que las anteriores no las necesitamos hoy y esta última, en cambio, nos será más de provecho.

Ahora bien, en lo referente a la lectura que Rorty hace de la propuesta de Heidegger, consideramos que una de las claves de la interpretación del pensador pragmatista está en criticar que *el pensar del ser* se haga pasar por un ámbito sustraído de todo lo demás. A juicio de Rorty, Heidegger hace pasar el pensar del ser como algo a lo que no puede oponerse nada: ni está en oposición, por ejemplo, a la razón, ni a la emoción, ni al pensar representacionista, etc. Es decir, se distingue de ellos, pero no se opone a ellos. Sin embargo, Rorty sí ve una oposición al pensar del ser.

Rorty considera que Heidegger pretende invalidar cualquier intento de crítica *por oposición*, ya que todo intento de derribo desde algún sistema de categorías significaría haber extraviado la lectura de las pretensiones de Heidegger. Esto es, significaría estar hablando, una vez más, desde el apriisionamiento de las distinciones de la metafísica. Lo cual es justamente lo que el pensador alemán critica. En palabras de Rorty:

**Pero Heidegger cree que todas esas distinciones son obra de la metafísica arquitectónica. Y puesto que, por lo general, toda distinción entre disciplinas y toda división de la vida humana son producto de los escritores que integran «la tradición de la ontología occidental», a duras penas podemos emplear dichas distinciones a la hora de «ubicar» la obra de un hombre cuyo propósito era superar la tradición. [...] Ni siquiera podemos preguntar: «Pero entonces en lo referente al pensamiento, ¿quién lleva razón: ¿Platón o Heidegger?» pues la misma pregunta presupone la existencia de una temática llamada “pensamiento”, sobre la que caben distintas opiniones. Pero Heidegger no tiene ninguna opinión al respecto. (Rorty 1995, 100 101)**

Heidegger pretende posicionarse fuera de la metafísica occidental al encargarse de lo no pensado. De ahí que no se lo pueda comparar con lo que hace Platón o cualquier otro pensador que atienda a lo ente. Sin embargo, Rorty va a hacer una crítica a Heidegger, no en los propios términos en que Heidegger habla, sino del siguiente modo. El pensador pragmatista cree que *al pensar del ser* sí es posible oponerle algo, algo que constituirá el polo de

una distinción platónica: la conocida distinción entre apariencia y realidad. Ahora bien, este paso ya lo dio Heidegger con Nietzsche. Heidegger acusó a Nietzsche de mantener como supuesto en su filosofía la dicotomía apariencia-realidad, pero con el orden invertido. Es decir, en Nietzsche, según Heidegger, pasa a tener mayor relevancia la apariencia que la realidad, pero se sigue manteniendo la dicotomía platónica. Así pues, empleando la misma técnica Rorty pretende recriminar a Heidegger que no ha salido aún del *canon Platón-Kant*.

Es en la última página de «Superando la tradición: Heidegger y Dewey», (Rorty 1995a 125) en dónde Rorty deja meramente apuntada la idea de que el pensamiento de Heidegger no es más que una traducción del platonismo a un nuevo argot. Rorty argumenta que Heidegger no está más que invirtiendo a Platón al sustituir argumento filosófico, argumentación, *pensar conceptual* por apertura del ser, *pensar del ser*. En este caso, según Rorty, Heidegger otorga más peso a la *apertura del ser* que al ámbito del *pensar conceptual*, pero manteniendo la dicotomía. Lo que Rorty pretende mostrar es que la maniobra del pensador alemán es, a la postre, una inversión de la línea platónica:

**Cabría decir de Heidegger lo mismo que él dijo de Nietzsche: llevado a engaño por una comprensión superficial de las ideas platónicas, trató de reemplazarlas, pero, en lugar de eso, sólo logró traducir el platonismo en una nueva jerga. Ofreciéndonos «la apertura al ser» como sustituto del «argumento filosófico», Heidegger ayuda a preservar lo peor de la tradición que esperaba superar. (Rorty 1995a 125)**

Es decir, Rorty advierte que Heidegger invierte el orden de la dicotomía *pensar conceptual-pensar del ser*, siendo, sin embargo, necesaria esa relación para su filosofía. Esta distinción que Heidegger hace, a criterio de Rorty, lo mantiene preso de la dinámica platónica, según la cual hay siempre un ámbito que aparentemente es esencial, que después resulta no serlo, y que, además, quien tiene el papel de averiguarlo es el filósofo. En este caso, *el pensar conceptual* haría las funciones del polo de la apariencia –aparentemente esencial, pero que luego resulta no serlo–, y *el pensar del ser*, el auténtico pensar del ser haría las funciones del ámbito de la realidad, de lo esencial. Así, Rorty insinúa que Heidegger sigue preso del mismo esquema

dualista pero traducido a su propio dialecto, siguiendo así dentro del esquema tradicional filosófico.

### 1 · 1 · Supuestos ontológicos y epistemológicos implicados

#### 1 · 1 · 1 · Distinción *esquema-contenido*

Rastreando los supuestos ontológicos y epistemológicos en los que el pensador pragmatista se basó para llevar a cabo su peculiar lectura de Heidegger como platónico, encontramos, en primer lugar, como supuesto filosófico de fondo la crítica a la dicotomía *esquema-contenido* inspirada por Donald Davidson:

**El «dualismo de esquema y contenido» —la idea de que algo como «mente» o «lenguaje» pueda estar en una relación como la de «encajar» u «organizar» con respecto al mundo—. Estas doctrinas recuerdan el pragmatismo, un movimiento que se ha especializado en refutar los dualismos y en disolver los problemas tradicionales creados por éstos. (Rorty 1996 173)**

Rorty concibe la distinción *esquema-contenido* como una división proveniente del platonismo que muestra cómo se sigue perpetuando la línea platónica y, sobre todo, cómo se sigue perpetuando su principal distinción problemática: la dicotomía *apariciencia-realidad*. En este sentido, la parte del *esquema* haría las funciones de *realidad*. Es decir, haría las funciones de polo fuerte. Estaría representando lo inapelable, lo formal, etc. Frente a ello, el ámbito del *contenido* que haría las funciones de polo degradado de la distinción, lo falible, lo que está sometido al tiempo y al azar y, por ello mismo, lo que menos importancia tiene.

De este modo, consideramos que Rorty tendría en mente la idea de que Heidegger se encuentra atrapado aún dentro de esa dicotomía *esquema-contenido*, pero con el orden invertido. Es decir, en el caso de Heidegger el argumento filosófico cumpliría la función del polo *esquema* al que Heidegger le da menos peso, esto es, lo invierte respecto al orden platónico. Y del otro lado, está el polo que ha hecho hasta ahora la función de *contenido* – la

apariciencia en la distinción platónica—. Heidegger ese ámbito lo sustituye por *apertura al ser* y le da la máxima relevancia. Y en efecto, para Rorty, el pensador alemán seguiría preso de la línea platónica pero invertida, donde, al igual que Nietzsche, Heidegger cambia los términos, pero sigue manteniendo la estructura del platonismo dada la vuelta.

Ahora bien, la parte de la dicotomía de *apertura al ser* no hay que tomarla en su dimensión literal de apariencia, sino que Rorty se refiere, a nuestro juicio, a que habría que interpretarla en su dimensión de funcionar como un contrario, como lo opuesto a la *argumentación filosófica*, a la *corrección*, es decir, hay que fijarse en las notas que no tiene de *pensar conceptual*. Esta inversión que realiza Rorty, atendiendo a una recontextualización más amplia en lugar de emprender una crítica en los mismos términos de Heidegger—lo cual le sería casi imposible—, es la que le permite acusar al pensador alemán de no salir de la matriz platónica. Al contrario, Rorty muestra que la matriz platónica está operando en Heidegger como supuesto ontológico fundamental.

De este modo, consideramos que la recontextualización que hace Rorty de Heidegger está justificada pues, aunque el polo relevante para Heidegger es la *apertura al ser*, es cierto que si no fuera por cómo se opone a la tradición, esto es, por cómo se opone al polo de *argumentación filosófica*, Heidegger nunca habría podido reiterar la pregunta por el sentido del ser. O sea, Heidegger necesita oponerse a la tradición para hacer lo que pretende, y en ese sentido, la oposición necesaria que sugiere Rorty hace que la recontextualización de Heidegger esté justificada. La recontextualización está acreditada, pues sin la metafísica, la polaridad en la que se sitúa el pensamiento de Heidegger no tendría ni sentido ni cabida. Más adelante Rorty dirá de esta técnica:

**La ventaja de insistir en estas ideas es que cuando uno se tropieza con un dualismo cualquiera, o con un filósofo que intenta salvar o allanar una línea divisoria, puede hacer que parezca una simple diferencia entre dos conjuntos de descripciones del mismo grupo de cosas. (Rorty 1993 19)**

Con dicha técnica de recontextualización y teniendo como supuesto filosófico la crítica a la distinción entre esquema y contenido Rorty logra invertir a Heidegger. Sin embargo, hay aún dos supuestos ontológicos que

están operando en Rorty y que nos permitirán entender mejor la crítica al pensador alemán, ya que la dicotomía mencionada no es lo único platónico que Heidegger conserva.

1 · 1 · 2 · *La noción de filosofía*

Aunque Rorty y Heidegger comparten muchas críticas a la tradición filosófica occidental, lo hacen por diferentes motivos y con distintos propósitos. Una de las diferencias básicas entre ellos es la concepción que cada uno tiene de filosofía. Los dos responden de una manera diferente a en qué consiste esta, si tiene sentido ponerle fin o no; si sirve de algo preguntarse por sus condiciones de posibilidad; si hay que promover alternativas a ella o no, etc. En ese sentido, consideramos que cuando Rorty invierte a Heidegger observa que lleva arrastrado como supuesto ontológico un concepto platónico de filosofía:

**Sugerir, [...] que tal vez la filosofía hubiese agotado todas sus posibilidades, es su manera de preguntar si aún se dan las condiciones que posibilitaron la existencia de la filosofía, y si deben seguir dándose. La mayoría de los filósofos [...] entendieron toda la historia de la filosofía anterior a ellos como un cúmulo de falsos supuestos, concepciones conceptuales o deformaciones inconscientes de la realidad. Sólo unos cuantos han sugerido que la propia idea de filosofía [...] fue uno de los frutos de empezar con tan mal pie. Y aún son menos quienes sostienen que, ni si quiera en nuestros días, estamos en situación de formular alternativas a esos falsos supuestos o conceptos, de ver la realidad al natural. (Rorty 1995 104)**

Aunque ambos pensadores exponen los falsos supuestos en los que se asienta la metafísica, Heidegger concluye que ella misma ha agotado sus posibilidades. En cambio, para Rorty lo que está es obsoleta para nuestros propósitos de hoy. Esta diferencia entre ambos da la clave de interpretación a Rorty, pues no es lo mismo ser obsoleta para *algo* que agotar las posibilidades *en general*. Y es que Rorty interpreta que al afirmar Heidegger que «la metafísica ha agotado, ella misma, sus posibilidades», lo que está haciendo el pensador alemán es seguir preguntándose por las condiciones de posibilidad

de la metafísica, lo cual significa, a su juicio, continuar dentro del paradigma filosófico tradicional.

Heidegger no plantea siquiera intentar superar la metafísica porque habría puesta demasiada atención hacia ella – y no hacia lo originario del pensar – y por lo tanto lo mejor es dejarla abandonada a su suerte (Heidegger 2011). Sin embargo, a juicio de Rorty, el hecho de darle una función intrínseca, esencial a la filosofía, por parte de Heidegger, en lugar de tomarla como una caja de herramientas humana a nuestra disposición, lo que muestra es que el pensador alemán es heredero de una idea de filosofía directamente derivada del platonismo. Con lo cual, difícilmente puede salir Heidegger de la matriz platónica y del *canon Platón-Kant*, pues viene a hacer, en el fondo, lo mismo.

A diferencia de Heidegger, Rorty se sitúa en el lado opuesto de la propuesta. Este filósofo pretende abandonar la metafísica por ser una herramienta inapropiada para las necesidades de nuestra cultura actual. Por tal motivo, su diagnóstico no lo compromete con ninguna idea específica o esencial de filosofía. O si lo compromete, lo compromete con la idea contingente de filosofía entendida como ayuda a la resolución de los problemas de hoy. Es decir, ya no hay presente una idea esencialista o platónica de filosofía. Para Rorty, Heidegger ve en la filosofía un papel esencial en la función del pensamiento: «ya hemos citado la advertencia heideggeriana, de que la filosofía, en su intento de «elevarse al rango de la ciencia», renuncia a la esencia del pensamiento» (Rorty 1995 111). Es decir, a juicio de Rorty, Heidegger concibe la metafísica como un abandono de la función propia de la filosofía, como una renuncia a la esencia del pensamiento. Y he ahí el problema para el pensador pragmatista: que la filosofía posea una función propia, específica o incluso esencial. Eso es algo que, sin duda, proviene de la filosofía tradicional platónica que Rorty abandona, pero que él mismo detecta aún en Heidegger.

Ahora bien, aunque Platón asigna a la filosofía unas funciones y Heidegger otras, el hecho de que la filosofía posea una función esencial, es decir, algo que el ser humano tiene la obligación de conocer e intentar resolver, es lo que detecta Rorty de platonismo en Heidegger. Heidegger, aunque sea para abandonarlas, sigue preguntándose por las condiciones de posibilidad de la propia filosofía, lo que lo mantiene anclado a Platón. A juicio de Rorty, Heidegger se expresa en un tono como si hubiera descubierto en qué con-

siste la verdadera filosofía; en qué consiste el verdadero pensar; en qué la naturaleza intrínseca de la filosofía y del pensar esencial. En cambio, para Rorty la filosofía es una cuestión de conversación y práctica social. No es “La Filosofía”<sup>2</sup> la que habla con nosotros, sino que nosotros somos los que hablamos y los que decidimos sobre la filosofía.

Desde la perspectiva de Rorty no tiene sentido decir exactamente de qué manera la filosofía termina, ya que no es algo que tenga ni principio ni fin. La filosofía es un vocabulario cambiante más, que manejamos de acuerdo con los propósitos particulares que pretendamos alcanzar. Según su máxima pragmatista, la pregunta es si una propuesta filosófica es relevante o no para la práctica y no si es correcta o no la interpretación de la metafísica como parece expresar soslayadamente Heidegger. De nada sirve, a criterio del pragmatista, filar límites *a priori* sobre la propia filosofía.

Por tanto, de la lectura que Rorty hace sobre este asunto se puede derivar que, si no tomamos la filosofía en su función de uso, de ayuda, estamos irremediablemente abocados a quedar atrapados en la distinción *esquema-contenido* y *apariencia-realidad* como parece que también le ocurre a Heidegger. A criterio de Rorty, Heidegger queda apresado en la distinción *corrección-apertura del ser*” o lo que es lo mismo, *pensar conceptual-pensar más riguroso que el conceptual*, que no son más que una traducción sofisticada de la línea platónica. Incluso Rorty dirá más tarde que para Heidegger los pseudo-problemas de la tradición devalúan un género llamado filosofía (Rorty 1993 35).

En suma, Heidegger y Rorty son polaridades contrarias respecto de lo mismo. Aunque Rorty acusa a Heidegger de defender un pensar esencial como papel de la filosofía, el pensador alemán le contestaría que ni él define qué es la filosofía, ni tiene tampoco ninguna opinión al respecto. Diría que lo que está haciendo Rorty no es más que expresar que está preso de la *interpretación técnica del pensar*, esto es, de las propias artimañas de la metafísica. Pero, a juicio de Rorty, la interpretación es la contraria: la interpretación técnica del pensar es, para el pragmatista, casi el rendimiento de la filosofía. Es decir, qué ésta sirva a nuestros propósitos.

<sup>2</sup> Introduzco mayúsculas en palabras como “La Filosofía” o “El Filósofo” para referirme al sentido que les da Rorty para indicar que se han hipostasiado.

La *diferencia ontológica* entre ser y ente podría ser interpretada por Rorty como algo inservible y que solo justifica las condiciones de posibilidad o imposibilidad –en el caso de Heidegger– de la filosofía. Y es que para Rorty, como expresaba en su obra fundacional: «ningún término descriptivo interesante tiene condiciones interesantes necesarias y suficientes» (Rorty 2001 210, 281). Al mismo tiempo, que el filósofo tenga que adoptar como tarea encontrar un criterio para diferenciar a la filosofía como referente único, es algo platónico, algo especializado y sospechoso a juicio de Rorty.

En resumen, Heidegger mantiene una relación platónica con la filosofía, ya que su pensamiento supone preguntarse en qué consiste la naturaleza de la noción “filosofía”. En cambio, Rorty propone lo contrario: que para pensar en algo filosófico no hace falta pensar en “La Filosofía”.

### 1 · 1 · 3 · La historia de la filosofía como supuesto ontológico

De igual modo, otro supuesto ontológico y epistemológico que, a nuestro juicio, estaría operando en Heidegger desde el análisis que hace Rorty es la relación que el pensador alemán tiene con la historia de la filosofía.

Según Rorty «La autoimagen de un filósofo –su identidad en cuanto tal (y no como historiador, matemático o poeta)– depende casi exclusivamente de su concepción de la historia de la filosofía» (Rorty 1995 105). Sin embargo, conviene aclarar que, en este caso, cuando Rorty se refiere a la «autoimagen de un filósofo» que se distingue de un matemático, de un poeta, se está refiriendo al filósofo como *Filósofo*. Es decir, está hablando de un filósofo tradicional o filósofos que no son aún *ironistas liberales*.<sup>3</sup> Rorty está aludiendo específicamente a Heidegger, a quién encasilla dentro de los filósofos tradicionales, ya que al pretender conservar la «pureza de la filosofía» convierte

<sup>3</sup> Conviene hacer esta aclaración aquí, pues precisamente para Rorty un filósofo ironista no tiene necesidad de buscar una tarea esencial y propia de la filosofía para distinguirse del resto de disciplinas como si fuera el tribunal que juzga al resto de la cultura. Por ese motivo, se está refiriendo aquí al filósofo como filósofo tradicional. Rorty apuesta por cambiar la figura del “Filósofo” tradicional por la del intelectual y por el filósofo ironista, para quienes las fronteras entre filosofía, ciencia, poesía, etc. no son tan nítidas. Por tanto, la referencia a la relación con la historia de la filosofía no se refiere a lo que el propio Rorty concibe, sino a lo que “El Filósofo” concibe.

en crucial la relación que él mismo tiene con sus filósofos predecesores, esto es, con la historia de la filosofía:

**Está convencido de que dejar de pensar en lo que Platón y Kant pensaban significa empobrecernos, perder nuestro arraigo en lo que realmente importa, hundirnos en la oscuridad. Si fuera fiel a su propio *dictum*: «nuestra tarea es abandonar todo intento de superación, dejando la metafísica abandonada a su suerte», no tendría nada que decir, [...]. Toda la fuerza del pensamiento heideggeriano radica en su visión de la historia de la filosofía. (Rorty 1995 123)**

Ahora bien, es cierto que la mayoría de los filósofos ha entendido la filosofía anterior a ellos como un cúmulo de falsos supuestos o como un conjunto de confusiones conceptuales o como unas cuantas deformaciones de la realidad. Sin embargo, en este caso filósofos como Heidegger o Rorty mismo no creen que la filosofía anterior a ellos sea exactamente falsa, sino que lo que perciben es que no se ha enfocado en lo crucial. En el caso de Rorty, ya no sirven esos supuestos tradicionales para nuestros fines y problemas de hoy. Para Heidegger, en cambio, el problema es que los supuestos filosóficos no estaban enfocados en la diferencia ontológica. Pero, la clave está en qué consideran Rorty y Heidegger *crucial*.

Heidegger no asume la contingencia que sí admite Rorty, ni toma la elaboración de la historia de la filosofía como una cuestión de preferibilidad. Todo lo contrario, liga la historia de la filosofía con la historia de Occidente y, en opinión de Rorty, se atribuye la función de ser «portavoz del Ser. [...] Una de las creencias más fervientes de Heidegger, [...] es que las épocas, las culturas, las naciones y los pueblos deben adaptarse a las exigencias de los filósofos y no al revés» (Rorty 1995 115).

En este punto se ve, en cierto modo, la ligazón de Heidegger con la filosofía a la manera de Platón a la que se refiere Rorty. Heidegger eleva la relación con la historia de la filosofía a algo histórico universal, ligando la historia de la filosofía con la historia de la Tierra. Lo cual resulta a Rorty muy platónico y alejado de su propia propuesta que pretende contribuir a la mejora de la vida. La historia de la filosofía o la filosofía no tienen, en Heidegger, el afán de mejorar la vida. Por otro lado, para Rorty la filosofía mañana puede cambiar de función en relación a las necesidades que tengamos como

cultura. Por ese motivo, Rorty detecta en Heidegger, al estilo platónico, una ligazón extrema con la noción de historia de la filosofía.

Es más, hasta tal punto liga Heidegger la historia de la filosofía con la historia de Occidente que une la diferencia ontológica, o mejor dicho su olvido, con el oscurecimiento que acontece en toda la Tierra (Heidegger 2009 82,88). Es decir, la importancia que otorga Heidegger a la relación de la historia de la filosofía con los acontecimientos del mundo es tal, que la coloca como sujeto causante de: la venida al mundo de la técnica; del final de la metafísica; del sufrimiento y del oscurecimiento de la época en la que Heidegger en ese momento se encontraba. Y no solo la historia de la filosofía, sino que, también, a pesar de la infertilidad de los planteamientos de filósofos de la tradición, Heidegger insiste en que debemos perseverar en ser “Filósofos”. Dice Rorty de Heidegger:

**El aferramiento de Heidegger a la noción de «filosofía» —a la patética idea de que incluso tras la desaparición de la metafísica, podría pervivir algo llamado «Pensamiento»— es mero indicio de su fatal aferramiento a la tradición: [...]. Con ello viene a decir que, aunque cuando todos los que antes considerábamos paradigmas de la «filosofía» [...] hayan resultado ser pasos en la andadura hasta el caos, debemos perseverar en ser filósofos. Pues «filosofía» designa a aquella actividad esencial para que seamos seres humanos. (Rorty 1995 123)**

En resumen, Rorty para efectuar la inversión de Heidegger y afirmar que sigue preso de la tradición platónica, se basa en dos supuestos ontológicos y epistemológicos: la noción que mantiene Heidegger de filosofía y la relación con la historia de la filosofía.

Aunque ambos pensadores hacen una fuerte crítica al, como llama Rorty, *canon Platón-Kant*, a criterio de Rorty, Heidegger no ha terminado de salir de la matriz platónica al mantener una relación de necesidad tanto con la historia de la filosofía perteneciente al canon como con la noción misma de filosofía.

En el debate actual, para Caputo (1983) y Guignon (1986), Rorty interpreta correctamente el rechazo heideggeriano al dualismo fundamental de la teoría platónica del conocimiento o la superación del representacionismo epistemológico, sin embargo, la lectura que Rorty hace de Heidegger

no deja de ser fallida al asimilar demasiado a Heidegger al pragmatismo y a la deconstrucción Caputo, (1983 667, 676, 685); Guignon (1986 403). En efecto, Rorty se queda con la parte más negativa de Heidegger e ignora la parte más valiosa y original aunque, por otra parte, para su tipo de filosofía no le interesa resaltar. A juicio de Blum, el fin de la filosofía tradicional no significan lo mismo para uno y otro pensador, mientras que para Rorty se trata de una crítica a la perspectiva dualista cartesiana, Heidegger emplea su desmontaje en sus propios términos (Blum 1990 223, 224). Aunque desde luego coincidimos plenamente con Blum, como mostramos en este apartado Rorty redescubre la propia técnica del pensador alemán para dirigirla contra él en una maniobra antiplatónica que, como veremos a continuación, se puede terminar volviendo contra el propio Rorty. Asimismo, En un artículo sumamente interesante Diego Martínez Zarazúa (2019, 129-147) compara las nociones de libertad en Heidegger y Rorty para explicar así la importancia de la tradición para Heidegger y lo prescindible de la misma en Rorty.

## 2 · Consideraciones finales: Invirtiendo a Rorty

En primer lugar, nos detenemos en la cuestión que Rorty llama «la imagen única de Platón». Rorty pretende romper con la cosmovisión platónica de la filosofía. Tal como él la entiende, la pretensión de Platón fue unir la realidad y la justicia o en palabras de Rorty el ámbito privado y el ámbito público en una sola imagen en la que ambos polos estarían conectados necesariamente. De este modo, toda su propuesta tiene como objetivo desconectar ambas oposiciones, –lo cual no quiere decir tampoco que siempre tengan que ir separadas–. A juicio de Rorty «ambas pueden ser combinadas en una vida, pero no sintetizadas en una teoría» (Rorty 2011 139). Con ello, Rorty no solo se separa de la tradición platónica, sino que puede emprender su *giro pragmático* hacia la acción, depurado ya de problemáticos conceptos epistemológicos.

En principio, llama la atención que Rorty emplee tantos y tan distintos elementos para hacer ver que la imagen platónica única se puede parafrasear de muchas maneras: «filosofía-política», «realidad-justicia», «ámbito público-ámbito privado» –y nosotros añadimos «verdad-acción». Es decir, ¿Por qué el binomio «filosofía-política» tendría que corresponder, por ejem-

plo, al par «ámbito público- ámbito privado» Creemos saber la respuesta: la equivalencia de todas estas dicotomías que Rorty no deja de mencionar a lo largo de todo su proyecto se asientan a la postre en la diferencia «apariciencia-realidad» o «contingente-esencial» y en el entendido de que el polo que hace la función de apariencia o lo contingente o lo cambiante –como es la acción– puede limpiarse de impurezas si se conecta necesariamente con el polo que hace de realidad, de verdad o de ámbito esencial.

El pragmatismo de Rorty trabaja contra la ilusión de una concepción filosófica platónica unificada, última y única. En primer lugar, porque, a su juicio, nunca la filosofía ha conseguido dicha pretensión, esto es, ha sido imposible alcanzarla. Y en segundo lugar y lo que es más relevante, esa unión reviste peligrosidad pues en pos de la verdad se correría el riesgo de perder libertad en nuestras sociedades. Por este motivo, se le hace necesario desacoplar la necesidad que se ha supuesto entre «verdad» y «acción» y con ello propone por separado las categorías «ámbito público» y «ámbito privado». Es decir, Rorty redescubre el problema de la imagen única de Platón como la tensión que se produce entre el deseo de auto-realización y la necesidad de trabajar por la justicia social. O, dicho de otro modo, la tensión que se produce en el deseo de fundir el ámbito privado con el ámbito público. Como hemos visto, frente al ansia de esencialismo que suele presentar en el filósofo, Rorty propone desconectar la necesidad de ambos ámbitos haciendo más hincapié en la narrativa –en especial la novela– con el fin de que se encuentren nuevas descripciones para nuestras prácticas sociales y culturales. Para ello, la narrativa y la metáfora, en las que está muy presente la contingencia, son mejores instrumentos de cambio que la teoría filosófica al estilo del *canon Platón-Kant*. Su objetivo es desacralizar la filosofía.

De este modo, Rorty rompe con la imagen única de Platón al dejar continuamente sin efecto el vocabulario epistemológico y pasar a dar un *giro pragmático* donde las prácticas sociales cobran la relevancia y ya está desacoplado el concepto de verdad del de acción en sentido técnico.

Ahora bien, conjuntamente, hemos de detenernos ante la cuestión de si con esta superación del paradigma epistemológico Rorty no se estaría convirtiendo en el «último filósofo» expresión con la que él mismo critica a Heidegger.

Es decir, al igual que para Heidegger Nietzsche se convirtió en el último metafísico, a juicio de Rorty es Heidegger quien también se cree en el privilegio de ver el mundo como «un todo limitado» desde su distancia, convirtiéndose así en el último filósofo anti-platónico. Figura que, por otra parte, Heidegger parece querer dar a entender. Como sabemos, en el proyecto de Heidegger no hay una relación de medios a fines, sino todo lo contrario, esto es, pretende separarse de la historia de la filosofía historizando la propia línea platónica, lo que a la postre para Rorty no deja de ser de nuevo una búsqueda de certeza y «pureza filosófica» hecha de una forma sumamente original respecto de sus predecesores. Con ello Heidegger intenta posicionarse como el primer pensador anti-platónico, pues justamente es él quien vaticina que la metafísica ha agotado sus posibilidades. No obstante, Rorty muestra que lejos de convertirse en un pensador anti-platónico, Heidegger sigue prisionero de una concepción platónica por justamente tener esta pretensión, pero seguir buscando la certeza y la hipostatización de la propia filosofía.

Ahora bien, esta crítica también se le ha de plantear al mismo Rorty, pues él también elabora una redescipción del *canon Platón-Kant* y rompe con la «imagen única» de Platón. ¿No pretendería entonces Rorty situarse fuera de la tradición epistemológica rompiendo con Platón y observándola desde fuera mediante un «giro pragmatista» hacia la narrativa y las prácticas sociales y con ello seguir prisionero de la imagen platónica de la filosofía? A nuestro juicio la respuesta es negativa y a continuación vamos a dar las razones de ello.

En primer lugar, no hay en Rorty una pretendida búsqueda de certeza y corrección ni distanciamiento del mundo como «un todo limitado». A diferencia de Heidegger que postulaba que la metafísica había agotado sus posibilidades, Rorty no entiende que la filosofía es algo que tenga un comienzo o un final, sino que quizá lo que haya que abandonar es la filosofía entendida como búsqueda de certeza, es decir, ya hay que dejar de preguntarse por las condiciones de posibilidad de esta, o dicho de otra manera, es hora de dejar atrás el paradigma epistemológico. Aunque si bien Heidegger no pretende intentar superar la metafísica porque habría demasiada atención hacia ella y por lo tanto es mejor dejarla abandonada a su suerte, el hecho de darle una función intrínseca a la filosofía provoca que Heidegger mantenga la concepción de filosofía derivada del platonismo. A nuestro juicio, justamente

la filosofía de Rorty va en la dirección opuesta. Es decir, al tomar la filosofía como una caja de herramientas que ha de estar en función de la sociedad y no al contrario Rorty rompe con Platón. De hecho, se convierte con ello en sus antípodas.

No obstante, ser Rorty las antípodas de Platón no significa intentar postularse como el primer filósofo anti-platónico teniendo la postura del «Ojo de Dios» frente a sus predecesores. Todo su proyecto pivota en torno al abandono de una postura esencialista en filosofía y a la adopción de una idea de filosofía que no sea un léxico último, sino un vocabulario cambiante más que manejamos según los propósitos que necesitemos alcanzar. Lo crucial para este pensador pragmata es que una propuesta sea relevante para la práctica y no si es correcta o no respecto a la interpretación de la metafísica, como sí parece hacer Heidegger. En suma, consideramos que Rorty no se convierte en el «último filósofo», sino que es un filósofo anti-platónico más que intenta pensar filosóficamente desde otro lugar.

Ahora bien, a pesar de romper con la «imagen única» de Platón sin convertirse en el último filósofo anti-platónico que ve el mundo como un «todo limitado» no es tan sencillo que Rorty se libere de la matriz platónica. Vamos a mostrar que justamente aplicando el juego de inversiones y recontextualización que él mismo emplea con Heidegger es posible afirmar que Rorty estaría, meramente, invirtiendo la línea platónica sin poder salir de ella.

Veamos el mecanismo de inversión que emplean Heidegger y Rorty para dar la vuelta a Nietzsche y Heidegger respectivamente. En el caso de Rorty recordemos que al tomar a los filósofos como una herramienta para nuestros propósitos Rorty se puede permitir redescibir tanto a los pensadores –de ahí la doble lectura de Heidegger– como la propia historia de la filosofía –como la historia que va desde Platón a Kant en búsqueda de la certeza y la pureza filosófica–. Es decir, se trata de redescibir, a la postre, vocabularios que todos conocemos para darles nuevos y variados sentidos. De modo que Rorty adopta el propio vocabulario de inversiones de Heidegger para enfrentarlo a sí mismo e insinuar su propia inversión.

Recordemos que Heidegger incluyó a Nietzsche en la línea de los filósofos que él consideraba que aún continuaban enredados en la dicotomía «apariencia-realidad» porque consideró que lo que llevó a cabo Nietzsche

no fue sino la inversión de la dicotomía «apariencia-realidad» –otorgando la relevancia ahora a la apariencia frente a la realidad– pero, de algún modo, perpetuó la dicotomía solo que dada la vuelta por así decirlo. Del mismo modo, Rorty introduce a Heidegger en la matriz platónica acusándole de elaborar una traducción sofisticada de la dicotomía «apariencia-realidad». Es decir, donde antes figuraba el par «apariencia-realidad» ahora figura la dualidad «argumento-apertura del ser», donde el «argumento» cumple las funciones del polo «apariencia» y «apertura del ser» las funciones del ámbito realidad. De modo que una vez más se perpetúa la línea platónica traducida y dada la vuelta.

Es decir, Rorty lo que hace es, como en un juego de muñecas rusas, recontextualizar la inversión de Heidegger a Nietzsche de una manera más amplia. De modo que donde antes encontrábamos la división «apariencia» por una parte y «realidad» por otra, ahora la división será «apariencia-realidad» por una parte –traducida en Heidegger como «argumento» o «pensar conceptual» o «pensar de la metafísica» o «pensar teórico» y por otra, se sitúa la «apertura del ser» o «pensar más riguroso que el pensar conceptual» o «pensar del ser». Mostramos un esquema para que se observe mejor el argumento:

Heidegger a Nietzsche:

|           |                |
|-----------|----------------|
| Nietzsche | apariencia (+) |
|           | - realidad (-) |

Rorty a Heidegger:

|           |                           |
|-----------|---------------------------|
| Heidegger | «apariencia-realidad» (-) |
|           | - «argumento»             |
|           | - «pensar del ser» (+)    |

En Nietzsche sigue perpetuándose el par «apariencia y realidad». Y en Heidegger sigue perpetuándose, pero recontextualizado de una manera más amplia.

A nuestro juicio esta redescipción de Rorty a Heidegger utilizando su misma técnica está justificada pues es cierto que para Heidegger sin el polo de la «metafísica», sin el polo del «argumento» o, en otras palabras, sin el par «apariencia-realidad» la crítica de Heidegger y su posterior atención

sobre «el pensar del ser» no tendría ni sentido ni cabida. Es decir, Heidegger necesita enfrentar la polaridad «metafísica-pensar del ser» e invertir la importancia – más relevancia tendría ahora el pensar del ser que la dicotomía «apariencia-realidad» – para llevar a cabo su sello filosófico. En este sentido, para Rorty es lícito emplear esta técnica ya que en sus palabras:

**La ventaja de insistir en estas ideas es que cuando uno se tropieza con un dualismo cualquiera, o con un filósofo que intenta salvar o allanar una línea divisoria, puede hacer que parezca una simple diferencia entre dos conjuntos de descripciones del mismo grupo de cosas. (Rorty 1993 19)**

De este modo, con la técnica de recontextualización e inversiones Rorty logra invertir a Heidegger.

Ahora bien, consideramos que Rorty no puede salir de la matriz platónica ya que al igual que Heidegger hizo con Nietzsche y Rorty con Heidegger nosotros lo podemos llevar a cabo con él. Es decir, podemos hacer que la superación del paradigma epistemológico y el viraje hacia *el giro pragmático* «parezca una simple diferencia entre dos conjuntos de descripciones del mismo grupo de cosas». Presentamos el esquema de lo que estamos ofreciendo:

Rorty a Heidegger:

Inversión a Rorty:

|           |   |       |  |
|-----------|---|-------|--|
| Heidegger | «apariencia-realidad» (-)<br>- «argumento»<br>- «metafísica»<br>---- etc.<br><br>«pensar del ser» (+) | Rorty | «apariencia-realidad» (-)<br>- «paradigma epistemológico»<br>- «canon Platón-Kant»<br>---- etc.<br><br>«giro pragmático» (+) |
|-----------|---|-------|--|

En ambos sigue perpetuándose la matriz platónica, pero recontextualizada de una manera más amplia.

Es decir, al igual que Rorty describía un nuevo par en Heidegger «metafísica-pensar del ser» nosotros lo hacemos con Rorty: «paradigma epistemológico- giro pragmático». Con ello pretendemos afirmar que Rorty no puede salir de la matriz platónica. Si bien es cierto que alguien podría argumentar que Rorty no perpetúa la dicotomía «apariencia-realidad» al ir

en su contra durante todo su proyecto, y que intentar atrapar a Rorty bajo ese esquema sería estar nosotros mismos bajo el prisma del metafísico. Aun así, nosotros no afirmamos que Rorty mantenga la dicotomía platónica referida a la representación de la realidad, que es justamente contra lo que lucha, sino que, como en el caso de Heidegger mantiene la dicotomía de una forma sofisticada por *necesariedad*.

Dicho de otro modo, al igual que Heidegger al estar prisionero de la dicotomía «metafísica-pensar del ser» no lo está porque proponga una nueva representación de la realidad, sino que está cautivo porque sin la crítica a la metafísica no habría podido postular el pensar del ser.<sup>4</sup> Del mismo modo, Rorty está preso de la dicotomía «paradigma epistemológico- giro pragmático» no como una nueva representación de la realidad en filosofía, no como una nueva filosofía primera, sino que está cautivo por la necesidad que obliga a Rorty a elaborar continuamente el desmontaje epistemológico para depurar de supuestos ontológicos y epistemológicos las prácticas sociales en las que se enfoca a partir de su giro pragmático.

### 3 · Conclusiones

Frente a Blum (1990 223 224), consideramos que la recontextualización que hace Rorty de Heidegger está justificada pues, aunque el ámbito relevante para Heidegger es la *apertura al ser*, es cierto que si no fuera por cómo se opone a la tradición, esto es, por cómo se opone al polo de *argumentación filosófica*, Heidegger nunca habría podido reiterar la pregunta por el sentido del ser. Por otro lado, consideramos que Heidegger sí mantiene una relación platónica con la filosofía, ya que su pensamiento supone preguntarse en qué consiste la naturaleza de la noción “filosofía”. En cambio, Rorty propone lo contrario: que para pensar en algo filosófico no hace falta pensar en “La Filosofía”.

Y, por último, queremos resaltar que aunque Rorty rompe con la «imagen única» de Platón sin ser el primer anti-platónico que toma el mun-

<sup>4</sup> De hecho, parece que el mismo Heidegger fue consciente de ello y de ahí que formulara la famosa sentencia de «Incluso en el intento de superar la metafísica subsiste una atención hacia ella. Por ello nuestra tarea va a abandonar todo intento de superación, dejando a la metafísica abandonada a sí misma». (cf. Heidegger 2011 24).

do como un «todo limitado», a la postre, no puede salir de la matriz platónica según hemos mostrado más arriba, pues aplicando su propia técnica de *inversión* y de *recontextualización* mostramos que la superación del paradigma epistemológico y el viraje hacia *el giro pragmático* parecen una simple diferencia entre dos conjuntos de descripciones del mismo grupo de cosas. Es decir hemos invertido al propio Rorty, quedando expuesta su pertenencia a la matriz platónica.

## 4 · Referencias

- Blum, Peter. “Heidegger and Rorty on the End of Philosophy”, *The Review of Metaphysics* 21 (1990): 223-38.
- Brandom, Robert, “Heidegger’s Categories in Being and Time”, *The Monist*, LXVI (1983): 387-409.
- Caputo, John. D. “The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty”, *Review of Metaphysics* 36, 3 (1983): 661-685.
- Guignon, Charles. B. “On Saving Heidegger from Rorty”, *Philosophy and Phenomenological Research* 46, 3 (1986): 401-417.
- Hall, David, Richard Rorty. *Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Nueva York: State University of New York Press, 1994.
- Heidegger, Martin. “Qué es Metafísica”. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2015. 93-108.
- Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2013.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Martínez Zarazúa, Diego. “La libertad como esencia de la verdad: la relación Heidegger-Rorty”, *Open Insight* 10, 19 (2019): 129-147.
- Middelkoop, L.C.J. *Rorty en Heidegger over waarheid*, tesis doctoral, Utrecht: Utrecht University, 2018.
- Okrent, Mark. *Heidegger’s Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Nueva York: Cornell University Press, 1988.
- Penelas, Federico. “Recepciones pragmatistas de Martin Heidegger” *Arete: Revista de Filosofía* 23, 1 (2011): 109-124.
- Rorty, Richard. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Tecnos, 2011.

- Rorty, Richard. 1979. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Rorty, Richard. “Pragmatismo, Davidson y la verdad”. Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 1996. 173-205.
- Rorty, R. 1995. *Consecuencias del pragmatismo*, Barcelona: Tecnos, 1995.
- Rorty, Richard. “Superando la tradición: Heidegger y Dewey”. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos, 1995a. 75-125.
- Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: escritos filosóficos 2*. Barcelona: Paidós, 1993.

# El método filosófico y la relación en cuanto relación como noción metafísica absoluta.<sup>1</sup>

Philosophical research and the relation as an absolute metaphysical notion

**José Luis Cisneros Arellano<sup>2</sup>**

Universidad Autónoma de Nuevo León, México

Recibido 24 enero 2022 · Aceptado 2 junio 2022

## Resumen

El objetivo de este trabajo es proponer un acercamiento metafísico al problema del método filosófico como proceso de reflexión y, con ello, enunciar que toda investigación filosófica se sustenta en la noción de *relación* como concepto metafísico absoluto. La tesis que sostengo señala, primero, que la *relación* es la expresión ontológica fundamental, y segundo, la noción de *porción* es el concepto mínimo de sentido en toda multiplicidad ontológica y todo criterio gnoseológico. Al asumirlas como premisas deduzco de ellas la *proporción* (analogía) que hace posible establecer un vínculo congruente entre un mundo ontológico  $\alpha$  y un criterio gnoseológico  $\beta$  apoyado en una lógica de *magma*s, indispensable para acudir a que llamo lógica *gamma*.

*Palabras clave:* Método; Filosofía; Ontología; Esencia; Posibilidad.

## Abstract

The aim of this paper is to propose a metaphysical approach to the problem of the philosophical method as a process of reflection and, with this, to state that all philosophical research is based on the notion of relation as an absolute metaphysical concept. The thesis that I hold indicates, first, that the relation is the fundamental ontological expression, and second, the notion of portion is the minimum concept of meaning in all ontological multiplicity and all epistemological criteria. Assuming them as premises, I deduce from them the proportion (analogy) that makes it possible to establish a congruent link between an ontological world and a gnoseological criterion supported by a logic of magmas, essential to what I call gamma logic.

*Keywords:* Method; Philosophy; Ontology; Essence; Possibility.

<sup>1</sup> El presente artículo de investigación filosófica ha sido autofinanciado en su totalidad.

<sup>2</sup> pepeluigi@gmail.com

## 1 • Introducción

A lo largo de la historia de la filosofía han existido diversas propuestas metodológicas, explícitas o implícitas, que se encuentran estrechamente vinculadas con el contenido filosófico que proponen. En este artículo se considera que dichas metodologías son la 1. dialéctica –dividida principalmente en “variantes”: griega y alemana–, 2. la analítica–demostrativa, 3. la fenomenología y 4. la hermenéutica. Éstas se sustentan sobre a) un mundo ontológico  $\alpha$  que implica relaciones y perspectivas, y b) un criterio de aproximación epistemológico  $\beta$  que determina la certeza de un mundo ontológico  $\alpha$ . A propósito de esto último, aquí se entiende la noción de “mundo” como una multiplicidad *múltiple* que implica relaciones de *relaciones*. Las pretensiones de quienes han construido cada propuesta filosófica a lo largo de la historia buscan un enlace congruente entre la postura  $\alpha$  y el criterio  $\beta$ . Es decir, sea que  $\alpha$  delimite  $\beta$ , o que  $\beta$  sea el criterio de posibilidad de  $\alpha$  –incluso que sean concomitantes–; lo importante aquí es que se mantenga una relación entre ambos supuestos.

Algunas otras propuestas filosóficas asumen sin cuestionamiento estas dos alternativas, pues se han concentrado en ofrecer una lectura ética ( $\eta$ ) o teológica ( $\theta$ ) de la realidad. Los objetivos de estas últimas son otros (y no comparten con  $\alpha$  y  $\beta$  el mismo propósito, aunque sí las mismas bases), sino “reglas” de convivencia o “vivencias” de fe. No es el propósito de este trabajo detenerse ni en  $\eta$  ni en  $\theta$ , sino concentrar la reflexión sobre  $\alpha$  y  $\beta$  y señalar, de paso, que estas autorizan el despliegue de cualquier tipo de investigación filosófica a partir de un punto de apoyo también llamado principio, y que aquí entiendo como eje rector. Recuérdese que, a partir de Tales de Mileto que habló del *ýdor* (agua primigenia), por ejemplo, para muchas propuestas filosóficas el mundo se explica a partir de un fundamento. Este modo de hacer filosofía se ha construido sobre la base del supuesto  $\alpha$ , es decir, un cimiento ontológico, ya que asume que la existencia primordial es una entidad con una identidad bien definida. Por otro lado, las propuestas sostenidas a partir del criterio  $\beta$  se han construido sin importar qué entidad primordial pueda existir como cimiento, sino que se sujetan a la duda metódica, la razón suficiente, la negación hegeliana, incluso de la intencionalidad de la conciencia o la interpretación de la facticidad. Es decir, criterios  $\beta$  para distinguir y pensar *lo que se puede pensar o vivir*.

La importancia de resaltar este asunto radica en que a partir de estos puntos de partida se configura un tipo de metodología guiada por la forma particular de la relación que se establece tanto en  $\alpha$  como en  $\beta$ . En ese sentido, un caso distinto es Aristóteles, es decir, no se inclina exclusivamente ni por  $\alpha$  ni por  $\beta$ . Si bien podría afirmarse que su filosofía se sustenta sobre el criterio de la *ousía*, es decir, un mundo  $\alpha$ , también puede sostenerse que el criterio  $\beta$  del principio de no contradicción tiene la misma importancia; la solución de enlace entre ambas es la analogía. Esta se propone, por un lado, como regla –criterio  $\beta$ – que articula el método del análisis y el de la contrastación dialéctica; pero a su vez, la analogía es el modo –mundo  $\alpha$ – de lo que es. La analogía, en pocas palabras, es *explicación razonada* para pensar el mundo, porque el mundo (para Aristóteles) es así. Ahora bien, la exposición que haré en el siguiente apartado requiere de un apunte más: toda investigación filosófica ha venido asumiendo –dicotómicamente– uno de los dos siguientes paradigmas, el inductivo o el deductivo. Según el objetivo principal del artículo, propongo que la investigación filosófica debe incluir ambos paradigmas, pues abre la *posibilidad* de construir un mecanismo de validación formal–empírica para el enlace entre  $\alpha$  y  $\beta$ , y con ello, proyectar un método nuevo de investigación filosófica. A este método le he llamado *ingeniería filosófica* y en las siguientes páginas daré una explicación razonada de ello. Tómese en cuenta que entiendo por ingeniería la capacidad del ingenio que nos permite encontrar caminos, tender puentes y formar mecanismos de *interface* entre mundos. Es decir, *identificar las relaciones de todo ente* en función de sus esencias y sus posibilidades. Esto último es importante, por lo que abordaré las nociones de esencia y posibilidad.

### 1 · 1 · Los teoremas de la esencia y de la posibilidad

La ingeniería filosófica que aquí propongo la inicié en 2012, la cual me condujo a replantear radicalmente las nociones de esencia y de posibilidad. A partir de ello colegí la expresión *explicación razonada* porque en ello se implica que la filosofía procura señalar el *ser del mundo* (postura  $\alpha$ ), o inferir un *criterio para pensar el ser del mundo* (postura  $\beta$ ); es decir, la postura  $\alpha$  da cuenta de la esencia del mundo y la postura  $\beta$  sugiere la posibilidad del mismo. Ambas expresiones –esencia y posibilidad– merecen una aclaración.

En primer lugar, la esencia es el grado de relación que le permite configurar una identidad; es decir, algo es ente cuando tiene una identidad. En segundo lugar, la posibilidad es el grado de identificación –¡o la aparición!– de una relación en un ente; esto es, que algo puede ser un ente en función de las relaciones que lo configuran o que lo configurarán –pero he aquí que la esencia y la posibilidad únicamente son factibles a partir de la ontología de las multiplicidades *múltiples*–.<sup>1</sup>

En otras palabras, la esencia y la posibilidad son teoremas de inicio cuya estructura interna es una función de *co*-relación como criterio  $\beta$  entre *co*-existentes de un mundo  $\alpha$ ; sólo a partir de ahí se puede construir una explicación razonada y con ello, una metodología de investigación. De ahí que ambos teoremas se utilizan como instrumentos de demostración para la traducción que se hace entre: 1) una teoría ontológica de la multiplicidad *múltiple* y 2) un conjunto de evidencias y datos empíricos y/o documentales. A esta relación, que activa toda una metodología y cuyos principios ontológicos veremos a continuación, la llamo *gamma* ( $\gamma$ ).

## 2 · La relación como expresión ontológica fundamental

La razón por la cual aseguro que la propuesta  $\gamma$  es pertinente para la filosofía es que “devela un fondo” metafísico que da sentido. Esta sima o profundi-

<sup>1</sup> Estas multiplicidades *múltiples* se encuentran relacionadas según modos y maneras de ser (Hartmann 106) que garantizan el supuesto  $\alpha$ , es decir, se entrelazan según su modalidad ideal o real con un ser-así y un ser-ahí (*Ibid.* 115), esto permite configurar los bloques con los que se construye el mundo según la interpretación de Hartmann. Además, estas multiplicidades *múltiples* están relacionadas según la estructura noética-noemática, según lo entendería María del Carmen Paredes (339) respecto a su postura sobre Husserl y el acto de intencionalidad de la conciencia. Esto último se entiende desde Benoist (citado en Sebastián Agustín Torrez) como una relación primitiva, pues no se trata aquí simplemente el enlazar dos entes, sino de una relación *en sí misma* que carece de polos, es decir, que hace posible la experiencia fenomenológica pura que da sentido al objeto sin que este tenga que estar contenido en la conciencia; de tal forma que, según Paredes, este punto de partida “investiga las condiciones necesarias para la posibilidad de las experiencias intencionales” (*Ibid.* 342), esto es, del mundo, cumpliendo así con el criterio  $\beta$ .

dad metafísica es la relación en cuanto *relación* que hace posible conceptos, nociones, medidas y observaciones como un conjunto de explicaciones razonadas. Lo que argumentaré en el siguiente párrafo es un paréntesis que considero necesario para resaltar la importancia de la relación en cuanto *relación* como sustento de toda metodología.

**Todas las leyes científicas actuales y las tesis filosóficas son, permítaseme la expresión, “productos” conceptuales de un conjunto de relaciones. He acudido a la noción de *producto* a pesar de su vínculo con el imaginario conceptual que tiene con la economía, porque si se toma en cuenta su raíz etimológica, *producere* (conducir hacia delante), se puede identificar la articulación de dos ideas en este vocablo, que son a su vez, cada una un imaginario. Me explico. Para los romanos, la palabra producir está relacionada con *engendrar*, esta, a su vez contiene el prefijo latino *in* (*en-*) que significa penetrar, ingresar, y el vocablo indoeuropeo *gen* que implica familia, linaje, nacimiento, parentesco. Tanto *in* como *gen*, conjuntas, aluden a la intervención de un primer *algo* (1) en un segundo *algo* (2) con el objetivo de “sacar” o “inferir” un tercer *algo* (3). Esto es producir, en la misma medida que lo es el verbo *generar* del griego. Aristóteles ya había sido suficientemente explícito al respecto cuando señalaba que engendrar –derivado de generar– significa introducir el *nous* –el pensamiento– (ese primer *algo*) en la *physis* –la realidad– (ese segundo *algo*) para deducir algo diferente –una explicación– de un conjunto de entes relacionados (ese tercer *algo*)... Para el estagirita los entes que en conjunto constituyen un género y los géneros agrupados en otro conjunto están relacionados análogamente, es decir, según proporción. La relación análoga consiste en ese tipo de *relación* con su género y su especie (*eidos*, es decir, su imagen como forma básica que lo diferencia no como individuo, sino como parte de un grupo). Para este imaginario que Aristóteles legó al mundo greco-latino, generar o producir implican sacar a la luz algo a partir de la unión de *otros algos* previos. Pero no todo producto, de esos otros *algos* previos, tiene una identidad obvia**

que lo defina, es decir, no todo producto es claro y bien definido, y la razón de ello radica en la complejidad de las relaciones que lo conforman y que no han sido del todo identificadas por los criterios  $\beta$  epistemológicos (advértase que complejidad no es sinónimo de complicado; pero eso es otro tema). Ahora bien, identificar las relaciones que conforman el producto es la médula de toda hipótesis, y con ello, del método mismo. Si al menos una relación de ese *producto* no es identificada, metodológicamente se ocasiona un conocimiento incompleto o equivocado. Justo esto preocupó a Sócrates y a Platón. En el diálogo *El Sofista* se reflexiona sobre el concepto de la *amathía* que refleja precisamente ese problema, es decir, a una ausencia de conocimiento pertinente. Al respecto, el concepto de *amathía* proviene de ἀμαθής (*hamathées*) que significa “sin aprender”, a su vez, éste proviene de uno más antiguo, μαθ (*math*), que significa conocimiento de una *figura en virtud de los enlaces* entre las líneas que la constituyen, y que la convierten en *esa* figura y no en otra, así como de sus vínculos con otras figuras. Esto último son las relaciones que producen un ente, justo el punto del cual trata este artículo. Aquí termina el paréntesis.

Una postura interesante y relevante para el rumbo hasta ahora recorrido aquí, es la de Pedro Gómez Danés, quien señala que la relación debe ser entendida como un trascendental del ser y no solamente como un accidente aristotélico. Pedro Gómez propone que la relación así considerada es “inherente al ser [...] se identifica con el ser mismo en su orden de verdad, belleza, bondad y unidad” (3). ¿Qué significa esto? Considérese lo siguiente: Gómez nos dice que “Aristóteles, denomina a la forma el principio de animación, de unidad y, podríamos añadir de relación, pues el ser no es estático, siempre será un *ser-siendo*” (*Ibid.* 22) [las itálicas son mías]. Ahora bien, la expresión *ser-siendo* también es asumida por Cornelius Castoriadis y para explicarla acudo al análisis que él presenta de la *Oración Fúnebre* de Pericles. El pasaje conocido reza “nosotros amamos la belleza... y nosotros amamos la sabiduría...”, esto es importante según Castoriadis, porque cuando se acude al texto en griego se hacen notar las implicaciones ontológicas de esas frases que no se encuentran explícitas en el lenguaje moderno. Castoriadis escribe

su ensayo originalmente en francés, pero al ser una lengua romance como el español, se puede transpolar su ejemplo, veamos:

**Los verbos [en la lenguas romances] no permiten la separación del sujeto ('nosotros') y de un 'objeto' –[por ejemplo] la belleza o la sabiduría– exterior a ese sujeto 'nosotros'. No son verbos transitivos y ni siquiera son simplemente activos; son al mismo tiempo 'verbos de estado'<sup>2</sup>; como el verbo vivir, designan una 'actividad' que al mismo tiempo es una manera de ser o más bien la manera en virtud de la cual el sujeto del verbo es [...] Pericles dice vivimos en el amor de la belleza y de la sabiduría y en la actividad que suscita este amor; vivimos por la belleza y la sabiduría, con ellas y a través de ellas. (Castoriadis 1988 130)**

Es decir, Castoriadis asume que existen algunas expresiones verbales en el griego clásico que reflejan no solo algo (el objeto), sino el acto mismo de *implicarse* –es decir, inmiscuirse directamente con la actividad en algún grado evidente que aplica en ese *verbo de estado*–, es decir, en este caso se trata del vínculo que la sociedad griega clásica sostuvo –señala Castoriadis– con *un modo* y un “proceso”<sup>3</sup> de *ser expresado* en el *verbo de estado* filosofar: ser filósofo. En ese sentido Castoriadis no considera que el *verbo de estado* señale un modo *estacionario*<sup>4</sup> de ser. Me atrevo a sugerir que Castoriadis pensó en una perífrasis verbal de gerundio para señalar el carácter del verbo griego dicho por Pericles, y que él asocia con el imaginario instituido de aquella sociedad griega (en lugar de “...vivimos en el amor...” podría haberse traducido como “vivimos amando” o, “amando vivimos”). Aquí Gómez Danés y Castoriadis coinciden; pero, ¿por qué Gómez Danés traduce *to on* específicamente al gerundio, es decir, la expresión “ser-siendo” en lugar de “sido”, que es propia de la traducción literal de *to on*? Considero que Gómez lo hace así porque sabe que “el participio” *to on* implica “límite” a la acción del ser.

Para entender mejor esta postura, nótese lo que Juan Pablo Emanuel Esperón afirma: “Pensar la diferencia ontológica (*Unterscheidung*) significa

2 *Verbes d'état*, en el original francés.

3 *Operación*, diría Gómez Danés, siguiendo la interpretación que Tomás de Aquino da de *naturaleza* en su *Principios de la naturaleza*.

4 Véase lo que sugiere la RAE, en el Diccionario panhispánico de dudas.

que hay que comprender al ser del ente como genitivo, objetivo, y genitivo subjetivo a la vez” (252), es decir, aplicarle un participio; la noción de participio significa “participar” de la acción verbal del ser, es decir, se le da un límite al ente cuando señala *a qué pertenece, a qué puede relacionarse*. Por tanto, debido a que el participio antiguo fungía como verbo, en este caso *de estado* y, al haber dejado de serlo en el español moderno –nótese la similitud con Castoriadis en este punto–, ha caído en el olvido la función participativa que tenía. Así, *to on* planteaba una *referencia* o sugería un *límite* al ser. Esto permite colegir que, según lo señalado hasta aquí, el ser/ente (*to on*) se puede pensar de dos formas: como ser-sido –lo que ha sido hasta ahora, según lo interpretamos– o bien, como señala Gómez Danés, como ser-siendo, como movimiento en el sentido de “tránsito de acto a potencia”. Sin embargo, en donde adquiere mayor solidez la traducción de Gómez es cuando se asume como expresión de *tránsito* y esta postura la justifica en su “teoría de la relación”. Al respecto nos dice:

**la relación es intrínseca al ente, y bajo dicho aspecto nos atrevemos a afirmar una relación esencial, o sea no puede todo ser en el mundo no estar en relación y, dicha relación parte desde su misma esencia. Dicha relación esencial es intrínseca al acto y a la potencia en la unidad, o sea, es a la esencia y, sin identificarla con el ser, podemos decir que es concomitante al ser [...] Nos referimos a aquella relación de existencia sin la cual todo sería estático y sin la cual la permanencia de existencia parece [sic] no sería posible, pero mediante la cual todo lo existente es dinámico acorde a su mismo modo de ser. (Gómez 54, 56)**

Lo que Gómez traduce como ser-siendo (que es el ente en cuanto *ente*) adquiere en este trabajo un significado más amplio: que el ente es el *producto de un conjunto de relaciones*; desde el punto de vista de la ontología de la complejidad de Edgar Morin señalo que *el ser* es un *producto* del entramado de relaciones complejas<sup>5</sup>. En efecto, la relación como concepto ontológico

<sup>5</sup> Francisco José Martínez señala que la ontología de Morin “privilegia la relación sobre la substancia y pone el acento en las emergencias [...] La realidad está formada por una red formal de relaciones que no dan lugar a esencias, sino a entidades compuestas” (2). También Mario Soto González opina algo similar, pues en su lectura sobre Edgar Mo-

complejo se refiere a las aperturas y los cierres *en sí mismos* de la realidad. Esta complejidad de aperturas y cierres pueden ser identificadas en grado aproximado, lo que permite que la *relación en cuanto relación* pueda mostrarse como una *función* que dé unidad y permita establecer, por medio de analogías, las identidades y las diferencias que definen a un ente cualquiera. Es decir, cualquier relación *de relaciones* produce al ente y este puede ser material o ideal; de ahí que adquiera más sentido una lectura en Aristóteles como sigue: asumir que *ousía* –substancia– es el producto de relaciones en el ámbito teórico, es decir, explicativo; pero no material, pues de así cometería falacia de hipóstasis. No concebirlo así es quizá el error que cometen sus comentaristas y especialistas, pues asumieron que el ente llamado *ousía* vendría a ser un término denotativo; pero pasaron por alto *la red de relaciones que lo conforman* y que en lugar de volverlo exclusivamente denotativo, en realidad lo convierten en explicativo.

Esto significa que para estudiar un ente es indispensable asumir ontológicamente una multiplicidad *múltiple* que lo compone. Eso implica que el primer tipo de *relación* –originaria– es la relación de *co-existencia* y que llamo primer conector  $\Gamma$  (*gamma*)<sup>6</sup>, el cual hace posible un grado de máximos y mínimos para toda relación; el máximo posible se identifica con la identidad, o “en acto” diría Aristóteles: a eso lo llamo *esencia de un ente x* (equis), al cual formalizo como sigue:  $\epsilon = h(\infty)1^n$ , más adelante hablaré un poco más de esto.

De ahí que, “así como la unidad es al ser, la relación es al ser en cuanto ser” (Gómez 49), por lo que la relación como concepto metafísico alude a la esencia de un ente. Ahora bien, en virtud de que todo ente es un ser-siendo o ser-sido, es decir, como un *verbo de estado*, deduzco que se trata de una

rin señala que “La teoría moriniana de la realidad comporta una concepción sistémica/organizacional (“ontología de la relación”). Según ella, *ser* es permanecer constante en la forma, la organización, la identidad, pero esta invarianza sólo es posible paradójicamente en/por la actividad, y precisamente la forma de ser que consiste en funcionar es *existir* [...] La realidad ha de entenderse como organización: el *ser* es organización. Esto implica una ruptura con la metafísica y la ontología del orden y al mismo tiempo una ruptura con la epistemología que las sustenta” (15, 31, 451).

**6** Llámese *gamma* □ el lenguaje lógico que se propone aquí como medio de validación formal de la ontología de la multiplicidad *múltiple*. Es fundamental para la llamada ingeniería filosófica como método de investigación filosófica. Véase también, Cisneros en *Ingeniería filosófica*.

*relación producto* de otras relaciones. En otras palabras, en la multiplicidad múltiple, el ser es producto de una relación de relaciones. ¿Cuál es el denotante para que una relación de *relaciones* delimite a un ente? La porción, y este es el concepto que desanuda de toda la propuesta del trabajo.

### 3 • La noción de porción y la proporción

Para entender mejor todo lo anterior y lo que se puede desprender de ello propongo que se considere lo siguiente: la noción de porción implica una frontera o límite para señalar un mundo ontológico  $\alpha$  y un criterio epistemológico  $\beta$ . Es decir, delimita *lo que es ente y lo que se entiende por ente*. Así señalada, una porción hace viable proyectar *otros mundos posibles* ( $\alpha'$ ,  $\alpha''$ ,...  $\alpha^n$ ) en virtud del límite que supone una porción  $x$  o  $y$  identificada o adopta, y esta consecuencia es fundamental para la consideración del método. ¿Qué significa esto? Investigar supone identificar un problema y arrojar una solución para el mismo; ahora bien, hay casos problemáticos pertenecientes a un mundo ontológico  $\alpha$  que se abordan con un criterio epistémico  $\beta$ , pero cuya solución se encuentra en la proyección de otro mundo ontológico con otros criterios epistemológicos.

El ejemplo de esto es el “Teorema de Pitágoras” en su versión más simple. Recuérdese que éste consiste en cuadrar los catetos  $a$  y  $b$  de un triángulo rectángulo, mismos que son, respectivamente, opuestos a los ángulos  $A$  y  $B$ ; los catetos y los ángulos pertenecen a un mundo ontológico delimitado por la porción de la longitud. El problema que da origen al Teorema de Pitágoras surge cuando se descubre que la suma de la longitud de los catetos no es equivalente a la longitud de la llamada hipotenusa  $c$  (delimitado también por la categoría de porción). Se habían considerado que ambos catetos tenían la misma medida, es decir, una porción longitudinal igual, ¿cómo era posible que existiera la inconmensurabilidad de la hipotenusa respecto a ellos? Algo no “cuadraba” [nótese la ironía]. La búsqueda de soluciones a esta incógnita condujo a los griegos de la época de Pitágoras de Samos a plantear una solución simple que hoy se entiende algebraicamente y corresponde a la llamada geometría plana; es bien conocida por toda persona

con educación básica:  $a^2 + b^2 = c^2$ . Ontológicamente hablando, ¿qué representa esta fórmula?

La respuesta es sutil, pero arroja una tesis desafiante. Si se toma en cuenta que cada cateto tiene distinta *longitud* y, por tanto, diversas porciones, resulta que la estrategia para resolver el problema consiste en dejar de abordarlo *linealmente*, es decir, dejar de considerar la naturaleza de la longitud como si fuera la esencia de ese mundo  $\alpha$  al tiempo que también se deja de lado esa misma longitud como criterio  $\beta$ : ¡los entes son más que líneas! Debido a que la longitud como porción que da cuenta de las líneas de los catetos no corresponde con la línea de la hipotenusa, entonces, ¿hacia dónde conduce el problema si se adopta un mundo ontológico no lineal? La estrategia para resolverlo, entonces, es asumir el problema como la expresión de otro mundo ontológico, digamos, un mundo  $\alpha'$ , en donde la longitud ya no es la porción que se usa para medir, sino el cuadrado como la *porción* respectiva de ese mundo  $\alpha'$ . Este cambio de considerar que existen entes cuadrados permite igualar la medida de los catetos y visualizar con ello una propiedad de los triángulos rectángulos: la cuadratura de la hipotenusa como equivalente con la suma de la cuadratura de los catetos. El problema no se resolvió desde el mundo ontológico “lineal” de una dimensión, sino se logró a partir de un mundo ontológico “cuadrado” de dos dimensiones.

Ahora bien, para Max Wartofsky los pitagóricos ven el mundo como una estructura que consiste en la relación entre números, es decir, una *razón*. Existen para ellos, entonces, relaciones aritméticas (entre números) y relaciones geométricas (entre magnitudes), ambas traducibles entre sí porque tanto la aritmética como la geometría pueden encontrar una porción que los enlaza: *el mundo* de los conjuntos cardinales. Sin embargo, además de los números enteros positivos y fijos, también existen los llamados irracionales, es decir, los que no se ajustan a la perspectiva pitagórica. Es decir, la porción de naturaleza *lineal* de los catetos no podía ser una *razón* (relación numérica o relación geométrica) para resolver la incógnita de la hipotenusa, sino que era necesario apela a una *porción* distinta, el cuadrado (111). ¿Cuál es el *ser* de dicha diagonal? Esto sugiere la tesis desafiante a la que hice alusión: la noción griega de *razón* no solamente es concepto –*logos*–, sino que es *el tipo de relación* que sirve de instrumento para explicar un intervalo de correspondencia entre entes, ¡una porción!

Este simple problema de geometría básica permite entender dos aspectos: primero, la noción de porción es cuantitativa y cualitativamente distinta según el mundo ontológico del cual se trate y, segundo, la noción de porción se convierte en un *nodo* o articulación entre mundos  $\alpha$  y criterios  $\beta$ . Por tanto, la noción de porción es metodológica porque permite desarrollar procesos de demostración o de traducción entre mundos  $\alpha$  y criterios  $\beta$ . La analogía aristotélica tiene, por ejemplo, esta propiedad.

Investigar en filosofía, por tanto, se vale de la noción de relación en cuanto *relación* –por ello coincido con Alain Badiou, quien opina que la filosofía no descubre verdades, sino que propone un modo de acceso a la verdad, es decir, “un espacio conceptual unificado” (17)– porque consiste en articular porciones asumidas de un mundo o de diferentes mundos. Pero esto otorga una propiedad más, la de ser un cuestionamiento explícito permanente (Castoriadis 2004 43, 249) cuando identifica los nodos problemáticos de todo un mundo ontológico y de todo sistema de criterios epistemológicos.

Aquí se vuelve evidente que, por tanto, en función del tipo de relación que se asuma como porción de medida, los cuestionamientos que se emprendan como instrumentos metódicos para investigar un problema sean de corte dialéctico, o analítico, o fenomenológico, o hermenéutico, según propongo en este trabajo, también pueden ser cuestionamientos de una metodología *gamma*. Esto permite señalar que la filosofía es también la ejecución de un método ajustado al problema cuestionado, es decir, un problema metafísico –radical– cuya solución da sentido. En esto coincido con Remedios Ávila para quien filosofar consiste en exponer razones que ofrecen un sentido y una delimitación de lo que *es* en cuanto que *es* (21), y de todo lo dicho propongo que, lo que *es*, significa el señalamiento de las relaciones entre porciones del mundo ontológico y del criterio epistemológico implicados en el problema, en donde dicho entre, constituye precisamente la propuesta *gamma*. Para dar mayor claridad a ello, en la siguiente sección abordo el concepto de relación como la noción metafísica absoluta para considerar el nodo que se da entre  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ . Es decir, una articulación de contenidos ontológicos, de criterios epistemológicos y metodológicos.

## 4 · La relación como noción metafísica absoluta

Hasta el momento he planteado que la filosofía ( $\alpha$ ,  $\beta$ ) y sus métodos ( $\gamma$ ) se despliegan gracias a que existe aquello que he llamado relación en cuanto *relación*. Veamos con más detalle esto. Todo problema de investigación es un ente complejo cuya relación con otros entes no es del todo clara, precisamente por eso es un problema. Ahora bien, nótese el aspecto metodológico de lo que sigue: 1) la pregunta que detona el rumbo del método que deba adoptarse es la exposición de una relación entre el problema y las explicaciones probables, 2) un marco teórico es un conjunto de teorías relacionadas, 3) la hipótesis es una relación comprobable entre variables, 4) el llamado “análisis” de datos es la identificación de relaciones de orden, secuencia, similitud, correspondencia, etc., y 5) la conclusión es la determinación de las relaciones que confirman o rechazan la hipótesis. Sin embargo, el concepto de relación como eje central de toda metodología no ha sido visto como el protagonista en las propuestas teóricas de la filosofía debido a sus implicaciones relativistas que, ya desde Platón, se habían venido denunciando; sin embargo, considero que la posibilidad de incurrir en un relativismo es el resultado de confundir el mundo ontológico  $\alpha$  con el criterio epistemológico  $\beta$ , y hacer del método ( $\gamma$ ) una moneda de cambio sin valor en sí misma. Me explico: la relación en cuanto *relación* es una noción metafísica como lo han sido el *ýdor*, el *áperion*, el *eidos*, la *ousía*, el *cogito*, la *Aufhebung*, el *Dasein*, la *rhizome*, la *habencia*, entre otros. Pero estos conceptos clásicos (con excepción del de relación) tienen por función proporcionar un sentido a las posturas ontológicas que pretenden explicar la realidad; sin embargo, dicho sentido es posible si y solo si se asume la presencia de un enlace o nodo que articula (relaciona) el mundo  $\alpha$  con un criterio  $\beta$  a los que hacen alusión y se deja de lado el metodológico. Para lograr el sentido que prometen dichos conceptos tradicionales de la metafísica se asume que los entes a los que hacen alusión poseen una propiedad que les es esencial en el sentido de “estabilidad ontológica”. Una vez asumida esta propiedad, quienes han formulado esos conceptos han postulado también que el mundo deducido se teje en función de ella... lo cual es reduccionista. En otras palabras, dicha estabilidad es un criterio epistemológico con fachada ontológica porque la porción establecida

no es a partir de un mundo, sino de su criterio. Entonces, con esta confusión se afirma la existencia de un tipo de mundo ontológico  $\alpha$  a partir de un solo tipo de propiedad epistemológica  $\beta$ , y convierte a la multiplicidad *múltiple* en la apariencia o fenómeno de todo cuando hubo, hay, habrá y puede haber. Lo mismo sucede si se toma en sentido inverso este proceso, asumir que existe solamente un mundo ontológico y por tanto, solamente un tipo de criterio epistemológico. Lo que he venido argumentando hasta aquí consiste principalmente en señalar que hace falta la consideración de un enlace entre ambos, el metodológico, específicamente el que hace alusión a la metafísica de las relaciones de *relaciones*.

Pero de todo ello se desprende otra tesis aún más desafiante: el *ser* como producto. Veamos. El cuestionamiento filosófico más radical que se ha hecho ha sido ¿qué es...? A su vez, la respuesta más radical ha sido la del concepto de *ser*. Según la tesis del artículo, el *es* hace alusión a una *relación de relaciones*, por lo que deduzco de ahí que *ser* significa producto. Por ejemplo, no decimos que este texto es un *artículo de revista* si no hay un conjunto de relaciones en sus letras y el significado de sus palabras; mucho menos se puede decir que algo, lo que sea, *es* un ente si no tiene al menos una relación de identidad consigo mismo o con otro. Incluso asumiendo que existiera un solo y único ente, éste estaría relacionado con un conjunto de condiciones que lo determinan como el único ente. El asunto en juego aquí señala que la expresión *es* no es el fundamento ontológico por excelencia, sino al producto, a una explicación razonada, un sentido metafísico que se expresa como la conclusión de una pregunta, de un cuestionamiento... de una investigación.

Se trata, por tanto, que la noción de relación en cuanto *relación* es primordial como concepto y como realidad  $\alpha$ - $\beta$  dada; que la expresión *es* de todo ente significa “producto de las relaciones” previas, actuales y posibles. Considérese ahora que *todo encadenamiento* de razones en los métodos filosóficos es a su vez una razón en sí misma y el producto final de toda una investigación filosófica es la propuesta de solución a un problema identificado. ¿Qué se expone al final de una investigación? ¿Qué se muestra? Una esencia o una posibilidad. Lo que sigue terminará por explicar el asunto en juego de este trabajo.

## 5 · La lógica gamma: una aproximación<sup>7</sup>

Esencia y posibilidad son conceptos metafísicos que dan sentido, nodos articuladores de mundos y criterios ya identificados; pero no son puntos de partida ontológico-epistemológicos. Si se presta atención al seguimiento de cualquiera de los cuatro métodos filosóficos, se descubre que asumen a la esencia de un ente como su acabamiento, su perfecta delimitación; es decir, se postula la esencia –identidad– de algo cuando el método ha concluido su investigación.

Llegados aquí, propongo que las nociones de esencia y de posibilidad devengan en funciones formales de procedimiento y de asumir que la noción de *relación* es un principio metafísico que da sentido, pero que no refiere a una estabilidad ontológica dominante, sino a un grado de relación que muestra identidad o posibilidad de todo ente o conjunto de entes. En el ejemplo anterior del Teorema de Pitágoras, la expresión “cuadrado” permitió postular una ontología diferente a la lineal, y con ello se abrió la puerta para identificar una multiplicidad *múltiple* más allá de la línea y los ángulos.

Propongo un cambio y la noción de cuadratura vuelve a ser útil: por la fórmula que permite expresar el Teorema de Pitágoras se expone con absoluta claridad que la *relación* de las líneas, los ángulos y la cardinalidad de los números se hizo posible el despliegue de un tipo de ente que era, antes, imposible de identificar desde el mundo  $\alpha$  y con el criterio  $\beta$  lineales. Ese ente no es el triángulo ni el cuadrado de la hipotenusa, sino la relación de sus partes y ello abre la posibilidad de observar un tipo de ente que define el rasgo esencial de la función de cuadratura. Con los teoremas de la esencia y de la posibilidad que planteo, es factible mostrar al ente en virtud de una *función*. Señalo, por tanto, que la realidad está compuesta de entes contingentes con identidades propias y en eso coincido con Meillasoux (92 y ss).

Además, la noción de relación en cuanto *relación* como concepto metafísico la postulo como *arché*. En otras palabras, es una noción metafísica absoluta y ella hace posible explicar filosóficamente el ser de un ente. Nótese

<sup>7</sup> Una justificación detallada de todas estas reglas se encuentra en el libro *Ingeniería Filosófica. Metodología para el análisis de fenómenos sociales* (2019).

que he dicho *explicar*, y no descripción, ni comprobación, y mucho menos predicción. Explicar, en la acepción plural que la RAE hace de ella significa “comprender la razón de algo” y esto está vinculado con su composición etimológica: prefijo *ex* (sacar) y *plicare* (pliegue o rollo). Esto es, desplegar a la vista las causas o motivos que conforman un ente y que se habían mantenido plegados, lo cual no es otra cosa sino sacar a relucir las relaciones que han producido o generado a dicho ente: ¿Qué es tal o cual ente? El producto de sus relaciones. Al quedar a la vista, se hacen notar las relaciones que, como hilo conductor, muestran el sentido del ente. Ahora bien, abordaré una aproximación de lo que llamo lógica *gamma* como medio de validación de la congruencia entre  $\alpha-\beta$ , y que explica el método  $\gamma$  de la ingeniería filosófica aludido más arriba como faltante en la ecuación necesaria de toda investigación filosófica.

La lógica *gamma* es un lenguaje formal sustentado en la ontología de la multiplicidad *múltiple*. Se desarrolla como sigue:

- 1.- Se asume un sustento ontológico; se formaliza en admitidos cuyo valor será equivalente a entidades múltiples.
- 2.- Se acude al conjunto de axiomas ontológicos que Castoriadis llama lógica de los magmas.
- 3.- Se admiten un conjunto de axiomas de la lógica *gamma* que son producto, a su vez, de la equivalencia entre el punto 1 y el 2.
- 4.- Se recogen los datos empíricos o documentales recabados y se formalizan según el lenguaje de la lógica *gamma*.

El cálculo que sustenta los teoremas y los pone en marcha también exige la claridad del *deductor*. Esta se logra observando los entes o datos recabados entendidos como conjuntos, en donde la noción de pertenencia ( $\in$ ) es elemental; es decir, la pertenencia es el deductor. Especificado esto lo que sigue sintetiza los criterios básicos del deductor de la lógica  $\Gamma$ :

1. Se coloca como premisa hipotética al conjunto de hechos o datos observados (científicamente) como perteneciente a un *magma*.
2. Se coloca la simbolización de los conjuntos representativos o las evidencias como variables en juego.

3. Se aplican en equivalencia los admitidos ontológicos y los axiomas lógicos *gamma* para deducir de ello relaciones intrínsecas o extrínsecas de los entes.
4. Se busca una relación de pertenencia que confirme la proposición hipotética inicial. (*Ibid.* 122 y ss)
- 5.- La obtención de 1 o  $1/2$  estará en función de la correspondencia que hace posible el deductor en equívoca o inequívoca entre los puntos 1, 2 y 3 con el 4.

Los admitidos ontológicos que ya he expuesto en un trabajo previo y cuya referencia se encuentra en las referencias, son los siguientes:

1. La realidad es entendida ontológicamente como ser, que equivale a multiplicidad múltiple (*magmas*) a partir de su condición permanente de apertura.
2. Para todo *magma* es posible una organización interna, o sistema, al mismo tiempo que no puede designarse un criterio único que lo agote.
3. Todo sistema está compuesto por entes (conjuntos de relaciones).
4. La realidad es un *magma* al cual se le puede delimitar parcialmente en entes que coexisten con otros entes y otros *magmas*.
5. Todo ente histórico-social permite el establecimiento de un grado de coexistencia y correspondencia con un lenguaje que lo nombra (Cisneros 105).

Los axiomas de la lógica de los *magmas* de Castoriadis son:

- M1: Si M es un magma, se pueden reconocer en M conjuntos en un número indefinido.
- M2: Si M es un magma, se puede reconocer en M magmas diferentes de M.
- M3: Si M es un magma, no existe división de M en magmas.
- M4: Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma.
- M5: Lo que no es magma es conjunto o no es nada. (Castoriadis 1988 200).

Los axiomas propiamente dichos de la lógica *gamma* y que ya he expuesto en un trabajo de investigación previo, son los siguientes:

1. “Se pueden reconocer en  $M$  conjuntos [entes] en un número indefinido” (*Id.*).
2. “Se puede reconocer en  $M$  magmas diferentes de  $M$ ” (*Id.*).
3. “Toda descomposición de  $M$  en conjuntos [entes] deja como residuo un magma” (*Id.*).
4. Ente es delimitación de una multiplicidad cualquiera en grado 1.
5. Un sistema es un orden estricto de entes.
6. Los límites de un ente consisten en la correspondencia entre criterios arbitrarios y hechos.
7. El magma no tiene lógica, de él se desprenden lógicas. (Cisneros 116)

Las expresiones bien formadas, también expuestas en un trabajo previo, son las siguientes:

1. Si  $A$  es una fórmula, su negación también lo será ( $\neg A$ ).
2. También son fórmulas  $A \wedge B$ ,  $A \vee B$ ,  $A \rightarrow B$ ,  $A \propto B$ ,  $A \Leftarrow$ , etc., y su criterio de formación está en función de su valor tautológico.
3. Si  $A$  es una fórmula, cambiar un ente ( $a$  o  $b$ ) que pertenece a  $A$  por otro bien definido ( $c$  o  $d$ ) de tal forma que la convierta en  $B$ , hará de  $B$  una fórmula.
4. Si  $A$  pertenece a  $B$ , y  $B$  pertenece a  $C$ , es fórmula  $A \in C$ . (*Ibid.* 114)

Este proceso articula formalmente el marco teórico –ontología– y el conjunto de datos obtenidos –evidencias empíricas o documentales–. El resultado puede ser 1 o  $\frac{1}{2}$ . ¿Qué se desprende de este proceso de validación y de asumir que la relación en cuanto *relación* es prioritaria para todo método filosófico.

## 6 • Conclusión: hacia una metafísica de la relación

Los teoremas de la esencia y de la posibilidad son *funciones* que determinan el grado de relación para un ente. El primero busca definir su esencia. El segundo busca identificar la posibilidad de definición del mismo. Aquí se propone que ambos teoremas sean empleados para el proceso de validación a través de la articulación (*relación*) entre la información empírica o documental y el marco ontológico. Esta estrategia supone, como ya se hizo notar al inicio, un mundo ontológico y un criterio de epistemológico, pero unidos por un modo o método de validación. Veamos con más detalle ambos teoremas.

El primer teorema que *explica* la esencia ( $\epsilon$ ) de un ente se formula como sigue:

Teorema 1:  $\epsilon = h(\infty)1^n$

El segundo teorema que *explica* la posibilidad ( $\gamma$ ) de ese mismo ente se formula así:

Teorema 2:  $\gamma = f(\ni)n \in M$

El primer teorema señala que toda investigación, como se dijo, implica un mundo ontológico y un criterio epistemológico como condición mínima para desarrollarse. En ese sentido, el mundo ontológico que sustenta ambos teoremas señala una multiplicidad *múltiple* que, a modo de *magma* en el sentido de Cornelius Castoriadis, extiende un suelo compartido de relaciones que se manifiestan y distinguen a partir de lo que filosóficamente puede denominarse como entes. Cada ente es un juego de relaciones múltiples que, a partir de cierta combinación, puede ser conceptualizable como esencia ( $\epsilon$ ) si su *función de* su co-existencia  $h(\infty)$  con otro juego de relaciones múltiples ( $1n$ ) arroja un grado de relación determinado. La  $\epsilon$  señala la esencia, la  $h$  la función, el símbolo  $\infty$  una relación de co-existencia, todo ello en conjunción con otro conjunto de relaciones representado por el número discreto 1 a la  $n$  potencia, y que indica justamente la multiplicidad ontológica implicada. El

segundo teorema muestra, a su vez, la apertura en la combinatoria de relaciones  $\Upsilon$  que todo ente supone; este se identifica gracias a la función  $f$  para que una relación sea emergente ( $\ni$ , es decir, posible) a la  $n$  potencia de relaciones co-existentes ( $\propto$ ); esta articulación pertenece, a su vez, a todo *magma* de significaciones posibles ( $M$ ) que un mundo ontológico múltiple da como sustento. De ahí que tanto la esencia como la posibilidad se presentan como dos conceptos filosóficos con carácter de función y que señalan una identidad óptica concreta. La primera es aristotélicamente un acto, y la segunda una potencia.

El primer teorema expresa, entonces, la función que determina el grado de relación identificable y suficiente que un ente tiene con otro para poder definir su identidad. Y el segundo teorema expresa la función que determina el grado de aparición de un ente en función de su co-existencia con un *magma* de significaciones abierto y nunca agotado. Por tanto, cuando se plantea una investigación filosófica desde la metodología de la ingeniería filosófica, la lógica *gamma* valida o refuta el vínculo hecho entre la ontología y las evidencias. Si la relación entre la ontología y las evidencias sugieren que el problema ha sido explicado con razones suficientes, la identificación de la esencia por medio del teorema arroja 1. El teorema de la posibilidad debe arrojar, a su vez, el grado de aparición de su contingencia y, con ello, hacer viable un grado de predicción en la aparición de otros entes. Ese grado de predicción estará en función del exponente  $n$ .

A partir de lo dicho concluyo que una metodología así explica la identificación de las relaciones de todo ente –o conjunto de entes– a partir de la pregunta metafísica más radical: ¿qué es  $x$ ? La metafísica de la relación que propongo, entonces, pregunta por la esencia y la posibilidad del ente a partir de la articulación entre las razones –*oi logoi*–. Es aquí en donde emergerá “un espacio conceptual unificado”, diría Badiou, que haga posible responder a la pregunta metafísica ¿qué es  $x$ ?

El proceso formal *gamma* permite, por último, plantear procedimientos argumentativos vinculantes entre cualquier mundo ontológico  $\alpha$  y cualquier criterio gnoseológico  $\beta$ . Al final de cuentas, la apuesta filosófica central que hago consiste en señalar que la metafísica, que es un modo de cuestionar propio de la filosofía, había venido ofreciendo respuestas radicales sin posibilidad de validación, únicamente criticables, tal y como apuntó Karl Popper en *La lógica de la investigación científica* (73, 313). Así, lo que aquí se propone es localizar la relación que vincula y traduce un ámbito empírico

o documental  $x$  con los mundos  $\alpha$  y los criterios  $\beta$  que generan dicho  $x$ . El producto de todo esto son dos posibles tesis: 1) “el grado de las relaciones que configuran la esencia de  $x$  es 1”, 2) “el grado de las relaciones de posibilidad de  $x$  es  $M^n$ ”. Ambas son falsables si y solo si se someten a contraste empírico las premisas involucradas del procedimiento formal con los elementos empíricos y/o documentales recabados.

## 7 · Bibliografía

- Aquino, Tomas de. *De principiis naturae. Los principios de la naturaleza*, trad. Pedro Gómez Danés. Monterrey: Facultad de Filosofía y Letras-UANL, 2001.
- Ávila Crespo, Remedios. *Lecciones de metafísica*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Serrano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989.
- Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Castoriadis, Cornelius. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*, trad. Sandra Garzonio. *La creación humana*, vol. 1, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982 – 1983*, trad. Sandra Garzonio. *La creación humana*, vol. 2, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Cisneros Arellano, José Luis. *Ingeniería filosófica. Metodología para el análisis de los fenómenos sociales*. México: Editora Nómada, 2019.
- Diccionario panhispánico de dudas*. Real Academia Española, 2019. Web. 15 Nov. 2020. [<https://www.rae.es/diccionario-panhispanico-de-dudas/terminos-linguisticos>]
- Emanuel Esperón, Juan Pablo. “Dionisos y la diferencia. Una nueva ontología: en medio de las oposiciones metafísicas. Diálogo entre Nietzsche y Heidegger”. *Cuaderno de materiales. Filosofía y ciencias humanas* 23 (Mayo 2005 – Diciembre 2011): 239-63. Web. 16 Nov. 2020. [<http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/Revista%20Cuaderno%20de%20Materiales.%2023.pdf>]

- Gómez Danés, Pedro. “De la relación y de la oración”. Texto inédito, 2009.
- Hartmann, Nicolai. *Fundamentos*, trad. José Gaos. *Ontología*, vol. 1, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Martínez, Francisco José. “Ontología de la complejidad”. *Scribd*. Web. 16 Nov. 2020. [<https://es.scribd.com/doc/156579877/Ontologia-de-La-Complejidad>]
- Meillasoux, Quentin. *Después de la finitud*, trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2015.
- Paredes Martín, María del Carmen. “La función del noema en la constitución intencional del objeto”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica extra* (1992): 339–58. Web. 15 Nov. 2020. [<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/issue/view/ASEM929222>]
- Popper, Karl. R. *La lógica de la investigación científica*, trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Técnos, 2013.
- Quine, Willard Van Orman. *Desde un punto de vista lógico*, trad. Manuel Sacristán. 2ª edición. Barcelona: Paidós, 2002.
- Soto González, Mario. “Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano”. Tesis de doctorado, Universidad de Valladolid, 1999.
- Torrez, Sebastián Agustín. “El surgimiento de la noción de intencionalidad en el Husserl temprano”. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva. Brentano, Twardowski y Husserl*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2016. 67–109. Web. 15 Nov. 2020. [<https://www.teseopress.com/elconceptodeintencionalidad>]
- Wartofsky, Marx W. *Introducción a la filosofía de la ciencia 1*, trad. Magdalena Andreu, Francisco Carmona y Víctor Sánchez de Zabala. Madrid: Alianza, 1978.

# Sobre las emociones y la naturaleza pedagógica de la música en la filosofía platónica.

On emotions and the pedagogical nature of music in Plato's philosophy.

José Miguel Arellano <sup>1</sup>

Universidad Adolfo Ibáñez y Universidad de los Andes, Chile  
Recibido 31 enero 2022 · Aceptado 13 mayo 2022

## Resumen

El presente trabajo tiene por objeto describir y examinar el lugar que las emociones ocupan dentro de la filosofía platónica, principalmente en función de sus reflexiones sobre la música y la orientación eminentemente pedagógica que el filósofo identifica en ella. A partir de un análisis de diferentes momentos de su obra, en los cuales se discute el fenómeno musical, nos proponemos examinar su teoría con el objeto de identificar sus rasgos distintivos y, sobre todo, el lugar particularísimo que ella ocupa en su modelo educativo, con especial atención al caso de los guardianes. Dado que aquello que preocupa a Platón no es la disciplina propiamente tal, sostenemos que, a grandes rasgos, es posible señalar que su teoría musical es, en realidad, una ética de la música, en tanto que se orienta en función del *ethos* griego, operando como herramienta pedagógica que permite inducir cambios conductuales en quienes la reciben.

*Palabras claves:* Platón; Emociones; Música; Alma; Educación.

## Abstract

This work aims to describe the place of emotions in Plato's philosophy with a special focus on his reflections on music and the eminently pedagogical orientation that he ascribes to it. Starting from an analysis of different moments of his oeuvre in which the musical phenomenon is discussed, we propose to examine his theory in order to identify its distinctive features and, above all, the very particular place it occupies in his educational model, especially in regard to the case of guardians. Since it is not the discipline itself that concerns Plato, we argue that it is possible to point out that his music theory is, in fact, an ethics of music, insofar as it is oriented according to the Greek ethos, operating as a pedagogical tool that allows inducing behavioral changes in those who receive it.

*Keywords:* Plato; Emotions; Music; Soul; Education.

<sup>1</sup> jmarellano@uai.cl

## 1 · Consideraciones preliminares: Platón y las emociones

A pesar de que no existe un concepto definido o teoría completamente articulada sobre las emociones en la filosofía platónica, las referencias a ellas abundan a lo largo de toda su obra, algo que hace posible ofrecer una cierta sistematización de algunos rasgos distintivos de lo que, en el corpus platónico, suele presentarse bajo el concepto de  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$  (padecimiento o afección). Si bien nuestra concepción contemporánea del término emoción no logra expresar con total profundidad la  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$  griega, lo cierto es que bajo ambos conceptos se despliega una diversa gama de estados anímicos o afectivos que permiten establecer un vínculo entre ellos. Esta especie de ‘catálogo de modalidades’ de la  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$  que es posible identificar en la obra platónica—miedo, envidia, amor y múltiples otras afecciones— permite, en consecuencia, establecer una relación clara entre ella y nuestro concepto actual de emoción (Candiotto y Renaut, 2020). Baste señalar, por ejemplo, aquellas afecciones que Sócrates enumera en el *Filebo* 46e, y que el filósofo describe como padecimientos propios del alma, algo que, sin duda, encuentra asidero en nuestra actual comprensión sobre la naturaleza de las emociones.

Tal y como ocurre con diversos objetos de análisis en la filosofía de Platón—como veremos más adelante en el caso particular de la música—, su estudio en torno a las emociones es motivado por una preocupación anterior, a saber, la pregunta sobre la vida buena, o, dicho de otra manera, por aquella vida que merece ser vivida. Subrayar esto pudiera parecer, en principio, una absoluta perogrullada, toda vez que los múltiples estudios que se han llevado a cabo en torno a la obra de Platón son claros en señalar el marcado énfasis del filósofo sobre la preocupación que acabamos de precisar. Sin embargo, nos parece que esta aclaración resulta del todo oportuna si se la considera con relación a ciertos ámbitos de su filosofía que no han sido objeto, comparativamente, de un estudio y análisis profundo y sistemático, como es el caso de sus reflexiones en torno a la música. Desde esta perspectiva, en consecuencia, es posible señalar que la preocupación platónica con respecto a las emociones se orienta en función de sus consideraciones relativas a diversos asuntos de carácter moral y político. Así, entonces, sus reflexiones sobre la emoción, a lo largo de sus diferentes diálogos—y a pesar de la ausencia de

una sistematización clara por parte del filósofo—, nos permiten identificar algunos de sus elementos constitutivos y, por lo tanto, dar cuenta del rol indispensable que ellas cumplen en el desarrollo de su pensamiento y, posteriormente, en las investigaciones llevadas a cabo por Aristóteles. Revisemos, pues, algunos de estos elementos centrales, para luego examinar con mayor detalle el caso particular de la música.

Un buen punto de inicio para examinar las reflexiones platónicas sobre las emociones es, nos parece, su teoría acerca del alma. Ya desde los orígenes de su pensamiento, y a pesar de que su teoría es aun incipiente, el estudio del alma comporta una singular importancia en la filosofía de Platón. A pesar de no señalar con total claridad qué sea el alma, en sus diálogos tempranos podemos notar una doble disposición en ella, que, por un lado, supone una actividad intelectual que determina la autoconciencia, y, por otro, una cierta propensión a perderse a sí misma al caer presa de diversos estados anímicos o emocionales, comprometiendo, de esta manera, su capacidad de autodeterminación. No es baladí, por lo tanto, aquella intervención de Sócrates en el *Cármides* 157a en la cual señala que «es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo». Su proclividad a perder la autonomía es una posibilidad siempre presente, por lo que su cuidado exige no solo un autoconocimiento, sino que, asimismo, la necesidad de reconocer y apartar de sí todo aquello que la perjudique. En el *Ion* 536a-b, Sócrates describe cómo la poesía, por ejemplo, opera precisamente mediante una concatenación de capturas que, desde la divinidad, hacen que el alma de poetas, rapsodas y, finalmente, de lo espectadores, pierda su autosuficiencia, señalando que todo aquel que participa de este encadenamiento «está poseído, o lo que es lo mismo [...], está dominado». De esta manera, aquello que propone la poesía no es, simplemente, una experiencia estética, de la cual el receptor participe de manera desinteresada o con cierta distancia, sino que, muy por el contrario, reside en ella una fuerza de tal magnitud que se apodera del alma y le impide actuar por sí misma. El despliegue de las emociones que la poesía suscita hace que éstas sean aprehendidas por el alma de tal manera que nuestra «comprensión» se vuelve afectiva y, en consecuencia, nuestro entendimiento solo es tal en la medida en que nos dejamos tocar por tales emociones y, a su vez, reconocemos aquello que las despierta no desde un punto de vista teórico, sino que sensible (Campeggiani, 2020).

El desarrollo de la teoría platónica sobre el alma llega a su punto de expresión más alto tanto en el *Fedón* como en la *República*; si en el primero lo que ocupa a Sócrates y sus interlocutores es el tema de la inmortalidad del alma, en el segundo el foco de atención estará puesto en la idea de la tripartición de ésta.

En el *Fedón* asistimos a uno de los momentos más dramáticos de la obra platónica, al encontrarnos con un Sócrates que se halla en los últimos momentos de su vida, a la espera de ser ejecutado. En esta situación trágica en la que se lleva a cabo el diálogo, es interesante notar cómo, desde un inicio, se hacen transparentes ciertas ideas que serán fundamentales en el desarrollo posterior de las reflexiones platónicas sobre las emociones. Al inicio de la obra, casi en un estado embrionario, se nos presenta la idea de los contrarios—que habrá de desplegarse en su total magnitud a lo largo del diálogo—, cuando Fedón le confiesa a Equécrates que su reunión con Sócrates estuvo dominada por «una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar» (59a). Esta concepción de lo ‘emotivo’ volverá con fuerza en el *Filebo*, diálogo en el cual Platón es enfático en señalar que toda emoción es el resultado de una mixtura entre placer y dolor, o, dicho de otra manera, que todo aquello que experimentamos—en tanto que estado emocional— se constituye a partir de la relación entre estos dos elementos. Asimismo, como muy bien describe Burger (1984), el *Fedón* es un diálogo que deja al descubierto la necesidad de establecer una sujeción de las emociones al *logos*, toda vez que, como señala, «es precisamente en esta situación, con las poderosas emociones que evoca, que se hace especialmente necesario juzgar la solidez de su razonamiento [el de Sócrates], separándolo de su contexto particular» (6)<sup>2</sup>.

Así, entonces, y en aras de exponer su actitud frente a la inminencia de su muerte, Sócrates emprende su defensa estableciendo la primacía del

<sup>2</sup> Nos parece necesario precisar que, si bien la ‘defensa socrática’ se estructura desde un ejercicio eminentemente intelectual, reside también en ella un importante componente emotivo. Baste señalar cómo, por ejemplo, hacia el final del diálogo, Sócrates destaca la nobleza del ‘servidor de los Once’, quien, tras informarle que su hora final había llegado, se echa a llorar y se retira. Asimismo, sobrecogido al ver que Sócrates bebe ya el veneno, Fedón reconoce que «con violencia y en tromba se me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar» (117c).

alma por sobre el cuerpo: el orden sensible de la existencia física restringe nuestro acceso a la verdad y el conocimiento, algo que podrá ser remediado solo en la medida en que más nos apartemos de nuestro cuerpo, tal como lo hacen los filósofos verdaderos que se mantienen alejados «de los placeres que están unidos» a él (65a). La multiplicidad de deseos que trae consigo nuestra *fisicalidad* material y sensible es la causa de los más grandes males, y, por lo tanto, no le queda otra opción al filósofo que señalar que «si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos» (67a). Así, entonces, alma y cuerpo son presentados como entidades antagónicas en constante fricción que, como señala Kamtekar (2018: 145), operan individualmente con una cierta autonomía, algo que hace transparente la necesidad del alma de ejercer su dominio a través de su oposición sobre las afecciones del cuerpo (94b). Ahora bien, esta purificación del alma, en tanto que separación del cuerpo, merece ser precisada, aunque sea muy brevemente. La propuesta socrática no es —nos parece— la supresión de todo afecto o emoción, sino que, exclusivamente, aquellos que se materializan en el cuerpo. Asimismo, si bien se ha insistido en la necesidad de separación entre el alma y el cuerpo, no es posible soslayar la relación estrecha que existe entre ambos y cómo este último coadyuva al alma, mediante los sentidos, a recordar aquello a lo que había sido expuesta en el mundo de las formas<sup>3</sup>.

En *República*, como mencionamos anteriormente, Platón presenta su teoría sobre la tripartición del alma, estableciendo una analogía entre ella y la correcta estructura sobre la cual ha de levantarse la ciudad. En este diálogo, las reflexiones sobre el alma comportan una singular relevancia, toda vez que la justicia —tema central de la obra— es concebida en razón del equilibrio interno, impidiendo «a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra» (443c-d). En el *Libro IV*, luego de haber revisado la justicia con relación al estado —dando cuenta de las tres partes que habrían de componerlo para lograr el equilibrio deseado—, Sócrates hace lo propio con la estructura del alma, señalando sus tres partes —racional, apetitiva e irascible— y distinguiendo tanto sus funciones como la jerarquía que ha de mediar entre ellas. Esta división del alma se estructura a partir de una categorización de sus diferentes funciones en un

<sup>3</sup> Véase el *Menón 81b*, y la idea de que conocer es, en realidad, recordar.

ordenamiento que fija en la facultad intelectual la supremacía por sobre la apetitiva y la irascible. Ahora bien, como nota Campeggiani, la tripartición del alma no ha de ser entendida de manera explícita y literal, sino que como una metáfora que permite comprender las distintas disposiciones psíquicas de un determinado individuo; tripartición bajo la cual subyace «la persona como agente unificador» (2020: 43).

Uno de los elementos más significativos sobre esta teoría es la señalación de dos almas irracionales, o funciones anímicas, que se oponen a la racional. Por lo tanto, el análisis sobre el origen de las motivaciones, deseos y emociones se vuelve aún más complejo. Si en el *Fedón* el conflicto entre afectos y deseos quedaba reducido a la fricción entre *psyche* y *soma*, y el acceso a la verdad y el conocimiento solo era posible mediante la liberación del alma de su prisión corpórea —de ahí la filosofía como preparación para la muerte—, en la *República*, tanto la razón como los deseos, afectos y emociones, quedarán circunscritas al ámbito del alma. En consecuencia, esta tripartición sugiere una pluralidad de deseos y motivaciones que serían propias de cada una de sus partes: el alma racional busca la verdad y el conocimiento, a la vez que orienta al individuo en la consecución de una vida buena; el alma apetitiva se dirige a la satisfacción de aquellas necesidades relativas al cuerpo, como la alimentación, bebida y sexo. Ahora bien, el alma irascible es de una naturaleza muy particular, y, en cierta medida, podría considerarse como una especie de punto intermedio entre las otras dos, toda vez que, si bien es considerada por el filósofo como una expresión más de lo irracional, es a su vez «auxiliar de la naturaleza racional, salvo que se corrompiera por obra de una mala instrucción» (4,43b).

El alma irascible alberga diversas emociones y deseos que disponen al individuo a perseguir determinados intereses. De ella surgen emociones como la cólera, la búsqueda de honores, y un cierto sentido de responsabilidad que impulsa a asumir tareas difíciles que pudieran contribuir a obtener el reconocimiento deseado. Hay en esta parte del alma, en consecuencia, un deseo de alcanzar ciertos fines que pudieran ser considerados dignos y encomiables, pero, a su vez, radica también en ella el peligro constante de un desborde de sus inclinaciones y, por lo tanto, corromperse por el afán y deseo de dominar (O'Connor, 2007: 64). Es con el objeto de evitar el desenfreno de esta parte colérica que, precisamente, gran parte del modelo educativo pro-

puesto por Platón se orienta en función del equilibrio interno que ha de existir tanto en el estado como en el hombre justo. Como precisa Boeri (2010):

**[...] lo colérico, entendido en su estado no patológico, está del lado de lo racional como su aliado incondicional contra los embates permanentemente desmedidos de lo apetitivo, y es un auxiliar o servidor por naturaleza de lo racional únicamente en el caso de que no haya sido corrompido por una mala educación. (p. 305)**

Para diversos autores (Penner, 1971; Robinson, 2018), sin embargo, la tripartición del alma —y fundamentalmente la inclusión del alma irascible— no solo supone una fractura con la concepción propuesta en los diálogos anteriores, sino que, aun más, el trato que Platón da al concepto de *thymoeidés* no permitiría concluir satisfactoriamente la naturaleza tripartita del alma. Para Penner (1971), la necesidad de ir más allá de la tradicional bipartición del alma —en racional e irracional— responde a una exigencia puramente argumentativa, que descansa en la analogía que el filósofo establece con la estructura de su estado y que Penner describe como carente de toda justificación psicológica, señalando que Platón «probablemente logró apartar parcialmente su atención sobre este asunto debido al impulso político que adquirió de sus criaturas los guardianes» (p. 113). En consecuencia, la interpretación de Penner sostiene que el alma irascible es concebida con un propósito eminentemente práctico, orientado al fin particular de la discusión que Sócrates y sus interlocutores sostienen en torno a la justicia:

**[...] para responder a la pregunta sobre si el individuo justo es más feliz que el injusto (incluso cuando este último «se sale con la suya» con todas sus injusticias), Platón necesita primero responder a la pregunta sobre el significado de justicia. Pero para dar forma a su llamativa descripción sobre la justicia como un buen ordenamiento del alma, necesita, asimismo, argumentos que demuestren que el alma está constituida por las mismas tres partes (racional, vegetativa e irascible) que ya hemos visto en su «justa ciudad ideal». (2007: 24)**

Ahora bien, más allá de la pertinencia que pudieran tener las críticas a esta tripartición, sostenida por diferentes autores, lo cierto es que el alma

irascible, tal y como nos es presentada por Platón, desempeña un rol significativo en la determinación del carácter moral de los individuos y, por lo tanto —como veremos más adelante— ocupa un lugar singularísimo en las preocupaciones del filósofo con respecto al modelo educativo sobre el cual habrá de levantarse su ciudad ideal. Es bajo esta perspectiva que la música asume una función determinante.

## 2 · Antecedentes generales de la música y educación en la Grecia antigua

La música gozó de un lugar privilegiado en la Grecia antigua, y es difícil pensar en alguna actividad —pública o privada— que no se llevara a cabo en compañía de ella. Liras, auloi, cítaras, la voz humana, y muchos otros instrumentos, poblaron el paisaje sonoro de la civilización griega, quienes identificaron en el fenómeno musical no solo una función decorativa, sino que, aún más, una profunda fuerza transformadora de lo humano. No ha de extrañar, por lo tanto, que en diversas discusiones de carácter filosófico la música haya servido de insumo relevante para la reflexión sobre cuestiones de diversa índole, y, asimismo, que parte importante del proyecto educativo haya girado, precisamente, en torno a ella. Gracias a las innumerables referencias a la música en escritos de diversa naturaleza, musicólogos e historiadores han podido reconstruir el universo sonoro de la Grecia clásica con notable precisión, algo que ha permitido establecer con claridad sus múltiples funciones dentro de la sociedad, sus fundamentos teóricos y su dimensión religiosa entre diversos otros aspectos. Música, danza, poesía y otras disciplinas artísticas —reunidas bajo el concepto de *mousikē*— fueron concebidas como prácticas colectivas que contribuían a solidificar los fundamentos ético-político que sostenían a la sociedad. Inspirados por las musas, los creadores se transformaban en receptáculos del soplo divino que de ellas emanaba, para, así, comunicarlo mediante el baile, la poesía y, sobre todo, la música, dejando al descubierto la predilección de las musas por el canto y la música coral, prácticas que se hallan en el corazón de esta cultura (Lynch y Rocconi, 2020: 72). Píndaro, quien fuera uno de los poetas más ilustres del mundo antiguo, y uno de los primeros en presentarse a sí mismo, además, como músico profesional (Anderson, 1966: 34), describe claramente

la naturaleza mediadora del artista, identificándolo como aquel individuo que hace posible el vínculo entre las musas y el alma humana. En su oda *Nemea III*, asistimos desde un comienzo al encuentro entre ellas y el creador, quien levantando su voz en plegaria les suplica que, mediante su canto, exalten y celebren a Aristóclides, atleta que, venciendo en el Pancrasio, dignificó el nombre de Egina. Así, entonces, Píndaro clama exultante:

**[...] el triunfo atlético ama sobre todo el canto, el más favorable  
acompañante de coronas y hazañas. De ese canto concede  
abundancia que de mi espíritu mane. ¡Comienza en honor del  
Señor del cielo cubierto de nubes, tú, el himno agradable! Yo  
quiero unirlo a las voces de aquellos y a la lira. (1984: 226)**

Vista como un instrumento pedagógico indispensable en la educación de las emociones, los griegos desarrollaron un currículum educativo que atribuía a la música la capacidad de orientar la vida de sus ciudadanos hacia el bien personal y el de la polis. Dado que el ser humano en su infancia temprana utiliza su voz más que ningún otro animal, para comunicar sus sensaciones y emociones —dolor, alegría, miedo, etc.—, y que esta etapa del desarrollo se caracteriza por una notable plasticidad, una educación musical básica debía concentrarse en la corrección y educación de los desórdenes internos (Pelosi, 2010). En la *República 425a*, Platón enfatiza su orientación marcadamente pedagógica en la formación de los niños, describiendo la transformación interna que ella propicia al despertar ciertas emociones, señalando cómo, mediante la música, se «introduce en sus juegos un afecto por el orden [...] que los acompañará a todas partes y ayudará a crecer». En la misma línea, Pitágoras y sus discípulos atribuyeron a la música la capacidad de hacer audible el orden matemático del universo y, por lo tanto, su estudio sistemático fue materia indispensable de su quehacer intelectual. No es casualidad, por lo tanto, que en sus primeras investigaciones a través de diversos cuerpos sonoros, Pitágoras haya descubierto ciertas proporciones sonoras básicas —como la octava, la quinta y la cuarta—, y que, en consecuencia, haya concebido al número como «gobernador de la naturaleza» (Maor, 2018: 15). Ahora bien, a pesar de los diversos sentidos pedagógicos que los griegos atribuyeron a la música, identificaron también en ella la capacidad de despertar ciertas pasiones o emociones indeseadas, como el dejarse encantar por la sola sensualidad de las armonías, ritmos y melodías,

corrompiendo no solo el carácter formativo de la música, sino que, además, el balance y equilibrio interno de todo aquel que cayese presa de ella. En la *Iliada*, Homero describe dos situaciones que iluminan con total claridad esta cualidad dual de la música. En el *Canto IX*, Aquiles es retratado tocando el fórminge para Patroclo, quien escucha con profunda atención los cantos sobre héroes y gestas gloriosas; regocijándose ambos en la potencia revitalizadora de la música, que enciende los ánimos y recrea los corazones. Asimismo, en el *Canto III*, Homero describe a un Héctor enfurecido con Paris, a quien le reprocha su incompetencia como luchador; consecuencia de un carácter débil y vanidoso que lo ha llevado a ser mejor citarista que guerrero: «No te socorrerán ni la cítara ni los dones de Afrodita —dice Héctor a su hermano—, ni la melena ni la galanura, cuando te revuelques en el polvo» (Il. 3.54–5).

Lo que el pasaje anterior nos revela es que comprender la verdadera función pedagógica de la música solo será posible en atención al proyecto educativo global que le da sentido, y este, a su vez, ha de ser concebido en función del desarrollo y evolución social y política de la Grecia antigua. El advenimiento de la democracia ateniense, por ejemplo, tuvo un impacto sustantivo en la articulación de diversos proyectos educativos que buscaban dar forma a ciudadanos capaces de participar activamente en los destinos de la polis (Lee Too, 2001). Es por ello que, en la *Política 1337a*, Aristóteles defiende la idea de una educación unitaria orientada hacia el fin propio de la ciudad, subrayando la sujeción de lo individual a lo colectivo, toda vez que —en sus palabras— «ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad, pues cada ciudadano es una parte de la ciudad, y el cuidado de cada parte está orientado naturalmente al cuidado del todo».

Con el desarrollo y auge de la democracia ateniense, hacia mediados del siglo V a.C, y junto con ella la concepción del ciudadano como un individuo involucrado en las cuestiones públicas y el destino de la polis, la educación griega vive uno de sus momentos de mayor dinamismo, expansión y vitalidad (Scolnicov, 1988). Comúnmente denominado como Ilustración Griega, este período se caracteriza por la gran influencia que ejercieron los sofistas en los asuntos públicos. Presentándose como maestros de la virtud (Calvo, 1989), el propósito de estos intelectuales de la época fue, precisamente, enseñar, a quienes pudieran pagar por sus servicios, todo lo necesario para convertirse en buenos ciudadanos. Para los sofistas, la educación debía

orientarse en la consecución de fines específicos, y, por lo tanto, sus enseñanzas tenían por objeto el otorgar las herramientas necesarias para resolver asuntos concretos de manera efectiva. En el *Protágoras 319a*, Sócrates le pide al sofista definir claramente aquello que Hipócrates sacaría en provecho de sus enseñanzas, a lo que éste responde diciendo:

**Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.**

El saber que declaraban poseer los sofistas les valió la enemistad no solo de filósofos como Sócrates o Platón, sino que, asimismo, de algunos de los personajes más relevantes de la época. Ánito —un acaudalado líder político—, por ejemplo, se nos muestra, en el *Menón*, profundamente ofuscado ante la creciente presencia de los sofistas en la discusión pública, a quienes acusa de ser “la ruina y la perdición de todo aquel que los frecuenta” (91c). A pesar de esto, los sofistas fueron ganando un espacio cada vez más importante en una Atenas que concebía la política y los asuntos públicos casi como una segunda naturaleza (Guthrie, 1971). Esto les permitió desarrollar diversos proyectos educativos que, por muy variados que fueran, se articulaban siempre desde una lógica eminentemente práctica. En estos currículos pedagógicos, la música ocupó un espacio de vital importancia, orientada fundamentalmente hacia la adquisición de la disciplina y formación del carácter, elementos considerados esenciales para la participación en los asuntos públicos. A pesar de que la instrucción musical fue perdiendo espacio es sus programas educativos —hasta prácticamente desaparecer—, Guthrie (1971: 30) nos recuerda que, en sus orígenes, el término sofista estuvo asociado a quienes practicaban la *mousikē*, dejando al descubierto el énfasis pedagógico que se atribuía a la poesía y a la música, algo que luego será parte importante de las reflexiones platónicas en torno sus diversos usos y aplicaciones para una correcta enseñanza de las virtudes propias de los ciudadanos de la *polis*. Ahora bien, las diversas interpretaciones que se han ofrecido sobre el quehacer sofístico han partido, principalmente, desde una exégesis de los diálogos de Platón y, por lo tanto, ha habido una cierta tendencia a concebir su ejercicio intelectual y pedagógico como «un juego de poderes e intereses deshonestos» (Cadavid, 2014: 38), obstruyendo, de esta

manera, una verdadera comprensión del rol significativo que los sofistas tuvieron en el desarrollo de la *paideia*.

Este concepto —el de *paideia*— suele interpretarse como el modelo educativo con que los griegos instruían a los niños en diferentes materias. El alcance, sin embargo, es mucho más profundo. La *paideia* ha de ser entendida como algo que trasciende asuntos puramente pedagógicos. Ella es, ante todo, aquella operación mediante la cual el sujeto individual y la polis estrechan sus vínculos con vistas al proyecto común que les es propio; es aquello que unifica el espíritu griego, y, por lo tanto, la vía de acceso a una comprensión holística de la cultura. Sin el auge de los sofistas en pleno proceso de consolidación democrática en Atenas, este modelo de educación no hubiera podido desarrollarse como lo hizo. Vergara (1989) describe —en un acucioso análisis sobre la *paideia*— la vital importancia y el rol decisivo de los sofistas en la consolidación de un modo de entender la educación que marca un punto de inflexión en la historia cultural de la Grecia antigua. Al respecto, señala que:

**El fruto maduro de esta cultura general lo constituyen los sofistas. Ellos, se puede decir, fueron sus beneficiarios, impulsores y, a la vez, su conciencia más alta. Después de ellos todo intento de modificación o superación de la cultura general habrá de hacerse enfrentando sus posiciones. (p.168)**

Descritos algunos de los elementos centrales de la educación en Grecia —sin un ánimo de exhaustividad—, ofrecemos a continuación un análisis e interpretación sobre el rol de la música en el modelo educativo propuesto por Platón. Se trata, por lo tanto, de un intento por esclarecer el sentido unitario que subyace a las múltiples instancias en que el filósofo se refiere a la música, algo que, nos parece, puede ser un insumo relevante en el análisis sobre la relación cuerpo–alma y, asimismo, una aproximación a los problemas relativos a las emociones.

### 3 · Platón y el carácter pedagógico de la música

A diferencia de lo que ha ocurrido con la crítica platónica a la poesía, que ha sido objeto de análisis por diversos autores —sobre todo desde inicios del

siglo XX en adelante—, su relación con la música ha recibido, comparativamente, escasa atención. En un sentido estricto, podríamos decir que Platón no escribió teoría alguna sobre la música, y a pesar de que en diversos pasajes de su obra alude a elementos técnicos y teóricos—tipos de escalas, formulas rítmicas, armonía, melodía, etc.—, su uso es puramente instrumental. Lo que al filósofo le preocupa no es la disciplina propiamente tal, sino que su adecuación a cuestiones relativas fundamentalmente a la educación moral. Por lo tanto, a grandes rasgos, es posible señalar que la teoría musical platónica es, en realidad, una ética de la música, en tanto que se orienta en función del *ethos* griego, como herramienta pedagógica que permitiría inducir cambios conductuales en quienes la reciben<sup>4</sup>. Ahora bien, no obstante la cualidad formativa de la música, y su capacidad de sanar el alma, educarla, y orientarla hacia el bien, existe también en ella la posibilidad de encantar al oyente, dada la diversidad de emociones que suscita. Baste notar cómo, en diversos pasajes de su obra, Platón describe el efecto de la música como un hechizo o embrujo que, en tanto que engaño, hace cambiar de opinión a quienes se dejan seducir por las emociones que ella despierta<sup>5</sup>. En consecuencia, la regulación y límite que el estado ejerce sobre músicos y poetas en la *República*, tiene por objeto prevenir los efectos nocivos que estas artes puedan tener en los individuos y, por lo tanto, en la sociedad en su conjunto.

Como hemos señalado, las reflexiones musicales de Platón no obedecen a una preocupación particular por la disciplina, sino que surgen a partir de las diversas discusiones que el filósofo sostiene con sus interlocutores, fundamentalmente en relación a cuestiones de carácter político y moral. Es por ello que, ante la falta de un desarrollo claramente delineado y sistemático, su teoría precisa ser reconstruida, poniendo especial atención a las motivaciones filosóficas sobre las cuales ésta va tomando forma a lo largo de sus diferentes diálogos. En este sentido, nos parece que un punto de inicio necesario ha de ser la distinción que establece Platón entre dos tipos de música, o, más precisamente, entre dos sentidos específicos que ella cumple dentro de su proyecto educativo: i) la música en un sentido práctico y ii) la música en

<sup>4</sup> Habría que precisar que, además de sus implicancias morales, Platón también nos ofrece una reflexión sobre el sentido cosmológico de la música, algo que hunde sus raíces en las investigaciones de la escuela pitagórica.

<sup>5</sup> Véase: *Rep. 411a*; *Rep. 413c*; *Leg. 800d*.

un sentido cosmológico; aquello que usualmente se denomina ‘música de las esferas’. Estas dos dimensiones de la música cumplen funciones específicas en la *paideia* platónica, no obstante, dada las características y extensión de este trabajo, nos limitaremos a examinar, con el mayor detalle que nos sea posible, solo su dimensión práctica, prestando particular atención a su efecto sobre las emociones.

En el *Filebo* 56c-d, Sócrates distingue entre dos tipos de ciencias según el grado de exactitud que cada una de ellas comporta. Así, por ejemplo, la aritmética se cuenta dentro de aquellas disciplinas que se caracterizan por su alto grado de exactitud, mientras que la música audible, vale decir, la música en su sentido práctico, opera con un alto grado de especulación que, en consecuencia, supone «un importante ingrediente de inseguridad y escasa seguridad» (*Filebo* 56a). Si bien la música se constituye a partir de su estructura numérica y, por lo tanto, es en esencia expresión de la arquitectura natural del universo, ello no implica que aquel componente matemático no pueda ser sustraído en la dimensión sensible, y que la obra musical se transforme en una «práctica de la conjetura» (*Filebo* 56a). Pelosi (2010) describe el problema de la imprecisión musical de la siguiente manera:

**La ausencia de medida en la música no es el resultado de una ausencia de medida en sus objetos de estudio, pero tampoco se deriva de un enfoque erróneo: es el resultado de la comprometedor implicación de la música con lo sensible. (p. 137)**

Precisamente porque la música instrumental se halla sujeta a la imprecisión estructural del mundo sensible es que reside en ella una potencia nociva que ha de ser restringida por el estado. Tal como ocurre con el universo, el alma humana es también concebida como armonía y equilibrio, en la medida en que se dé en ella una correcta disposición de sus partes. Recordemos cómo, en la *República* 443c-d, el hombre justo es descrito como aquel que ordena cada parte de su alma en función de aquello que le es propio, logrando de esta manera la armonía propia de la escala musical. En consecuencia, la música será apropiada —desde un punto de vista pedagógico— solo si contribuye a dar forma a este equilibrio interno que el filósofo señala.

Uno de los problemas fundamentales de la música —así como de la poesía— es el modo en que se dirige hacia sus receptores, actuando no sobre

la parte racional del alma, sino que, fundamentalmente, sobre sus facultades inferiores. Como mencionamos en un inicio, Platón identifica este problema con total claridad, algo que queda al descubierto en el *Ion 533d - 536b*, pasaje en el que Sócrates describe el modo en que el artista recibe su inspiración por parte de las musas, transformándolo, de esta manera, en vehículo para la voz de ellas. Ahora bien, presentado de esta manera, sin profundizar en otros pasajes de la obra platónica, el argumento pareciera no tener sentido. Si hay en la poesía y música una cierta proclividad a corromper la estructura armónica del alma, y, al mismo tiempo, son ellas obra de las musas, ¿cómo es posible que nos engañen? Evidentemente, este engaño no puede provenir de la divinidad, que «es en todo sentido ajena a la mentira» (*Rep. 382e*), por lo que, en consecuencia, ha de ser atribuido al intérprete que, dada su sujeción al mundo sensible, ha sido incapaz de descifrar la esencia del mensaje. Lo que ha sido puesto en obra por las musas, sobre el músico o el poeta, ha quedado reducido a la *mímesis*, transformándose, de esta forma, en una apariencia de las cosas, vale decir, en una mera imitación. Así, entonces, el problema de la *mímesis* radica en su naturaleza comunicativa, en tanto que ella no se reduce solo a la relación musa-músico/poeta, sino que se extiende de manera sostenida al intérprete, y luego a quienes experimentan la obra. Esta cadena de remisiones que supone la obra de arte —al menos en la música y la poesía— funciona a través de lo que Campeggiani (2020) denomina *transportación*, a saber, la transferencia de un estado mental y afectivo de una persona a otra, algo que desdibuja las fronteras entre lo ficticio y lo real, incidiendo en el modo en que la audiencia asume la vida real y sus creencias (p. 53). A través de esta transferencia, entonces, se produce un punto de sutura o conjunción entre las emociones del intérprete y el receptor.

Esta propensión del alma a caer presa de los embrujos emocionales de la música solo puede ser impedida o, en su defecto, subsanada, mediante un proceso educativo que se oriente hacia el equilibrio y armonía del alma<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Gurd (2020: 84) precisa, con justa razón, que la posibilidad de asignar a la música esta función pedagógica supone, primeramente, la capacidad de juzgar la exactitud de una imitación musical, evaluando si el ritmo, armonía y palabras han sido combinados de manera apropiada y efectiva. Con respecto a la obra platónica, es posible sostener que, si bien su teoría musical no es sistemática, hay en ella un claro influjo de la tradición pitagórica y, asimismo, una profunda reflexión sobre sus implicancias en la educación.

Es por esta razón que, incluso antes del enfoque específico que Platón le da en la educación de los guardianes en la *República* 376e, la música ha de ser un elemento significativo en la formación de los niños de su ciudad. El ritmo y la melodía producen un efecto que, ya en los recién nacidos, permite sosegar ciertas emociones mediante una ‘sintonía’ de los afectos. En las *Leyes*, Platón describe este carácter propedéutico de la música que, en los infantes, allana el camino hacia la consecución de una vida virtuosa. Cuando un recién nacido llora, lo hace por verse invadido por un sentimiento de temor que expresa un desequilibrio del alma. Este estado afectivo es remediado, sostiene Platón, por un movimiento que se adecúa a la emotividad interna del recién nacido hasta dominarla y, finalmente, apaciguarla, algo que tiene importantes implicancias pedagógicas, toda vez que permite vencer los temores y, en definitiva, desarrollar una virtud del alma (790c – 791c). Pelsi (2010) examina este pasaje de las *Leyes* poniendo especial atención al modo en que la música — fundamentalmente el ritmo— actúa no sobre la facultad racional del recién nacido, que, evidentemente, aún no se ha desarrollado, sino que sobre su dimensión sensible y emotiva, notando cómo es esta responsable tanto del desequilibrio del alma así como de su restauración. Al respecto señala que:

**[...] la capacidad expresiva de la música puede ayudar incluso a un alma que es incapaz de utilizar ningún instrumento racional, pero que se encuentra sumida en estas sensaciones violentas [...] lo que encontramos acá es la idea casi indiscutible de que es la dimensión sensible la que causa problemas; pero más relevante aún, encontramos también la idea de que esta misma dimensión sensible puede acudir en ayuda del infante. No es casualidad que Platón defina los efectos del canto y el movimiento en el alma de los niños como un encantamiento: hay en ellos una recepción de la música completamente pasiva, que funciona de manera análoga a una fórmula mágica. (p. 16)**

El modo en que la música opera sobre la dimensión sensible no es, evidentemente, propiedad exclusiva del recién nacido. Esta recepción pasiva y el hábito que ella fomenta —con vistas al desarrollo de una cierta virtud del alma— es también un factor decisivo en el proceso educativo de quienes son llamados a cumplir funciones en los asuntos fundamentales de la polis. En este sentido, el modelo educativo de los guardianes, descrito en la *Repú-*

*blica*, es examinado con particular cautela por Sócrates y sus interlocutores. Para Platón, la fogosidad ha de ser la característica principal de todo aquel que asuma esta tarea, por lo que, evidentemente, esto puede traer consigo un problema significativo si ella no es educada de la manera correcta. La naturaleza fogosa de los guardianes, que se espera esté orientada al cuidado de la ciudad, puede, eventualmente, volverse en contra de ella, por lo que ha de buscarse el equilibrio que —sostiene Sócrates— se expresa en el perro de raza (375e). En consecuencia, en virtud de esta analogía, el guardián se nos revela como una mezcla entre «filósofo, fogoso, rápido y fuerte» (376c).

Examinando con atención este y otros pasajes de la obra platónica, resulta evidente que el equilibrio que se espera en los guardianes no se da de forma natural, sino que es el resultado de un proceso formativo en el que la música y la gimnasia cumplen un rol singularísimo. La pormenorizada descripción de este modelo educativo deja al descubierto la significativa incidencia de las emociones, y el modo en que los distintos tipos de instrucciones afectan las diferentes facultades del alma. Su propensión a la rudeza, a la fuerza bruta, a la delicadeza o a la sensiblería, dependerá del tiempo dedicado al estudio de la música y de la gimnasia. Solo en la medida en que ambas disciplinas sean correctamente practicadas es que será posible lograr el equilibrio deseado; equilibrio que se expresa en la cooperación que el alma irascible entrega al alma racional.

Tal como señalamos anteriormente, la música no opera directamente sobre la razón, por lo que su carácter pedagógico se expresa mediante la influencia que ella ejerce sobre las emociones y afectividades, algo que, en consecuencia, permitirían una cierta adhesión a los contenidos racionales (Pelosi 2010: 23). Es de esta manera que el alma irascible, modelada por los efectos de una correcta instrucción musical, se dispone al servicio de la razón, permitiéndole, a su vez, dar curso con propiedad a sus inclinaciones naturales, como, por ejemplo, la búsqueda y consecución del honor. Palumbo y Motta (2020) caracterizan esta especie de alianza —entre razón y fogosidad— a partir del carácter dual del alma irascible, que, así como es gobernada por el elemento racional, tiene también ella la facultad de gobernar:

**También tenemos una parte [del alma] que gobierna y se deja gobernar, a saber, la parte irascible: en algunos casos gobierna, pero en otros casos es subordinada porque es irracional, y lo**

**irracional, precisamente en la medida en que no se guía por la razón, debe regirse por aquello que es co-genérico con el intelecto. Sin embargo, cuando surgen conflictos con el deseo, es la parte irascible la que asume el mando —aunque de manera diferente al alma racional— porque está más cerca de la razón que del deseo. (p. 142)**

Más que cualquier otra disciplina artística, la música afecta de tal manera el alma de los guardianes —y de todo aquel que la experimenta—, que les permite conseguir la armonía interna que hace posible el correcto ejercicio de sus funciones. Tanto es así, que el filósofo y teólogo español José Vives S.J. sostiene que «para el Platón de las *Leyes* el bien del hombre ya no es un saber, algo de naturaleza cognoscitiva, sino una *armonia*, *symphonia*, de los distintos elementos que forman al hombre, bajo la guía de la razón» (1961: 133). De esta manera, la educación musical de los guardianes debe valerse de aquellos elementos que permitan potenciar la naturaleza que les es propia, prefiriendo aquellos modos y ritmos capaces de equilibrar el *thymoeidés*, dotándolo de la dulzura de la cual carecería si solo se educara en la gimnasia, transformando la intensidad y brutalidad en valentía.

Dentro del gran universo modal que comprende la música griega, solo los modos Frigio y Dorio serán apropiados para desarrollar un carácter equilibrado. Mediante estas escalas, que emulan sonoramente tanto la valentía y el coraje, así como la moderación y la templanza, la música se transforma en un instrumento modelador de la conducta que actúa de manera paralingüística, infundiendo en los guardianes el hábito de obrar en virtud del bien. Lo que esta naturaleza pedagógica de la música deja al descubierto es, precisamente, la idea de que el conocimiento epistémico difiere del perceptual, en tanto que el primero se dirige hacia una dimensión teórica, mientras que el último a una eminentemente práctica. Esto implica, por lo tanto, que la percepción sensorial, como modo de cognición, ha de incluir tanto las «sensaciones» físicas, como también los deseos y emociones (Campeggiani 2020: 47-48).

La naturaleza propia de la música, y su singular capacidad de dar forma a diversas emociones y afectividades, la hacen, sin duda alguna, uno de los elementos más significativos de la *paideia* platónica. Actuando sobre la sensibilidad de quien la recibe, ella genera —en conjunto con otras discipli-

nas— las condiciones necesarias para una vida virtuosa; expresión de una armonía y equilibrio del alma que opera bajo el gobierno de la razón.

## 4 · Conclusión

A pesar de las distintas investigaciones que se han llevado a cabo sobre el rol de la música en la obra de Platón, ésta sigue siendo aún un terreno fértil de estudio. En este trabajo, sin ningún afán de exhaustividad, hemos revisado aquellos elementos que nos parecen fundamentales para iniciar una aproximación al modo en que el filósofo aborda las cuestiones relativas a la música, principalmente en atención a sus vínculos con aquellas reflexiones de carácter moral que se despliegan a través de la articulación de su *paideia*. Con este propósito en mente, hemos iniciado nuestro examen revisando su teoría del alma, identificando en ella un punto de inicio apropiado para el análisis sobre las emociones y la naturaleza pedagógica de la música que, como hemos señalado, comporta una particular relevancia en el modelo educativo del filósofo. Examinando diversos pasajes de su obra, intentamos ofrecer una breve reconstrucción no solo de su pensamiento musical, sino que, más profundamente, una revisión del singular proceso de modelación interna que trae consigo la práctica constante de la música. En este sentido, particularmente significativo es el caso de los guardianes, en quienes habrá de buscarse el equilibrio apropiado que posibilite una cooperación entre el alma irascible y racional. Finalmente, quisiéramos destacar la relevancia del estudio de las emociones en Platón y su vínculo con la música, toda vez que, nos parece, ésta allana un camino distinto a sus reflexiones sobre la relación cuerpo-alma y, asimismo, hacia su filosofía de la mente.

## 5 · Referencias Bibliográficas

- Anderson, W. D. (1966). *Ethos and Education in Greek Music*. Cambridge, Massachusetts, U.S.: Harvard University Press.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (C. G. Gual, Ed.) Madrid, España: Editorial Gredos.
- Barrow, R. (2012). *Plato and Education*. New York, U.S.: Routledge.

- Burger, R. (1984). *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven, US: Yale University Press.
- Calvo, T. (1989). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid, España: Editorial Cincel.
- Ferrari, G. R. (2007). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. New York, U.S.: Cambridge University Press.
- Gurd, S. A. (2020). *The Origins of Music Theory in the Age of Plato*. New York, U.S.: Bloomsbury Publishing.
- Guthrie, W. (1969). *A History of Greek Philosophy: Volume III*. London, U.K.: Cambridge University Press.
- Hagel, S. (2018). *Ancient Greek Music: A New Technical History*. New York, U.S.: Cambridge University Press.
- Hobbs, A. (s.f.). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good* (Vol. 2006). New York, U.S.: Cambridge University Press.
- Homero. (1996). *Ilíada*. (E. C. Güemes, Ed.) Madrid, España: Editorial Gredos.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico de México.
- Kamtekar, R. (2017). *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good*. New York, U.S.: Oxford University Press.
- Levin, F. R. (2009). *Greek Reflections on the Nature of Music*. New York, U.S.: Cambridge University Press.
- Maor, E. (2018). *Music by the Numbers: from Pythagoras to Schoenberg*. New Jersey, U.S.: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. (2016). *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pelosi, F. (2010). *Plato on Music, Soul and Body*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Píndaro. (1984). *Odas y fragmentos*. (A. Ortega, Ed.) Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón. (1987). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (J. C. al., Ed.) Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. (C. G. al., Ed.) Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos IV: República*. (C. E. Lan, Ed.) Madrid, España: Editorial Gredos.

- Platón. (1992). *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. (M. Á. Lisi, Ed.) Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos VIII: Leyes*. (F. Lisi, Ed.) Madrid, España: Editorial Gredos.
- Ramírez, L. M. (enero-junio de 2014). Los sofistas: maestros del areté en la paideia griega. *Revista Perseitas*, volumen 2(num. 1), 37-61.
- Robinson, T. (1995). *Plato's Psychology*. Toronto, Canada: University of Toronto Press Incorporated.
- Rocconi, T. L. (2020). *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*. New Jersey, U.S.: John Wiley & Sons.
- Scolnicov, S. (1988). *Plato's Metaphysics of Education*. New York, U.S.: Routledge.
- Too, Y. L. (2001). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, The Netherlands: Koninklyke Brill.
- Vergara, F. A. (1989). La paideia griega. *Universitas Philosophica*(11), 153-168.
- Vlastos, G. (1971). *Plato: A Collection of Critical Essays II*. London, U.K.: Palgrave Macmillan Press.
- Weinstein, J. I. (2018). *Plato's Threefold City and Soul*. New York, U.S.: Cambridge University Press.

# Écfrasis como categoría filosófica.

Ekphrasis as  
philosophic category

**Matías Moreno Araez<sup>1</sup>**

Universitat de València, España

Recibido 15 marzo 2022 · Aceptado 31 agosto 2022

## Resumen

Tradicionalmente, la categoría de écfrasis se usa para denominar una descripción, ya sea en poesía o prosa, transmite vívidamente las cualidades de un objeto. Como ejercicio literario, cruza las líneas entre la descripción y la narración, haciendo aparente que la diferencia entre ambas es convencional. Como categoría estética, marca la entrada de lo visual en la institución de la literatura. En este artículo proponemos utilizar esa categoría como puerta de entrada de Walter Benjamin en los llamados “estudios visuales”. *Palabras clave:* Walter Benjamin; Écfrasis; Cultura visual; Libro de los Pasajes; Colonialismo.

## Abstract

Traditionally, the category of ekphrasis is used on texts that describe how an object takes over a scene, either in prose or poetry. As literary exercise, it crosses the boundaries between description and narration, showing the difference between the two as convention. As an aesthetic category, it marks the entrance of the visual into the literary institution. It signals the passing of visual representations and their characteristics and the verbal representation and its all-consuming nature. In this brief article we propose that ekphrasis is key to the inclusion of Walter Benjamin within visual studies.

*Keywords:* Walter Benjamin; Ekphrasis; Visual Culture; Passagenwerk; Colonialism.

1. moama3@alumni.uv.es

1•

*El Libro de los Pasajes* debía, según el autor, despertar a toda una generación del sueño que habían tenido sus padres<sup>2</sup>. Desde la muerte de Benjamin hasta nuestros días, la importancia de su obra no ha dejado de crecer, y más allá de sus aportes a la estética, su referencia se ha extendido a casi cualquier campo de la filosofía. La influencia de Benjamin se extiende hasta posturas aparentemente incompatibles entre sí, como el marxismo ortodoxo y el post-estructuralismo<sup>3</sup>. El aparato conceptual que une esos puentes ha sido explorado ya por Susan Buck Morss y otros intérpretes de la obra del filósofo berlinés, y lo que pretendemos en este trabajo es proponer una categoría que una las varias dimensiones del trabajo.

El vínculo entre dicha estructura conceptual y las intenciones políticas y éticas es un asunto poco explorado, sobre todo si lo que pretendemos es hallar un principio formal que ilumine este aspecto de la obra de Benjamin. Conseguir semejante objetivo no sería baladí, ya que resulta evidente que es precisamente en esas pretensiones políticas y éticas la clave de unión de escuelas filosóficas tan dispares como el posmodernismo y el marxismo clásico. ¿Qué clase de paso hay desde una intención ético-política y la estructura sobre la que plasmarla? En nuestra opinión, la respuesta es la categoría de écfra-sis.

Trayendo una categoría estética a una teoría política e histórica de herencia kantiana no pretendemos volver a una cierta tendencia estetizante en las últimas décadas, que ha aprovechado la cualidad fragmentaria de la obra del filósofo berlinés, haciendo que su trabajo valga tanto para un roto como un descosido<sup>4</sup>. Al contrario, el objetivo de este trabajo es hacer visible cómo el texto de Benjamin adquiere entidad filosófica y proponer la écfra-sis como un componente formal de las teorías estéticas.

<sup>2</sup> Buck-Morss, Susan. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*; traducido por Mariano López Seoane. Buenos Aires: Interzona, 2005.

<sup>3</sup> Eagleton, Terry. *La estética como ideología*; presentación de Ramón del Castillo y Germán Cano; traducción de Germán Cano y Jorge Cano. 2a ed. Madrid: Trotta, 2011.

<sup>4</sup> Apreciaciones de Subirats en Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: iluminaciones IV*; introducción y selección de Eduardo Subirats; traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1998.

En su *History of art as Ekphrasis*<sup>5</sup>, Jas Elsner propone considerar la Historia del Arte como una disciplina férreamente arraigada en prácticas que se pueden considerar retóricas y conceptuales en la misma medida. Esto quiere decir que la descripción de detalles sobre las obras de arte y fragmentos escogidos de las mismas pasan a ser integrados en un período histórico y político. Elsner viene a decirnos que la descripción es crucial, inseparable de la teoría a la que va unida. La descripción, en palabras del autor, conlleva siempre un argumento que va implícito en la interpretación de la mirada<sup>6</sup>.

Tomando como punto de partida la interpretación de Susan Buck-Morss, la intención de Benjamin es disolver el sueño de una utopía capitalista en una catástrofe en que el progreso se encamina inevitablemente hacia el holocausto<sup>7</sup>. Para realizar dicho desvelamiento, el plan de Benjamin consiste en alcanzar una perspectiva sociológica de corte hegelizado (como dice Martin Jay<sup>8</sup>) y considerar al nivel de arte los fragmentos de la realidad cotidiana, una maniobra propia de la teoría de las constelaciones.<sup>9</sup> Igual que el historiador del arte pretende demostrar que la segunda piedad de Miguel Ángel es la encarnación de su espíritu<sup>10</sup>, Benjamin pretende transmitir la *energeia* del París del siglo XIX para soportar sus tesis sobre la historia moderna, y para eso recurre a prácticas efrásticas. El resultado es la recuperación de un punto de vista perdido por la narrativa histórica dominante. Este punto de vista es vital para comprender la dimensión de la écfrasis clásica:

**Ekphrasis is a slippery topic. Although included in this volume as a rhetorical figure (or figure of speech), its uses and functions far exceed this single classification. Whether defined as a rhetorical exercise, a literary genre (or mode), a narrative digression, a species of description, or a poetic (even metapoetic**

5 Elsner, Jaś. "Art History as Ekphrasis." *Art history* 33.1 (2010): 10–27.

6 Idem.

7 Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* 2nd pr. Cambridge (MA): MIT Press, 1990.

8 Jay, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (CA): University of California Press, 1984.

9 Schmieder, F. en *Constelaciones* Faustino Oncina Coves (ed.). Valencia: Pre-Textos, 2017.

10 Elsner, Jaś. "Art History as Ekphrasis." *Art history* 33.1 (2010): 10–27.

**or meta-representational) technique, the properties associated with ancient ekphrasis are not in doubt. First and foremost are the qualities of *energeia* (vividness), *sapheneia* (clarity), and *phantasia* (mental image), which, taken together, aim to turn listeners (or readers) into viewers and to evoke an emotional response through an appeal to the immediacy of an imagined presence.<sup>11</sup>**

Las funciones de la écfrasis superan ampliamente la clasificación de un recurso retórico útil para dar cuenta de la experiencia visual, sino que los criterios para considerar un texto como ecfástico (*energeia*, claridad, fantasía) buscan producir un efecto emocional en el lector.

Anteriormente, Benjamin había conseguido darnos la imagen mental de totalidades perdidas<sup>12</sup> mediante el uso sistemático de las imágenes dialécticas, en las que se iluminaba el presente mediante dos polos que actuaban como detonante del reconocimiento de un ahora. En el caso del *Trauerspiel*, Benjamin estaba tomando referencias puramente verbales (las obras del período ni siquiera se habían representado) para producir estas imágenes, ya sea para iluminar la naturaleza del héroe trágico, la figura de la monarquía en distintos contextos culturales o la esencia de la tragedia misma<sup>13</sup>. Después, Benjamin entrará en contacto con las corrientes vanguardistas y en particular con el surrealismo de Aragon y Breton. Para el filósofo berlinés, la adopción de una nueva forma de arte como principio formal y el intento

**11** La écfrasis es un tema resbaladizo. Aunque incluida en este volumen como una figura retórica (o figura del discurso), sus usos y funciones exceden por mucho esta calificación. Ya sea definida como un ejercicio retórico, como un género (o modo), como digresión narrativa o un tipo de descripción, o una representación poética (o incluso metapoética o meta representacional) las propiedades asociadas con la écfrasis antigua no están en duda. Primero y principalmente están asociadas las cualidades de *energeia* (vivacidad), *sapheneia* (claridad), *phantasia* (imagen mental), que tomadas en conjunto pretenden convertir a los oyentes (o lectores) en público vidente y evocar una respuesta emocional a través de la intermediación o presencia imaginada. Zeitlin, Froma I. "FIGURE: EKPHRASIS." *Greece and Rome* 60.1 (2013): 17–31.

**12** Jay, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (CA): University of California Press, 1984.

**13** Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*; versión castellana de José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.

de replicarlo supone un nuevo recurso expresivo y al mismo tiempo una herramienta crítica:

**Cuando el artista-filósofo utiliza como herramienta los principios formales de ese nuevo medio, es capaz de capturar la experiencia moderna del tiempo (tiempo acelerado) y del espacio (fragmentación), que ya no pueden describirse según categorías kantianas, y, a través de las estructuras temporales y secuenciales, los primeros planos y el montaje, puede comenzar a analizar la realidad moderna con un ojo científico y políticamente crítico.**<sup>14</sup>

La dualidad del surrealismo como herramienta expresiva y crítica al mismo tiempo es un tema ampliamente explorado en torno a la polémica entre Adorno y Benjamin, en particular las correcciones que propuso el primero al trabajo sobre Charles Baudelaire. El surrealismo será, en el inacabado *Libro de los pasajes*, la metodología al servicio de la labor ecrástica.

El centro de atención de Benjamin es el trabajo de otro hombre de letras, el de Charles Baudelaire, del cual se ha comentado a menudo que uno de sus mayores méritos ha sido el conseguir mantener la alegoría al tratar temas modernos, alejados de la temática tradicionalmente central en las alegorías antiguas<sup>15</sup>. Igual que antes había conseguido dar una representación fidedigna de tragedias que nunca se habían representado y reconstruir lo trágico en ellas, ahora tenía que recoger lo alegórico de Baudelaire y hallar en él lo filosófico.

Aquí, algunos intérpretes recientes han considerado que la ideología marxista y las pretensiones ortodoxas de Benjamin suponen una limitación en la comprensión del ojo industrial como tecnología, la cámara<sup>16</sup>. Nuestra interpretación es que la ideología de Benjamin coincide crucialmente con el compromiso ético de instituir una “comunidad cosmopolita kantiana de

<sup>14</sup> Buck-Morss, Susan. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*; traducido por Mariano López Seoane. Buenos Aires: Interzona, 2005. p. 80.

<sup>15</sup> Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. 1a ed. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

<sup>16</sup> Pold, Soren. “An Aesthetic Criticism of the Media: The Configurations of Art, Media and Politics in Walter Benjamin’s Materialistic Aesthetics.” *Parallax* (Leeds, England) 5.3 (1999): 22–35.

víctimas”<sup>17</sup>, en que se identifica a un conjunto de personas que hasta ese momento habían muerto por la causa del avance material y cuyas condiciones de vida eran ignoradas para justificar dicho avance. En todo caso, volviendo a su temprano “*Sobre el programa de toda filosofía venidera*”<sup>18</sup>, vamos a considerar que la interpretación de Benjamin de la cámara y el montaje como lenguaje le permite hacer uso de ella sin caer en una teoría del lenguaje convencional.

Un ejemplo moderno del espacio en que la écfrasis aparece como un componente fundamental es el caso de la fotografía de guerra y la empatía que producen las imágenes de los cuerpos que no consideramos dignos de duelo:

**Mira Otašević’s novel *Zoe (Zoja)* seems to echo some of Mehmedinović’s concerns regarding war photography. The novel makes ekphrasis the explicit starting point of her novel. Narrating a highly fragmented history of modernist photography, each chapter of the book starts with an ekphrastic description of a photograph by famous photographers such as Berenice Abbott, Diane Arbus, Vivian Maier, and Henri Cartier-Bresson. Importantly, none of these photographs is included; that is, they are included only implicitly, through descriptions in words, surrounded by a frame. It is only in the last chapter that photographs are reproduced. This chapter is set in Sarajevo, where the main character, Zoja Klajn, meets Susan Sontag, who is preparing Beckett’s *Waiting for Godot* with local actors.**<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Villacañas, Jose L. “*Humanidades y media.*” *Co-herencia* 10.20 (2014): 39–.

<sup>18</sup> Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: iluminaciones IV*; introducción y selección de Eduardo Subirats; traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1998.

<sup>19</sup> La novela de Mira Otašević *Zoe (Zoja)* parece hacerse eco de las preocupaciones de Mehmedinović alrededor de la fotografía. La novela hace écfrasis el comienzo explícito de la historia. Narrando una historia altamente fragmentada de la fotografía modernista, cada capítulo del libro comienza con una descripción de una fotografía hecha por un fotógrafo famoso como Berenice Abbott, Diane Arbus, Vivian Maier and Henri Cartier-Bresson. Significativamente, ninguna de estas fotografías está incluida; solo se encuentran implícitamente a través de descripciones en palabras rodeadas por un marco. Solo es en el último capítulo que las fotos se encuentran reproducidas. Este capítulo se encuentra representado en Sarajevo, donde el personaje principal, Zoja Klajn, se

En un mundo prevalentemente visual, la capacidad de dictar el valor de las imágenes –hay que pensar que, simultáneamente al asedio de Sara-jevo, se llevaba a cabo en África un genocidio a machetazos en Ruanda– determina hasta cierto punto aquello que merece atención. El efecto sobre el protagonista de las imágenes es verse como objeto: el voyerismo del sufrimiento ajeno<sup>20</sup>. En la cita, un texto es el encargado de transmitir una imagen mental que conlleva las propiedades que hemos mencionado anteriormente: la vivacidad del instante capturado, la claridad de la narración y la imagen mental fijada al índice visual/ retiniano. Lo que añade el ejercicio de la écfrosis es el texto que acompaña dicho índice, fijando una descripción y una narración al mismo tiempo.

En este caso, la écfrosis se ha convertido en una forma de reclamar el punto de vista de la víctima, Los documentos gráficos de un ente difuso, la “comunidad internacional” y su punto de vista hacen sentir a las víctimas verdaderas como mercancía. La clave de acceso a un punto de vista alternativo es un texto que sustituye la narrativa que conlleva el índice dominante; de esta forma consiguen reivindicar su propio punto de vista. En el caso de Benjamin, la écfrosis se produce desde la instancia crítica: la selección de las fuentes y el texto adyacente del propio Benjamin conllevan en su narrativa una descripción novedosa e inalienable a la imagen mental que produce. Para ahondar en esto, podemos pensar en la diferencia que supone la primera versión del expósé sobre Baudelaire comparado con la segunda: lo que añade Benjamin con el comentario crítico que requiere Adorno es, básicamente, la descripción/ narración filosófica que completa la selección de extractos. El punto de vista torna herramienta crítica, pero las características mencionadas al principio (vivacidad, claridad, imagen mental) permanecen intactas.

**Piénsese, pues, que tanto detrás de las estrategias de la écfrosis (en los juegos constructivos que van desde las imágenes a los textos) como en el punto de partida de la noción de hipotiposis**

encuentra con Susan Sontag, que se encuentra preparando una representación de *Esperando a Godot* con actores locales. Vervaeke, Stijn. “Empathic Vision? War Photography, Ekphrasis, and Memory in Bosnian War Literature”. *Terrorizing Images: Trauma and Ekphrasis in Contemporary Literature*, editado por Charles Ivan Armstrong and Unni Langas, Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 117-136.

<sup>20</sup> Mitchell, W. J. T. *¿Qué quieren las imágenes?* Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017.

**(la capacidad de evocar de forma pregnante imágenes de lo real exclusivamente con el recurso de las palabras) habita justamente “la descripción”, como insustituible palanca fundamentalmente didáctica.<sup>21</sup>**

Y es que la écfraesis es una categoría clave para comprender el tránsito desde las palabras a las imágenes, donde se puede disputar la narrativa dominante. Benjamin consigue rescatar el punto de vista de un sujeto, el habitante de París en el siglo XIX, que se encuentra con la magia del consumismo.

Como menciona Román de la Calle<sup>22</sup>, la écfraesis en su vertiente descriptiva es una herramienta pedagógica: las estrategias que mezclan la cualidad narrativa de un texto de forma casi imperceptible con su descripción implican la enseñanza de un mensaje en forma de imagen mental. La razón por la cual la écfraesis resulta tan relevante es que su posible aplicación a la obra de Walter Benjamin y en particular al Libro de los Pasajes, lo que otorga a los estudios de cultura visual acceso al siglo XIX, cuyas representaciones consideradas más importantes son, normalmente, las verbales.<sup>23</sup>

La relación del texto/imagen es uno de los asuntos centrales de los “estudios visuales”<sup>24</sup>. Este campo abarca desde los documentos de guerra –el caso de la tortura en Abu Ghraib es otro caso famoso en que la influencia de Susan Sontag resulta inestimable–, las representaciones visuales de duelo colectivo (el caso de las propuestas para la reconstrucción del World Trade Center) hasta los tótems de la sociedad moderna (los dinosaurios).<sup>25</sup> La écfraesis nos permite enmarcar precisamente el tránsito entre las dos instituciones –la literaria y la visual– en que se enmarca la dupla texto/imagen. Así, la filosofía de Benjamin se convierte en un referente en que el “hacerse ver”

<sup>21</sup> Calle, Román de la. “El espejo de la ekphrasis: Más acá de la imagen. Más allá del texto.” *Escritura e imagen* 1 (2005): 59–.

<sup>22</sup> Ídem.

<sup>23</sup> Guasch, Anna M. *Estudios visuales. Un estado de la cuestión*. Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo. N.º. 1 (noviembre), 2003. págs. 8–16

<sup>24</sup> Mitchell, W. J. T. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. University of Chicago, 1994.

<sup>25</sup> Todos estos casos se pueden encontrar en Mitchell, W. J. T. *¿Qué quieren las imágenes?* Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017.

propuesto como clave para comprender la lógica de los estudios de cultura visual por algunos de sus principales teóricos<sup>26</sup> de la materia.

En su trabajo, Benjamin termina por recuperar el punto de vista del sujeto que, en el siglo XIX, entró en las nuevas ciudades masificadas y cayó dormido en la utopía futurista<sup>27</sup>. Simultáneamente, al unir esas imágenes del progreso con una descripción/ narración que destruye su magia, consigue hacer aparecer la catástrofe que se oculta bajo el shock que provoca la novedad. Cuando Adorno leyó la primera versión del exposé sobre Baudelaire, lo primero que pensó fue que tenía el defecto de reproducir fielmente la magia del capitalismo. Aquí, nosotros vemos precisamente una observación sobre la écfraisis particular que se desprende del texto de Benjamin: a la imagen que nos deja la primera versión del trabajo, Adorno echa en falta la descripción/ narración teórica en forma de comentario que complementa la representación del pasado utópico<sup>28</sup>.

## 2

En esta sección, nos proponemos mostrar dos ejemplos de la influencia de Benjamin en la crítica post estructuralista: por un lado, la perspectiva de los pasajes como espacio colonial y por otro el papel de los medios de comunicación. El trabajo del berlinés resulta de una importancia crucial cuando se trata la experiencia de la ciudad moderna:

**Contemporary urban theory has been deeply influenced by Walter Benjamin's analysis of the spectacular consumer cultures of the nineteenth-century European metropolis and their impact on urban sensory experience. That these cultures were shaped by colonial commercial activity in the same period, in regions as diverse as West Africa and urban China, has been the subject of less critical attention among Benjamin scholars –**

<sup>26</sup> “Mostrar el ver” en Mitchell, W. J. T. *¿Qué quieren las imágenes?* Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017.

<sup>27</sup> Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* 2nd pr. Cambridge (MA): MIT Press, 1990.

<sup>28</sup> Benjamin, W. y Adorno, T. *Correspondencia 1928-1940*. Editorial Trotta. Madrid, 1998.

**perhaps understandably so, given the European focus of works such as the Arcades Project (Passagenwerk).<sup>29</sup>**

En el siglo XIX, la mercancía formaba parte de un entramado colonial en que se traían objetos curiosos de los territorios ocupados para ser expuestos en los pasajes comerciales. Al mismo tiempo, el último tercio del siglo se caracterizó por la aparición de ferias internacionales “universales” en que se mostraban los avances tecnológicos del momento bajo techos de cristal y hierro que simulaban los adornos de la antigüedad en sus nuevas encarnaciones ligeras e industriales<sup>30</sup>. Lo mismo ocurría con las ferias comerciales, que conformaban un atlas de rarezas con representaciones gráficas de las “modos de vida indígena” por todas partes. Evidentemente, este proceso de conversión que va desde lo “indígena” que en este caso es sinónimo de atraso hacia su integración en el mundo de ensueño de la ciudad y el consumismo.

El resultado de la écfraesis de Benjamin es precisamente hacer visibles el conjunto de relaciones sociales y económicas que desembocan en la desigualdad del capitalismo. Igual que el poeta bosnio pretende salvar su propio punto de vista como víctima legítima de la violencia, Benjamin consigue mostrar mediante la vertiente didáctica de la écfraesis la mecánica de conquista y sometimiento que hay tras la experiencia de los pasajes:

**“The Arcades, with its embedding of collective memory in the urban landscape, thus offers an alternative mode of reading the metropolis today – one that brings traces of the uneven**

<sup>29</sup> La teoría urbana contemporánea ha sido influenciada profundamente por el análisis del consumidor de espectáculo del siglo XIX en las metrópolis europeas y su impacto en la experiencia sensorial. Esta clase de culturas fueron formadas por la actividad comercial colonial en el mismo período, en regiones tan diversas como África Occidental y la China urbanizada, ha sido sujeto de menor atención por parte de estudiosos de Benjamin –quizá, de forma entendible, teniendo en cuenta el foco europeo de trabajos como el *Libro de los pasajes*. Vandertop, Caitlin. “The Colonies in Concrete: Walter Benjamin, Urban Form and the Dreamworlds of Empire.” *Interventions* (London, England) 18.5 (2016): 709–729. p232.

<sup>30</sup> Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* 2nd pr. Cambridge (MA): MIT Press, 1990.

**histories and structural legacies of colonial exchange into the field of vision.”<sup>31</sup>**

El París del siglo XIX fue el centro colonialista sobre el que se amplió el territorio francés al incluir territorios ultramar en África, en partes de China y la India, en el Pacífico Sur y en Oriente Medio. Es entonces cuando los artículos traídos desde tierras lejanas reciben el estatus de fetiche a ojos del potencial cliente de los pasajes, que contempla fascinado el mapeado de un mundo en el que el consumidor es el centro<sup>32</sup>. En este intercambio, la aparición de los productos autóctonos de dichas regiones se produce completamente separada del trabajo que se necesita para conseguirlos: la explotación del campesinado extranjero no aparece en las cristaleras, todo aparece como por arte de magia gracias a la increíble variedad y fertilidad de dichos países.

Para conseguir todos estos recursos es necesario iniciar una serie de conflictos bélicos que permitan la explotación, los cuales entran a formar parte del imaginario popular y cuya violencia y salvajismo desaparecen en el relato darwinista de evolución y selección natural. Así se completa la narrativa colonialista, articulada en torno a experiencias del espectáculo moderno gracias a la puesta en escena de dispositivos como el diorama, el panorama o el *peep show*. Hoy en día la perspectiva de una feria que reúna a todas esas culturas bajo el mismo techo con la premisa de que son esencialmente lo mismo resulta de mal gusto, pero esto es solamente porque ahora los mecanismos que permiten esa homogenización de lo ajeno bajo la máscara de lo exótico y decadente se han hecho evidentes. En otras palabras, se ha disuelto la magia y la realidad del proceso colonial se ha abierto paso al incluir las perspectivas antes ignoradas, que serían las de los productores que se someten al calendario de la fábrica y una vez cada tanto aparecen en las primeras páginas de los periódicos protagonizando una nueva huelga; la de

**31** “Los pasajes, con su incrustación de la memoria urbana colectiva en el paisaje urbano, ofrecen así una forma alternativa de leer el paisaje urbano- uno que trae las desigualdades históricas de la explotación colonial al campo visual.” Vandertop, Caitlin. “*The Colonies in Concrete: Walter Benjamin, Urban Form and the Dreamworlds of Empire.*” *Interventions* (London, England) 18.5 (2016): 709–729. p. 233.

**32** Sobre el uso extendido de los términos fetiche, tabú y tótem a partir del siglo XIX en los escritos del joven Marx se puede revisar el capítulo dedicado al tema en: Mitchell, W. J. T. *¿Qué quieren las imágenes?* Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017.

los campesinos que trabajan en régimen de esclavitud para cultivar los tés y plantas que se convertirán en droga para las masas recientemente acomodadas en las ciudades-utopía. Benjamin tenía claro que ninguna de esta parte era justificable o sostenible:

**In piecing together fragments of social and political content from the consumer cultures of the modern city, Benjamin exposes the unsustainable or ‘mythic’ foundations on which it was built. The architectures invoked in the Arcades can be seen to express – or more precisely to mediate – the city’s collective ‘dreamworlds’, a term whose meaning refers both to the utopian and the phantasmagoric qualities of experience under global capitalist modernity.<sup>33</sup>**

En la medida en que las ciudades del presente y el futuro inmediato han seguido el modelo de una urbe nutrida con el sufrimiento de regiones que antes fueron férreamente colonizadas y ahora siguen atadas por un régimen compensatorio, las imágenes que deja Benjamin siguen plenas de significado. Mientras las ciudades sigan buscando proporcionar la realización del sueño utópico colectivo, la referencia de Benjamin seguirá siendo útil en tanto es la única que ha intentado destruir la mitología que soporta sus esperanzas de convertirse en realidad. Hoy en día, la realidad colonial ha conseguido esconderse mediante la pretensión de universalidad: la realidad local no pertenece a un ámbito propio y concreto, sino que en todo caso es simultáneamente local y global.<sup>34</sup>

El trabajo de Benjamin debe ser adaptado a un mundo en que el sueño y el shock ya no son los estados de conciencia e inconsciencia desde los que

**33** Al juntar los fragmentos de contenido social y político de las culturas de consumo de la ciudad moderna, Benjamin expone lo insostenible o “míticos” cimientos sobre los que está construida. La arquitectura evocada en los pasajes puede parecer que expresa –o mejor precisamente, mediar- los mundos colectivos de ensueño, un término cuyo significado se refiere tanto a la utopía como a las cualidades fantasmagóricas de la experiencia bajo el capitalismo moderno. Vandertop, Caitlin. “*The Colonies in Concrete: Walter Benjamin, Urban Form and the Dreamworlds of Empire.*” *Interventions* (London, England) 18.5 (2016): 709–729. p. 235.

**34** Sobre la simultaneidad de lo local y global, el cosmopolitismo moderno, puede verse Beck, Ulrich. *La metamorfosis del mundo*. Paidós, 2017.

pensar la experiencia espacial de la ciudad<sup>35</sup>; hoy vivimos en el tiempo del desengaño, en que ya no es necesaria la abducción del sujeto en un sueño colectivo para justificar su participación. Para Benjamin, la clave de entrada es el concepto de fantasmagoría: el sufrimiento ajeno de seguro ha de despertar a las masas consumidoras de su letargo. La écfra-sis crítica se dedica especialmente a desbrozar los distintos componentes de la mercancía para dar la perspectiva de aquellos que han producido el objeto que se pone frente al consumidor, y recupera esta narrativa y representación de forma similar a como hemos visto anteriormente en el caso de la literatura bosnia.

En ambos casos, hemos recuperado un punto de vista, en este caso, el del público del siglo XIX que vio por primera vez los pasajes y, en estado de shock debido a la novedad, percibió el complejo aparato como promesa. La intención original de Benjamin era apuntar hacia un sistema político cuya fuerza motriz era la explotación de una clase social por parte de la clase dirigente, y el de los nuevos estudios colonialistas ha sido mostrar en qué consiste el colonialismo y sus representaciones. El trabajo de Benjamin puede complementar la mirada post colonialista sin ningún inconveniente, sumando a la comunidad cosmopolita de las víctimas los territorios conquistados por las potencias coloniales.

2 · 1 ·

### 2 · 1 · 1 · *Grandville como referente*

Como hemos mencionado antes, uno de los aspectos más relevantes del espacio reservado a las masas en el París del siglo XIX fue su disfraz como arte clásico, la adaptación de formas antiguas relacionadas con un pasado glorioso que emparejaba el presente con un referente mítico y legendario<sup>36</sup>. Este proceso fue paralelo a la destrucción de las barreras entre el arte y la prensa,

<sup>35</sup> Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. 1a ed. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

<sup>36</sup> Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. 2nd pr. Cambridge (MA): MIT Press, 1990.

entre la ilustración de los periódicos y el arte de vanguardia reservado a las instituciones oficiales.

Hay una doble vertiente a este fenómeno: por una parte, la verbal concierne solo a la palabra escrita, cuya masificación con la aparición de los periódicos marca por un lado el nuevo tiempo del capitalismo, y por otro la representación visual, en que las viñetas e imágenes que acompañan al texto conforman con el paso del tiempo la nueva forma de mirar distraído.

**Grandville's drawings appeared mainly in the periodicals *Le Charivari* and the popular journal *La Caricature* during the Second Empire. From the late 1920s onward, Grandville's work became central to Benjamin's account of the way in which advertisement had come to form a new mode of art. For Benjamin, Grandville's illustrations, collected in *Un Autre Monde (Another World 1844)*, demonstrate how advertising in newspapers synthesizes technology, urban spaces, and consumer esthetics. In order to capture the masses' attention in a single glance, a work of art tends to produce sensational images, which consequently shocks the reader and the audience<sup>37</sup>**

Los periódicos, además, son un componente central en la conversión definitiva del arte en mercancía en un sentido contemporáneo: el género del folletín transforma la relación entre el lector y el autor, destruyendo la autonomía del primero. Esta relación entre la masa y el autor, la transforma-

<sup>37</sup> Los dibujos de Grandville aparecieron principalmente en los periódicos de *Le Charivari* y en el popular diario *La Caricature* durante el Segundo Imperio. Desde la parte posterior de los años 20 y en adelante, el trabajo de Grandville se convirtió en central para el relato de Benjamin sobre cómo la publicidad se había convertido en una nueva forma de arte. Para Benjamin, las ilustraciones de Grandville recogidas en *Un Autre Monde (Another World, 1844)*, demuestran cómo la publicidad en los periódicos sintetizan tecnología, espacios urbanos y estética del consumo. Para capturar la atención de las masas en una sola mirada, un trabajo de arte debe producir imágenes sensacionales, que en consecuencia producen un shock en el lector y en la audiencia. Kang, Jacho. *The Ur-history of Media Space: Walter Benjamin and the Information Industry in Nineteenth-Century Paris*. p. 232.

ción de los periódicos en una forma de literatura en sí mismo, con su propia representación visual: la publicidad.

Es posible observar entonces que Benjamin fue el primero en afrontar estos nuevos estados de conciencia intermedia en dos frentes: histórico y teórico. En su artículo “*The Ur-history of Media Space: Walter Benjamin and the Information Industry in Nineteenth-Century Paris*”<sup>38</sup>, Jacho Kang hace un repaso a los factores que podrían resultar clave en el futuro de los estudios culturales dedicados a los medios y en particular a los medios de comunicación de masas.

El artículo de Kang se centra en los periódicos como espacio que termina destruyendo la institución literaria en su forma clásica –nos referimos a la novela decimonónica y su posición en la cultura burguesa– al implementar los códigos narrativos de la ficción y darles un nuevo marco: a partir de ese momento, toda la información se puede consumir de forma distraída. En otras palabras, el proceso que detalla Kang no es otro de los puntales del Libro de los Pasajes: la conversión del burgués en consumidor pendiente de la novedad. Aquí, como es conocido, Benjamin toma de ejemplo a Charles Baudelaire como el hombre de letras y artista–miembro de las nuevas masas urbanas<sup>39</sup>, el escritor que vive en un mundo que es al mismo tiempo ruina y placenta de lo que está por venir.

El trabajo de Benjamin es, en el fondo, la écfraesis de Baudelaire: por un lado, su valor como crítico cultural es incalculable. Baudelaire fue el más lúcido hombre de letras del siglo XIX y adelantó gran parte de la problemática urbana que Benjamin desarrolla filosóficamente. Prensa, poesía lírica o novela, tocó prácticamente todos los palos disponibles en su tiempo; el ejemplo perfecto para delinear la ambigüedad fundamental del nuevo consumidor a través de su faceta como flâneur: el paseante que, desinteresado, da vueltas por la ciudad buscando estímulos. Su posición, por encima de las novedades y del valor de cambio que invade la calle con las cristalerías y la fantasmagoría urbana. Benjamin mismo daba largos paseos durante su estancia en París<sup>40</sup>.

**38** Idem.

**39** Sobre esta faceta como hombre de letras, Hannah Arendt en: Arendt, Hannah. *Walter Benjamin*. Barcelona: Anagrama, 1971.

**40** Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* 2nd pr. Cambridge (MA): MIT Press, 1990.

¿En su artículo *What is ekphrasis for?*<sup>41</sup>, Simon Goldhill considera que el efecto más importante de la écfrasis es la creación de un sujeto observador, y se refiere específicamente a las experiencias de un flâneur como masculinas. Nuestra pretensión es aventurar que el trabajo de Benjamin es la recreación de Baudelaire como sujeto observador.

La obra del poeta aparece ante nosotros dividida: por un lado, es la écfrasis de la novedad a través de una reconstrucción del nuevo tiempo, la actualidad; por otra, de la ciudad como espacio antes y después del proceso de Haussmanización; aparte, es en gran medida la écfrasis de la distracción y la alienación a través de los objetos que la propician. Y es que la distracción y la atención son dos caras de la misma moneda, y son la marca de la cultura de masas<sup>42</sup>.

La obra de Benjamin en lo concerniente a Baudelaire nos otorga lo visible por el poeta, pero tenemos el caso de una biografía, la de Jean Paul Sartre, que nos puede servir para explicar cuál es la diferencia entre hacer biografía al uso y hacer écfrasis filosófica<sup>43</sup>. La labor de Sartre es opuesta a la de Benjamin: es la representación verbal de otra representación verbal, la historia de Baudelaire, su obra poética y la interpretación de su obra periódica y literaria<sup>44</sup>. En otras palabras: el campo de lo visual no aparece casi en ningún punto de la obra de Sartre y sería fútil intentar traerlo a los estudios de cultura visual. Por su parte, Benjamin consigue hacer evidente la función que la prensa tiene en la sociedad capitalista, mediar en la esfera pública:

**Benjamin draws attention to the fact that literary products came to be substantially subjugated to the capitalist mode of production (...) In Benjamin's view, the newspaper completely**

<sup>41</sup> Goldhill, Simon. "What Is Ekphrasis For?" *Classical Philology*, vol. 102, no. 1, The University of Chicago Press, 2007, pp. 1–19.

<sup>42</sup> Cray, Jonathan. *Suspensiones de la percepción: atención, espectáculo y cultura moderna*; traducción Yaiza Hernández Velázquez. Madrid: Akal, 2008. Cray sitúa esta nueva mirada en la obra de Georges Seurat.

<sup>43</sup> Sartre, Jean-Paul, Bonaventura Vallespinosa. *Baudelaire*. 2a ed. Barcelona: Anagrama, 1999.

<sup>44</sup> Así, en varios momentos se refiere al odio a lo natural como consecuencia de su educación agustiniana, y como ese odio se extiende desde los productos frescos a las prácticas sexuales.

**overtook literature by publishing fiction in a serial form. It even appropriated the novel. Benjamin gives a close examination of the impact of the newspaper, in particular the feuilleton, on the status of the author via a focus on the case of Alexandre Dumas, one of the most popular authors at the time.<sup>45</sup>**

Benjamin consigue presentarnos a Baudelaire como sujeto que mira, y desde esa perspectiva se puede traer la interpretación del *Libro de los Pasajes* a los estudios de cultura visual. Los variados aspectos de la obra de Baudelaire, increíblemente vasta, aparecen ahora como producto de lo visual de su propio tiempo. Jacho Kang considera que Benjamin hizo la prehistoria del espacio mediático, que al mismo tiempo es el texto unido inextricablemente a la visualidad que nuestro poeta registra en su obra, y nosotros consideramos que esta visión es complementaria a la de la propia cultura visual, quizá incluso sea necesaria para mantener el rigor crítico.

**The characteristics of the journalist–flâneur are associated with those of the physiognomist of the 1830s and 1840s in the context of a reader of urban life. In this way, the journalist–flâneur is an urban spectator who regards the metropolitan space as an entertaining spectacle as well as a text. The journalist lingers on the city streets not just for the sake of his own visual pleasure, but in order to locate events that he will be able to transform into information. This figure of the flâneur coincides with the character of the detective in Benjamin’s account of Edgar Allan Poe’s stories. The journalist, the flâneur, and the detective share the attribute of being hunters in a jungle–like metropolitan city.<sup>46</sup>**

<sup>45</sup> Benjamin llama la atención sobre el hecho de que los productos literarios llegaron a ser notablemente subyugados al modo capitalista de producción (...). Desde el punto de vista de Benjamin, el periódico tomo la literatura por completo al publicar ficción en formato serial. Incluso llegó a apropiarse de la novela. Benjamin nos proporciona un examen cuidadoso del impacto del periódico, en particular el folletón, en el status del autor a través de su atención sobre el caso de Alexandre Dumas, uno de los más famosos en ese momento. Kang, J. *The Ur–history of Media Space: Walter Benjamin and the Information Industry in Nineteenth Century Paris*, p. 242.

<sup>46</sup> Las características del periodista–flâneur están asociadas con las del fisionomista de los años 1830 y 1840 en el contexto del lector de la vida urbana. Así, el periodista–flâ-

Al reconstruir la figura de Baudelaire y conectarla con los distintos temas del exposé, Benjamin buscaba crear una imagen dialéctica que ya había desarrollado en el libro sobre el drama barroco, pero como resultado añadido podemos contemplarla como la prehistoria de los fenómenos identificamos en nuestra propia época: la mediación en la esfera pública de los medios de comunicación. Es el mejor ejemplo que conocemos de lo que W.J.T Mitchell señala en el último capítulo de *¿Qué quieren las imágenes?*<sup>47</sup>: “mostrar el ver” es uno de los objetivos principales de los estudios de cultura visual, es decir, hacer evidente mediante labor crítica cómo un fenómeno se nos hace visible.

Mostrar el ver es una operación que se presenta como el desvelamiento del complejo juego entre el poder, los cuerpos y la visualidad<sup>48</sup>. Todos estos aspectos de la sociología del saber han ido cobrando importancia bastante después de la muerte de Benjamin, pero el conjunto documental que supone el *Libro de los Pasajes* bien puede ser la prehistoria de su encarnación actual. La écfraesis de Benjamin se ha convertido en una instancia de la crítica y que la sirve al dar cuenta del tiempo y el espacio con una vivacidad necesaria cuando lo que se pretende es dar cuenta de la experiencia nueva, territorio desconocido.

Benjamin incorpora una nueva dimensión al trabajo, la reproducción técnica de los objetos como condición inalienable a la experiencia que tenemos de ellos<sup>49</sup>. Así, la dimensión tecnológica queda incluida como parte del lenguaje del arte y permite atenerse a la práctica real del mismo para replicar su efecto como producto del espíritu. La consecuencia más importante de esta revolución de Benjamin es el estudio de la auto contemplación de las nuevas masas urbanas.

neur es un espectador urbano que ve la ciudad como entretenimiento al mismo tiempo que como texto. El periodista permanece en las calles no solo por el hecho de su propio placer visual, sino también para ser testigo de los hechos que se transformarán en información. Esta figura del flâneur coincide con el personaje del detective que Benjamin encuentra en las historias de Edgar Allan-Poe. El periodista como flâneur y el detective comparten el atributo de ser cazadores en una jungla metropolitana. Ídem, p. 243.

<sup>47</sup> Mitchell, W. J. T. *¿Qué quieren las imágenes?* Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017.

<sup>48</sup> Mitchell, W. J. T. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. University of Chicago, 1994.

<sup>49</sup> Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*; traducción del alemán, prólogo y notas de Felisa Santos. Buenos Aires: Godot, 2019.

La aparición de la reproducción industrial trajo consigo uno de los rasgos principales de la cultura de masas: el hecho de que cualquier quisque<sup>50</sup> puede ser elevado a la categoría de protagonista y héroe de las masas. Así, las carreras ciclistas organizadas por la prensa entre los repartidores de París dan como premio convertir al ganador en ciclista profesional, elevándole a la categoría de atleta. La prensa, pues, permite la contemplación del espectador como miembro de la masa, y leer el periódico tiene el efecto de mirar la conciencia de la sociedad que se ve a sí misma ante un espejo; por otra parte, el cine y la imagen-movimiento tiene el efecto de estetizar la masa y permitir su auto-admiración mediante los recursos del montaje y la escenificación:

**In his essay, “The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility”, Benjamin refers to the media space engendered by the electronic media, in particular the cinematic space, but he sees the primal history of electronic media space in the age of the information industry grounded upon technological reproducibility of printing in the early nineteenth century. “Mass” visual representation technology, capable of crowd-scenes and individual close-ups, realizes “mass reception”, but it is this “double media quality” that makes it possible for film to enable the masses to experience themselves and to enjoy their own mass movements esthetically.<sup>51</sup>**

El efecto de estos dos medios analizados por Benjamin es la écfra-sis de un nuevo espacio: la ventana electrónica que nos da los reportes del esta-

<sup>50</sup> Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción del alemán, prólogo y notas de Felisa Santos. Buenos Aires: Godot, 2019. Apartado X.

<sup>51</sup> En su ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin se refiere al espacio mediático engendrado por los dispositivos electrónicos, en particular el espacio cinematográfico, pero él ve la historia de los medios electrónicos basada primariamente en la reproductibilidad tecnológica de la imprenta del siglo XIX. Medios de representación de “masas”, capaces de planos de multitudes y primeros planos, consigue realizar la “recepción de la masa” pero es esta “doble cualidad” la que hace posible a la masa una experiencia de sí mismas y disfrutar de sus propios movimientos estéticamente. Kang, Jaeho. “*The Ur-History of Media Space: Walter Benjamin and the Information Industry in Nineteenth-Century Paris.*” *International journal of politics, culture, and society* 22.2 (2009): p. 244.

do del mundo, el primer intento irresuelto de mediatización y alienación de la experiencia electrónica<sup>52</sup>. Este proceso ha culminado en la propagación de la dinámica ver/ ser visto a todas las facetas de la vida. La genialidad del trabajo de Benjamin es el éxito en dar un primer retrato que es al mismo tiempo réplica y esbozo teórico de los objetos que nos refieren a una experiencia más global, la alienación de la cultura de masas.

Precisamente, la cualidad híbrida de Baudelaire refleja fielmente el encaje de estos nuevos medios en una estética de la superficie<sup>53</sup>. Por un lado, la novedad se presenta en los escaparates de los pasajes y en el lenguaje híbrido de los periódicos; por otra, suponen una ventana de la masa a sí misma. A partir de ese momento, el mundo y la ciudad serán las que aparecen en el periódico, que permite al público notar los cambios que se producen repentinamente en el tiempo del ahora y contemplar a vuelo de pájaro su propia reacción a estas noticias. En otras palabras, ver y ser vista al mismo tiempo.

**Via a close examination of financial and political scandal, Benjamin reveals the inextricable links between the author, the reader, and publishers. During the Second Republic, parliament tried to combat the proliferation of the feuilleton by placing one centime tax on each installment of a serialized novel. After a short time, this regulation was withdrawn by reactionary press laws, which curtailed freedom of opinion and thus enhanced the value of the feuilleton. In conjunction with the rapid growth of the feuilleton, their high fees and wide market appeal helped writers achieve a good reputation. Subsequently, a political career opened up for a writer almost automatically.<sup>54</sup>**

<sup>52</sup> Ward, Janet. *Weimar Surfaces: Urban Visual Culture in 1920s Germany*. Berkeley: University of California Press, 2001.

<sup>53</sup> De nuevo, no solo en París, sino posteriormente en el Berlín de Benjamin, como se puede comprobar en Ward, Janet. *Weimar Surfaces: Urban Visual Culture in 1920s Germany*. Berkeley: University of California Press, 2001.

<sup>54</sup> Mediante un examen cuidadoso del escándalo financiero y político, Benjamin revela los vínculos inextricables entre el autor, el lector y los editores. Durante la Segunda República, el gobierno intentó luchar contra la propagación del folletón imponiendo un impuesto de un céntimo en cada número de la novela serializada. Después de poco

Benjamin observa que el resultado de esta nueva mediación del espacio público no culmina en un orden racional del mundo, sino todo lo contrario: la confusión total. En esa confusión, la voluntad ética/ política termina rendida a la necesidad de novedad, en que la esfera pública y mediática se funde como el tiempo en los cuadros de Salvador Dalí<sup>55</sup>. Esta confusión queda retratada en la obra de Benjamin gracias a la écfra-sis del aparato sensible del espectador en ciernes.

No resulta sorprendente que Benjamin tuviera una sensibilidad especialmente desarrollada respecto a las nuevas formas de la ciudad: su propio Berlín se desarrolló en el espacio de veinte años a un ritmo similar al que el París decimonónico había hecho en su día<sup>56</sup>, y es que el mismo había observado, de la misma forma que una generación había viajado en trenes tirados por burro, él creció en una ciudad con fachadas guillerminas, decoradas hasta el extremo, y se hizo adulto en una sociedad que desmanteló todas y cada una de esas fachadas de acuerdo a los ideales de la nueva objetividad: pureza, electricidad, higiene y simplicidad. El mundo se había convertido en una cocina Frankfurt.

### 3 · Conclusiones

Este artículo pretende enmarcar una parte del trabajo filosófico de Walter Benjamin que no cae del lado totalmente filosófico (esto sería la reforma del concepto de experiencia kantiano), ni tampoco en su labor como esteta (sería la teoría del arte que admite una dimensión nueva, la de la reproducción), ni crítico literario (las teorías de Benjamin sobre las formas literarias del siglo

tiempo, esta regulación fue retirada debido a las reacciones de las publicaciones que se escudaron en la libertad de expresión para ensalzar el valor del folletón. Junto al rápido crecimiento del folletón, sus comisiones y el amplio atractivo para el mercado ayudó a los autores a conseguir una buena reputación. En consecuencia, una carrera en política se abría para el escritor de forma casi automática. Kang, Jaeho. "The Ur-History of Media Space: Walter Benjamin and the Information Industry in Nineteenth-Century Paris." *International journal of politics, culture, and society* 22.2 (2009): p. 246.

<sup>55</sup> Proceso que también se encuentra documentado en el arte de Georges Seurat, como indica Cray en *Suspensiones de la percepción*.

<sup>56</sup> Ward, Janet. *Weimar Surfaces: Urban Visual Culture in 1920s Germany*. Berkeley: University of California Press, 2001.

XIX), sino que es anterior a estas facetas del filósofo berlinés, pero necesario para desarrollarlas.

La clave es, en este caso, comprender en qué consiste verdaderamente la tarea de convencer. La disciplina de Historia del Arte se encuentra atravesada por la categoría de écfrasis, porque resulta imposible separar la descripción del concepto; de forma similar, los argumentos de Walter Benjamin no se pueden separar de la descripción que el testimonio escogido por el berlinés. La principal ventaja de esta tesis es que introduce el Libro de los Pasajes de lleno en la cultura visual, mientras que hasta este momento solo su trabajo sobre la fotografía y la *Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica* figuran como hitos en el campo.

Esta disciplina pretende contener los distintos temas que figuran en el *Passagenwerk*: la dimensión política y ética, la reflexión formal de los nuevos medios y su dimensión sociológica como propios de la nueva cultura de masas; el compromiso ético de instituir una comunidad cosmopolita de víctimas con una historia librada de la ideología darwinista. Esto requiere la reconstrucción de un punto de vista, el de las primeras masas que se agolpaban en el París del siglo XIX. Hoy en día, el resultado de esa tarea se abre a interpretaciones muy distintas de las que el autor pretendía, y esa es una razón más para pensar que intentar recrear ese sujeto que observa cobra mayor importancia pensado como prehistoria de la actualidad.

La écfrasis de Benjamin se abre a nuevas lecturas e interpretaciones: primero hemos presentado la visión de los pasajes como espacios colonialistas por excelencia: homogenización de lo ajeno, tratar a las culturas indígenas como si fueran rarezas susceptibles de un disfrute decadentista, fuentes de riqueza infinita disponible para las masas urbanitas. Por otro lado, hemos presentado la consideración del Libro de los Pasajes como un retrato de la prehistoria de los medios de comunicación tal y como la concebimos hoy en día, el germen de nuestra experiencia actual. La écfrasis nos otorga acceso a un punto de vista que revela la vertiente sociológica, histórica y psicológica con la que apuntalar la teoría filosófica de Benjamin, pero no depende de esta, y se puede abandonar sus compromisos marxistas ortodoxos por una lectura post estructuralista como ya se lleva haciendo muchos años.

Precisamente es mediante este paso que se puede aprovechar el trabajo de Benjamin para los estudios de cultura visual. Las lecturas contem-

poráneas suelen tener problemas para reconciliar la postura marxista de Benjamin en la época del fin de la historia (o su resaca en este momento), y aunque ya hemos mencionado que el autor berlinés hace coincidir con fines éticos: recuperar las víctimas ignoradas de la historia y su punto de vista. Una vez delimitado dónde termina la écfraesis y comienza la crítica, queda desvelada la amplitud de lo visual y se consigue “mostrar el ver” buscado por la crítica contemporánea.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Walter Benjamin*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- Bartmanski, Dominik. “*The Word/image Dualism Revisited: Towards an Iconic Conception of Visual Culture*.” *Journal of sociology* (Melbourne, Vic.) 50.2 (2014): 164–181.
- Benjamin, Walter. *Iluminaciones*. Prólogo, traducción y notas de Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, 1972.
- Benjamin, Walter. *Sobre la fotografía*; edición y traducción de José Muñoz Millanes. 5a ed. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*; edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*; versión castellana de José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: iluminaciones IV*; introducción y selección de Eduardo Subirats; traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1998.
- Buck-Morss, Susan. *Mundo soñado y catástrofe: la desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Visor, 2004.
- Buck-Morss, Susan. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*; traducido por Mariano López Seoane. Buenos Aires: Interzona, 2005.
- Buck-Morss, Susan, Nora Rabotnikof Maskivker, y Mariano López Seoane. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. 1a ed. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- Buck-Morss, Susan. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* 2nd pr. Cambridge (MA): MIT Press, 1990.

- Crary, Jonathan. *Suspensiones de la percepción: atención, espectáculo y cultura moderna*; traducción Yaiza Hernández Velázquez. Madrid: Akal, 2008.
- Dubow, Jessica. "Outside of Place and Other Than Optical: Walter Benjamin and the Geography of Critical Thought." *Journal of visual culture* 3.3 (2004): 259–274.
- Jay, Martin. *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (CA): University of California Press, 1984.
- Lee, Rensselaer W. *Ut Pictura Poesis: the Humanistic Theory of Painting*. New York Norton & Company, 1967.
- Calle, Román de la. *El espejo de la Ekphrasis, más acá de la imagen, más allá del texto: la crítica de arte como paideia*; traducción: Margaret Clark (inglés), Beatrice Jung (alemán). Lanzarote: Fundación César Manrique, 2005.
- Elsner, Jaś. "Art History as Ekphrasis." *Art history* 33.1 (2010): 10–27.
- Kang, Jaeho. "The Ur-History of Media Space: Walter Benjamin and the Information Industry in Nineteenth-Century Paris." *International journal of politics, culture, and society* 22.2 (2009): 231–248.
- Mitchell, W. J. T. *Image Science: Iconology, Visual Culture, and Media Aesthetics*: University of Chicago Press, 2015.
- Mitchell, W. J. T. *¿Qué quieren las imágenes?*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017.
- Mitchell, W. J. T. *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. University of Chicago, 1994.
- Napoli, Paolo. *Naissance de la police moderne: pouvoir, normes, société*. Paris: La Découverte, 2003.
- O'Sullivan, Luke. "Eyemaginary Unity: a Dialectic of Visual Studies." *Visual studies* (Abingdon, England) 35.4 (2020): 319–329.
- Sartre, Jean-Paul, Bonaventura Vallespinosa. *Baudelaire*. 2a ed. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Pold, Soren. "An Aesthetic Criticism of the Media: The Configurations of Art, Media and Politics in Walter Benjamin's Materialistic Aesthetics." *Parallax* (Leeds, England) 5.3 (1999): 22–35.
- Vandertop, Caitlin. "The Colonies in Concrete: Walter Benjamin, Urban Form and the Dreamworlds of Empire." *Interventions* (London, England) 18.5 (2016): 709–729.
- Villacañas, Jose L. "Humanidades y media/Humanities and Mass Media." *Co-herencia* 10.20 (2014): 39–.
- Ward, Janet. *Weimar Surfaces: Urban Visual Culture in 1920s Germany*. Berkeley: University of California Press, 2001.

# Cromatismo como símbolo alucinado y semántica de la luz en la obra de James Turrell.<sup>1</sup>

Chromaticism as Hallucinated Symbol and Light Semantics in James Turrell's Creation.

Guillermo Aguirre-Martínez <sup>2</sup>

Universidad Complutense de Madrid, España  
Recibido 18 abril 2022 · Aceptado 31 mayo 2022

## Resumen

El siguiente trabajo aborda la obra de James Turrell a partir de la simbólica del color. Para ello tomaremos como base la obra teórica de Henry Corbin en torno al cromatismo del mundo imaginal, concretos planteamientos de la teoría del color de Goethe, así como nociones propias de las doctrinas joánica y paulina. Dada la naturaleza de la obra de Turrell desarrollaremos una interpretación hermenéutica conforme a aspectos fenomenológicos. Con su trabajo Turrell propone la emergencia de un nuevo estrato psíquico-espiritual de orientación milenarista, aun cuando el estado liminal de nuestra época acaba por presentar su universo de objetos desde un sentido ambivalente.

*Palabras clave:* Filosofía del arte; Mundo imaginal; Simbolismo cromático; James Turrell.

## Abstract

This text explores James Turrell's work from its chromatic symbolism. We will work, in this sense, with the ideas of Henry Corbin on the chromatic phenomenon -in relation with the imaginal world-, with notions of Goethe's colour theory, as well as with some Johannine and Pauline's concepts. Due to the nature of Turrell's work, we will elaborate a hermeneutic interpretation on a phenomenological basis. Turrell proposes the emergence of a renewed psychic/spiritual order related to his millennialist beliefs. Nevertheless, in line with the liminal nature of our time, the meaning of his works is absolutely changeable, ambiguous.

*Keywords:* Philosophy of art; Imaginal world; Chromatic symbolism; James Turrell.

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado con el apoyo de la financiación recibida de un Contrato de Personal Posdoctoral de Formación en Docencia e Investigación de la UCM, en su convocatoria de 2019.

<sup>2</sup> guillermo-aguirre@hotmail.com

## 1 • Presentación

A la hora de abordar la obra de James Turrell (Pasadena, 1943) partimos de la idea de que la cultura surge en el momento en que es preciso separar un objeto simbólico –asociado a una idealidad– del orden profano y metafóricamente rodearlo de un círculo de protección, cuando no hacer de ese mismo objeto un círculo de protección. Así se presenta desde el ámbito de la antropología de la cultura de acuerdo con su relación original con el concepto de lo cultural, en buena medida suplantado hoy por la identificación entre cultura y actividad lúdico-espectacular. Con los característicos espacios cromáticos –envolturas luminosas– ideados por el artista americano, repartidos por buena parte del globo y divididos en distintas tipologías formales, se propone provocar una alteración perceptiva –o acaso un reajuste perceptivo– encaminada a dilatar, a acentuar las posibilidades de nuestra mirada, y con ello de nuestra intelección del mundo de objetos. Las obras de Turrell, geometrías espaciales limitadoras de parcelas –absolutas– de idealidad, presencias luminosas como doble fondo de lo real, invitan al espectador a consustanciarse con ellas.

La luz, primera encarnación de la idealidad, o en palabras de Lezama Lima “primer animal visible de lo invisible [...] luz manifestada que iguala al ojo con el sol” (Ortega 26), se revela como desnudez del mundo matérico o su resolución en energía. Es justamente éste el punto del que partiremos con vistas a explorar el universo de Turrell en relación con el simbolismo sufí –de la mano de Corbin– y con las teorías cromáticas de Goethe. A su vez, y como trasfondo de este en exceso luminoso universo, no es posible dejar de lado la espiritualidad cuáquera que fundamenta la obra del artista, nuclear en su ideario estético. Este último vínculo es explorado por Sánchez Segovia en la tesis recogida en la bibliografía. De ésta, a modo de preámbulo de cuanto más adelante desarrollaremos, recogemos un primer pasaje con vistas a definir las inquietudes espirituales del artista:

**Después de una exploración de la práctica budista [...] Turrell regresa a su condición de *Quaker* como universalista en la década de 1990, en ese punto hace referencia a sí mismo como un ‘*Quaker* sin caducidad’. Ahora reconoce públicamente su educación cuáquera, pero es siempre cuidadoso en explicar su**

### **trabajo en términos generales para que una amplia audiencia pueda comprenderlo fácilmente. (162)**

Sin detenernos en otros distintos presupuestos de la espiritualidad cuáquera<sup>3</sup> alejados de nuestra perspectiva, destacamos los lazos joánicos -y en menor medida paulinos- explícitamente asumidos, así como determinados motivos originariamente gnósticos, en primer lugar el simbolismo de la luz -los propios cuáqueros se autodenominan, en este sentido, “Amigos de la Verdad o los Hijos de la Luz” (Sánchez Segovia 146)-. A partir de esta serie de vínculos realizaremos nuestra incursión en el universo cromático del artista norteamericano.

## **2 · Semántica del color en la obra de Turrell**

La intensificación y articulación del cromatismo a la hora de dar forma a un objeto estético puede interpretarse desde diversos ángulos. Un fenómeno como la luz encuentra, por de pronto, en el simbolismo cromático una formulación de orientación estética, aun cuando, de no venir integrado en estructuras de sentido más amplias, constituye una realidad ambigua y espectral. En un ámbito estético, la liberación del color a la hora de componer se impone como material expresivo especialmente acentuado desde el último tercio del XIX<sup>4</sup>. El empleo del color -elemento revelador de la luz- como delineador de la obra caracteriza el trabajo de Turrell,<sup>5</sup> sin que entremos por ahora a valorar las implicaciones que posee una estética sin duda más dog-

**3** Remitimos, en relación con la significación de este modelo espiritual en Turrell, al trabajo de Helen Meads destacado por Sánchez Segovia en su tesis doctoral: *The Quaker Meaning of Light (and James Turrell's work)*, disponible en <http://bham.academia.edu/HelenMeads>

**4** Tal y como ocurre con el impresionismo en sus diferentes expresiones. Más allá de ello, podemos encontrar periodos y momentos estéticos afines a este modo de hacer a lo largo de la historia.

**5** Aspecto apuntado desde lejos: “The most widely accepted interpretation of Turrell’s art is that we see light filling the empty spaces of an interior. The idea [...] that we see color only as a quality of things, is also relevant to the literature on his work” (Beveridge 309).

mática, o al menos propedéutica, de cuanto a simple vista pudiese parecer. Aún en relación con la tensión entre color y línea, cabe brevemente apuntar que se trata de una dialéctica constante en la tradición, planteada ya –en lo relativo a la modernidad en un sentido dilatado del término– con el giro hacia la prevalencia del color en la pintura veneciana renacentista, aspecto que define una de las líneas de fuerza que determinará en adelante el desarrollo de la pintura occidental. En su volumen *Colour and Culture*, John Gage realiza un recorrido historiográfico por esta cuestión, vertebrando su discurso en torno a decisivas calas que, en último término, plantean naturalmente dos modelos de interpretación de lo real. La alteridad entre la prevalencia de la línea en Ingres y la del color en Delacroix –todo ello aun cuando, como recuerda Gage, Ingres era, asimismo, un supremo colorista (201)–, se expone como uno de los fundamentos de la estética contemporánea.

El autor, que no deja de articular su trabajo desde la dialéctica entre lo sustancial y lo racionalizado –en el sentido depauperado del término–, se adentra en el terreno de la pintura abstracta contemporánea desde la referida alteridad.<sup>6</sup> Lo que nos interesa de ello, regresando a nuestro objeto de estudio, es resaltar el hecho de que el universo cromático de Turrell, aun desde la primacía natural del color por su cualidad sustancial, no deriva en un desborde de la sustancia cromática, sino que ésta queda articulada –no apriionada– por la geometría cuidadosamente delimitada de sus composiciones. Con ello se determina una intelección definida de la realidad. Por establecer un paralelismo clarificador, encontramos que de igual modo que la pintura flamenca del XVII, centralizada por el valor de la luz desde el abrazo entre *mathesis* y color, revela el cruce entre dos visiones del mundo que encuentra su proyección filosófica en el organicismo racionalizado de Spinoza,<sup>7</sup> la obra de Turrell reconduce la sustancialidad del color hacia la geometría de las formas, lo que en un orden de ideas abstractas podría plantearse desde fundamentos presentados en el pensamiento filosófico de William James o

<sup>6</sup> Se trata de una deriva que cabe poner en relación con aspectos planteados en la tradición monocromática de la pintura contemporánea. En castellano tenemos una relevante monografía sobre la materia con un prefacio y un artículo de Barbara Rose. La referencia la recogemos en la bibliografía.

<sup>7</sup> Al respecto, consúltese el trabajo de Ramón Andrés referenciado en la bibliografía final.

en el matemático de Whitehead –en referencia a dos autores relativamente recientes–. Un estudio del color en el arte actual equilibrado con un orden de medidas, por lo demás y a modo de apunte, lo encontramos en creadores como Olafur Eliasson –*vid. Seu corpo da obra/Your body of work* (2011)– o Wolfgang Laib –*vid. Pollen from Hazelnut* (2013)–.<sup>8</sup>

En línea con lo recién referido –la dialéctica o tensión mantenida entre color y línea–, no cabe hablar de Turrell como un colorista ajeno al valor de la línea y, en términos más definidos, la *ratio*, esto es, como un creador guiado por un *pathos* desbordante, sino que, por el contrario, se presenta como un trazador –por medio del color– de formas y ángulos precisos tanto en apariencia como conceptualmente. Este hecho no deja de resultar del mayor interés en la medida en que la pulcritud de líneas se articula en tantas ocasiones por medio de un material, según recalca el artista a la hora de definir la calidad del neón, evanescente y gaseoso<sup>9</sup>. Avanzando por nuestro curso, la comprensión de la luz como elemento compositivo no puede resultar más reveladora de las intenciones de Turrell si tenemos en cuenta su filiación cuáquera, lo que nos sitúa ante una espiritualidad esquiva, por de pronto, a órganos intermediadores. En el trabajo del estadounidense la luz es primeramente revelación, objeto de cualidad teofánica vinculado a la experiencia visionaria,<sup>10</sup> tal y como él mismo se encarga de recordar:

**8** La obra de Rothko, de centrarnos en un momento anterior, plantea ideas próximas a algunas de las cuestiones que aquí vamos explorando.

**9** El neón, como material priorizado, atesora unas cualidades adecuadas a las búsquedas de Turrell, quien se refiere a dicho elemento como “una de las luces más bellas, gaseosa” (Sánchez Segovia 232). Una vez dentro del objeto, la confusión abraza al visitante y no siempre con efectos placenteros: “No a todos les gusta la experiencia de acercarse a Turrell. Requiere un grado de entrega. Hay un cierto confort en conocer qué es lo real y dónde están las cosas; eliminar ese confort puede ser arrebatador, o angustiante. Puede incluso ser peligroso.” (Hylton 3). [Traducción del autor.] “Not everyone enjoys the Turrell experience. It requires a degree of surrender. There is a certain comfort in knowing what is real and where things are; to have that comfort stripped away can be rapturous, or distressing. It can even be dangerous.” (Hylton 3).

**10** Sin que abordemos el tema en estas páginas, la experiencia reveladora y pneumática remite a un modelo de tanto peso cultural como la mística de la Merkabá, esto es, al ascenso a los cielos, lugar de revelaciones en las profecías veterotestamentarias.

**La mayoría de las experiencias espirituales, como la de Pablo en el camino de Damasco, o cualquier otra «iluminación», son descritas utilizando el vocabulario de la luz. Así que tenemos una relación con la luz que es física, psicológica [...] y espiritual. (Vozmediano s/p)<sup>11</sup>.**

Si nos situamos ya de lleno en el ámbito de la significación cromática, podemos, a partir de los trabajos sobre la materia de Corbin, detenernos en un pasaje esclarecedor, en este caso relativo a Najmoddín Kobrâ<sup>12</sup>, quien asocia el paulatino ascenso espiritual del sujeto a la predominancia áurica de uno u otro color. Corbin incide en los “fotismos coloreados que anuncian el crecimiento de los órganos o centros sutiles del hombre de luz” (2000: 80), aludiendo así a una gradación cromática delatora de la concreta etapa espiritual de la que participa el sujeto. Influida por sus creencias, el artista asume la luz como un objeto de naturaleza espiritual<sup>13</sup>, aspecto recordado por Sánchez Segovia en su tesis en el momento de detenerse en las experiencias de infancia relatadas por Turrell: “Cuando acudía a sus reuniones cuáqueras, su madre le dejaba claro lo que tenía que hacer en ellas: ‘Ve adentro y saluda a la luz!’” (165). Esta consigna permanecerá activa en el ánimo del artista, y así, en una de las entrevistas incluidas en este trabajo, sentencia: “La luz para mí es una forma de elixir, un tesoro máspreciado que el oro o la plata” (216). Con este testimonio el artista desvincula y a un tiempo vincula su creación -como luego veremos cuando él mismo haga referencia a la quema de la luz- con un proceso de alquimia, advertible en este caso desde la predominancia del mundo cromático-energético sobre el eminentemente material.

**11** El vínculo entre percepción y revelación es explícito en Turrell. Se alteran los sentidos a partir del estudio de las cualidades de la luz, y ello encuentra su complemento en una modificación de los estados de conciencia. La quema de la luz a la que alude el autor -más adelante recogeremos el pasaje- no sólo acontece en el mundo físico, sino en el anímico.

**12** En su trabajo *El hombre de luz en el sufismo iranio*, señala Corbin: “Parece ser que Najmoddín Kobrâ fue el primer maestro sufí que se fijó en el fenómeno de los colores, los fotismos coloreados, que el místico puede percibir en el curso de sus estados espirituales” (2000 77).

**13** “No utilizo la luz como portadora de contenido [...] No es portadora de la revelación -es la revelación-” (Sánchez Segovia 167).

Llegados a este punto, con el deseo de ahondar en los lazos entre la significación del color y los fundamentos de la espiritualidad a la que Turrell se adhiere, resulta conveniente rescatar el siguiente pasaje de Javier Arnaldo tomado de su ensayo sobre la teoría de los colores de Goethe, figura a la que más adelante volveremos. En las páginas de Arnaldo leemos:

**La dimensión mística de la semántica del color preserva atributos eminentemente abstractos; el círculo cromático, por ejemplo, como puro esquema geométrico, sería susceptible de espolpear un entendimiento místico, incluso religioso, del color. De hecho este aspecto ha tentado a intérpretes que consideran motivada la *Teoría de los colores* en un esfuerzo de Goethe por crear frente a Newton una nueva dogmática para la física de la luz, de un orden comparable al advenimiento de la Reforma con relación a la Iglesia romana (127).**

Queda metafóricamente engarzada, en consonancia con lo expuesto, la estética de Turrell con una espiritualidad desvinculada de la Iglesia de Pedro y apoyada sobre los elementos particulares del corpus joánico –así como del paulino–, preñado tanto de misticismo hebreo como de gnosticismo, lo que nos sitúa en último término en las inmediaciones de una escatología milenarista desde la que se forja la idea del advenimiento del Tercer reino o Edad del espíritu, aspecto insoslayable a la hora de adentrarnos en el universo del norteamericano, quien se detendrá en sus comentarios en la noción, acorde con su ideario espiritual, de ‘venida’.<sup>14</sup>

**14** Conforme a esta espiritualidad reacia a la intermediación podemos comprender el mensaje que Turrell ofrece con sus cráteres de luz. Todo ello nos pone en relación con la idea de una misión espiritual que le lleva por los cinco continentes. Vinculado íntimamente con esta adscripción espiritual, y en referencia a los contenidos milenaristas, al simbolismo del fuego y al de la luz por tanto, Corbin alude al concepto de Paráclito a la hora de abordar el sentido de una iglesia espiritual: “Es todo el corpus joánico, *Evangelio* y *Apocalipsis*, por no decir nada de los *Hechos de Juan*, lo que constituirá la armadura de la *Ecclesia Johannis* o Iglesia del Paráclito: visión del templo celestial, *Nova Hierosolyma*, del Templo ‘de múltiples moradas’” (2003 329).



Fig. 1

James Turrell, *Selene* (Serie: *Dark Spaces*), 1984.

Fuente: web del autor.

Este término –venida–, relativo a la emergencia de un renovado orden psíquico–ánimico a escala global, es preciso vincularlo con las variadas localizaciones de sus cráteres de luz, repartidos por todos los continentes<sup>15</sup>. La situación espiritual del sujeto, según se trasluce en estos trabajos como se ha apuntado líneas atrás, es plausible de ser transcrita mediante una simbólica del color sintomática de un concreto grado de elevación espiritual<sup>16</sup>. Se da, de este modo, un diferente cromatismo revelador del lugar del individuo en su proceso de ascesis, situación explícitamente clarificada por Turrell cuando expresa que:

**15** El siguiente enlace a un mapa tomado de la página de internet del artista muestra cada localización de sus obras: <http://jamesturrell.com/work/location/>

**16** Si bien insistimos en la idea de que la interpretación simbólica es posterior, no anterior, al carácter epifánico, esquivo a toda interpretación, de su obra. Optamos en estas páginas por apoyarnos en Corbin, pero asimismo sobre un lugar común en la simbólica del color como es la asociación de diferentes cromatismos en función del grado de sublimación espiritual del sujeto. De este modo no proponemos un ejercicio de identificación sino de relación con aspectos inherentes –desde la larga tradición de la literatura mística– a la experiencia reveladora.

**cada luz es característica de lo que se quema y de la temperatura a la que lo hace. Pensamos que ‘recibimos’ el color del cielo, cuando en realidad lo ‘construimos’. Lo que la obra consigue es que veamos el mismo cielo que está ahí fuera de tres maneras diferentes. [...] Parecerá algo mágico pero lo estamos haciendo nosotros mismos. (Sánchez Segovia 214)**

Antes de proseguir conviene detenernos en la idea de una proyección de la luz –para Turrell teofánica– desde el propio sujeto. La idea de una cualidad de la visión, de un ojo no meramente pasivo o receptor, sino él mismo activo, nos conduce, además de al cuaquerismo y a los credos anabaptistas, directamente a la comprensión por parte de Goethe de una manifestación cromática generada desde dentro<sup>17</sup>, no objetiva sino subjetiva<sup>18</sup>. El individuo, por medio de su visión, se presenta así como creador de realidad:

**Puesto que los colores articulan la relación sensible con el mundo vivido, conforman visión del mundo, como para los pintores, el ojo es para Goethe por definición un órgano gestáltico y partícipe además de los mismos principios formadores de lo que ve. (Arnaldo 93)**

El color, encendido por la luz, se presenta en Turrell como exponente de una idealidad, o un grado de ser, alcanzado por la mirada de un sujeto de espíritu activo. Nos seguimos moviendo, en línea con las ideas desarrolladas por Corbin, en el ámbito del mundo imaginal<sup>19</sup>, el dominio áurico o mediador

<sup>17</sup> Arnaldo hará referencia a “los halos subjetivos, nimbos y sombras coloreadas, donde Goethe señalaba ejemplos que ponían de manifiesto el requerimiento de una nueva ciencia del color” (99).

<sup>18</sup> Leemos al respecto, en relación con una de las obras de Turrell, la siguiente consideración de Arola y Vert: “El ‘Espacio Wedgewerk’ [...] es una obra que opera con un mínimo de luz. Uno entra en una habitación oscura y los ojos lentamente se habitúan al entorno y en este proceso de adaptación ocurrirá un fenómeno, se verán cosas que realmente no están allí. Cosas que los ojos, es decir, la mente produce.” (s/p). Esto ha de ponerse en relación, claro está, con los estudios de Corbin en torno al mundo imaginal, dado que no hemos de olvidar la idea ya recogida de Turrell de que física, psique y espiritualidad constituyen realidades engarzadas.

<sup>19</sup> En referencia a este concepto Corbin habla de “un mundo intermedio entre el mundo sensible y el mundo inteligible, mundo que deseamos como *mundus imaginalis*, reino de

-en el marco del modelo hermenéutico atendido- entre dos órdenes de realidad. El color de Turrell, volviendo a su condición de revelación en sí, más que representar un estado espiritual, lo encarna, esto es, se identifica con él. El color en sí posee -en su sentido fuerte- entidad propia. La luz, teñida por el color, es el resultado de un proceso interior, y poco le importa en este sentido al artista el medio por el que se logre dar forma a sus luminosas creaciones: “solemos hacer distinciones entre luz artificial y luz natural, pero toda la luz es natural. Hay que quemar algo para obtener luz” (214).<sup>20</sup>

Este último comentario ofrece una pista sobre la significación de estos trabajos. Lo cierto es que, siendo posible hablar de una epifanía artificial, todo queda reabsorbido dentro de una potencialidad natural de la que toma parte el individuo<sup>21</sup>. Didi-Huberman, próximo a este punto, sacará a colación al respecto la idea de ‘fábula’, mientras que por nuestra parte preferimos hablar, en consonancia con este lugar liminal entre la naturaleza del sujeto y su determinación cultural, de una mitología cromática -lo que nos permite abordarla simbólicamente-. Ambos planteamientos ayudan a sintetizar el universo de Turrell siempre que se conceda a un término y al otro el margen de realidad que supera a una visión llana, carente de resonancias, de la luz y del color. Los cromatismos controlados por el artista se revelan como emergencias pertenecientes al mundo imaginal manifestadas tal y como descien- de hasta nosotros la luz de las catedrales góticas o, ya amortajada y envuelta en alegóricos sudarios, la de los templos barrocos.

los cuerpos sutiles, ‘octavo clima’, límite ‘donde los espíritus toman cuerpo y los cuerpos se espiritualizan” (2003 185). En otro pasaje y en este mismo sentido, leemos: “En suma, para lograr una fenomenología íntegramente verdadera nos haría falta ver las cosas y vernos unos a otros como si llegásemos a ‘descorporificarnos’ al menos por un momento, de forma que la apariencia fuera la aparición de lo que es en realidad, sin que nada exterior desnaturalizara lo interior. Es esto justamente lo que nuestros teósofos afirman haber alcanzado y que designan por *mundus imaginalis*” (2003 194).

**20** “The experience evoked when participating in Turrell’s art that contain light, whether indoors with artificial light or outdoors with natural light, is the same. Whether physically or conceptually, the examples of sky art and the light installations by Turrell can be interpreted as illustrating some possible ways of emptying ourselves of our usual, commonly held experiences of the world” (Jankowski 38).

**21** Con reveladora claridad Juan Larrea, en referencia a la deriva del arte ya desde el XIX, menciona que “a fuerza de epifanías se ha pasado de la trascendencia iluminada a la inmanencia luminosa” (60), realidad ajustable a la estética de Turrell.

### 3 · Pneumatología cromática

De regresar a uno de los puntos arriba abordados, en concreto a una pneumatología plástica guiada por el color o, por ser más claros, por el gaseoso aspecto del color; de permanecer, en consecuencia, en la esfera de una luz entendida como objeto epifánico, esto es, en el ámbito de unos cromatismos desplegados como si de oraciones luminosas se tratasen, reparamos en que el mundo de Turrell se alinea junto al de aquellos grandes visionarios cuyas imágenes tan a menudo se ofrecen desde la experiencia estética. En Turrell, según hemos apuntado, no sólo se rechaza cualquier institución espiritualmente mediadora, sino que incluso se asiste a una subyugación del logos -en su sentido canónico- a la experiencia cromático-visionaria, y en ello se alía de nuevo con Goethe, quien, siguiendo a Javier Arnaldo,

**en su empeño de ofrecer a la mirada la distinción que merece, cuestionará una y otra vez el privilegio de la palabra como principio del sentido y fundamento rector de la cultura. Sus palabras escoltan a la vista como circunstante irremplazable de lo real. Son sobradamente conocidas las dudas blasfemas de Fausto ante la escritura bíblica, cuando, en la escena de su estudio al comienzo del drama, pronto a entrar en conversación por vez primera con Mefistófeles, barrunta traducciones alternativas a la que dice: ‘Al principio era el Verbo’. Se pregunta si ‘sentido’, ‘energía’ o ‘acción’ deben ocupar el lugar que dice ‘palabra’ ese término en cuestión. (169)**

Tratándose de un fenómeno primordial inmediato, la luz es revelación anterior a la palabra -insistimos, desde un sentido limitado y, diríamos, fijado más a la tradición grecolatina que a la hebrea-. Ésta, como expresión conceptual que al menos desde este sentido reducido es<sup>22</sup>, habrá de tenerse por elemento poseedor de una menor significación, es decir, como realidad menos próxima a aquello que ha de comprenderse como fundamento. Nos

<sup>22</sup> Esta afirmación, con todo, perfectamente resulta refutable y hasta reversible, de modo que ha de ser tomada sólo desde el particular punto de vista que deseamos resaltar. El Logos puede ser comprendido como hálito, como espíritu de vida en primer lugar, y sólo en segundo como realidad conceptual.

seguimos situando en la identificación, en primer lugar, de Dios como luz, leída en el *Evangelio de Juan* (1Juan 1:5), así como en pasajes afines de Pablo, quien en la *Epístola a los Efesios* –deuteropaulina– se dirige a los fieles como “hijos de la luz” (Efesios 5:7-14). En ambos casos se advierte una desviación de la identificación entre Dios y la palabra –propiamente judaica– y se prioriza la equivalencia entre Dios y la luz.

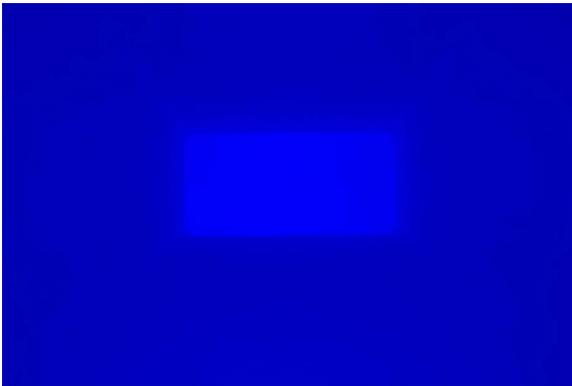


Fig. 2.  
James Turrell, *End Around* (Serie: *Ganzfelds*), 2016.  
Fuente: web del autor.

Se trata esta última, por otra parte, de una identidad que nos lleva de raíz a la tradición neoplatónica. Nos detendremos puntualmente en este aspecto a partir de las consideraciones de Pierre Hadot sobre este concreto aspecto en la obra de Plotino. El filósofo francés, posiblemente el último gran referente en la materia, se centra en la identificación que, en la obra del autor de *Las Enéadas*, se da entre el fenómeno epifánico y el desvelamiento luminoso. Al respecto, alude Plotino a:

**una luz que aparece de golpe, ella misma en sí misma, pura, por sí misma, de manera que el espíritu se pregunta de dónde viene, si del exterior o del interior, y, cuando se ha ido, se dice: ‘Estaba en el interior y, sin embargo, no estaba en el interior’. Sin**

**embargo, no debe buscarse de dónde procede esta luz, pues ahí no hay lugar de origen. Pues esta luz no viene de ninguna parte y no va a ninguna parte, sino que aparece o no aparece. (106)**

El pasaje, ajustado notablemente a las premisas desde las que Turrell plantea sus espacios luminosos, es comentado por Hadot desde la comprensión de que “cuando la visión se vuelve espiritual, ya no hay distinción entre la luz interior y la luz exterior. La visión es luz, y la luz, visión. Hay una especie de autovisión de la luz” (106). Lo destacable en lo que aquí nos ocupa nos lleva de nuevo a comprender que aquello que el artista americano plantea es la exposición de sus espacios cromáticos como objetos de revelación o, en el orden de conceptos trabajados por Hadot, como visiones del ojo interior: “como si el alma viese la luz que está en el interior mismo de su propia mirada” (108). Esto es, “lo que es preciso ver es aquello que nos hace ver; es la luz, que está en el origen de nuestra mirada” (108). Por lo demás, y por concluir con este concreto vínculo, a lo largo del Medievo y en esta misma tradición neoplatónica las referencias en torno a la naturaleza de la luz como objeto de revelación se desarrolla en la obra de autores como el Pseudo-Dionisio, Juan Escoto Erígena y, fundamentalmente, Ulrico de Estrasburgo (De Bruyne 76). En diálogo con otro de los autores que bebe de esta tradición en este mismo periodo, recuerda Edgar de Bruyne que para san Buenaventura “la luz es, sin duda y ante todo, la energía victoriosa de la inercia de la materia. [...] Es el color y el esplendor; el primero es una cantidad limitada de energía luminosa aprisionada en una materia más o menos inerte [...]” (79). El testimonio, que se presenta asimismo desde su actividad en el ideario de Roberto Grosseteste, es sintetizado por el estudioso belga con las siguientes palabras: “Puesto que sólo Dios es lo bastante poderoso para multiplicar instantáneamente al ser e influir sobre la actuación del universo, Él es la Luz en estado puro. Expresión que, según un anónimo, debe ser entendida en su exacto sentido y no metafóricamente.” (De Bruyne 82).

De continuar con nuestro recorrido, y a la hora de relacionar esta intelección de la luz con aquello que se plantea en la obra de Turrell, encontramos que la luz capturada o al menos delimitada en sus trabajos responde a su metafórico valor como fenómeno epifánico. En este sentido, las obras se revelan como acontecimientos no enmarcados espaciotemporalmente, esto es, se presentan como objetos que trascienden ambas mediciones. Desde

su comprensión como realidades epifánicas, los cráteres o envolturas luminosas de Turrell se erigen como espacios axiales<sup>23</sup> mediadores entre dos mundos. La idea de advenimiento de un renovado orden psíquico-anímico<sup>24</sup> planteada con ello se ajusta a presupuestos de la tradición milenarista. Todo ello, en el caso que nos ocupa, expuesto a partir de una idea de revelación no mediante la palabra, sino mediante fenómenos primordiales anteriores al primer destello de razonamiento conceptual. Jakob Böhme, al respecto, mencionará que “la luz es en el calor la viva fuente matinal en que entra el Espíritu Santo” (126), mientras que Juliana de Norwich, Hadewijch de Amberes o Hildegard von Bingen insistirán en la importancia y significación del color en los mensajes que les fueron revelados.

Tal como ocurre en el espacio imaginal correspondiente a las visiones, en las cavidades cromáticas de Turrell el sujeto se ve en condiciones de introducirse en un lugar embrionario para, desde ahí, tomar parte –y escapar paradójicamente a su vez– de su orden de realidad<sup>25</sup>. La limitación trazada

**23** La axialidad de estos cráteres los presenta como objetos fuera del tiempo o membranas entre lo atemporal y lo temporal. En relación con esta cualidad de ‘acontecimientos’ atesorada por estos objetos de luz, en la página de la Fundación NMAC –lugar donde se exhibe uno de los trabajos de Turrell, *Second Wind*– leemos la siguiente cita del artista: “En primer lugar, no me ocupo de ningún objeto. El objeto es la percepción misma. En segundo lugar, no me ocupo de ninguna imagen, porque quiero evitar el pensamiento simbólico asociativo. En tercer lugar, tampoco me ocupo de ningún objetivo ni de ningún punto en especial donde mirar. Sin objeto, sin imagen y sin objetivo, ¿qué es lo que miras? Te miras a ti mirando.” (<https://fundacionnmac.org/es/coleccion/james-turrell/secondwind-2005/s/p>). Nos situamos desde aquí en el ámbito de la no-dualidad.

**24** Menciona a su vez Turrell, en relación con el soplo espiritual que impregna sus trabajos y con lo aludido en la nota al pie precedente, que “*Second Wind* en nuestra cultura significa una nueva energía, una nueva oportunidad” (Sánchez Segovia 217).

**25** El sujeto se fundamenta sobre su materialidad para desde ahí trascenderse –y trascenderla-. Esta visión uterina o cavernaria de la obra de Turrell puede interpretarse desde algunos de los planteamientos de Sloterdijk: “Mientras maternidad y preñez señalen la forma de pensar en su totalidad, no puede haber exterior alguno; lo único que importa siempre a los iniciados es aprender en qué sentido son válidos estos misterios de la inmanencia y del todo. Quien quiera averiguar por este signo quién es él o ella en verdad, tiene que emprender al menos una vez en la vida el viaje al origen, desde el que sólo es posible entender la vida surgida de él. Tan pronto como el órgano femenino del nacimiento ya no significa sólo la salida, la real como la imaginaria, sino que también se ha convertido en una entrada por la que debe penetrar la búsqueda de identidad, se

por medio de puntos de fuga acoge e incorpora al sujeto a una distinta esfera perceptivo-anímica, ofreciéndole con ello la posibilidad de dejar atrás el gnóstico escenario de la cripta del mundo, concepto recordado desde los planteamientos del sufismo por Corbin, quien asimismo refiere el modo en que el místico sale de ella: “En la cripta el iniciado no es más que un exiliado. El sentido y la función de los cielos físicos de la astronomía es conducirlo a los cielos suprasensibles” a los que –sigue recordando el autor– “el iniciado pertenece por su origen” (266-267). Las luminosas burbujas de Turrell, puentes entre dos mundos, se ofrecen como lugares de incubación<sup>26</sup> y espacios de trascendencia sintomáticos a un tiempo, no obstante, de la espiritualidad evanescente, y por ello estéticamente atractiva, de la modernidad, de su intermitente naturaleza también. Conforme a su filiación con la época, estos trabajos corren el riesgo, permanente, de exponerse no sólo ya como signos de un mundo imaginal, sino asimismo como fantasmales espacios, espejos de nuestro tiempo, posibilidad que vertebrará el último de los epígrafes<sup>27</sup>.

carga de fascinaciones ambivalentes. La puerta sangrante a la vida, cuya hendidura fascina, indigna y repele, se convierte ahora en acceso al infra y al supramundo. El útero va creciendo hasta el más allá, la vulva se convierte en un portal hacia él, horrible a la vez que atractivo. Ella representa ahora lo que Heidegger llama lo ineludible. En el mundo más antiguo ser razonable significaba sobre todo darse cuenta de una cosa: quien atraviesa la puerta hacia dentro tiene que separarse de su vida anterior, sea en una muerte simbólica, tal como es ritualizada en las iniciaciones, o por un exitus real. Ambas muertes parecen superables en la confianza de que, una vez que uno se perca del proceder, el morir siempre parece suponer un regreso al mundo interior materno. Por eso, en la era metafísica todos los buscadores de la verdad son, por su propio tema, gentes que regresan al seno materno.” (254-256).

**26** En este caso en alusión al servicio que determinadas cuevas ofrecían con vistas a propiciar la emergencia de sueños incubatorios, según recuerda Jacobo Siruela en el siguiente comentario remitente –si bien extrapolable a otros momentos– a la época de Asurbanipal: “La acción simbólica de construir en un lugar determinado una pequeña casa-templo en honor del dios del sueño y trazar un gran círculo mágico de color blanco en el suelo (en señal de protección) y acostarse allí para aguardar la llegada de un sueño específico, que tenía que ser interpretado de un modo correcto, era probablemente un ceremonial psicoterapéutico bastante frecuente en aquella época” (80-81).

**27** En última instancia, como se recalca en el pasaje tomado de la Fundación NMAC antes señalado, la revelación elude, no requiere, de lo simbólico, siendo ésta la fortaleza y a un tiempo la debilidad de sus composiciones. Al respecto, leemos en Corbin: “Puesto que el sentido oculto no es nada más que la letra elevada o transmutada en símbolo y

## 4 · Fotismo alucinado

Vistos desde la perspectiva aquí planteada, los trabajos de Turrell pueden comprenderse como una angelología cromática, aun cuando no dejan de quedar pendidos del hálito del tiempo en que han sido creados. En una época en que cualquier orden simbólico se ve -no necesariamente como un hecho negativo- altamente dañado, los cromatismos que el artista propone corren el riesgo de quedar despojados de sentido y presentarse como meras iluminaciones, conformando con ello un fenómeno alucinado. El aura deviene en espejismo delator de un interrogante, aura en este caso exenta pues el objeto al que circunvala no es sino una nada o una mera geometría de huera significación.

Iconos sin presencia, neones deslucidos, las esculturas cromáticas de Turrell, sus pinturas gaseosas, delatan un estado de vacuidad al menos cuando son recibidas sin una adecuada envoltura imaginal. En este caso -es decir, en aquellos momentos en que se atiende a su obra de forma exenta, desvinculada de la tradición en la que se enmarca- la obra puede continuar siendo reveladora, pero sólo de una nada. Encendido el color del cráter, se modelan ante nosotros mundanas capillas, megalíticas aureolas, alucinaciones palpables o revelaciones sin sustancia. La posibilidad de emparentar la significación de estos objetos con la evocada por la caverna primitiva, pese a los explícitos alegatos del californiano<sup>28</sup>, resulta imposible y confusa en la medida en que nuestro bipolar estar en la realidad demanda con tanto ahínco un estado de asombro como a un tiempo lo desprecia, no pudiendo resultar la significación de estas obras más sintomática en relación con nuestro tiempo.

percibida desde entonces en el nivel del mundo imaginal, el símbolo no es ya algo detrás de lo cual se oculte lo simbolizado. Es simplemente la forma que toma en ese nivel la realidad transcendente, y es esta forma lo que ella es. En este sentido, en lugar de alegoría, habría quizá que hablar incluso de tautología.” (2003 298).

Por otro lado, Didi-Huberman, en su estudio sobre Turrell, evoca su situación liminal con tal ahínco que llega a dar la impresión de dudar de la existencia misma de su obra, acaso el mejor atributo que puede proyectarse sobre ella.

**28** Más concretamente, aquellas cuevas tenidas por sacras o, en su caso, aquellas habitaciones sacras ubicadas, por lo común, en los lugares más remotos de la cueva.



Figura 3

James Turrell, *Above Horizon* (Serie: *Skyspaces*), 2004.

Fuente: web del autor.

De recluirmos en el ámbito de lo fenoménico, cabe aún señalar que estos cráteres o cuevas nos permiten adentrarnos en las condiciones cromáticas, acústicas y hasta hápticas desde las que se desea refundamentar nuestra conciencia del ser, aun cuando esta intención puede perfectamente quedar reducida a juego estético de no quedar, según se ha indicado, integrada en una idealidad envolvente. En todo ello vemos cómo Turrell emula, en una esfera sensible, la experiencia idealmente instalada en un espacio imaginal -relativo a la visión interior, en lo que aquí nos ocupa-. Estos fenómenos cromáticos constituyen, en definitiva, forzados testimonios de lo acontecido en el estrato simbólico en el que se asienta el artista.

Los brillantes neones expuestos con cierto afán de adoctrinamiento dan forma a una teología tan volátil como las espumas y burbujas mentadas por Sloterdijk, quien al respecto ofrece ideas extrapolables al imaginario trazado por Turrell:

**Las antiguas metafísicas de la luz y del cielo fueron las primeras que acabaron con el monopolio del seno materno en el pensamiento originario, al reconocer a lo masculino, en tanto lo ‘trascendente’, una participación en la función originaria. Desde entonces el gran regreso al hogar adquiere**

**también rasgos de añoranza de la casa paterna divina; durante milenios el cristianismo desarrolló esa atracción que generaba la idea del regazo paterno. [...] Todavía en torno a 1810 [...] Hegel consideraba oportuno exponer a los alumnos de grado medio la idea de que antes de que accedieran al pensar esencial, como sucedía con los iniciados de los antiguos cultos místéricos, tenían que haber perdido ya radicalmente el oír y el ver acostumbrados. (257-258)**

El testimonio, que en su continuación pasa a rememorar la leyenda de un Empédocles arrojándose al cráter, revela uno de los fundamentos creativos de Turrell, en alusión a su deseo de propiciar una alteración perceptual de los sentidos desde la que la realidad, aprehendida de otro modo, se presente como enteramente otra<sup>29</sup>. El descenso o entrada a los úteros-cuevas-hogares que Turrell abre sobre la tierra se comprende así como requerimiento desde el que volver a nacer a otro estado psíquico y anímico.

Se trata, este último aspecto, de algo que Sánchez Segovia no deja de recordar -con resonancias justamente del filósofo de Agrigento- en relación, una vez más, con el cráter del NMAC<sup>30</sup>, en un pasaje en el que describe un encuentro con el artista en el que éste señaló con rotundidad que su deseo era “concebir un proyecto en el que el público tuviera que adentrarse en el interior de la tierra para acercarse al cielo y al mismo tiempo rodearnos de los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego” (469), siendo por tanto la tierra la materia “en la que penetraremos” (214) para desde ella, en un curso simbólico de ascenso, elevarnos. De este retorno al útero el sujeto sale idealmente renacido, rebautizado -un motivo fundamental en la filiación espiritual aquí abordada-, y con ello, en esta advenediza y virtual edad del

<sup>29</sup> “Las obras de Turrell están sustentadas por su interés en la percepción directa y su apertura mental hacia los tipos de experiencia visual que pueden hacerse en el arte. Llega incluso a emplear lo que normalmente se considera aire vacío para iluminar el espacio entre objetos” (Adcock 2). [Traducción del autor.] “Turrell’s works are informed by his interest in direct perception and his open-mindedness about the kinds of visual experience that can be made into art. He goes so far as to use what is normally thought of as empty air by illuminating the space between objects.” (Adcock 2).

<sup>30</sup> La Fundación NMAC, en Vejer de la Frontera (Cádiz), alberga el aludido trabajo *Second Wind* (2005-2009), además de otras muchas creaciones contemporáneas.

espíritu, la trinidad que el autor en varios momentos señala como axial no sólo de su cosmovisión, sino de la naturaleza toda, deviene en significativa cuaternidad.

Se posibilita con ello una convergencia o interrelación entre el mundo del espíritu y el mundo sustancial, sea cuanto sea el primero e incluso, diríamos, el segundo. Con estos trabajos asistimos, a fin de cuentas, a un deseo de delinear una actualizada mitología o mampara psíquico-espiritual asentada a caballo entre la semántica de los colores y ciertas nociones de religiosidad de signo, en primer lugar, anabaptista. Lo que para unos sólo puede ser cromatismo alucinado, iluminación artificial tan pronto encendida como apagada, para otros, siguiendo la idea de Turrell relativa a la cualidad natural de sus luces, constituye una forma epifánica o un rebrote espiritual de herencia joánica<sup>31</sup>.

## 5 · Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos explorado los presupuestos que fundamentan los trabajos cromáticos de James Turrell. Si, en consonancia con el deseo del autor, los hemos comprendido como revelaciones, asimismo los hemos abordado desde nociones ceñidas a la simbólica del color. Para esto último nos hemos apoyado en la pneumatología cromática estudiada por Corbin, en aspectos relativos a la teoría de los colores de Goethe -en concreto en aquéllos vinculados a la no objetividad del color-, y en específicos motivos de las doctrinas joánica y paulina asentados sobre la identificación entre la

**31** Sólo desde un adentramiento sensorial, desde una percepción contemplativa que acepte de antemano la ilusión del sujeto, es posible tomar parte de la obra y, por lo tanto, alterar la direccionalidad perceptiva de quien se aleja de sí y se imbuje del objeto. Consideraciones como la siguiente resultan por tanto naturales: “Cuando se trata de James Turrell parece ser que no existe ningún adjetivo exacto, ninguna palabra concisa o ningún término lo suficientemente convincente como para describir sus espacios y las experiencias que suscitan. El espectador no es el único que se siente desorientado, el crítico o teórico debe enfrentarse a la ambigüedad que domina el mundo del artista. La propuesta de Turrell parece simple, pero es compleja y difícil de aprehender. A su vez, es preciso y vago en sus declaraciones ya que, como él mismo explica, prefiere formular preguntas a responder en términos absolutos. Entonces, ¿cómo debemos enfrentarnos a su obra?, ¿cómo interpretar esta aparente simplicidad y descubrir los desafíos que propone para el espectador?” (Paulo Roselló 196).

divinidad y la luz, así como sobre la existencia de un poso de luz divina como fuente vital del sujeto. En proximidad a estos aspectos, hemos explorado a su vez la idea de una inmanencia luminosa que viene a ofrecer pautas sobre la deriva estética y cultural del mundo contemporáneo.

Desde estos planteamientos, y siempre en proximidad a la expresión inmediata, material, de la obra del artista, hemos tomado pasajes de las entrevistas que José Sánchez Segovia incorpora a su reciente tesis doctoral, junto a concretas nociones exploradas por Didi-Huberman en su trabajo sobre Turrell, todo ello con vistas a realizar una doble lectura -arte como revelación y arte como símbolo- de la materia abordada. A medio camino entre ambas concepciones, esto es, entre un entendimiento elemental de la obra y otro cultural, el trabajo de Turrell se expone como objeto liminal tan próximo a lo ahistórico como partícipe de las sintomatologías de la época en la que emerge, tan pronto epifánico como revelador de una nada. O en verdad, pudiera decirse, epifánico en tanto que revelador de una nada. Con todo lo expuesto se ha querido proponer una interpretación de la obra de Turrell -preñada de milenarismo adventista y partícipe de una intelección de la luz como realidad primordial- a partir de la idea de que, por medio de sus trabajos, se anuncia el acontecimiento de un nuevo estrato ontológico ajustado a una renovación psíquico-anímica.

## 6 · Referencias

- Adcock, Craig E. *James Turrell. The Art of Light and Space*. Oxford: University of California Press, 1990.
- Arnaldo, Javier. *Vemos lo que sabemos: la cultura de la visión en Goethe*. Madrid: Abada, 2019.
- Arola, Raimon y Lluïsa Vert. "La luz interior en la obra de James Turrell", *Ars Gravis. Arte y simbolismo* 1 (2010): s/p. Recuperado el 27/02/2022, de <https://www.arsgravis.com/arte-la-luz-interior/>
- Beveridge, Patrick. "Color Perception and the Art of James Turrell", *Leonardo* 33.4 (2000): 305-313.
- Böhme, Jakob. *Aurora*, trad. Agustín Andreu. Madrid: Siruela, 2012.
- Corbin, Henry. *El hombre luz en el sufismo iranio*, María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2000.

- Corbin, Henry. *Templo y contemplación*, María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2003.
- De Bruyne, Edgar. *La estética de la Edad Media*, trad. de Carmen Santos y Carmen Gallardo. Madrid: La balsa de la medusa, 2010.
- Didi-Huberman, Georges. *El hombre que andaba en el color*, trad. Juan Miguel Hernández León. Madrid: Abada, 2014.
- Fundación NMAC Montanmedio Arte Contemporáneo. (S/f), s/p. Recuperado el 20/02/2022, de <https://fundacionnmac.org/es/>
- Gage, John. *Colour and Culture*. London: Thames and Hudson, 2009.
- Hadot, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. de Maite Solana. Barcelona: Alpha Decay, 2020.
- Hylton, Wil S. “How James Turrell Knocked the Art World Off Its Feet”, *The New York Times* (13/06/2013): 1-15. Recuperado el 07/03/2022, de <https://www.sausd.us/cms/lib5/CA01000471/Centricity/Domain/2316/How%20James%20Turrell%20Knocked%20the%20Art%20World%20Off%20Its%20Feet%20June2013.pdf>
- Jankowski, Milene. *James Turrell: The level of illumination. Appreciating art and nature*. Tesis de máster leída en la Universidad de Ámsterdam. Ámsterdam, 2016.
- Larrea, Juan. *Luz iluminada. Picasso. Gris. Miró*. Madrid: Libros de la resistencia, 2019.
- Ortega, Julio, ed. *Antología de la poesía hispanoamericana actual*. México D.F.: Siglo XXI, 2012.
- Paulo Roselló, Miriam. “El espectador desorientado: luz, espacio y percepción en las instalaciones de James Turrell”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 7 (2012): 195-206.
- Ramón Andrés. *El luthier de Delft. Música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza*. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Sánchez Segovia, José. *Skyspace. James Turrell. Paradigma de integración al espacio natural: una aproximación a la Muerte desde el Límite. [Aisthesis en ‘Second Wind, 2005’]*. Tesis doctoral no publicada leída en la Universidad Miguel Hernández. Elche, 2015.
- Siruela, Jacobo. *El mundo bajo los párpados*. Mas Pou: Atalanta, 2016.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas I*, trad. Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2009.

Varas, Valeria y Raúl Rispa (eds.). *Monocromos. De Malevich al presente*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2004.

Vozmediano, Elena. “Entrevista a James Turrell”, 2008: s/p. Recuperado el 02/02/22 de <http://elena.vozmediano.info/entrevista-a-james-turrell/>  
VV. AA. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

# Arithmetical Certainties: A Few Exceptions Among Countless Knowledge- Statements.

Certezas aritméticas: algunas excepciones  
entre innumerables enunciados de  
conocimiento.

**José María Ariso**<sup>1</sup>

Universidad Internacional de La Rioja, España  
Recibido 21 abril 2022 · Aceptado 19 junio 2022

## Resumen

En este artículo discrepo de Kusch (2016) en tres cuestiones relacionadas con las expresiones de certezas aritméticas –en el sentido de Wittgenstein– y los usos regulares de las expresiones aritméticas. Específicamente, explico por qué los cálculos no se convierten en certezas por el hecho de haber sido probados; Argumento que los cálculos probados constituyen enunciados de conocimiento; y, por último, pero no menos importante, concluyo de esto que tales cálculos probados son decibles, mientras que las certezas aritméticas son inefables o indecibles.

*Palabras clave:* Certezas, Conocimiento; Aritmética; Wittgenstein; Kusch.

## Abstract

In this paper I disagree with Kusch (2016) on three issues concerning expressions of arithmetical certainties – in Wittgenstein’s sense – and regular uses of arithmetical expressions. Specifically, I explain why calculations do not turn into certainties by the fact that they have been proved; I argue that proved calculations constitute knowledge-statements; and, last but not least, I conclude from this that such proved calculations are sayable, whilst arithmetical certainties are ineffable or unsayable.

*Keywords:* Certainty; Knowledge; Arithmetic; Wittgenstein; Kusch

1. josemaria.ariso@unir.net

## 1 • Introduction

One of the most characteristic traits of mathematics for traditional epistemologists is the lack of choice within this realm. As is the case with logic, mathematical truths are absolutely necessary, so that “ $2+2$ ” inexorably equals “ $4$ ”. It cannot be otherwise. This inexorability attracted the attention of Ludwig Wittgenstein, who remarked in his posthumous work *On Certainty* that the absolute certainty of arithmetical propositions like the multiplication tables is also characteristic of what appear to be empirical propositions such as “This is my hand” (OC §§448, 653)<sup>2</sup>, for they are all used within their respective language-games without any doubt or hesitation (cf. OC §447)<sup>3</sup>. McGinn (1989) and Moyal-Sharrock (2004) provided a non-epistemic rendering of Wittgenstein’s views on certainties and mathematical sentences according to which none of them are propositions because they are true in an empty sense; they can never be epistemically justified; they are in all senses prior to empirical knowledge; they cannot be uttered in a meaningful way; and they constitute grammatical rules. These five tenets were challenged by the insightful epistemic view developed by Kusch (2016) following Pritchard (2007), Williams (2004a; 2004b; 2007) and Wright (2004). As I will not discuss whether certainties should be regarded as propositions, in this paper I do not fully enter this debate; however, I will address three issues closely related to it. To begin with, and with the aim of providing a foothold for my subsequent reflection, I will show that we cannot be certain of the entirety of calculations. Later I will disagree with Kusch (2016) on three issues. Specifically, I will explain why calculations do not turn into certainties by the fact that they have been proved; I will argue that proved calculations constitute knowledge-statements; and, last but not least, I will conclude from this that such proved calculations are sayable, whilst arithmetical certainties are ineffable or unsayable. By this I do not mean that my contribution corresponds to Wittgenstein’s definite view, for, as Kusch rightly pointed out, Wittgen-

<sup>2</sup> However, Wittgenstein also considered some objections to this in OC §654.

<sup>3</sup> As Wittgenstein had previously indicated in his *Philosophical Investigations*, a “language-game” is “the whole, consisting of language and the actions into which it is woven” (PI §7). Examples of language-games include, among many others, “Giving orders, and obeying them”, “Reporting an event”, etc. (PI §23).

stein's remarks on mathematics "are full of expressions of hesitation and doubt" (122). Yet I think that my contribution constitutes an approach to the characterization of arithmetical certainties which may be useful to further develop the debate between the non-epistemic rendering of certainty and the epistemic one.

## 2 · Characteristics of arithmetical certainties

Before analyzing the main features of arithmetical certainties, it is appropriate to present Wittgenstein's notion of "certainty". To this end, I will start by clarifying the categorial distinction that Wittgenstein established between knowledge and certainty (*cf.* OC §308). Specifically, he regarded knowledge as justified true belief: thus, if someone says "I know", she must be able to demonstrate the truth by dispelling a doubt, so that her grounds must be surer than the assertion of what she believes (*cf.* OC §243). Thus, the assurance "I know" should only be given to someone who still has not become aware of the grounds of such knowledge-statement (OC §431). Conversely, certainty is ungrounded: though we might provide many grounds for supporting a certainty, none would be "as certain as the very thing they were supposed to be grounds for" (OC §307). Certainty can therefore be regarded as a spontaneous "attitude" (OC §404) which we daily and implicitly show in whatever we say and do (*cf.* OC §431) without the aim of removing any doubt. Countless certainties can thus be simultaneously shown without generating inconsistency, for they are far from being independent of each other: in fact, our certainties make up a "world-picture" (OC §§93-95) which constitutes the "background" against which we distinguish between true and false (OC §94).

Most importantly, the possibility of making a mistake is "logically excluded" when it comes to certainty (OC §194). Wittgenstein was not referring here to the classical and context-independent conception of logic which is valid in all possible worlds (*cf.* OC §628), but to a peculiar logic that emanates from the rules that make up our language-games (*cf.* Author 2021). This indicates that Wittgenstein did not aim to provide a merely theoretical and decontextualized distinction between knowledge and certainty.

Indeed, and following the priority given to descriptions characteristic of his *Philosophical Investigations* – where Wittgenstein intended to dissolve philosophical problems or conceptual confusions by describing language-games (cf. PI §109) – his interest in descriptions remained in *On Certainty*. For he did not aim here to state how people *should* behave; instead, he wanted to show how they *do* behave (cf. OC §284). That is why Wittgenstein does not indicate which errors should be excluded from our language-games; instead, he simply reveals that there are seeming mistakes that we do not accept as such within our language-games, which can be considered as a spontaneous expression of our very lives (cf. OC §559)<sup>4</sup>. While the mistake someone may make when uttering a knowledge-statement can only be made within a language-game whose rules indicate what is considered as an error and how it could be discovered (cf. OC §§196, 301), a seeming mistake concerning certainty could not be regarded as a mere – albeit huge – error but as an anomaly or irregularity that “happens as an exception” because there is no place for it in our language-games (OC §647). Such an anomaly would open up what Author (2013 137) called a “grammatical gap” between the concerned individual and her community of origin, for it would not be possible to discern what she “would still allow to be counted as evidence and what not” (OC §231).

After making this brief introduction to Wittgenstein’s conception of “certainty”, I will now focus on arithmetical certainties. In order to shed light on this expression, I will begin by clarifying whether all calculations constitute arithmetical certainties. In this vein, it seems reasonable to assume that there exists an immutable mathematical realm in which all arithmetic operations are contained. According to Platonism, “ $2+2=4$ ” constitutes an eternal truth inasmuch as it refers to a fact of a mathematical reality that is independent of human existence, as a result of which the mathematician must increasingly discover the mathematical relationships and properties that such reality contains. Wittgenstein, however, was far from being a Platonist (cf. Kober): instead, at least between 1929 and 1944, he seemed to be much closer to formalism (cf. Rodych). After all, Wittgenstein

<sup>4</sup> With very few exceptions – like language-games characteristic of military communication – our language-games arise and develop spontaneously, without anyone creating or modifying them at will.

claimed that “the mathematician is not a discoverer: he is an inventor” (RFM II §2), for, in his opinion, “we can’t describe mathematics, we can only do it” (PR §159). Wittgenstein would therefore not regard arithmetic as a pre-determined and immutable structure that the mathematician can discover and describe one part at a time; from his standpoint, mathematics merely constitutes a practice or language-game that has become established due to the concordance and consistency with which it has been used<sup>5</sup>. In view of the above, it seems strange that Wittgenstein claims in *On Certainty* that “[t]he propositions of mathematics might be said to be fossilized” (OC §657), and that they have “as it were officially, been given the stamp of incontestability” (OC §655). Seemingly, he refers to all arithmetical operations, as though all of them were certainties. It should be noted, however, that the examples of such operations provided by Wittgenstein are only two, i.e. “ $12 \times 12 = 144$ ” (OC §§43, 651, 653–654) and “the multiplication tables” (OC §658). The way I see it, it is highly significant that these examples do not concern complex calculations whose results must be estimated in order to be known, but a small group of arithmetical certainties shared by the large majority of educated adults: for, regarding these elemental calculations, it can be asserted without any hint of doubt that they have really been given the stamp of incontestability<sup>6</sup>.

Of course, the shortage of textual evidence does not ensure that Wittgenstein only considered as arithmetical certainties multiplication tables and basic calculations of the kind of “ $12 \times 12 = 144$ ”<sup>7</sup>. But I should like to briefly

<sup>5</sup> Wittgenstein (OC §47) recommended focusing on our customary practice of calculating, thereby leaving aside “transcendent certainty”. As Weiberg (2020) pointed out, this transcendent certainty could be understood as “a rule from which it follows that there can’t have been a miscalculation here” (OC §44), but we might also “go wrong in applying it” (OC §26).

<sup>6</sup> According to Hand, there are two ways of imparting a belief to a student, that is, “by proving it to her or by indoctrinating her” (549). In this vein, Siegel warned that teachers are always obliged to offer reasons for all beliefs and practices: from this standpoint, a fully rational education should transform ungrounded certainty in grounded knowledge. However, “grounded knowledge will be unfeasible unless we previously rely on countless ungrounded certainties” (Author 2019a 403).

<sup>7</sup> It cannot be exactly indicated which calculations constitute arithmetical certainties, as that will depend, among other factors, on age, education, personal capacity for arithmetic, and, as I will show in section 2.3, personal experiences. As a guideline, it can

analyze what the consequences would be if all calculations were certainties. In such a case, arithmetical certainties would owe their status to their belonging to an immutable order that is completely independent from people's lives, which would result in at least two peculiar scenarios. On the one hand, it might then seem that there can be arithmetical certainties of which no one is certain or even aware. Yet, as we are considering Wittgenstein's notion of "certainty", arithmetical certainties, like any other certainty, must be shared – that is, they should be shown or reflected in whatever is said and done by people who play arithmetical language-games: for, as indicated above, the logical exclusion of mistakes, which constitutes the main feature of certainties in Wittgenstein's sense, emanates from practices whose daily repetition by many people has given rise to consolidated language-games. On the other hand, it could then also be questioned whether such certainties are shared by all of us. But the answer is negative because we all, including the most notorious mathematicians, are only informed of a negligible number of calculations: it is therefore hard to understand how we could be certain of those calculations whose results we do not know until we compute them. Additionally, if someone were certain of the results of all possible calculations, she could not make mistakes or have any doubt about any of them, because such seeming mistakes or doubts would then be anomalies for which there would be no room in our arithmetical language-game. Nevertheless, this language-game admits errors and doubts concerning complex calculations – i.e. those calculations that are not established as certainties – but not regarding arithmetical certainties. At this point, it could still be argued that many people are certain that all possible calculations make up a perfectly harmonious system in which their results are unquestionable. Yet, though such certainty is widely shared, it should not be confused with the certainty concerning specific calculations. For the fact that someone is certain of the existence of an arithmetical system invariable throughout eternity does not entail that she will thereby be certain of the result of complex calculations: after all, she will not even know their results before she calculates them.

be said that an educated adult will usually be certain of the results of at least additions, subtractions, multiplications and exact divisions with numbers lower than 11.

Once explained why we cannot be certain of all calculations, I will now clarify why I disagree with Kusch on three relevant issues concerning arithmetical certainties.

### 2 · 1 · Are calculations certain by the fact of their being proved?

I have just shown that arithmetical certainties do not include the entirety of calculations, but only a small group of them. In the present section I will go one step further by specifying which arithmetical operations are excluded from being certainties. To this end, I should like to start by noting that, according to Kusch, arithmetical certainties are “mathematical sentences that have been immunized by mathematical proofs”, in addition to which “they are certainties for us all” (128). Before explaining why I disagree with this, I should like to emphasize that I am referring to extremely basic arithmetical proofs, such as proving subtractions – for instance,  $a-b=c$  through  $c+b=a$  – or divisions –  $a:b=c$  through  $b \cdot c=a$  – to give only two examples. Specifically, the distinction that Wittgenstein established between “experiment” and “calculation” in his *Remarks on the Foundations of Mathematics* may lead us to consider – in the context of this paper – “experiment” as the initial calculation we make in order to know an answer or result, while the paradigmatic “calculation” constitutes the further proof with which we can optionally check the result previously obtained:

**If we take a pile of 100 marbles and separate them into 10 groups of 10, that is an “experiment” in the sense of counting how many marbles are there (RFM I §36ff.). When we begin, we do not know the answer. But if we now film the procedure, regarding it as a paradigm of what can always be done, as a necessary feature of there being 100 marbles, then we regard the procedure as a paradigmatic “calculation” or proof: we have “unfolded” the implicit properties in the collection. We “see the necessity” in the procedure: the way of regarding typical of proof. (Floyd 57–58)**

Having said this, I will now explain why I disagree with Kusch when he claims that arithmetical certainties are “mathematical sentences that

have been immunized by mathematical proofs”, in addition to which “they are certainties for us all” (128). Let us thus suppose that a number of mathematicians have converged in finding out the result of a complex calculation at the same time and independently from each other. Yet even though they agree that the proof is correct – and that the calculation has thereby received the stamp of incontestability – this does not mean that such calculation will automatically turn into a certainty. Regardless of whether the result has been proved, one should exert oneself to remember it: but, of course, certainty is not something that requires an effort for being remembered. Hence, in this case there would simply be a proved calculation that some people *want* to treat as a certainty. Yet Author (2016) has provided four arguments as to why certainties cannot be acquired at will. Now I will resort to those arguments in order to explain why a proved calculation cannot be converted into an arithmetical certainty solely on the basis of one’s own will.

Firstly, certainty cannot be acquired through reasoning. Wittgenstein wrote:

**And now if I were to say “It is my unshakeable conviction that etc.”, this means in the present case too that I have not consciously arrived at the conviction by following a particular line of thought, but that it is anchored in all my questions and answers, so anchored that I cannot touch it. (OC §103)**

We cannot therefore touch or reach an arithmetical certainty through a conscious process such as a mathematical proof, for Wittgenstein regards certainties as ungrounded (*cf.* OC §§250, 307). The impossibility of reaching a specific certainty through reasons or proofs also concerns the world-picture, that is, the set of all our certainties: for the world-picture is not something we decide to adopt after reflecting thereon, as it constitutes our “inherited background” (OC §94). If a certainty could be acquired by the mere fact of finding out a reason or proof that supports it, then it would be an explicit learning; however, Wittgenstein warns that he does not “explicitly learn” such certainties: instead, he can only “discover them *subsequently* like the axis around which a body rotates” (OC §152, emphasis by the author). At this point it could be argued that the acquisition of a certainty is not completely external to the individual, for she can foster or avoid situations that facilitate its subsequent assimilation. By way of example, it will be more

likely that someone ends up assimilating as certain a complex calculation like “ $7,765 \times 3,267 = 25,368,255$ ” if she repeatedly uses it in a variety of contexts; but this does not entail that the acquisition of such certainty depends on the individual’s will. Instead, and strictly speaking, it will be something that *happens* to her.

Secondly, certainties are assimilated regardless of whether or not we are in a specific mental state. According to Wittgenstein, neither certainty nor knowledge are mental states like, so to say, “being sure” (OC §308). The main feature of certainty is the logical exclusion of mistakes thereon: thus, keeping in mind that such exclusion stems from our language-games, we should focus on them and not on our mental states in order to conclude whether there is room for a specific doubt or mistake (cf. OC §§601, 196). This is particularly clear in the case of arithmetic, for we do not check whether someone has calculated rightly by focusing on her mental state, but by seeing how she has used arithmetical rules (cf. OC §§30, 38). A certainty cannot therefore be attained by the mere fact of reaching a specific mental state.

Thirdly, an arithmetical certainty cannot be acquired even when one is willing to accept the certainty or world-picture proposed by a persuader. Indeed, when two individuals or groups meet each other without sharing the same world-picture, none of them can be convinced about particular issues by being given grounds: in such cases, one party may attempt to *persuade* the other by giving one’s own world-picture (cf. OC §262). Churchill remarked that one “decides” whether she becomes persuaded (46); however, such a decision would simply constitute a mental state which can be regarded as “a mere willingness towards the conversion” (Author 2016 578). Yet the assimilation of a certainty does not depend on any mental state, so that persuasion is irrelevant to this end.

Fourthly, a certainty cannot be attained by acting *as if* one had it, as an act of will shall then be necessary not to forget that one should not stop acting in tune with that certainty, or to clarify how to act according to it in particular cases. From this it follows that the concerned individual would be considering the possibility of making a mistake when manifesting a certainty; but Wittgenstein (cf. OC §§490, 494) remarked that there is no judgement of which one could be certain if she had the slightest doubt about a certainty. Thus, the decision to acquire an arithmetical certainty by acting

as if one had really assimilated it would result in a simulation which would be incompatible with its genuine and spontaneous manifestation.

## 2 · 2 · What, then, are calculations once proved?

I have just argued that proof does not suffice to turn a calculation into a certainty because the proof will at most generate a mere willingness that is not enough on its own to bring about the acquisition of such certainty. In saying this I am by no means implying that arithmetical proof is completely insignificant: instead, I merely want to say that when a calculation is proved, it does not thereby turn into a certainty, as then it gives rise to grounded *knowledge*. Indeed, the proof – or reason – is in this case surer than the result – or assertion – for it is accepted that the latter will vary depending on the former (cf. OC §243). Thus, if we initially check that “ $49 \times 37 = 1813$ ”, we may conclude that this calculation is right; but if we intended later to prove it – by calculating  $1813/37$  – and then realized that the initial calculation was wrong, we would put the result into question – unlike for certainties – until new and definitive proof allows us to acknowledge that we now know that “ $49 \times 37 = 1823$ ”. In this vein, Wittgenstein claims: “When does one say, I know that ...  $x$  ... = ...? When one has checked the calculation” (OC §50). This use of the expression “I know that ...  $x$  ... = ...” is encouraged from a young age: to give one example, Ryan and Williams have distinguished four developmental categories of mathematical errors, in addition to which they provided dialogical category-related strategies in order to facilitate that children understand and thus correct the errors that they made even when claiming to know the result of a specific calculation<sup>8</sup>. Teachers therefore handle foreseeable error patterns as well as their plausible explanations, but arithmetical mistakes may also be made by adults who had previously claimed to know the result of the corresponding calculation.

Thus, as Wittgenstein suggested, “out of a host of calculations certain ones might be designated as reliable once for all, others as not yet fixed”

<sup>8</sup> It should be noted that the fact of saying “I know” does not exclude the possibility of mistake (cf. OC §§12, 21, 127), which leads Wittgenstein to suggest that the expression “I know” is replaced by “I believe I know” (OC §366).

(OC §48). Some calculations – like the multiplication tables – end up being assimilated as certain, but the vast majority of them do not become fixed. This is reflected by our arithmetical language-games. For instance, no one is asked about a calculation as basic as “ $3+3=...$ ” unless it is a child who is still learning to calculate. Moreover, when we ask an educated adult about a calculation and she gives us a result, we do not further ask her *how* she knows it, for the answer is entirely predictable: she knows it *because* she has calculated it by herself, or *because* she has obtained that information from some source (cf. OC §550). The conjunction “because” leads us here to a proof that provides the epistemic distance which distinguishes knowledge from certainty. The difference between both categories is also clear when the focus is placed on what we consider either as anomaly or as mistake in calculating. By way of example, if a very young pupil made the calculation “ $5+3=2$ ”, her peers would surely contemplate it as an explicable mistake, as they might argue that the pupil did not realize that she had to add instead of subtracting. Now, if these learners were told that someone who can add fluently and does not seek to mislead them made the calculation “ $5+3=626,837,465$ ”, the result would appear so strange that they could suspect that it should not be considered as a mistake, for it seems to be “a huge number randomly written instead of an attempt to solve the calculation” (Author 2019b 1035).

### 2 · 3 · Are arithmetical certainties sayable?

We have just seen that proved calculations do not constitute certainties, but mere knowledge. In this section I will show that, precisely because proved calculations can be expressed through knowledge-statements, such calculations are sayable – i.e. they can be meaningfully uttered because there is room for them in our language-games (cf. OC §348) – whereas arithmetical certainties are ineffable. Indeed, Wittgenstein (cf. OC §35) uses the term “nonsense” to refer to those strings of words that “have no use within a language-game – that is, there is no *recognized context* or *circumstances* in which the expression functions” (Moyal-Sharrock 94). Of course, it may happen that a context is found in which such sentence no longer strikes us as meaningless (cf. OC §469); but if no context can be found in which it gains sense, then it will remain nonsensical (cf. OC §468). This kind of sen-

tences can be uttered or verbalized, but not within a language-game: hence, they have no sense. The same applies to certainties, whose role is supportive of the language-game but “it is not work *within* the game” (Moyal-Sharrock 45). According to Kusch, however, it makes good sense to report not only mathematical certainties to others, but also basic scientific doctrines that “often turn into proverbs or platitudes (*cf.* Shapin 2001)” as well as “religious certainties” which “are typically repeated again and in again in prayers” (137). Before analyzing in greater detail what Kusch says about the ineffability of mathematical certainties, I should like to comment on the other two examples he refers to, i.e. scientific laws that often turn into proverbs, and religious certainties which are repeated in prayers.

Goody remarked that scholars usually begin to analyze proverbs by making lists of them, thereby testing them for a universal truth value, “whereas their applicability had been essentially contextual” (125-126). In this vein, Shapin used the term “proverbial economy” to consider proverbs not “as naked propositions-on-a-printed-page”, but “as speeches in situations of use” (745). Proverbs are therefore not easy to store, choose and apply accurately. By way of example, if someone suddenly claimed “There is a remedy for everything except death” or “Every door may be shut but death’s door”, without making it clear why, such assertions would be as strange as the literal formulation of a certainty; yet, in very specific situations, “some generations have found in these sayings a way of not only expressing their anguish, but also of facilitating their resignation in the face of such an inevitable destiny” (Author 2015 83). Of course, proverbs have also been used in other contexts. Regarding canonical scientific laws, if a doctoral candidate made a mistake in her research project by not taking into account some biological process, her thesis supervisor might tell her: “Nature doesn’t make leaps”. Despite appearances, this does not constitute the expression of a basic certainty within scientific research, for what the supervisor meant here was something like: “You must be patient and focus on the whole chain of events you have to investigate”. In other words, the proverb was not uttered with the aim of literally expressing a certainty, but simply for the purpose of making the doctoral candidate calm down enough to think more clearly and thus to become aware of the steps she had forgotten. In fact, if the candidate did not understand the proverb in this way and took it literally, as a piece

of information intended for her because she allegedly ignored it, she would become astonished until she found a context – like the one I have mentioned – in which such statement gains sense (*cf.* OC §469). This example illustrates that, as Shapin (761) pointed out, proverbial economies can also be applied to the real-world scientific practice; but, I would add, without thereby constituting expressions of certainties.

Regarding religious certainties that, according to Kusch, are repeated time and again in prayers, it should be noted that religious believers often lack such certainties: for doubt is a basic constituent of faith (Verbin), as a result of which religious believers may be concerned with disproof, to the extent that they often change their minds when they cannot account for evidence against their faith (Boudry and Coyne). Hence, the believer whose faith is related to doubt can pray to strengthen her faith; conversely, whoever shares religious certainties may resort to prayers, among other things, to ask God for something or to ease her own conscience but not to bolster her certainty: for certainty neither needs to nor can be strengthened, to the extent that the very attempt to bolster it would be incomprehensible to the concerned individual. A religious certainty would therefore not be expressed in these cases by the fact of uttering sentences of the kind of “Our Father, Who art in heaven”. However, Author noted that religious certainties differ from other certainties because some world-pictures contain the former while others exclude them, so that a religious certainty might be claimed, to give some examples, “in order to posit a distinction between oneself and other people; in order to locate moments in which one’s world-picture was different; and in order to pretend that one shares a religious certainty” (2020 662). Thus, religious certainties seem to have been expressed in these exceptional cases; yet, strictly speaking, the aim of such statements would simply be to highlight a – sometimes feigned – difference between one’s own world picture and other ones, or one’s own at another time.

After having referred to the ineffability of certainties by analyzing the cases of scientific laws that often turn into proverbs and religious certainties which are repeated in prayers, now I want to show that, although Kusch claims that it makes good sense to report mathematical certainties to others, such reports only make sense when they constitute knowledge-statements, i.e. when they are aimed at dispelling a doubt and therefore have a role with-

in our language-games. I will draw upon a simple example to illustrate this point. Let us suppose that a crowded bakery sells every day a huge amount of rolls that cost 19 cents each. Customers may know the price they have to pay for a specific amount of rolls *because* they have calculated it by themselves, *because* they have watched the price at the cash register, or simply *because* the baker has informed them thereof. All these grounds are surer than the result indicated in the corresponding knowledge-statement, for they can be used to correct mistakes. Meanwhile, the prices of rolls between one and a reasonable amount would have been established as certainties for the bakers. Originally, these prices would have also been known by them, but thanks to a number of practices that were repeated time and again – such as making the calculations almost steadily, indicating them as prices without customers calling them into question, and realizing that income is balanced with the number of rolls sold every day, among others – at some time which cannot easily be specified bakers would end up assimilating as certain diverse arithmetic operations by multiples of 19 cents. Admittedly, reasons or proofs would have been considered by bakers while they used calculations as knowledge-statements subject to the possibility of mistake; yet once such calculations became certainties, reasons would no longer work as such because they would have ceased to be surer than the assertion or result they supported. Proof of this is that none of these bakers would consider as a reasonable – or even “legitimate” (OC §315) – doubt the fact that a customer gave a reason to call into question one of the prices that bakers regarded as certain. In this vein, if a baker said to a customer that 3 rolls costed 56 cents, this statement would not be regarded by bakers as a mistake but as a slip of the tongue, which would confirm that they are certain of “ $19 \times 3 = 57$ ” (cf. Author 2012)<sup>9</sup>.

### 3 • Conclusion

In this paper I have argued that arithmetical proof constitutes the ground that supports a knowledge-statement which, in turn, can become a certainty

<sup>9</sup> Although the baker and her workmates explicitly claimed that she had made a “mistake” when saying that 3 rolls cost 56 cents, they would all take for granted that she was certain of the right result – without admitting any hint of doubt – even when she made the seeming mistake.

when the ground is no longer regarded as a proof to dispel a doubt or to detect possible errors. Indeed, children start by knowing that “ $2+2=4$ ” or “ $10-5=5$ ” *because* they have calculated it by themselves or *because* their teacher has told them so; but there comes a time when, if someone intended to convince them that they had been wrong until then in making such calculations, they would no longer take those claims seriously. Additionally, the acquisition of a certainty does not occur automatically by the mere fact that a compelling ground is – or rather, seems to be – supporting it. Thus, proofs or reasons support knowledge-statements, while certainties are ungrounded; but, most importantly, the acquisition and the development of certainties are to a large extent unforeseeable and hard to trace. The latter issues may remain out of focus when the emphasis lies on whether arithmetical certainties are propositions; but, following Wittgenstein (cf. PI §109; OC §284), I have given priority to the description of current uses of language. In this manner, I have revealed relevant aspects concerning the origin, development and expression of arithmetical certainties, thus emphasizing that they are certainties not by the fact of their having previously been proved, but by the way in which they are reflected in whatever we daily say and do, as is the case with the rest of certainties.

## 4 • References

- Ariso, José María. “The teacher as persuader: On the application of Wittgenstein’s notion of ‘persuasion’ in educational practice”, *Educational Philosophy and Theory* (2021). DOI: 10.1080/00131857.2021.1930529
- Ariso, José María. “Religious Certainty: Peculiarities and Pedagogical Considerations”, *Studies in Philosophy and Education* 39 (2020): 657–669.
- Ariso, José María. “Teaching Children to Ignore Alternatives is—Sometimes—Necessary: Indoctrination as a Dispensable Term”, *Studies in Philosophy and Education* 38 (2019a): 397–410.
- Ariso, José María. “Can a culture of error be really developed in the classroom without teaching students to distinguish between errors and anomalies?”, *Educational Philosophy and Theory* 51 (2019b): 1030–1041.

- Ariso, José María. “Can Certainties Be Acquired at Will? Implications for Children’s Assimilation of a World-picture”, *Journal of Philosophy of Education* 50 (2016): 573-586.
- Ariso, José María. “Some variations of the certainty of one’s own death”, *Linguistic and Philosophical Investigations* 14 (2015): 82-96.
- Ariso, José María. “Wittgenstein and the Possibility of Inexplicably Losing Certainties”, *Philosophical Papers* 42 (2013): 133-150.
- Ariso, José María. *Wahnsinn und Wissen. Zu Wittgensteins Lage und Denkbewegung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- Boudry, Maarten and Jerry Coyne. “Disbelief in belief: On the cognitive status of supernatural beliefs”, *Philosophical Psychology* 29 (2016): 601-615.
- Churchill, John. “Wittgenstein: The Certainty of Worldpictures”, *Philosophical Investigations* 11 (1998): 28-48.
- Floyd, Juliet. *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Goody, Jack R. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Hand, Michael “Religious Upbringing Reconsidered”, *Journal of Philosophy of Education* 36 (2002): 545-557.
- Kober, Michael. *Gewissheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in ‘Über Gewissheit’*. Berlin and New York: De Gruyter, 1993.
- Kusch, Martin. “Wittgenstein on Mathematics and Certainties”, *International Journal for the Study of Skepticism* 6 (2016): 120-142.
- McGinn, Marie. *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Moyal-Sharrock, Danièle. *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Pritchard, Duncan: “Wittgenstein’s On Certainty and Contemporary Anti-scepticism”. *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*, eds. Danièle Moyal-Sharrock and William H. Brenner. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 189-224.
- Rodych, Victor. “Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability, and Application”, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 38 (1997): 195-225.

- Ryan, Julie and Julian Williams. *Children's Mathematics 4-15: Learning From Errors and Misconceptions*. Maidenhead: Open University Press, 2007.
- Shapin, Steven. "Proverbial Economies: How an Understanding of Some Linguistic and Social Features of Common Sense Can Throw Light on More Prestigious Bodies of Knowledge, Science For Example", *Social Studies of Science* 31 (2001): 731-769.
- Siegel, Harvey. *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*. New York and London: Routledge, 1988.
- Verbin, Nehama K. "Uncertainty and religious belief", *International Journal for Philosophy of Religion* 51 (2002): 1-37.
- Weiberg, Anja. "' $12 \times 12 = 144$ ': Psychologische Sicherheit versus logischer Ausschluss des Irrtums in Über Gewißheit am Beispiel des Rechnens", *Wittgenstein-Studien* 11 (2020): 271-282.
- Williams, Michael. "Wittgenstein, Truth and Certainty". *Wittgenstein's Lasting Significance*, eds. Max Kölbel and Bernhard Weiss. London: Routledge, 2004a. 247-281.
- Williams, Michael. "Wittgenstein's Refutation of Idealism". *Wittgenstein and Scepticism*, ed. Denis McManus. London and New York: Routledge, 2004b. 76-96.
- Williams, Michael. "Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist". *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, eds. Danièle Moyal-Sharrock and William H. Brenner. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 47-58.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2001. (Abbreviated as "PI" throughout).
- Wittgenstein, Ludwig. *On certainty*. Oxford: Blackwell, 1997. (Abbreviated as "OC" throughout).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, 1975. (Abbreviated as "PR" throughout).
- Wittgenstein, Ludwig. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. (Abbreviated as "RFM" throughout).
- Wright, Crispin. "Wittgensteinian Certainties". *Wittgenstein and Scepticism*, ed. Denis McManus. London and New York: Routledge, 2004. 22-55.

# Sobre la influencia y afinidades entre Schmitt y Laclau.

On the influence and affinities between Schmitt and Laclau

Alejandra M. Salinas<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.

Recibido 29 mayo 2022 · Aceptado 19 noviembre 2022

## Resumen

Este artículo aborda el concepto de lo político de Carl Schmitt y la teoría populista de Ernesto Laclau. Se ofrece, primero, una crítica de la literatura sobre la supuesta recepción del pensamiento de Schmitt en Laclau, en relación a sus nociones de antagonismo, representación, unanimidad, e identificación. Luego se reconstruyen y comparan los argumentos de los dos autores sobre el enemigo, la referencia al pueblo como sujeto político y el carácter existencial de lo político. Sin pretensión de elaborar un análisis conceptual exhaustivo para no exceder el espacio aquí disponible, se señala que a lo largo de su trayectoria Laclau ignoró a Schmitt (a excepción de un artículo sobre la guerra) y que, si bien Schmitt no fue una influencia intelectual en Laclau, hay algunas similitudes en sus modelos teóricos.

*Palabras clave:* Schmitt; Laclau; Antagonismo; Representación; Identidad popular

## Abstract

This article deals with Carl Schmitt's antagonistic concept of the political and the political theory of Ernesto Laclau. First, it offers a critique of the literature on the supposed reception of Schmitt's thought in Laclau, in relation to his notions of antagonism, representation, unanimity, and identification. Second, it reconstructs and compares the arguments of the two authors about the enemy, the reference to the people as a political subject and the existential character of the political. Without claiming to elaborate an exhaustive analysis that would exceed the space available here, we point out that throughout his career Laclau ignored Schmitt (with the exception of an article dealing with the war) and that, although Schmitt was not an intellectual influence in Laclau, there are some similarities in their theoretical models.

*Keywords:* Schmitt, Laclau, Antagonism, Representation, Popular identity.

1. [asalinas@untref.edu.ar](mailto:asalinas@untref.edu.ar)

## 1 • Introducción

Un reciente relevamiento de escritos académicos con el nombre de Carl Schmitt en el título informa 787 resultados, de los cuales 535 tienen fecha posterior a 1993.<sup>2</sup> Es decir, en los últimos 28 años se produjo el 68% de los trabajos sobre este autor. ¿A qué se debe el relativamente tardío auge de estos estudios? Schmitt estuvo ausente en la mayoría de las publicaciones académicas hasta los años setenta, cuando aparecieron los influyentes libros de G. Schwab en 1970 (1989) y de M. Tronti (1977). En América Latina, J. Aricó, seguidor de Tronti y de G. Marramao - también lector de Schmitt - introdujo sus ideas a comienzos de los ochenta con el objetivo de resaltar el carácter político antagonístico de las relaciones capitalistas (90, 535).<sup>3</sup>

El giro schmitteano luego se afianzó con el derrumbe del eurocomunismo, momento en el que resultaba necesario encontrar nuevas fuentes para pensar las formas que tomaría el discurso de la izquierda anti-liberal a futuro (véanse, por ejemplo, las contribuciones en la revista *Telos* N°72, 1987). El marxismo ortodoxo anclado en el materialismo y en lecturas economicistas había quedado desacreditado, y a los ojos de los propulsores de sistemas alternativos a las democracias capitalistas Schmitt ofrecía nuevas herramientas para propiciar el cambio social. En tal sentido Ch. Mouffe utilizaría a Schmitt para sostener el carácter político y no económico del antagonismo (1993 117-134; 1999 38-53; 2007 12-19). Varios años antes, la autora había publicado junto a Laclau el libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), donde desarrollan ideas sobre el antagonismo político como ancla para una agenda socialista radical. El éxito del libro quedó asociado a la contribución conjunta de los co-autores, con lo cual no sorprende que, por carácter transitivo y como veremos más abajo, eventualmente surgiera la asociación entre Laclau y Schmitt luego que Mouffe publicara sus estudios sobre este último.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Base de datos de Jstor, consultada el 5 de mayo de 2022.

<sup>3</sup> Ver Aricó, "Presentación" y "Nota bibliográfica" a C. Schmitt (687-704).

<sup>4</sup> Escribe M. Cortés: "Es su clásico *Hegemonía y estrategia socialista*, de 1985, el que establece un horizonte de crítica del marxismo que abre las puertas para recibir el influjo schmittiano (y en eso será efectivamente Mouffe mucho más insistente que Laclau) (160). Para una crítica del "influjo schmittiano" en la izquierda ver Borón y González (2003) y Ovejero (2018).

Por lo tanto, la primera cuestión a responder es si las ideas de Schmitt tuvieron efectivamente alguna influencia, si no la principal, en el pensamiento de Laclau. Independientemente de las respuestas, y dada la frecuente asociación entre los dos autores, en segundo lugar cabe indagar cuáles son las similitudes y diferencias entre ellos. A tales fines, el trabajo se estructura en dos partes: la primera cuestiona la hipótesis sobre la influencia de Schmitt en Laclau y examina sus nociones de antagonismo, representación, unanimidad, e identificación. La segunda compara sus ideas en torno a la construcción del enemigo, la referencia al pueblo como sujeto político y el carácter existencial, no normativo, de lo político. Se concluye que a lo largo de su obra Laclau ignora a Schmitt (a excepción de un único artículo sobre la guerra), si bien se detectan ciertas similitudes entre sus modelos teóricos.

## 2 · ¿Schmitt en Laclau?

D. Howarth, colega, compilador y comentarista de Laclau, afirma que la obra de su madurez (que incluye *La razón populista*) está basada principalmente en el post-estructuralismo, el psicoanálisis y la filosofía post-analítica aplicados al análisis del discurso (2015 3). En líneas similares, Marramao detecta cuatro influencias principales en el pensamiento populista de Laclau: el análisis lingüístico de Saussure, el psicoanálisis de Lacan, el pensamiento de Gramsci y el postestructuralismo de Derrida (20).

En contraste, otros autores encuentran que las ideas de Schmitt ejercieron una fuerte influencia intelectual y marcaron el núcleo de su teoría populista en relación a su carácter antagonico. En particular, la mayoría de estas asociaciones remiten a la conocida distinción amigo-enemigo como sustrato de la política radical populista (Camargo 2013; Melo y Aboy Carlés 2014; Retamozo y Stoessel 2014; Villacañas 2015; Cortés 2019; Urbinati 2019; Rosanvallon 2020; Peruzzotti 2021; De La Torre 2021; Rosler 2022). Examinaremos estos argumentos a continuación.

### 2 · 1 · El antagonismo político

Opina R. Camargo sobre la noción de antagonismo: “no sólo Mouffe, sino también Laclau, adscriben de manera singular a la distinción política especí-

fica que Carl Schmitt propone en su ya clásico libro *El concepto de lo político*” (166). El verbo “adscribe” indicaría que Laclau reconoce explícitamente la influencia de Schmitt en su idea de antagonismo, aunque no se ofrece ninguna fuente primaria en respaldo de tal afirmación. De hecho, más adelante el autor menciona que Laclau no cita a Schmitt en sus dos libros troncales sobre hegemonía y populismo (*Ibid.* 170). En su descargo, según Camargo Laclau estaba dispuesto a aceptar se intentara vincular su pensamiento con la noción de lo político de Schmitt (*Ibid.* nota 4). Pero la frase implica que el mismo Laclau no había realizado tal vinculación, y por lo tanto socava aún más la premisa inicial de la “adscripción”.

Por su parte C. Ramas (2016) remite al trabajo de Laclau titulado “Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical” donde se “parafrasea casi literalmente a Schmitt” toda vez que otorga primacía a lo político en el establecimiento del vínculo social.<sup>5</sup> Efectivamente, Laclau analiza la estructuración política de las identidades sociales y las presenta como el resultado de articulaciones hegemónicas, constitutivas y contingentes; sin embargo, en ningún lugar del trabajo citado menciona a Schmitt como fuente de esas ideas, sino a Lenin, Trotsky y Gramsci (2015 180,188). Como aval de su hipótesis sobre la paráfrasis, Ramas también alude a una conferencia donde Laclau afirma que los antagonismos sociales no son ni oposiciones reales (en el sentido de histórico-sociales) ni contradicciones dialécticas (en el sentido lógico) sino que son introducidos mediante una formación hegemónico-política. Esta última idea es atribuida únicamente a Gramsci (2010 152-154). Por lo tanto, la supuesta conexión Schmitt-Laclau pasa por alto la ausencia completa de menciones a Schmitt y su explícita adscripción a Gramsci.

J. Melo y G. Aboy Carlés también encuentran que Schmitt es “un tácito fantasma que acompañará toda la obra de Laclau”, si bien la nota al pie de esa frase remite únicamente a Mouffe (404n15). Considerando la ausencia de citas donde Laclau mencione las ideas del pensador alemán, se tendrá

<sup>5</sup> Ramas sigue a Villacañas (25). También M. Retamozo y S. Stoessel posicionan a Laclau entre los “schmittianos de izquierda” (15 notas 2 y 3), y según C. De La Torre Laclau fue influenciado por la distinción amigo/enemigo de Schmitt (69-70). Ver asimismo Lip-ping (33), quien incluye a Oliver Marchart y Slavoj Žižek entre quienes ven en Laclau a un “schmittiano” (agradezco a un revisor esta última referencia).

que analizar en qué sentidos, temas, y enfoques Schmitt puede detectarse en Laclau. De hecho, uno de los intentos por ofrecer una demostración en tal sentido fracasa cuando Melo y Aboy Carlés mencionan que *Hegemonía y estrategia socialista* presenta “una concepción de la hegemonía donde el concepto gramsciano es tensionado entre el formalismo taxonomizador del estructuralismo althusseriano y el existencialismo agonial de Schmitt” (*Ibid.* 405). Fracasa pues pasa por alto la ausencia de citas de Schmitt en el libro y la vinculación del existencialismo solo con Heidegger y Merleau Ponty (Laclau y Mouffe 1985 xi, 146n16).

Más adelante, Melo y Aboy Carlés abordan el significado del antagonismo en Laclau y Mouffe, en quienes la distinción entre “las figuras de la contradicción lógica y la oposición real resulta fundamental para comprender las derivaciones que tendría su teoría de la hegemonía” (406n17). En efecto, según Laclau y Mouffe “ni las oposiciones reales ni la contradicción dialéctica pueden dar cuenta de la relación específica que llamamos antagonismo social” (xiii). Pero lejos de asociar el antagonismo social con Schmitt, lo introducen a partir de la *praxis* hegemónica, noción solo relacionada con el pensamiento de Gramsci.

A lo largo del tiempo Gramsci persiste como la fuente principal de Laclau en todo lo referente al antagonismo y la lucha por la hegemonía (1977 141-142; 2009 117,192-193,148,308).

Al respecto, cabe recordar, la idea de antagonismo en Gramsci se detecta en expresiones como las siguientes: “la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos formas, como “dominación” y como “liderazgo intelectual y moral”. Un grupo social domina a grupos antagónicos, a los que tiende a “liquidar”, o a subyugar quizás incluso por la fuerza armada; conduce a grupos afines y aliados”; [el liderazgo político] se convirtió simplemente en un aspecto de la función de dominación en la medida en que absorbe a los enemigos (esto significa su decapitación y aniquilación a menudo durante mucho tiempo)” (1971 57,59). Gramsci utiliza también las expresiones “voluntad política colectiva antagónica”, “fuerzas antagónicas”, “fuerza revolucionaria antagónica” (*Ibid.* 228, 229, 278), y “antagonismos sociales” (1978 167,288).

Lamentablemente no hay espacio suficiente para analizar el pensamiento de Gramsci con más detalle. El propósito aquí es solo resaltar las

nociones incorporadas por Laclau a partir de fines de los años setenta en sus escritos sobre la articulación política basada en el antagonismo. Al defender la primacía de la política como antagonismo Laclau encuentra inspiración exclusiva en las ideas de Gramsci y no en la distinción amigo/enemigo de Schmitt.

## 2 · 2 · La noción de representación

En su lectura de *La razón populista*, Melo y Aboy Carlés opinan que Laclau asume “las formas de reducción a la unidad que corresponden, por ejemplo, al principio de representación schmittiano” (422-423). ¿Cómo interpretar la expresión “reducción a la unidad” aplicada a Laclau? Para dar respuesta a la pregunta debemos adentrarnos en el uso que el autor da al psicoanálisis. En sus términos,

**Uno necesita identificarse con algo porque hay una falta de identidad originaria e insuperable. (...) el orden con el que nos identificamos se acepta, no porque se considere valioso en términos de los criterios de bondad o racionalidad que operan en sus bases, sino porque produce la posibilidad de un orden, de una cierta regularidad. (1994 3)**

Esa base psicoanalítica postula una búsqueda humana de plenitud al mismo tiempo que señala los límites de esa búsqueda. Si se extrapola la idea al mundo político, expresiones como “la unidad del pueblo” o el “bienestar del país” remiten “a la plenitud de un orden comunitario pleno como algo que está ausente y que tiene que ser alcanzado” (*Ibid.* 37).

*La razón populista* continúa con ese análisis y menciona como referentes a Freud, Lacan y Copjec, para quienes la plenitud ausente nunca puede ser satisfecha (2009 75-88,143-147).<sup>6</sup> Su autor concibe al populismo como “la unificación simbólica del grupo en torno a una individualidad”, idea tomada del psicoanálisis (*Ibid.* 130). En suma, la unificación simbólica asociada con el líder populista tiene una base exclusiva en el psicoanálisis y no se sustenta en el pensamiento schmittiano.

<sup>6</sup> Mouffe luego incorpora la mirada psicoanalítica, aunque sin indicar si se inspira en el enfoque de Laclau (2007 32-35).

Dicho esto, cabría indagar si es la noción de representación la que permite detectar alguna influencia de Schmitt, tal como lo sugieren Melo y Aboy Carlés. Los autores remiten al *El concepto de lo político*, si bien la representación no está desarrollada allí sino en *Teoría de la constitución*, donde Schmitt afirma que la unidad política del Estado se basa en la combinación de dos principios opuestos:

**El principio de la identidad (del pueblo presente consigo mismo como unidad política, cuando, por virtud de propia conciencia política y voluntad nacional tiene aptitud para distinguir entre amigo y enemigo) y el principio de la representación, en virtud del cual la unidad política es representada por el Gobierno. (2017 281)**

La cita reconoce una única voluntad popular, independiente del gobierno pero representada por éste, por lo cual cobra sentido la expresión “reducción a la unidad”. De este modo, identidad y representación se convierten en partes combinables e igualmente necesarias de la existencia política de un Estado.<sup>7</sup>

Ahora bien, la noción de representación así entendida implica o exige la homogeneidad social. Al respecto, en el prefacio a la segunda edición de *La crisis de la democracia parlamentaria* escribe Schmitt:

**Toda democracia real se basa en el principio de que no sólo los iguales son iguales, sino que los desiguales no van a ser tratados como iguales. La democracia requiere, por lo tanto, primero homogeneidad y segundo –si surge la necesidad– eliminación o erradicación de la heterogeneidad.” Su noción de la igualdad de los iguales remite a “ciertas cualidades físicas y morales [es decir] sólo es interesante y valiosa políticamente en la medida en que tiene una sustancia. (1988 9)**

Hasta aquí hay al menos dos aspectos principales que contrastan con el pensamiento de Laclau. Primero, la razón populista no supone una voluntad popular previa a la representación; es precisamente el discurso del representante o líder el que construye al sujeto pueblo a partir de la aglu-

<sup>7</sup> Cfr. Peruzzotti: en Schmitt identificación y representación son “vías *alternativas* para lograr la unidad política” (2021 76 énfasis agregado).

tinación de diversas formaciones sociales. Segundo, una vez construido el bloque populista no se convierte en un todo homogéneo sino que respeta la autonomía de las demandas particulares respecto de las otras. Por lo tanto, el término pueblo designa aquel signo o nombre que remite a una unificación simbólica en el campo popular pero que al mismo tiempo reconoce la heterogeneidad de los elementos que componen la cadena equivalencial (2009 177, 191, 204-205, 249).<sup>8</sup> En consecuencia, no sería exacto aplicar la expresión “reducción a la unidad” ni afirmar con Melo y Aboy que Laclau reduce “lo heterogéneo a un Uno” (415), ya que la heterogeneidad de las formaciones sociales se mantiene luego de la construcción del sujeto político pueblo.

### 2 · 3 · La unanimidad

También P. Rosanvallon asocia el pensamiento de Laclau con el criterio de homogeneidad de Schmitt, para quien, escribe,

**El pueblo formado en la lucha contra sus enemigos era de hecho necesariamente homogéneo y unánime. Sin tomar prestada de Schmitt su concepción étnica de la homogeneidad, sus “lectores populistas” como Chantal Mouffe o Ernesto Laclau han conservado su idea de la unanimidad como horizonte regulador de la expresión democrática. (38)**

Como otros autores, el pensador francés no cita textos de Mouffe o Laclau para ofrecer respaldo a la supuesta recepción de este concepto de Schmitt. De hecho, no podría citarlos, pues la idea de unanimidad constituye lo contrario del antagonismo dicotómico defendido por los autores. Por definición, en una sociedad dividida en dos campos antagónicos no puede haber unanimidad en el sentido de un acuerdo general sobre los principios y procedimientos políticos (visión liberal), ni en el sentido de un ser popular

<sup>8</sup> El rechazo de la homogeneidad identitaria no impide a Laclau apelar en simultáneo a una “voluntad colectiva unificada” precisamente porque ésta consiste en la cristalización de elementos heterogéneos (2009 141). Al respecto, Laclau distingue dos “formas de lo heterogéneo”: una relacionada con la identidad, opuesta a la homogeneidad, y la otra relacionada con el antagonismo político, opuesta a la dialéctica economicista (*Ibid.* 188). Nos referimos aquí a la primera forma.

sustantivo (Schmitt), ni en el sentido hegeliano-marxista de una única sociedad comunista final. La lógica populista de Laclau trata sobre un mundo signado de forma permanente por uniones políticas conflictivas, siempre contingentes y de duración temporaria e incierta. Ello imposibilita el fin de la historia u otra clase de “horizonte regulador”, ya sea basado en la unanimidad o no. Se trata de una lógica de lo divisivo, diferenciada de acuerdo con la relación entre los sujetos involucrados: será una lógica antagonónica (no erradicable) en la relación entre el pueblo y el no-pueblo, y serán tensiones (potencialmente solucionables) en la relación entre el líder y las demandas sociales.

Otros autores presentan la noción de unanimidad bajo el rótulo del consenso. Afirman, por ejemplo, sobre el populismo de Laclau: “hace que la misma política en el dualismo amigo/enemigo de Carl Schmitt sea capaz de un consenso hegemónico [que] se construye a través de la movilización y el consentimiento directo del pueblo” (Urbinati 117). La frase asocia a Laclau con Schmitt, pero ello es un error según lo anteriormente señalado. Además, la hegemonía en el sentido otorgado por Laclau, siguiendo a Gramsci, es la combinación de elementos voluntarios o consensuales tanto como coercitivos (2009 84). Por lo cual hablar de consenso hegemónico es reconocer solo parte de su argumento, y pasar por alto que éste también descansa en el recurso a la fuerza.

Por otro lado, el consenso populista no equivale a un consentimiento directo del pueblo en la acepción usual de asentimiento o aprobación racional o electoral de los ciudadanos. Por el contrario, Laclau espera del pueblo una adhesión e identificación emocional mediante un “lazo libidinal” (2009 10,109), por lo cual la noción de consentimiento resulta un elemento demasiado racional, jurídico o liberal para ser aceptado como sustrato de la legitimación populista. Por ello, para comprender la lógica del populismo resulta más acertada la siguiente reflexión de Mouffe:

**Concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es borrar por completo la dimensión del poder y el antagonismo (...). Es también descuidar el papel predominante de las pasiones como fuerzas motrices de la conducta humana. Además, en el campo de la política, son grupos e identidades colectivas con los que nos encontramos, no individuos aislados,**

**y su dinámica no puede ser aprehendida reduciéndola a cálculos individuales. (1993 140)**

En resumen: respecto de la incorporación y conceptualización del antagonismo, la representación y la identificación, Schmitt no ejerció ninguna influencia en Laclau. Éste recurrió a Gramsci para desarrollar su visión sobre el antagonismo, e hizo uso de categorías psicoanalíticas para abordar los procesos de identificación, representación y unificación simbólica. Por otro lado, las nociones de unanimidad y consentimiento en sus acepciones usuales presuponen el acuerdo de voluntades individuales en base al criterio de racionalidad, presuposición ajena a toda la argumentación de Laclau.

Lo dicho hasta aquí no impide, sin embargo, señalar coincidencias, similitudes o paralelismos entre los dos autores. En tal sentido escribe con acierto M. Novaro:

**Laclau ha identificado los procesos por los cuales las lógicas de la diferencia y la equivalencia dan origen a los procesos de agregación, descomposición y redefinición de los actores colectivos (...). En el Schmitt de *El concepto de lo político* se nos sugiere una idea bastante similar: es a partir de la contraposición a un enemigo, vale decir, la decisión de enfrentar a «otro», que se constituye la identidad del «amigo» en tanto entidad política. (5)**

En la misma línea, Gascón Pérez afirma sobre la hegemonía en Gramsci y la distinción amigo-enemigo de Schmitt:

**Ambas nociones refieren a una lógica particular de intervención política basada en la dicotomización o antagonización del espacio social frente a la política burguesa. [...] Algo similar ocurre en la obra de Ernesto Laclau con la oscilación que experimenta la “lógica de la equivalencia”. (155-156 nota 6)**

También se ha señalado un mismo carácter autónomo, primordial y totalizante de lo político en el pensamiento de los dos autores (Tagliafico 2021).

Por último, afirmar que en la construcción del populismo de Laclau no hay una recepción del pensamiento de Schmitt no nos exime de realizar

nuestra propia comparación y señalar algunos otros acercamientos y alejamientos entre los dos autores, examinados a continuación.

### 3 · Schmitt y Laclau

En esta sección se analizan algunos conceptos tratados por los dos autores y se comparan sus ideas sobre la guerra, el pueblo y la naturaleza de lo político. Se señalan las discrepancias en el análisis de la guerra, así como los acercamientos teóricos en torno al sujeto pueblo y la mirada existencial de lo político.

#### 3 · 1 · El enemigo y la guerra

En *El concepto de lo político* Schmitt pensó la naturaleza de lo político en base a la distinción entre amigo y enemigo para las relaciones internacionales en la época del Estado soberano europeo. Con el declive del sistema medieval europeo el enemigo había dejado de ser considerado un adversario a aniquilar, y las prácticas de guerra se circunscribieron. Esto cambió con la visión marxista-leninista sobre las relaciones entre las clases sociales, repensadas a partir de entonces como una de enemistad y eliminación en tanto el enemigo de clase es absoluto y no admite ningún límite a la lucha (Schwab 1987 194,199-201).

Las reflexiones específicas de Schmitt sobre la naturaleza del enemigo y de la guerra son volcadas en *Teoría del partisano*, publicado en 1963. El libro inspiró a Laclau a escribir su único artículo sobre el pensador alemán, titulado “On ‘Real’ and ‘Absolute’ Enemies” [2005]. Presentaremos un breve contrapunto entre los dos autores para resaltar las discrepancias en este tema, que fortalecen nuestra lectura sobre la ausencia de la influencia de Schmitt en Laclau.

Schmitt posiciona a Lenin como “el primero que comprendió con plena conciencia al partisano como figura esencial de la guerra civil nacional e internacional” (1966 70). Lenin habría tomado de Clausewitz la distinción amigo/enemigo, pero convirtió a este último en un enemigo absoluto, que incluía al enemigo de clase, esto es, el burgués, el capitalista occidental (*Ibid.* 73-74). Puede decirse que Schmitt confronta con Lenin al condenar la guerra de enemistad absoluta sobre la base de que ésta no reconoce ningún límite, y afirma que la esencia de lo político no es la enemistad como tal, sino la

distinción de amigo y enemigo. Para Schmitt, nunca se trata de un enemigo absoluto y por ello critica al comunismo en tanto promueve la “máxima intensidad del *engagement* político [que culmina en] una guerra civil mundial revolucionaria de enemistad de clases” (*Ibid.* 124-127 énfasis original). Observa al respecto:

**Semejantes guerras — que pretenden ser definitivamente la última guerra de la humanidad — tienen que ser, por necesidad, sumamente intensas e inhumanas, porque se pasan de lo político y descalifican, al mismo tiempo, al enemigo en el plano moral y en otras categorías. Lo convierten en un monstruo inhumano que no sólo hay que rechazar sino también destruir definitivamente, de manera que ya no se trata de un enemigo que hay que reducir a sus propios límites. La posibilidad de estas guerras nos demuestra claramente que la guerra, como posibilidad real, sigue existiendo hoy día, y esto es lo esencial para la distinción de amigo y enemigo y para un conocimiento de lo político. (*Ibid.* 127)**

Estas mismas ideas encuentran su expresión más sintética en una frase de *El concepto de lo político*: “la guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política pero constituye el *presupuesto* que está siempre dado como posibilidad real” (2009 64, énfasis agregado). De esta manera, la distinción amigo-enemigo en tanto presupuesto funciona como un criterio predictivo antes que descriptivo o prescriptivo. La posibilidad anticipatoria de la guerra, y la conciencia de los peligros que ésta acarrea, conducen a limitarla mediante el derecho, esto es, a no criminalizar al adversario y a la negación de la enemistad absoluta.

Ahora bien, ¿cómo lee Laclau las ideas volcadas en *Teoría del partido-sano*? El autor reconstruye las tres oposiciones presentadas en ese texto, a saber, la de política/guerra, la de enemigo real/absoluto, y la de legalidad/legitimidad. En su lectura, es un acierto de Schmitt resaltar el elemento de “hostilidad” o antagonismo en la base de la estructura política y la construcción del “enemigo” como frontera o amenaza a la propia identidad.

Sin embargo, a su juicio la progresión hacia una guerra absoluta tendría algunos aspectos no contemplados por Schmitt, en tanto: a) excede los límites nacionales, b) se construye mediante lo que Gramsci denominó “gue-

rra de posición”, en la cual la noción de enemigo se desplaza de lo militar hacia otros planos sociales, y c) luego de la eliminación del enemigo sigue la construcción de un orden donde se establecen nuevas reglas (2015 223-230).

Como reflexión frente a estos tres comentarios cabe señalar lo siguiente. Primero, y respecto del alcance de la guerra, Schmitt es consciente de que la guerra absoluta contemporánea excede el ámbito nacional, por lo cual el partisano se convierte en el agente de “una agresión revolucionaria mundial [que busca] la destrucción del orden social existente [y apela a] una lógica de terror” (1966 101-103). Cuando Schmitt escribe, esa agresión promovida a partir de Lenin y Mao se basaba principalmente en el discurso de movilización revolucionaria contra el sistema capitalista. Cuarenta años después, Laclau observa que los actores y las dinámicas partisanas son distintos y se despliegan en un ámbito globalizado más allá de lo económico (y alcanza lo ecológico, cultural, etc.).

Segundo, la noción de “guerra de posición” es usada por Laclau como una crítica a la base materialista del marxismo y a su foco en el proletariado, contra el cual defiende “una lógica del desplazamiento de las fronteras políticas” (2009 192). Por extensión, el autor pone en cuestión el carácter unívoco y militar del enemigo en Schmitt, contra el cual invoca un desplazamiento del antagonismo hacia otra clase de enemigo, uno indeterminado, fluctuante y extendido a todo el campo social. En su óptica no hay un enemigo único, ni absoluto ni fijo, y cualquier grupo puede ser el enemigo.

Por último, respecto de la legalidad y la legitimidad, para Laclau la legalidad de un nuevo orden (digamos, el populista) es consecuencia de la legitimidad ganada antes mediante la lucha. En esta materia también disiente de Schmitt, para quien la legalidad republicana “es la única forma de legitimidad [...]”. El gobierno legal decide quién es el enemigo contra el cual luchará el ejército” (1966 115,117). En otras palabras, para Schmitt la legitimidad tiene fundamento en las instituciones legales, mientras que para Laclau la legitimidad se asienta en la causa que sostiene y permite el éxito de la lucha contra un determinado orden institucional. En este último sentido escribe:

**El populismo se presenta a sí mismo como *subversivo del estado de cosas existente y también como el punto de partida de una reconstrucción más o menos radical de un nuevo orden una vez que el anterior se ha debilitado.* (2009 221 énfasis original)**

En conclusión: Laclau coincide con Schmitt en tomar al antagonismo como criterio base de la política y en la identificación del enemigo como un requisito derivado de esa idea. Sin embargo, hace explícitas sus discrepancias con Schmitt en aspectos esenciales del análisis de la guerra y de la legalidad como sustrato de la acción política legítima.

Más aun, las diferencias señaladas en “On ‘Real’ and ‘Absolute’ Enemies” son extensibles al conjunto de la obra de Laclau, donde el antagonismo alcanza todos los planos sociales, está presente no como posibilidad a predecir o evitar sino como *praxis* a realizar, y ello resulta necesario porque sin la frontera que lo separa del otro antagónico no se puede construir al sujeto pueblo (2009 117).

Por el contrario, Schmitt no defiende el antagonismo, la guerra ni la revolución como ideales. Por ello, los dos pensadores parecen ubicarse en las antípodas toda vez que en Laclau la política no solo implica antagonismo sino incluso ruptura o revolución violenta (2015 162). Escribe al respecto en 1991:

**Soy muy partidario de reintroducir la dimensión de la violencia dentro de la reforma. Un mundo en el que la reforma tiene lugar sin violencia no es un mundo en el que me gustaría vivir. (...) Toda reforma implica cambiar el statu quo, y en la mayoría de los casos esto dañará los intereses existentes. El proceso de reforma es un proceso de luchas, no un proceso de ingeniería silenciosa y fragmentaria. Y no hay nada aquí que lamentar. (2015 249)**

Y en 2005 opina (con un sesgo más matizado pero en la misma línea):

**Podríamos llamar al momento de la hostilidad el momento específicamente “político” en la estructuración de una comunidad, mientras que podríamos concebir como “administración” al sistema de reglas que limitan el campo dentro del cual la hostilidad puede operar. [Sin embargo] Las fuerzas antagónicas tienen que organizarse para una confrontación más permanente que cubre la mayoría de los aspectos de la vida. De esta manera, la administración deja de ser neutral frente a lo político. (2015 227-228)**

Por lo tanto, a la luz de lo expuesto hasta aquí, resulta curioso que los dos pensadores sean con frecuencia fusionados en un mismo modelo

de antagonismo, cuando en realidad discrepan en una cuestión tan esencial como es la defensa (Laclau) y el rechazo (Schmitt) de la violencia/hostilidad en tanto instrumento idóneo y principal para introducir el cambio y/o actuar en el ámbito político.

### 3 · 2 · El sujeto pueblo

La comparación en torno a la idea de pueblo ofrece un escenario teórico distinto, puesto que los dos autores se acercan en sus conceptualizaciones, si bien con algunas diferencias.

En *La crisis de la democracia parlamentaria* [1923/1926] Schmitt observa que la identidad del pueblo en una democracia no es una “realidad palpable” sino descansa en un reconocimiento, en una serie de “identificaciones” entre gobernantes y gobernados, entre el pueblo y sus representantes. Su reflexión lo lleva a “la cuestión de quién tiene control sobre los medios con los que la voluntad del pueblo ha de ser construida: fuerza militar y política, propaganda, control público de la educación y escuelas (...) sólo el poder político, que debe provenir de la voluntad del pueblo, puede formar la voluntad del pueblo en primer lugar” (1988 26-27,29). Resalta en esta cita la idea de construir políticamente la voluntad del pueblo.

Pero en *Teoría de la constitución* [1928], el autor parece revertir el enfoque sobre el pueblo toda vez que atribuye a éste una conciencia y voluntad política y la capacidad de distinguir al amigo del enemigo (2017 281). No se trataría entonces de construir su voluntad, como afirmaba en 1923, sino de representar aquella pre-existente.<sup>9</sup> En ese texto la palabra “pueblo” es polisémica, ya que remite a una entidad no organizada ni estructurada, que es el sujeto del poder constituyente; a aquellos que no gobiernan; al portador de la opinión pública; al pueblo reunido que “aclama”, y al conjunto de los votantes que eligen las personas o propuestas presentadas a votación (*Ibid.* 309, 313-315, 318, 355-356). En ninguna de las acepciones mencionadas gobierna el pueblo, lo cual ha sido bien resaltado por J. Dotti al indicar que en *Teoría de la constitución* “la unidad política del pueblo en cuanto tal nunca

<sup>9</sup> Probablemente el cambio de perspectiva pueda ser explicado a partir de una lectura contextual: en 1923 era necesario reconstruir la identidad de Alemania, mientras que cinco años después el objetivo era garantizar el orden frente al proceso de fragmentación política.

puede estar presente en su identidad real y en consecuencia, tiene que ser representada” (42, 47-48).

La noción de pueblo de Laclau presenta similitudes solo con el primer Schmitt. La lógica del populismo es posible únicamente a partir de la intervención del representante que da lugar a la construcción del pueblo (2009 204). Al igual que Schmitt, Laclau también resalta la necesidad y prioridad de la instancia de representación populista; ésta sería el “fenómeno político por excelencia”, debido a que “el representado depende del representante para la constitución de su propia identidad”. Sin la representación, no habría incorporación del pueblo a la esfera pública (*Ibid.* 200-201).<sup>10</sup>

Por lo tanto, tanto en Schmitt como en Laclau el pueblo no es un actor político independiente ni participe en la toma de decisiones. Ninguno contempla la acción popular directa: en Schmitt la posibilidad de aclamar o aprobar lo que el representante propone al pueblo implica limitar la capacidad de autonomía y acción directa por parte de éste para enmendar o corregir esa propuesta, o para introducir la suya propia. Asimismo, en Laclau la participación popular en la esfera pública queda reducida a sentir vínculos afectivos que cimenten la identificación popular, y queda impedida de expresar sus opiniones a través de una pluralidad de instituciones que puedan complementar o competir con la instancia representativa hegemónica.

En esta materia Laclau sigue otra vez a Gramsci: si para éste el Partido Comunista Italiano debía organizar a las masas, representar los intereses del proletariado y el campesinado y garantizarles la libertad, para el pensador argentino es el líder populista quien debe agrupar las demandas equivalentes e insatisfechas en torno a la identidad del pueblo y representarlas en su común antagonismo con el otro antagónico.<sup>11</sup> En otras palabras, en ambos autores el pueblo depende de la existencia de un liderazgo político que lo organice y lo guíe. Pero a diferencia de Gramsci, para Laclau no se trata de una élite partidaria, sino de un nombre individual que aglutine la confianza, el amor y la lealtad de su pueblo.

**10** En este sentido, *pace* Dotti, el populismo es ajeno al “coqueteo con el activismo presencialista” (48).

**11** Gramsci (1978:78) y Laclau (2009: 10, 130, 282). Sobre la emergencia y el rol del líder en Laclau ver Salinas (2011: 170,175,177).

Antes de concluir este apartado, es de interés resaltar otras similitudes relevantes en Schmitt y Laclau, en tanto sustentan o complementan su conceptualización del pueblo. La primera es de carácter metodológico: pensar la dinámica política a partir de un sujeto colectivo inserto en un contexto particular es una toma de posición contra la mirada liberal en la cual la unidad de análisis son los ciudadanos individuales, quienes pueden definir sus identidades apelando a valores universales.

La segunda observación se relaciona con el contexto del surgimiento del proyecto popular, entendido como el resultado de una crisis de la democracia representativa liberal. Según Schmitt,

**Si la identidad democrática se toma en serio, en caso de emergencia, ninguna otra institución constitucional puede resistir el único criterio de la voluntad popular (...). La crisis del parlamentarismo presentada aquí se basa en el hecho de que la democracia y el liberalismo podrían ser aliados entre sí por un tiempo, al igual que el socialismo y la democracia se han aliado; pero tan pronto como alcance el poder, la democracia liberal debe decidir entre sus elementos. (1988 15, énfasis agregado)**

En la misma línea, para Laclau “el surgimiento del populismo está históricamente ligado a una crisis del discurso ideológico dominante que a su vez es parte de una crisis social más general” (1977 175); y, de modo más general, la crisis de representación está en la base de “cualquier estallido populista y anti-institucional” (2009 137).

En ambas miradas, la crisis surge de un sistema donde prima la fe en la deliberación pública para resolver los conflictos (Schmitt) o donde la lógica institucional ignora la atención de demandas populares insatisfechas (Laclau). La raíz común que nutre sus posiciones es la supuesta incapacidad del liberalismo para lidiar con los conflictos y los desafíos de la política democrática.

### 3 · 3 · La mirada existencial de lo político

Según Schmitt, la distinción amigo/enemigo no es una definición exhaustiva ni indicativa de algún contenido, sino un “criterio” tomado “en su sentido

concreto y existencial” en relación a “la posibilidad real de matar físicamente” (2009 56,58,63). Su enfoque existencial de lo político ha sido abordado desde distintos ángulos. Así, algunos lo contraponen a la justificación normativa de lo político (Aricó 691-92; Villacañas Berlanga y García 56), mientras otros remarcan que el único fundamento del soberano es él mismo (Samples 212) o su “existencialismo agonial” (Melo y Aboy Carlés 405). En esa línea se ubica también Mouffe al separar la categoría política de lo normativo:

**Schmitt tiene razón al afirmar que ‘el fenómeno de lo político sólo puede entenderse en el contexto de la posibilidad siempre presente de las agrupaciones de amigos y enemigos, independientemente de los aspectos que esta posibilidad implica para la moral, la estética y la economía. (1993 50)**

En efecto, el interés de Schmitt reside principalmente en la defensa del orden político que posibilita la supervivencia y en este sentido su enfoque es “existencial”. En el plano nacional, la existencia es entendida como la preservación de la propia forma de vida en sentido físico e identitario; solo una amenaza a la propia forma de vida justifica matar a otros (2009 63,78). Schmitt remite a la necesidad de defender un orden identitario frente a la amenaza de su extinción a manos del enemigo.

En la medida en que no recurre a otro argumento que no sea la preservación de la existencia, su visión no presenta un fundamento normativo ya que éste exigiría una argumentación en base a algún criterio moral (como por ejemplo, la utilidad, el valor, el deber, la virtud, etc.). Desde este ángulo, una teoría con base normativa se debe ocupar de los fundamentos morales de las instituciones y prácticas políticas, así como de los derechos y deberes atribuidos a los actores políticos. Pero el argumento de la supervivencia no es de tipo normativo pues remite a la necesidad de preservar la vida y en tal sentido es un concepto existencial, del mismo modo que lo es alimentarse, abrigarse, etc.<sup>12</sup> Puede decirse entonces que la mirada existencial de Schmitt es descriptiva (del conflicto potencial que amenaza la existencia) y prescriptiva (en tanto brinda recomendaciones para actuar en defensa de la supervivencia).

<sup>12</sup> Para un abordaje normativo de Schmitt ver Rosler (2021 6).

En lo que toca a Laclau, el carácter existencial de su teoría se presenta bajo la categoría del “significante vacío y flotante”, de acuerdo con el cual el vocablo pueblo cobra una existencia, un contenido específico, según cada lugar y momento histórico. Así, *La razón populista* trata sobre el contenido indefinido del populismo, y postula que el pueblo es el resultado de una operación hegemónica, de carácter contingente, articulada por una demanda particular (2009 161). Al igual que con Schmitt, no encontramos fundamento normativo alguno que explique o justifique en base a cuáles valores, deberes o derechos una demanda determinada logra dar existencia al pueblo o se mantiene y es respetada como instancia de representación. Si preservar la vida no constituye un criterio normativo, triunfar en la construcción de la hegemonía populista tampoco lo es.

## 4 · Conclusión

Quienes encuentran en Schmitt la principal influencia intelectual en Laclau deberían indicar en cuáles de los escritos de este último se detectan referencias al pensador alemán. Este trabajo buscó demostrar que en la literatura examinada esa evidencia está ausente, y que cualquier tarea en tal sentido está destinada a fracasar ya que Laclau no se inspiró en Schmitt.

Si la intención es asociar el pensamiento de los dos autores, una estrategia argumentativa válida es demostrar las similitudes de sus postulados, así como sus implicancias y consecuencias, y de este modo evitar abonar hipótesis causales y respetar la autonomía de sus modelos, tal como lo señalan por ejemplo Novaro y Pérez, ya citados.

Como conclusión general cabe acotar que la categoría de lógica antagonista admite múltiples versiones. Si bien Laclau y Schmitt ponen el acento en el antagonismo, sus contribuciones pertenecen a distintas subcategorías. En tal sentido, Laclau no fue parte del giro schmitteano pues se inspiró en el legado de Gramsci al cual incorporó, entre otros, elementos del psicoanálisis, del posestructuralismo y del análisis del discurso.

Puede afirmarse entonces que lo largo de su trayectoria intelectual Laclau ignoró a Schmitt, a excepción de un único artículo sobre el enemigo y la guerra, donde presenta sus discrepancias con el enfoque del filósofo alemán en esa materia. Dicho esto, hay similitudes parciales entre sus mo-

delos teóricos vinculados con la referencia al pueblo como sujeto político, el enfoque existencial de lo político y la imposibilidad de erradicar el antagonismo de lo político. Es fundamentalmente este último aspecto el que capturó la atención de los analistas y los condujo erróneamente a incluir a Schmitt entre las fuentes de inspiración de Laclau.

## 5 · Referencias

- Aricó, José. *Dilemas del marxismo en América Latina, Antología esencial*, ed. Martín Cortés. Buenos Aires: Clacso, 2020.
- Borón, Atilio y González, Sabrina. “Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia”, en *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003, 135-159.
- Camargo, Ricardo. “Rethinking the Political. A Genealogy of the “Antagonism” in Carl Schmitt through the Lens of Laclau-Mouffe-Žižek”. *The New Centennial Review*, 13 (1), 2013, 161-188.
- Cortés, Martín. “Schmitt para las izquierdas: notas sobre marxismo y política”. *Marilia*, v. 42, n. 2, 2019, 151-164.
- De la Torre, C. “Polarización, fragmentación y competencia en las democracias liberales”. *Ecuador Debate*, N°112, 2021, 67-72.
- Dotti, Jorge E. “La representación teológico-política en Carl Schmitt”. *Avatares filosóficos*, N°1 (2015), 27-54.
- Gascón Pérez, Lucas Alberto. “Resoluciones de la ontología de lo político. Una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt”. *Carl-Schmitt-Studien*, 1. Jg. 2017, H. 1, S. 151-170. <https://d-nb.info/1139518895/34>
- Gramsci, Antonio. *Selections from political writings 1921-1926*, edición y traducción de Q. Hoare. Londres: Lawrence & Wishart, 1978.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the prison notebooks*, ed./trad. Q. Hoare y G. Nowell Smith. Londres: Lawrence & Wishart, 1971.
- Howarth, D. “Introduction”, en *Ernesto Laclau: post-marxism, populism, and critique*. Londres y Nueva York: Routledge, 2015, 1-20.
- Laclau, E. *Ernesto Laclau: post-marxism, populism, and critique*, ed. D. Howarth. Londres y Nueva York: Routledge, 2015.

- Laclau, E. “El pueblo, lo popular y el populismo”, en AA.VV., *Pensando el mundo desde Bolivia*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010, 141-154.
- Laclau, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Laclau, E. *The Making of Political Identities*, Verso, London and New York, 1994.
- Laclau, E. *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* London: New Left Books, 1977.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985. [En castellano: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI 1987].
- Lipping, Jüri. “Conceptual Affinities around the Political: The Case of Laclau and Schmitt.” *Telos* N°187 (2019): 31-50.
- Marramao, G. *Sulla sindrome populista. La delegittimazione come strategia politica*. Roma: Lit Editione, 2020 epub.
- Melo, Julián y Gerardo Aboy Carlés. “La Democracia Radical y Su Tesoro Perdido. Un Itinerario Intelectual de Ernesto Laclau”. *PostData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, vol. 19, núm. 2, 2014, 395-427.
- Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Mouffe, Chantal (comp.) *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres y Nueva York: Verso, 1999.
- Mouffe, Chantal. *The Return of the Political*. Londres y Nueva York: Verso, 1993.
- Novaro, Marcos. “Los Populismos Latinoamericanos Transfigurados”. *Revista Nueva Sociedad*, N° 144, 1996, 90-103.
- Ovejero, Félix. *La deriva reaccionaria de la izquierda*. Barcelona: Página Indómita, 2018.
- Peruzzotti, Enrique. “Teoría democrática populista de Laclau y sus limitaciones: analizando al populismo como un ejercicio de poder gubernamental”, *PolHis. Revista Bibliográfica Del Programa Interuniversitario de Historia Política*, (27), 2021, 68-98.
- Ramas, Clara. “El ambiguo concepto de ‘democracia’ de Carl Schmitt: entre populismo y totalitarismo”. Presentado en el Congreso “Populismo

- vs Republicanismo”, Universidad Complutense, 2016, disponible en academia.edu.
- Retamozo, Martín y Soledad Stoessel. “El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea”. *Estudios Políticos*, N° 44, 2014, 13-34.
- Rosanvallon, Pierre. *Le Siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*. Paris: Seuil, 2020 epub.
- Rosler, Andrés. “Carl Schmitt y el concepto de lo político,” *Criterio* n°2479, 2021, 6-8.
- Salinas, Alejandra. “Populismo, democracia, capitalismo: la teoría política de Ernesto Laclau”, *Crítica. Revista de Teoría Política Contemporánea*, N° 1, Año 1, 2011, 168-188. URL: <http://cienciassociales.edu.uy/wp-content/uploads/sites/4/2015/09/Salinas.pdf>. ISSN 1688-7840
- Samples, John. “Review of Schmitt’s *Political Theory* and *The Crisis of Parliamentary Democracy*”. *Telos* N° 72, 1987, 205-214.
- Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, presentación y trad. Francisco Ayalá, epílogo Manuel García Pelayo y Alonso. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, versión de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 2009.
- Schmitt, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy* 2ª ed. trad. Ellen Kennedy. Cambridge y Londres: MIT Press, 1988.
- Schmitt, Carl. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, trad. Anima Schmitt de Otero. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- Schwab, George. *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, 2ª ed. Greenwood Press, 1989.
- Schwab, George. “Enemy or Foe: A Conflict of Modern Politics” [1968]. *Telos* N° 72, 1987, 194-201.
- Schwab, George. “Introduction” en Schmitt, C. *The Concept of the Political*, transl., introd., and notes by George Schwab. With Comments on Schmitt’s Essay by Leo Strauss. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1976.
- Specter, Matthew G. “What’s ‘Left’ in Schmitt? From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory”, en Meierhenrich, Jens

- y Simons, Oliver (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford University Press, 2016, 426-454.
- Tagliafico, Juan Pablo. "Lo político en la teoría de Ernesto Laclau: su relación con Carl Schmitt y Claude Lefort". XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2021. URL: <https://www.academica.org/000-074/101>
- Urbinati, Nadia. "Political Theory of Populism". *Annual Review of Political Science*, 2019, 22 (1), 111-127.
- Villacañas Berlanga, J. L., y R. García. "Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción." *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (13), 1996, 41-60.
- Villacañas, José Luis. *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande, 2015.

# Fenomenología de la higiene: dignidad y autocontrol.

Phenomenology of the hygiene:  
Dignity and Self-control.

**Marcela Venebra Muñoz<sup>1</sup>**

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Recibido 26 mayo 2022 · Aceptado 14 noviembre 2022

## Resumen

La tesis que desarrolla este artículo es que la higiene es una estructura protoaxiológica en la que nace el yo de la voluntad, del querer y el valorar. En la higiene el yo tiene su génesis como voluntad –encarnada– de autodominio. Intento mostrar que la instauración del autocontrol como un valor concretizante del yo, en tanto sujeto libre, está en el núcleo de lo que reconocemos como ‘pauta higiénica’ o primer modo socializado del impulso. Desarrollo estos argumentos en tres momentos correspondientes a fases de los análisis husserlianos de la constitución en *Ideas II*: en el primero describo la materialidad viviente y vivida del cuerpo en los límites de la impulsividad sobre la que se instaura el autocontrol como un valor, tema que desarrollo en el segundo apartado. Finalmente, exploro la relación entre higiene y dignidad, esto es, el modo en que las posibilidades de cumplimiento de autocontrol del cuerpo determinan la captación del valor de sí de la persona humana.

*Palabras clave:* Corporalidad; Fenomenología; Voluntad; Socialidad; Impulso.

## Abstract

The main thesis developed in this paper is that hygiene is a protoaxiological structure where the ego of the will is born. The genesis of the self lies within the hygiene as a primal embodied will of self-control. I try to expose that the instauration of self-control as a concrete value of the ego –in agreement with a free ego– lies within the core of what we recognize as ‘hygienic guideline’, or first socialized mode of the impulse. I develop these arguments in three moments corresponding to constitutive analyzes in *Ideas II* by Husserl: first, I describe the living and lived materiality of the body within the limits of the impulsivity on which the self-control is grounded as a value, theme exposed in the second section. Finally, I explore the relationship between hygiene and dignity, namely, the way in which the possibilities of self-control accomplishment determine the constitution of the self-value of the human person.

*Keywords:* Corporeality; Phenomenology; Will; Sociality; Impulse.

1. mvenebram@uaemex.mx

## 1 • Introducción

La norma higiénica figura y forma el cuerpo (como cuerpo propio) sobre la base del reconocimiento de lo indeseable, lo propio y lo ajeno del cuerpo y del yo. Ese primer límite establece una distancia entre el yo y su cuerpo, la distancia que impone la voluntad de autodominio, ‘inducida’ o educada en el yo por el otro. La higiene es socialización del impulso, o “lógica de la sensibilidad”<sup>2</sup> instaurada sobre la carne. La higiene es el primer orden del cuerpo, la primera norma instaurada sobre el sustrato sensible y pre-egoico de la vida de conciencia, y produce un despertar del yo de la voluntad. La higiene es la pauta de la más básica y fundamental de las relaciones que el yo establece (o puede entablar) con su propio cuerpo, o el modo originario de su distanciamiento. La pauta higiénica es la estructura sobre la que se edifican todos los modos posibles de relación yo-cuerpo, pues sostiene el horizonte valorativo que significa –da sentido a– cada parte, momento y función del cuerpo: la higiene es una proto-axiología, es decir, matriz sensible del límite valiceptivo entre lo deseable y lo indeseable del cuerpo propio. Desarrollo los argumentos que sostienen esta tesis en tres momentos: recorro en primera instancia a la descripción husserliana de la experiencia pura de la animalidad corporal<sup>3</sup>, tratando las formas o los modos básicos en los que se

**2** Recorro aquí a la descripción de Lévi-Strauss sobre su propio cometido en *Lo crudo y lo cocido*, en el entendido de que estas páginas también pueden interpretarse como un abono fenomenológico al propósito estructuralista de alcanzar una “lógica de las cualidades sensibles [las de crudo y cocido, fresco y podrido...], que repase sus vías y manifieste sus leyes” (Lévi-Strauss, 1968: 11). Esa lógica es aquí la de la historicidad, en cuyo fondo se traspolo la división crudo / cocido en la más radical distinción puro / impuro (compuesto/descompuesto, activo/pasivo), que impone la higiene, más radical precisamente porque recurre a la raíz del sentido que Lévi-Strauss pretende como significación; en nuestro caso, esa raíz es vivencial, corporal.

**3** Me refiero con esto al estrato animal de la vida corporal fenomenológicamente describable, tal como lo señala Husserl: “El ser animado es dado en la donación propia de sentido de la correspondiente experiencia pura como una duplicidad, y esta nueva forma de experiencia pura se llama experiencia animal [animalische]. Tiene como necesario estrato inferior una experiencia física, a saber, la experiencia del cuerpo orgánico como cosa física. El estrato superior no es posible sin este estrato inferior.” (Husserl, 2020: 291)

experimenta la vitalidad del cuerpo desde sí, esto es, constitutivamente. Lo que me interesa especialmente de esta dimensión es la posibilidad de volver a comprender la materialidad física del cuerpo desde su vitalidad *orgánica* y funcional, y desde la voluntad que ‘genera’ la higiene como un querer sobre el cuerpo, que se expresa como voluntad de autodominio, tema que exploro en el segundo apartado. Finalmente, en el tercer momento de este análisis, trato la relación entre dignidad o captación del valor de sí, y acogimiento o asunción de la pauta higiénica; o reconocimiento de sí desde la voluntad activa de autodominio de las urgencias del cuerpo. El alcance, quizá, más amplio de estas páginas es mostrar la potencia antropológica de la fenomenología husserliana de la corporalidad.

## 2 · Sudor y savia: impulso y urgencia del cuerpo

La higiene es una dimensión antropológica –o antropogénica– que consiste en la instauración de una medida de continencia sobre la esfera ingobernable de las urgencias corporales: las micciones, evacuaciones, el hambre, la sed, el cansancio. Estas urgencias tienen una base orgánica, son del cuerpo, pero son del yo al ser ‘pautadas’ y significadas en la higiene; su sentido de “urgencias” está en su génesis vivida. La comprensión fenomenológica de la higiene parte del reconocimiento del cuerpo como órgano viviente, es decir, cosa física y orgánica, materia cuya extensión es un momento estructural del despliegue de la vida, como un todo que enlaza lo vivo y lo no vivo. El *Leib-Körper* es el cuerpo vivido, cuyo contenido y determinación material es viviente; el *Leib*, en su dimensión de *Körper* o cuerpo físico, es cosa y extensión viviente. Aquí la realidad del cuerpo es su vitalidad como animicidad: “El cuerpo corporal [*Leibkörper*] no es *realidad* [*Realität*] concreta por sí, es solamente *cuerpo real* del hombre en virtud de que en el alma tiene lugar la co-alteración; e igualmente el alma no es *realidad* por sí, sino que trae consigo alteraciones inherentes a la corporeidad-corporal [*Leibkörperlichkeit*]”<sup>4</sup>. El orden funcional del cuerpo orgánico se desarrolla bajo un principio de unidad instintual o instintiva. En la vida animal, el instinto rige la rítmica y

4 (Husserl, 2005: 394) La corporeidad corporal la carne vivida, el cuerpo como vivido.

cíclica organización de las urgencias e impulsos corporales. En el humano la higiene pauta la instintualidad a través de la educación (como régimen de orden de la socialización) de las necesidades orgánicas más básicas. La higiene es una norma encarnada que separa significativamente lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo, fundando en esta división un primer y básico orden de realidad y de mundo<sup>5</sup>, que brota en la asunción de una voluntad libre y capaz sobre el propio cuerpo. La higiene opone el yo al impulso y la urgencia de su cuerpo; lo sobrepone y en el sobreponerse lo afirma en un más allá del instinto: un orden, un mundo propiamente humano. La higiene como pauta interpersonal que ordena las urgencias del cuerpo genera un entorno, un orden de mundo íntimo en relación con la satisfacción de las necesidades básicas del cuerpo; este es el primer límite práctico del horizonte humano, mundano, los espacios en los que el cuerpo se satisface o encuentra los medios de su satisfacción.

Si la instintualidad es la orientación del movimiento básico de las cosas vivientes, es pensable su extensión o ampliación comprensiva al orden de lo vegetal, pues las plantas, por ejemplo, “buscan” el sol desde la sombra en que se encuentren, o amarillean sus hojas a la distancia de la luz; en esta ‘búsqueda’ –imposible como acto– aparece la tendencia de la cosa viva a su propia continuidad (en la nutrición de la luz y la tierra), condición instintiva o estructural. En los animales el instinto es momento del alma que llega a ser un yo, en el humano no sólo un polo yo sino un yo autoconciente, y esta ‘polarización’ autoconciente se produce en un momento de la instauración de la pauta higiénica.

La coparticipación del alma en la materia se manifiesta a través de afectaciones y co-afectaciones que en este nivel básico son las determinaciones instintivas del hambre, la sed o el sueño. El instinto no puede explicarse en el yo porque corresponde al plano de la naturaleza corporal, es el sustrato del que el yo se desgaja (como se desgaja la estela del cometa). Podemos hablar de instinto en sentido trascendental, en la medida en que la condición viviente del cuerpo se constituye como condición vivida. La corriente de la vida de conciencia se unifica en un polo-yo, que es el mismo en

<sup>5</sup> Remito aquí a la definición clásica de Mary Douglas: “No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad: es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear una unidad de experiencia.” (Douglas, 1973: 15)

todos y cada uno de los actos y vivencias del sujeto como corporalidad ya no sólo viviente, sino vivida. El principio de unidad estructural que determina el instinto se despliega funcionalmente en la esfera que, respecto de ese polo-yo, también podemos llamar pre-egoica. El impulso como proto-vivencia está en la raíz del centro egoico de la voluntad corporal como su sustrato. El impulso es ya una suerte de rayo, tendencia polarizante de una actividad, aunque pre-egoica, es la diversificación activa y funcional del instinto, es él mismo cumplimiento funcional del instinto: “Igualmente los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos sensibles del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia, sino como protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico” (Husserl, 2005: 386). La característica central de los actos impulsivos es su ‘ceguera’, esto es, la más o menos escasa participación del yo en su desarrollo y satisfacción. Aquí debemos distinguir, precisamente respecto de los modos de cumplimiento, dos niveles de la impulsividad egoica (concretamente humana); el primero es enteramente sensible como satisfacción material de las necesidades y urgencias básicas del cuerpo, o el nivel de la “protosensibilidad” o “sensibilidad primigenia”, por ejemplo, la urgencia de orinar no es un acto intencional, en el sentido de que no interviene el yo como sujeto activo respecto de su propio cuerpo, la urgencia se ‘satisface’ sensiblemente en la recuperación de un estado de normalidad, no-urgencia, o vuelta del cuerpo a su habitual anonimato.

Pero también hay impulsos de un segundo nivel, o adquiridos en el curso experiencial y biográfico del sujeto, a través de las rutinas propias, como el impulso de fumar. Desde este segundo nivel, por impulsividad se entiende más bien una pauta sedimentada que ordena cursos asociativos que motivan acciones corporales concretas, pero no centralmente (sino polarmente) egoicas. Distinguimos, entonces, entre un nivel de impulsividad autónomo del cuerpo y una impulsividad ciega del yo. Siento hambre, tengo la sensación de vacío en el estómago; la sensación funciona aquí como ‘motivación’ más que como causa (en sentido estrechamente físico). Yo estoy hambrienta, el hambre afecta al yo, y el yo puede decidir, puede refrenar el impulso, contenerse. Al comer, las funciones orgánicas se restituyen y mi estado corporal mejora en general —frente a la falta que se experimenta como hambre—, puedo controlar ahora mi vista y mis manos. La satisfacción

es aquí la reorganización (restitución del ‘orden’ de la unidad funcional) de campos enteros de la sensibilidad, alterados por el estado hambriento, como estado cenestésico que detona el impulso de comer. La alteración es, según Husserl, el modo de la co-pertenencia alma cuerpo. La sed como sensación de sequedad o resequedad de la boca y la garganta se satisface como una modificación de la sensación o conversión de esta en normalidad del gusto y la salivación, etc. Los impulsos corporales o sensibles no son actos, es decir, no son despliegues intencionales del yo sino cursos de acción ciegamente obedecidos conforme a una urgencia corporal. Ahora bien, es claro que la satisfacción del hambre en el humano no sólo está detonada por la sensación de hambre, o bien, que el impulso de comer en el humano no está directamente fundado en la sensación de hambre (como podríamos asumirlo de gran parte de los animales no humanos), sino que media entre el impulso y su cumplimiento la voluntad orientada e individualísima de un “yo quiero” (Husserl, 2005: 382), esto es, media el deseo, un querer encarnado en el que el impulso se modera, se modela y adquiere en el querer un horizonte objetivo. La raíz del querer, en *Ideas II*, es el poder del cuerpo, una capacidad de hecho expuesta en un hacer, en un “yo hago”; esta capacidad práctica, en la esfera valorativa se corresponde con la posición fundante del conocer sobre el valorar como un “yo quiero” (o un ‘me repugna’): “El sentir y el querer presuponen las funciones del conocimiento, los objetos tienen que ser ya conscientes para poder afectar el sentimiento” (Husserl, 2020: 286). El querer se da sobre la base de un poder práctico, y el valorar se funda en un conocimiento efectivo (que puede ser o no verdadero). Ni el hambre ni la necesidad de evacuar son potencia del yo sino determinaciones enteramente pasivas del cuerpo en su condición orgánica que, sin embargo, son atraídas a la esfera de la voluntad en el decurso de la experiencia egoica o histórica mediante su cumplimiento. El impulso se historiza en la satisfacción, en un cuerpo que, en o por el querer, deviene órgano de propiedad, cosa viviente, vivida, propia.

Sobre la sensación del hambre se funda el ‘antojo’ de cierto platillo. Es posible entender el ‘antojo’<sup>6</sup> como la inclinación valiceptiva de un campo

<sup>6</sup> Husserl distingue el hambre como instinto, del antojo (deseo de un platillo) como un querer no instintivo. Este último implica determinaciones espirituales que podríamos llamar de la sensibilidad social –o secundaria. (Ver Hua 42, 86)

sensible concreto: sabores, olores, texturas. El antojo es el resultado espiritualizado –socializado– del impulso que aparece en la sensación de deleite en tales o cuales sensaciones gustativas y no en otras, o no tanto ahora mismo, en este momento, etc. El problema aquí comienza en lo relativo a otros impulsos del mismo campo, pero sobre los cuales la voluntad subjetiva tiene en verdad posibilidades más bien limitadas: ¿en qué se distingue el hambre de la necesidad de evacuar, no sólo como esferas ‘opuestas’ de la sensación, en este caso, cenestésica, sino en relación con la voluntad egoica y su posición apropiante o alienante del cuerpo, y con el orden de valoraciones que dan sentido a ambas funciones orgánicas? ¿Cuál es la relación entre el impulso, la higiene y el deseo como querer corporal, querer sobre el cuerpo como voluntad encarnada?

### 3 · La pauta higiénica como socialización del impulso a través de la instauración del autodomnio como valor de sí

La sensibilidad secundaria o social<sup>7</sup> historiza el impulso en la sedimentación. Los impulsos corporales entran en el campo experiencial del yo como momentos de la materialidad cósmica del haber del cuerpo. La sensibilidad secundaria describe el entrelazamiento de valoraciones y predaciones, motivaciones de razón que envuelven tendencias ciegas y las orientan, se enlazan así, en un entretejimiento carnal, habituaciones adquiridas en la socialidad e impulsos orgánicamente determinados. Husserl se refiere sobre todo al valor que pauta la captación del objeto apetecible y deseable frente al hambre o la sed, los modos en que estas valoraciones se enlazan con un trasfondo afectivo en el que “brillan” de un modo particular<sup>8</sup>. ¿Pero qué es lo que ocu-

<sup>7</sup> Las variaciones terminológicas aparecen entre *Ideas II* (sobre todo en los anexos de los años treinta), los análisis sobre los *Problemas límite de la fenomenología* (1908–1937) y las lecciones de *Introducción a la ética* (1920). Sobre la última referencia podemos destacar la distinción propuesta entre “la pasividad originaria y la adquirida” (Husserl, 2020: 295); la primera es la dimensión orgánica –como predada, el cuerpo que suda, que siente hambre o cansancio– del cuerpo propio, que es la que está aquí en juego.

<sup>8</sup> Este trasfondo es una “coloración o fondo afectivo” (Husserl, 2020: 289).

rre con impulsos del tipo de las evacuaciones o las micciones? No se ‘desea’ orinar como se ‘desea’ comer. El modo de satisfacción de la necesidad de orinar, por ejemplo, está dado en el cumplimiento mismo de la tendencia impulsiva y el cese de la incomodidad corporal o la restitución de un cierto orden de normalidad en la condición autosintiente del cuerpo. No hay un ‘querer’ orinar como un querer comer, ni los modos del cumplimiento son tan diversificados como los que se historizan en el deseo de alimentos. Esta diversificación es correlativa a las posibilidades prácticas del yo hago que fundan el apetecer cierto alimento, que es posible degustar porque puedo preparar (o componer), que he degustado de hecho en otro momento, etc. Las necesidades de evacuar o de orinar no son en sentido preciso “deseos” y, sin embargo, entran en la esfera de la voluntad, no como voluntad referida a un horizonte de múltiples posibilidades de satisfacción (el yo no tiene múltiples posibilidades de satisfacción de la urgencia de evacuación), sino como voluntad de autodomínio, como un “yo puedo” contener la urgencia. Orinar no es un “yo puedo orinar” estrictamente equivalente al “yo puedo deleitarme en tal guiso”. La urgencia orgánica debe ser satisfecha, y en esa determinación material última se instaura una voluntad primaria de autodomínio. De hecho, y en relación con las micciones y evacuaciones, la urgencia está determinada en la instauración de la pauta higiénica, es decir, un bebé de meses no siente necesidad de orinar, simplemente orina. La contención implica la objetivación del impulso y de las sensaciones corporales que se captan en su ‘urgencia’ solo frente a la capacidad de continencia.

Husserl distingue entre dos niveles o disposiciones de la vida egoica, una, que hasta aquí hemos expuesto como la del yo de la vida anímica o animal (polo unificante) y dormido (o no necesariamente autoconsciente); otra, la del yo despierto o en vigilia que se caracteriza por un actuar no insintivo<sup>9</sup> y no ciego, sino racional (el yo despierto es motivado por motivos

<sup>9</sup> Para Imanishi el concepto de instinto ha cumplido una función crucial en el mecanicismo biológico: “La explicación convencional ha sido que todas las actividades de las cosas vivientes pueden atribuirse a los instintos, pero al apelar siempre al recurso de los instintos, la gente revela una incapacidad para interpretar las cosas vivientes como tales, pues no es muy diferente de considerarlas autómatas” (Imanishi, 2011: 81). No obstante, los análisis de la constitución permiten una recompreñión de la instintualidad a través de la arquitectónica temporal o histórica del yo, o bien, con referencia a modos específicos de cumplimiento sensible, y tendencia sensible a dichos cumpli-

de razón, no por el impulso o el deseo), despierto, primero, en un esfuerzo de resistencia al impulso y el instinto como condición primaria del cuerpo viviente. El yo despierto es libre, es el yo frente al impulso, y brota como voluntad frente al impulso<sup>10</sup>. Es sostenible desde esta base material el desarrollo de una voluntad egoica y su fortalecimiento a través del ejercicio libre, de la práctica y el error. El esfuerzo al que nos referimos es, por así decir, el pre-egoico reflejo que impulsa al bebé a ponerse de pie y sostener sobre sus piernas todavía débiles su cuerpo. Entre el impulso de levantarse del piso y el primer paso del cuerpo sin ser movido por otro se produce el rayo de voluntad egoica que deviene, a partir de entonces, sujeto de una voluntad en la autonomía moviente de su cuerpo. Este esfuerzo, como ‘impulso’ de ponerse en pie, se deja describir, todavía a caballo entre la unidad autosubsistente o el principio vital de la individualidad vital (anímica), y una voluntad inmaterial, que comienza su reconocimiento por sus potencias en ese dominio: se constituye un poder fundante del yo que se complejiza muy pronto<sup>11</sup>, se centraliza gracias a la educación como intervención del otro en la orientación de esa voluntad naciente, concretamente sobre la voluntad de autocontrol de micciones, excreciones y secreciones.

El bebé al que sientan en el excusado de ensayo y que apenas va cobrando su estilística como yo no tiene todavía una orientación personal, o personalidad plenamente definida; antes de que esto ocurra, o bien, como su condición, se instaura sobre su cuerpo la pauta higiénica. Pero quizá sea mejor decir, se instancia, porque en verdad lo único que la acción inter-

mientos. Para Husserl el instinto es un comportamiento ciego, pero no mecánico, en última instancia, irreductible por su condición heteróclita entre la pasividad de la conciencia y la materialidad del cuerpo. El instinto se ubica en el fondo sensible del cuerpo vivido, es decir, como sustrato vital de la experiencia del yo. Se integra en tal decurso experiencial no como determinante sino como momento pre-dado, génesis de un devenir histórico-espiritual. (Hua 42, 85)

**10** “En la experiencia se distingue, según su carácter fenomenológico, el ‘yo puedo’ y el ‘yo no puedo’. Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder hacer sin resistencia, un hacer con un ‘contra’ y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia.” (Husserl, 2005: 306)

**11** “¿Qué ocurre a este respecto con el yo de la capacidad y la incapacidad, el ‘yo puedo’ y el ‘yo no puedo’? Aquí primero hay que preparar el terreno cuidadosamente. En primer lugar viene el ‘yo hago’, y justo el ‘instintivo’; el ‘¡yo hago!’ que le sigue primigeniamente en cuanto ‘yo quiero’ con el lograr y fracasar primigenios.” (Husserl, 2005: 381-382)

personal consigue es el reconocimiento, en el yo, de la capacidad de ejercer esa voluntad de autodominio, sobre la base de un reconocimiento esencial entre lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo. El ejercicio de la voluntad egoica en el aprendizaje de la continencia se basa en el reconocimiento de lo corporal entre la comodidad, como estado de normalidad, los intervalos de satisfacción de las urgencias en tal caso, y la incomodidad. Entre tales estados se traza el límite más básico entre lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo. Entre la incomodidad y el desagrado hay un continuo de sedimentaciones de sentido que orientan valicepciones sobre estados, sensaciones y tendencias corporales<sup>12</sup>. El agrado o desagrado sobre la materialidad del cuerpo implica primariamente el reconocimiento de lo deseable y lo indeseable del cuerpo propio; segundo, un todo de valoraciones sobre el desagrado corporal en sí mismo<sup>13</sup>. ¿Cuál es entonces la base del reconocimiento de lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo? ¿Qué hace de los alimentos algo deseable, y de los excrementos algo indeseable, al grado de fundar un límite entre lo deseable y lo indeseable de sí? El primer aspecto en que difieren es respecto de la posición del sujeto en su referencia a los objetos (alimentos o excrementos) en cuanto extensión ‘entrante’ en el cuerpo, o bien, como materialidad o extensión expulsada del cuerpo. La materialidad de los alimentos está directamente en referencia práctica a la voluntad egoica; a esta pauta se refiere Marx, sobre todo, cuando propone la estructura fisiológica como momento originario de la historia (Marx, 2014: 22). El yo hambriento es un yo despierto y activo, es un yo que en el orientarse a su satisfacción, en su base permanente, se realiza en cuanto yo, mientras que frente a la materialidad de las excreciones el yo no cobra ninguna voluntad o función, en ellas se manifiesta nada más que la condición natural del cuerpo y un límite de su propiedad. El yo, en efecto, no desea orinar o evacuar, pero es un yo en cuanto logra –en términos evolutivos– contener la urgencia y canalizar bajo la norma higiénica su satisfacción. Mientras el alimento humano demanda un proceso de composición, del que irradia un orden socializante desde el

**12** “El objeto predado (captación simple) entra en un proceso de determinaciones crecientes. La determinación se asienta de modo permanente.” (Husserl, 2020: 283)

**13** “Distinguímos entonces entre el sentimiento de satisfacción y la valicepción de la sensación, su captación gozosa por ejemplo, y con ello, su determinación en cuanto tal, como meta deseable para el yo” (Hua 42, 86).

impulso básico del hambre, todas las dimensiones hiléticas de los excrementos (olfativa, táctil, visual, auditiva) conforman el sustrato del reconocimiento de la materia en descomposición. La descomposición se resiste a una clasificación ontológicamente limitante entre lo vivo y lo no vivo, lo que en la lógica de lo sensible motiva su condición repugnante. La descomposición como propiedad material funda y limita campos enteros de la sensibilidad como repulsivos e indeseables. Mary-Douglas reconoce la ‘indefinición’ o inestabilidad de lo viscoso como un motivo de repulsión en sí mismo, al limitar o negar la posibilidad de su ordenación entre los estancos de lo sólido y lo líquido. Sin embargo, la descomposición es el fondo de reconocimiento de lo viscoso, pues es su inestabilidad lo que impide su clasificación, esto es, lo viscoso sería ya un valor negativo de la descomposición. Entre lo compuesto y lo descompuesto se sitúa el alcance y posibilidad de afirmación de la voluntad del yo; de hecho, diríamos que lo compuesto (el alimento) es el correlato de la acción del yo; la descomposición (del propio cuerpo) exhibe un vacío de tal voluntad, lo que implica una ausencia del yo. La materialidad en descomposición instaura una ‘medida’ de lo indeseable del cuerpo y sobre ello un orden de la sensibilidad como materia de un orden de valoraciones<sup>14</sup>. La higiene no es una regla externa que forje cuerpos desde un ‘fuera’ de sí: no precede a la acción corporal. La pauta higiénica no es una forma ‘transmitida’ que figure o prefigure al cuerpo en sí, sino un principio encarnado del yo como voluntad, como otro que su propio cuerpo y el yo de su cuerpo.

La educación del control de micciones y de evacuaciones detona un proceso de apropiación del cuerpo que acompaña y da contenido material a la constitución de la identidad del yo. El autocontrol como concreción de una capacidad egoica se funda en la valoración de contenidos sensibles, como agradables o desagradables, pero también en la valoración del autodomínio como un bien en sí, es decir, el ejercicio mismo de la voluntad es puesto aquí como contenido de valor; un ‘ser capaz’ que se expresa como voluntad de dominio de sí. La educación ‘induce’<sup>15</sup> la posibilidad de ejercicio de un yo

**14** “En la vida ordinaria [...] como es para el ser humano extra-científica la vida del saber, también la vida del sentimiento y la voluntad es un caos de meros tener-por-valioso y tener-por-bueno, y [...] de captación de valor, de comportarse voluntariamente con el carácter normativo de los contenidos de sentido.” (Husserl, 2020: 280).

**15** Esto querría decir que muestra en el otro el posible reconocimiento de esta capaci-

como voluntad primaria: yo puedo sobre mi cuerpo en primera instancia, yo hago sobre mi cuerpo, soy capaz en este esfuerzo que concentra de modo primario otras posibilidades de esfuerzo y de voluntad despierta. En el esfuerzo y la resistencia de lo irresistible –de la urgencia y la necesidad<sup>16</sup>– el cuerpo deviene propiedad, es ‘haber’ del yo en un proceso de socialización y progresiva autoformación. El cuerpo vivido se constituye como órgano social (socializado) en el auto-control, esto es, el autocontrol es la pauta del auto-reconocimiento del yo como sujeto de este cuerpo, es un modo de ‘apropiación’ de la materialidad corporal que no puede ser implantado, sino motivado, asumido por el yo como un sentido o dirección básica de la acción que marca un límite entre lo deseable e indeseable del propio cuerpo, tanto en términos materiales (excrementos y alimentos), como de sus estados físicos (comodidad, incomodidad) y sentimientos sensibles (dolor, placer).

La educación en el autocontrol parte de la instauración del reconocimiento de la negatividad y positividad de la materialidad del cuerpo (tanto en términos estructurales como funcionales). La continencia atrae una pasividad basiquísima a los límites del acto intencional. El autocontrol es esfuerzo ante el impulso básico, y como tal es momento concretizante de la autonomía del yo, pero sólo puede ser el resultado de un proceso educativo, de auto-formación, de apropiación del cuerpo desde ese movimiento básico de resistencia en la continencia. El autocontrol es el ejercicio mismo de la in-

dad, pero, al mismo tiempo, le muestra también la posibilidad misma del dejarse motivar, es por ello pensable como un acto espiritual originario. Esteban Marín describe el límite o especificidad de los actos espirituales, sociales interpersonales, pues, como actos en los que se produce un dejarse motivar por el otro. La cualidad determinante de tales actos es, entonces, la voluntad de los actores, un ‘dejarse’ que responde desde sí, desde su libre voluntad (Marín, 2015: 247). Desde esta perspectiva la educación del autocontrol está en la raíz de la formación de la voluntad respondiente a toda interpe-lación; como acto ‘inductivo’, la educación en el control de las urgencias corporales exhibe la estructura más básica de la socialidad espiritual, esto es, no meramente animal. Por otro lado, la diferencia entre necesidades y urgencias corporales [*Notwendigkeit*, falta que vuelve], estriba, de acuerdo con San Martín (2019: 183 s.) en la continuidad de las primeras frente al recurso discontinuo de las segundas: respirar es una necesidad, no una urgencia, de tal modo, San Martín precisa el sentido de las urgencias como necesidades que vuelven.

**16** “ Toda necesidad asalta al hombre desde una urgencia. Cada urgencia se vuelve urgente desde y en un temple fundamental.” (J. San Martín, 2019: 182).

dividualidad en la apropiación de la materialidad corporal; en la continencia (de micciones y evacuaciones) el impulso del cuerpo deviene impulso vivido como haber. Se educa a los sujetos en el manejo de su cuerpo, de sus excreciones y secreciones<sup>17</sup>. La instrucción interpersonal de los sentidos, la socialización, no funda los campos de significado, más bien traza orientaciones experienciales; el significado dependerá siempre de la acción individual, de la intimidad de la sensibilidad anímica, autosensibilidad y presencia para sí del cuerpo vivido. El cuerpo se constituye, se gana como órgano de la voluntad en el desarrollo de la capacidad de autocontrol que reactiva continuamente la pauta higiénica. La higiene ordena valorativamente los polos de lo voluntario y lo involuntario, en su relación y su potencia activa de oposición al agrado y desagrado de la materia y los estados sensibles del cuerpo. Los niveles de agrado y desagrado sobre la materialidad corporal son correlativos al alcance egoico de la voluntad sobre sí, pero este ejercicio se pauta históricamente y se significa y sedimenta como valioso en el curso de la formación del sujeto.

Las evacuaciones y micciones son impulsos que delimitan un campo de intimidad; el reconocimiento del sujeto en esta esfera propia depende del entero ejercicio de su voluntad, de un modo tal que sólo su acción da lugar a ella, su acción como esfuerzo de continencia es, al mismo tiempo, delimitación de lo íntimo del yo. La higiene se instaura sobre la esfera pre-egoica indomeñable de la urgencia corporal y como medida de dominio de sí. La instauración del sentido divisorio deseable / indeseable es el sustrato de valoraciones de grado cada vez más complejo en la experiencia del yo (puro / impuro; sagrado / profano; crudo / cocido); estos valores, sin embargo, tienen un principio de unidad, un fundamento en la conformación del sí mismo, que el autodomínio afirma como un valor alcanzable por el yo. El valor al que aspira la praxis de la norma higiénica es un momento concretizante del yo<sup>18</sup>. La educación del cuerpo en el autodomínio se funda en la posibilidad de

<sup>17</sup> No sólo las micciones y evacuaciones, sino básicamente todas las excreciones son pautadas en la higiene, el sudor, la saliva, etc. La menstruación puede condensar el modo de esta regulación, pues es en definitiva una secreción incontrolable, pero siempre pautada simbólicamente, atraída a un campo de la voluntad que recubre, de hecho, todo la esfera reproductiva y sexual del cuerpo. (Puede verse al respecto el estudio de Hérítier, 1996: 73)

<sup>18</sup> El yo de la voluntad es el yo activo, en tal caso, el yo despierto en la acción apropiadora de su cuerpo: “Un tercer irreductible componente de sentido del mundo son sus

reconocimiento del autocontrol como un valor en sí mismo, pero de tal modo que sólo se puede inducir en el otro el reconocimiento de esta capacidad, tanto de continencia, como de valor de sí en el acto libre.

Ahora bien, la continencia (autodominio) reafirma el límite de sentido entre lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo, fundando con ello toda una estilística en la captación sensible del entorno en relación con mis propias funciones corporales. Hay una estilística de la *valicepción* que tiene como sustrato el contenido de la pauta higiénica y que ordena la realidad sensible entre los polos de lo compuesto y lo descompuesto en relación con la voluntad del yo. La distinción entre lo deseable y lo indeseable del cuerpo tiene un núcleo afectivo y de afección corporal, y una orientación del yo respecto de su propia voluntad de acción o continencia. La continencia es un acto del yo, que a su vez se constituye como valor y motivación valorativa de la voluntad, como oposición resistente o esforzada frente a la fuerza del impulso. Lo indeseable del cuerpo es, al mismo tiempo, lo más distante respecto de la voluntad del yo (no puedo ignorar mi urgencia de orinar, ni elijo el momento). La descomposición es incontrolable, incluso clasificatorio, del yo entre lo vivo y lo muerto. Lo deseable se funda en un yo hago concreto, es un querer práctico que afirma la voluntad libre del yo, su hacer como composición, como la composición misma de los alimentos. La pauta higiénica instauro esta voluntad de autodominio como valor afirmativo y concretizante del yo o valor de sí. En el autodominio el yo se constituye como un valor para sí porque radica ahí su condición libre frente a la fuerza del impulso, como fuerza y peso de su propio cuerpo.

## 4 · Impureza y dignidad

El valor de la continencia tiene como sustrato sensible el bienestar como modo generalizado de equilibrio y satisfacción presente de las urgencias

determinaciones prácticas: 'su contundente plenitud de significado', para servirnos de una expresión de Husserl. Realizar una acción es la experiencia paradigmática vivida del querer porque todos los demás tipos de experiencias vividas en este dominio pueden analizarse como modalizaciones o variaciones de esta." (Marín, 2021: 5) El nivel de este análisis se sitúa en la génesis del querer como voluntad sobre el cuerpo, como génesis en que se hace visible para el yo su propia capacidad o potencia activa del sí encarnado.

vitales. El contenido sensible del valor de la higiene es el bienestar que se consigue en el ejercicio de la voluntad que separa del cuerpo lo indeseable de sí, lo separa voluntaria y originariamente como acto concretizante de su voluntad. La urgencia de orinar no es un acto intencional, pero deviene un modo activo del yo en el dominio de su cuerpo. Se origina un yo ahí, en la continencia y el dominio del cuerpo propio, en la apropiación como contención, esfuerzo o resistencia. Es la voluntad del yo, su afirmación lo que expresa el seguimiento de la pauta higiénica, una voluntad corporal socializada, significativamente ordenada y condicionante de la emergencia del yo. La higiene instauro la continencia como valor, en el entendido de que esta misma, como autocontrol, es acto concretizante del yo. En el ejercicio del autocontrol el yo deviene para sí en su condición libre, autárquica, y, por lo tanto, como un valor para sí, como valioso o bien, digno para sí mismo, en el entendido de que esa mismidad individual es el resultado de la asunción o encarnación de la pauta higiénica primaria. Dignidad se entiende aquí en los límites de la autovaloración del sí mismo como sujeto de la voluntad. Esto es, la dignidad es la captación constitutiva del valor del sí, si esto valioso es la voluntad libre, práctica. Tanto la pauta de su ejercicio como la pauta valorativa, positiva, del ejercicio de la voluntad en cuanto tal se instauran en la educación del autocontrol. De tal modo que la autocaptación del yo, en ese primer estado, higiénicamente pautado (el de su libre imposición sobre el impulso de su cuerpo, sobre la urgencia misma, y sobre el deseo, después) se da bajo una condición digna o indigna, de valor o disvalor para sí.

En este sentido originario la dignidad es captación del valor del sí mismo, la valicepción que forma parte del trasfondo primigenio o anímico que todo lo tiñe (Husserl, 2020: 289); su relación con los estados de la sensibilidad, como estados corporales, está estructurada desde la pauta higiénica. Ese fondo predado se integra en la dialéctica de la pasividad y la actividad<sup>19</sup>,

19 “Sin embargo, hay que advertir que todo acto del yo, toda configuración de conciencia que se constituye en la conexión de los actos se sumergen ellos mismos en el reino sin yo de la pasividad y, ahí, devenidos inactivos, ejercen una fuerza de motivación pasiva, se entrelazan con otros actos y formaciones de conciencia, de modo que hemos de distinguir entre *pasividad primaria* y *secundaria*. Esta última procede de la actividad y también mantiene, naturalmente, esta impronta intencional.”( Husserl, 2020: 132) Si bien en este texto me ciño a los análisis de la constitución y a algunos fragmentos de los estudios sobre los problemas límite, se trata de un tema también tratado desde el punto

de la significación y el sentido de la sensibilidad secundaria, que también atraviesa el fondo sensible absolutamente pre-egoico, es decir, que condiciona en sí mismo la autocaptación del yo. La captación del valor de sí se funda en el ‘conocimiento’ o reconocimiento del cuerpo como órgano de la voluntad. El conocimiento implica la coherencia impuesta sobre la corporalidad en la pauta higiénica. El cuerpo se ‘conoce’ porque se objetiva entre lo deseable y lo indeseable de sí que ordena el auto-dominio. La valoración se funda, pues, en el carácter objetivo del cuerpo, cuyo reconocimiento humano, personal, digno, para el sí mismo se concreta en la asunción de la pauta higiénica. Soy un sujeto digno en el autocontrol, porque soy un sujeto libre o dueño de mí mismo<sup>20</sup>. ¿Por qué es la incontinencia un motivo de indignidad, de rebajamiento de la condición del yo para sí mismo? La sensibilidad pautada en la higiene es el núcleo de la captación del valor de sí, como un sí mismo digno, es decir, un fin para sí en el cumplimiento de su voluntad y su autonomía.

La higiene es una protoaxiología porque la dimensión que regula no es en verdad egoica, los impulsos son protovivencias en cuyo reconocimiento impostergable emerge una voluntad egoica primaria, que reconoce y se reconoce como capacidad de autogobierno, como yo de su cuerpo, que capta, en la instauración de la norma misma, la materialidad del cuerpo como su haber. Brota el yo de la voluntad en la oposición continente a la urgencia del cuerpo, se afirma como libre y digno frente al otro y frente a sí como el otro de su propio cuerpo. La pauta higiénica estructura con ello el primer modo

de vista lógico en *Experiencia y Juicio*. Ver, sobre todo, o desde el § 1, donde Landgrebe plantea el problema mismo de la genealogía de la lógica como tema del texto (Husserl, 1980: 11).

**20** Se trata de un principio largamente cultivado en el pensamiento occidental, que, en la filosofía helenística, alcanza un alto grado de sistematización como práctica de autodominio. El autocontrol se identifica en esta tradición como aplacamiento de las pasiones, y esto mismo como el núcleo o centro de la libertad individual. Las prácticas, tanto físicas como intelectuales (organizadas por la tradición romana como ejercicios espirituales), consisten en formas de autocontrol. La catatonía y la propia epojé (esta última proveniente de la organización pirrónica del modo de vida escéptico) representan en su fondo último esta imposición autónoma del yo sobre su cuerpo, un modo de relación que tiene como meta la afirmación misma de esa autonomía del yo; es a esto a lo que se llamaría primero sabiduría.

de apropiación del cuerpo, en la contención de la sensación cenestésica de la urgencia, sobre la que se conforma la objetivación del cuerpo como haber, y del gobierno del haber como valor.

La higiene que funda la dignidad ordena el mundo en relación con las funciones corporales desde la delimitación socialmente visible entre la intimidad y el espacio colectivo; le da un lugar en el mundo al cuerpo, en su doble condición de objeto y sujeto, *physis* y trascendentalidad. El reparto espacial de la casa responde a las urgencias y necesidades básicas del cuerpo vivido: el fogón, los dormitorios y la separación de desechos<sup>21</sup>. La organización entera del espacio doméstico está higiénicamente pautada en relación con la satisfacción de los impulsos básicos, pero también los más complejos, como la reproducción o la muerte. La ritualidad funeraria (cualquiera sea su estructura o naturaleza) expresa un orden higiénico fundamental de lo social. El trato digno del cadáver manifiesta valores fundamentales de lo social, es principio socializante, y significa en los términos más concretos el fondo higiénico que ordena la vida y la muerte como polos totalizantes de las posibilidades de lo compuesto y lo en descomposición. El trato digno del cadáver es a la socialidad, al impulso y la sensibilidad social, lo que el autocontrol es a la autoconstitución personal, libre y autárquica del yo. Esto es, la pauta higiénica es momento constitutivo de la sensibilidad social individual y colectiva; en tanto socialización del impulso es principio individualizante del yo, de ahí que el atentado o ruptura de su libre asunción, o que actúe contra la ‘libre satisfacción’ de la urgencia, sea un elemento envilecedor del yo por su cuerpo, de ahí, pues, el vínculo entre dignidad e higiene: del valor de sí que el autocontrol expresa como libertad del yo. La higiene vehicula lo social en lo individual pero no como prefiguración o significación unilateral de la sensibilidad secundaria, como un todo de significados simplemente vertidos en el yo como estructuras formales o meramente clasificatorias, sino como voluntad significante, es decir, voluntad encarnada que despierta

**21** Porque sería en realidad una de las determinaciones más antiguas del habitar como modo humano de estar en el mundo, habitar como construir una morada y delimitar un espacio, instaurar para ello una medida (según Rainer Sepp, por ejemplo). Esta medida es puesta aquí en referencia a las determinaciones materiales del cuerpo y sus urgencias, proponiendo en el trazo de la casa la medida de los usos del cuerpo, la pauta higiénica sería así el cimiento de la morada. (Ver Sepp, 2020: 18; Dibie, 1999: 13)

en la asunción activa de esos contenidos en sí, desde sí, desde su propia posición inintercambiable. El impulso de la socialidad<sup>22</sup> se constituye sobre la tendencia asuntiva de la norma, que se instituye en la higiene en tanto inducción de la voluntad sobre el cuerpo, del autodomio como fundamento de la captación del valor; lo que se instaura es el dejarse motivar en el seguimiento individual de la norma, se socializa el impulso de socialidad.

Desde esta perspectiva el envilecimiento manipula la voluntad del yo sobre su propio cuerpo, lo rebaja a sus urgencias más básicas y le roba el control o poder sobre ellas. El contenido de la captación del valor de sí es la voluntad en acto sobre el cuerpo. Si la higiene instaura el autodomio y la continencia como valores en sí mismos, y el autocontrol no es más que una primaria expresión del yo sobre su condición encarnada, la higiene instaura esta expresión misma como valor, pero de una condición sensible tal que la realización del yo como valor y la realización del yo como voluntad coinciden en la acción despierta, ambas se enlazan en la autocaptación del yo como ese valor digno de alcanzar. La dignidad es así un valor material, fundado en el libre ejercicio de la voluntad corporal y primariamente en el auto-control del impulso en un orden de sentido en el que se distingue ya, del yo, lo deseable y lo indeseable de sí. La 'pauta higiénica' induce una voluntad de reconocimiento de sí en el dominio de lo indomeñable: los impulsos corporales más básicos. El otro motiva, 'provoca' la voluntad de autocontrol como apropiación del cuerpo a través de la higiene, o bien busca destruirla en el envilecimiento.

## 5 · Conclusiones: la higiene como proto-axiología

La higiene es una protoaxiología porque instaura un orden de valor sobre un ámbito pre-egoico, sobre un fondo sensible indomeñable por el yo, pero

<sup>22</sup> Uno de los aspectos más interesantes sobre este concepto es el contexto en que aparece en la obra de Husserl, se trata del campo de la sensibilidad en sentido 'propio' (originario, es decir, no secundaria), del fondo impulsivo, de su encarnación. Husserl habla del impulso de la socialidad en relación con el instinto del hambre y los modos de la socialización de este sentimiento, es decir, sitúa la socialidad en el fondo individual más íntimo de la subjetividad (Hua 42, 85).

fondo y sustrato de su voluntad libre y reconocida como valor de sí. La libertad que la higiene instauro como valor en el autodominio de los impulsos básicos del propio cuerpo es un modo de apropiación por desapropiación o alienación del cuerpo. El análisis fenomenológico de la higiene radicaliza la oposición antropológica clásica entre el individuo y la sociedad, al exponer el autodominio de la carne como momento concretizante de la persona humana, en su sustrato habitual, y las fuentes de su dignidad. La pauta higiénica es la estructura encarnada como primer modo de relación del sí mismo con la materialidad orgánica y funcional de su cuerpo; es un modo de apropiación primario que emana del yo como voluntad de autodominio, pero que, como tal, sólo puede ser inducida en su emergencia a través de la educación. La educación es un modo comprensivo –transmisivo– del dejarse motivar fundado en el reconocimiento del valor de sí en el autocontrol. El autocontrol no se instauro desde una instancia externa, sino que se induce el reconocimiento de una potencia de sí sobre el cuerpo como un valor, en el que emerge el yo de la voluntad, como yo libre.

La pauta higiénica como lógica de la sensibilidad, tendencia ordenatoria y constitutiva del cuerpo como propiedad y haber del yo, traza un primer límite entre lo vivo y lo no vivo, entre lo voluntario y lo involuntario, lo pasivo y lo activo, que da contenido a las valoraciones prácticas de lo compuesto y lo ‘en descomposición’, lo deseable y lo indeseable del propio cuerpo. La voluntad del yo, su voluntad activa y despierta en la continencia de su cuerpo, en la pauta higiénica es, desde esta perspectiva, una base de medida, o la medida originaria –encarnada– del valor.

## 6 · Referencias bibliográficas

- Dibie, P. (1999), *Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres*, Barcelona: Gedisa. Trad. María Renata Segura.
- Douglas, M. (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI. Trad. Edison Simons.
- Husserl, E. (2020), *Introducción a la ética*. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924, Madrid, Trotta. Edición y traducción de Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis R. Rabanaque.

- (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte Metaphysik. Späte Ethik (1908-1937)*, Rochus Sowa und Thomas Vongehr (Hrsg.), Hua 42, Dordrecht: Springer.
- (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Quijano, M6xico: FCE.
- (1980), *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la l6gica*. Redacci6n y edici6n de Ludwig Landgrebe, trad. Jas Reuter, rev. Bernab6 Navarro, M6xico, UNAM.
- Imanishi, K., (2011), *El mundo de las cosas vivientes*, trad. Miguel Paz Bonells y Bernardo Urbani, Instituto Venezolano de investigaciones Científicas.
- L6vi-Strauss, C. (2019), *Mitol6gicas I. Lo crudo y lo cocido*, M6xico: FCE. Trad. Juan Almela.
- Marcel, G. (2000), *Los hombres contra lo humano*, Madrid: Caparr6s.
- Marín 6vila, E. (2021), "Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach", *Husserl Studies*, Dordrecht: Springer, pp. 1-19.
- (2015), "Social Acts as Intersubjective Willing Actions" en M. Ubiali, M. Wehrle (eds.), *Feeling and Value, Willing and Action*, Phaenomenologica 216, Switzerland, Springer.
- Marx K. y Engels, F. (2014), *La ideología alemana*, trad. W. Roc6s, Madrid: Akal.
- San Mart6n, J. (2010), "El contenido del cuerpo", en *Investigaciones fenomenol6gicas*, Vol. Monogr6fico 2: Cuerpo y alteridad, SEFE-UNED: Madrid
- (2019), «Sobre *Experiencia y habla*, de Vincenzo Costa», en *Segni e Comprensione*, anno XXXIII n. 97 Luglio/Dicembre 2019, pp. 173-185..
- Schmidt, A. (1976), *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid: Siglo XXI. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto.
- Sepp, H. Rainer (2020), "Fenomenol6gica como oikología" en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigaci6n filos6fica y científica*, No. 5, pp. 15-32. Trad. Guillermo Ferrer.

# Interpretación de las nociones de transindividualidad e interindividualidad en Gilbert Simondon.

Interpretation of the notions of Transindividuality and Interindividuality in Gilbert Simondon.

**Mateo Berlaffa Cenzano**<sup>1</sup>

Universidad de Salamanca, España

Recibido 11 julio 2022 · Aceptado 10 octubre 2022

## *Resumen*

En este artículo nos proponemos pensar acerca de las nociones simondonianas de interindividualidad y transindividualidad con el fin de reconsiderar las diferencias psicosociales en los modos de relacionarnos. Para ello, presentamos a modo esquemático algunos elementos fundamentales de la obra de Simondon que nos ayudarán para el desarrollo de ambos conceptos, dialogando a su vez con ideas de otros autores de gran utilidad.

*Palabras clave:* Transindividualidad; Interindividualidad; Individuación; Simondon; Psicosocial

## *Abstract*

In this article we intend to think about the simondonian notions of interindividuality and transindividuality to reconsider the psicosocial differences that exist in the relations modes. To do this, we present in a schematic way some fundamental elements of the Simondon's work that will help us to move on to a development of both concepts, dialoguing in turn with some ideas from other highly useful authors.

*Keywords:* Transindividuality; Interindividuality; Individuation; Simondon; Psicosocial.

<sup>1</sup> mateoberlaffa@gmail.com

## 1. Introducción

Gilbert Simondon, filósofo francés del siglo XX que cobró un interés ascendente en los últimos años, publicó en 1958 su tesis doctoral llamada *La Individuación a la Luz de las Nociones de Forma e Información* (ILFI en adelante). El relativamente escaso y parcial estudio de su obra puede tener muchos motivos que exceden la intención de este trabajo<sup>1</sup>, en todo caso si nos parece necesario aclarar que, en nuestros días, la obra de Simondon aparece como un valioso *corpus* teórico justamente por su combinación, creativa y rigurosa, de teorías e ideas heterogéneas. Este fenómeno quizás se deba, en buena medida, a su pretensión de amplitud y a la inusual vigencia de su ontología. Inusual vigencia porque, a pesar de que varios conocimientos ápicos en su desarrollo han ido mutando (la ciencia, la sociedad y la filosofía han pasado por modificaciones sustanciales en el curso del último siglo), aún se preserva una compatibilidad ontológica entre su propuesta de individuación humana y las condiciones psicosociales propias a la sociedad contemporánea. Esa compatibilidad, a su vez, quizás sea resultado de una conjunción de creatividad y rigurosidad. conjunción no sólo acumulativa<sup>2</sup>, sino también conjunción de conexiones filosóficas entre distintos elementos que podrían parecer inconexos ante una mirada ligera.

Esta característica nos lleva a remarcar un aspecto fundamental: a pesar de que Simondon sea conocido por pensar a fondo la técnica, el ser humano es también una figura protagónica en su horizonte teórico. Esto no es una paradoja, un dualismo, ni mucho menos una contradicción; basta con leer su tesis secundaria, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, para vislumbrar la íntima relación que hay entre el desarrollo de objetos tecnológicos y las tendencias más hondas de lo psíquico-colectivo. El horizonte teórico

<sup>1</sup> Cabe mencionar aquí la obra de Juan Manuel Heredia, quizá el mayor conocedor de habla hispana de la obra simondoniana. A los fines de nuestra discusión pueden resultar pertinentes sus siguientes trabajos: “Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon”, *Revista de Humanidades* 26 (2012): 51-75. Y “Lo psicosocial y lo transindividual en Simondon”, *Revista Mexicana de Sociología* 77, núm. 3 (julio-septiembre, 2015): 437-465.

<sup>2</sup> A pesar de que se encuentre en sus escritos una tendencia a la recopilación de información sobre distintos fenómenos a fin de dar solvencia a su propuesta ontológica.

de Simondon no viene ni a reafirmar ni a suprimir el cogito, viene más bien a despertar una nueva vía onto-epistemológica sobre la heterogeneidad de existencias con el fin de renovar nuestra comprensión, y por ende nuestra actitud, para con los distintos elementos que hacen a una sociedad (terreno extensísimo que abre recorridos que van desde tal objeto tecnológico hasta la identidad de un grupo social). Esto significa, también, el comenzar a pensar que la individuación de los objetos junto a la individuación de la especie humana desborda al cogito, pero, a su vez, también demuestra que incluso en los objetos hay “una expresión de la existencia psicosocial del hombre” (Simondon 2019 58)<sup>3</sup>. A pesar de esta preocupación, central sin dudas y que creemos que es necesario al menos mencionarla, no entraremos de lleno en la propuesta simondoniana acerca de la relación entre el ser humano y la técnica, sino que iremos hacia otras problematizaciones trabajadas por el autor; esto es, a pensar las configuraciones relacionales que atañen a la individuación psíquica y colectiva.

Decíamos entonces que la individuación de la especie humana es correlativa a la individuación del medio que lo rodea. El análisis de los procesos de individuación, de los modos de existencia de la tecnología, de los fenómenos de co-constitución entre una especie y su medio, o de las dinámicas de lo colectivo, son aspectos centrales en el pensamiento de Simondon. Esto es porque su estudio, a nuestro juicio, centraliza las incidencias mutuas que configuran el modo de existencia del individuo. Su objetivo en reiteradas ocasiones parece ser el de denunciar una economía ontológica que parte de la desconsideración constitutiva de lo desconocido, y del usual acudimiento a la dinámica redención/sujeción para con eso que se desconoce<sup>4</sup>. Quizás entonces pueda leerse la propuesta simondoniana como aquella que nos permite repensar el *ser* de lo singular, pero también el *ser* de lo colectivo, desde otro lugar; como una alternativa a, por ejemplo, el humanismo existencial heideggeriano. Claro está que son varios los autores y heterogéneas las ideas que siguen (para reivindicar o para pelearse) la ontología existencial del *Dasein*, tomando mayor o menor distancia con el propio Heidegger. Sin em-

<sup>3</sup> Entendiendo por objetos la organización humana de lo inerte o inorgánico con vistas a un determinado fin.

<sup>4</sup> Una redención y sujeción que apela a todas las esferas, a todo aquello que participe de la relación entre el individuo y lo otro.

bargo, son menos los autores que incluyen otros órdenes de existencia<sup>5</sup> que el exclusivamente humano en una lectura del desarrollo ontológico del ser y de lo psicosocial. Podríamos mencionar, al pasar, a Baudrillard como un ejemplo de esa excepción con su tesis doctoral *El sistema de los objetos*, sin embargo, la lectura baudrillardiana no indaga tanto desde una perspectiva ontológica sino desde una más ceñida al análisis sociológico y principalmente psicoanalítico.

Simondon, en ILFI, ofrece una lectura de lo psicosocial, la técnica y las relaciones respecto al ser, a partir de un sistema filosófico que tiene como base la generación de una nueva ontogénesis; es un sistema que incluye al ser humano pero que no se agota en él. Para lograrlo apela a conocimientos de lo más heterogéneos que indagan, por ejemplo, en la filosofía griega, en la termodinámica, la biología vegetal y animal, la física cuántica, etc.

Decimos entonces que ILFI consiste en explicar la individuación a partir de una refutación a las nociones precedentes encarnadas por algunos nombres de gran peso en la historia de la filosofía, tales como Platón, Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Hegel, entre otros. Es una refutación porque, en Simondon, la individuación es pensada a partir de la relación: ya no hay individuos relacionados, sino que hay individuos porque hay una relación que permite que *sean*. Por ello el propio autor remarca que la relación ahora adquiere *rango de ser*, dejando de ser dicha relación una mera consecuencia posterior, o algo derivado de un elemento preexistente. En este sentido, la originalidad de su propuesta no estriba tanto en la aparición disruptiva de una ontología disociada de una herencia filosófica, sino que reside, creemos, en una profunda capacidad creativa y rigurosa que busca nuclear elementos en apariencia inconexos como dijimos arriba. Es lo que le permite hilvanar, en una misma obra, un recorrido que va de las variaciones energéticas de los péndulos a las consideraciones sobre la religión en una sociedad.

Esta ambición a su vez paga un precio alto, es prácticamente imposible profundizar en la propuesta de un autor como Hegel o Aristóteles, por nombrar dos ejemplos protagónicos en ILFI, e incursionar al mismo tiempo en la termodinámica o los procesos físicos de cristalización. En todo caso, la única forma de hacerlo es a través de considerables recortes o apelando a la lectura canonizada de las propuestas de dichos autores. Esta operación,

5 Objetual, animal, vegetal, físico, etc.

mientras comete dicho recorte, consigue también un resultado sólido a nuestro juicio, puesto que su sistema filosófico goza de cierta solidez ontológica. Este fenómeno quizás ocurra porque se adaptan los planteamientos precedentes sobre la individuación, ajenos y heredados, a algunos de estos dos espacios: o bien son adoptados (total o parcialmente) a dicho planteamiento simondoniano de la individuación, como ocurre con la noción de *ápeiron* anaximandro (con la que se toma como ventaja su laxitud). O bien se toma tal o cual desarrollo para ejemplificar la inconsistencia o incompletud de dicho planteamiento para pensar la individuación, tal como el propio Simondon remarca con el panteísmo spinoziano o la mónada leibniziana (cf. Simondon 2019 410)<sup>6</sup>.

El planteamiento teórico y epistemológico de Simondon es auténtico, pero, y quizás esté de más aclararlo, esa originalidad no deja tampoco de inscribirse en las tendencias de una época. Su cuota de originalidad no reside tanto en su relativo distanciamiento de las tendencias filosóficas más reconocidas y difundidas en la Francia de mediados del siglo XX, como en la mixtura teórica implementada. Esa mixtura es el resultado de las huellas teóricas explícitas en su obra. Éstas van desde, por ejemplo, Merleau-Ponty<sup>7</sup>, pasando por los desarrollos científicos implementados desde el siglo XIX: Bohr en la cuántica, Carnot y Clausius para la entropía, Rabaud en biología, entre otros. Dicha cualidad es la que permite leer su obra en sintonía con otros planteamientos filosófico-científicos de la época como los desarrollados por Bertalanffy, Wiener o Whitehead. Podemos decir entonces, para rescatar la originalidad de sus aportes sin profetizar su figura, que hay una serie de rasgos característicos de una herencia filosófico-científica y una

<sup>6</sup> Estos últimos, según Simondon, serían ejemplos de monismos ontológicos que deben ser reemplazados por un pluralismo de fases (cf. Simondon 2019 405).

<sup>7</sup> Autor en el que se pueden ver muchas bases teóricas rescatadas por Simondon, principalmente en torno a dos cuestiones que vale la pena mencionar: en primer lugar, una noción de individuo expresada con lucidez y claridad en *Lo visible y lo invisible*: “Nunca tenemos ante nosotros individuos puros, glaciares de entes indivisibles, ni esencias sin lugar y sin fecha, no porque existan en otro lugar, fuera de nuestro alcance, sino porque somos experiencias, es decir pensamientos, que experimentan tras de sí el peso del espacio y del tiempo” (Merleau-Ponty 2010 107). En segundo lugar, respecto a la ausencia de una síntesis en el plano de la experiencia (cf. Merleau-Ponty 1994 392).

coyuntura intelectual (y geográfica) que habilitan las bases del pensamiento de Simondon, su punto de partida y horizontes (es decir, su ontogénesis).

Sistematizar la variedad y cantidad de estudios que se pueden desprender de un problema tan amplio y rico en desarrollos a lo largo de la historia como el de la individuación, tal como lo hizo Simondon, es algo que no podríamos ni tampoco nos interesa hacer aquí. Lo que si buscaremos en este trabajo es adentrarnos en el plano de lo psicosocial a partir de la noción de individuación simondoniana. No sólo porque en Simondon encontremos un desarrollo extenso y fructífero sobre esto, sino ante todo porque, siendo un problema de generosa hondura, nos permite sentar un suelo para nuestro recorrido. Esto sin embargo no nos impedirá acudir a otras ideas de autores varios con el objetivo de repensar las configuraciones ontogenésicas de lo psicosocial.

Vale destacar por último que no pretendemos agotar el tema aquí, sino que lo que queremos hacer es abrir una discusión que por momentos parece ilimitada (quizás por la complejidad del escenario de lo psicosocial, insondablemente heterogéneo), pero que a su vez reclama, y esto es un comienzo tentativo, detenernos a pensar la relación psicosocial entre la constitución de lo intersubjetivo y la generación de estructuras socioculturales. Esto, creemos, es altamente necesario, puesto que una sociedad que no cesa de producir impotencia, cortocircuitos en la relaciones y deterioro en las individuaciones psíquicas y colectivas, debe poder repensar sus propios procesos constitutivos. Es decir, tiene que poder contar con la capacidad de pensarse, y para ello también debe conocerse. ¿Cómo? Comenzando por pensar a fondo todo aquello que se pone en juego entre lo constituido y lo constituyente.

Ahora bien, antes de ahondar propiamente en lo interindividual y lo transindividual, es necesario presentar, al menos de manera esquemática, las nociones de individuación psicosociales según se desarrollan en ILFI.

## 2 · La individuación de cara a lo psicosocial

En Simondon nos encontramos con el desarrollo de las por él llamadas *tres fases del ser*. Fases que son presentadas como sucesivas: lo *preindividual*, la propia *individuación*, y lo *transindividual* (cf. Simondon 2019 395). Lo prein-

dividual, en primer lugar, podría ser definido como el estado anterior al individuo, un estado potencial sintonizado a lo físicamente externo; en esa relación con el medio externo se define el futuro de la individuación y las correspondientes tendencias para dicho proceso de constitución. En el plano psicosocial, y dentro de la fase preindividual, podemos decir que las condiciones de identidad e identificación son absolutamente determinantes de la constitución de la persona en tanto sujeto y en tanto especie.

La individuación, en segundo lugar, sería justamente el proceso mediante el cual se constituye el individuo. Consiste, en este sentido, en un proceso inacabado en su totalidad —lo que reafirma que la noción de absoluto no es el horizonte en la ontología simondoniana—. De esto se desprende el hecho de que el desarrollo completo de un aspecto *individual* no determina el fin de la individuación. Por ejemplo, el desarrollo orgánico no sólo es el movimiento lineal que va del nacimiento a la muerte, sino la relación orgánico-cultural que afecta ese movimiento<sup>8</sup>. Algo similar con cualquier grupo social particular: su desaparición nunca se completa en tanto haya procesos de afectación que muevan la información por fuera del individuo. Si la desaparición de todo lo concerniente a determinado individuo fuese total y abrupta, el recuerdo (por poner un ejemplo algo vago, pero claro al fin) no existiría. Lo que desaparece es un aspecto o plano de lo que conocemos como individuo, como su presencia física; o también un registro específico del pasado como un video suyo o un objeto personal, elementos constitutivo-constituyentes. Vale la pena aclarar que esto no implica una romantización de la permanencia de rasgos resistentes a un marco desgarrador. Lo que sí implica, y nos parece fundamental remarcar, es que esa múltiple constitución e inscripción de la identidad individual en distintas entidades se da gracias a un movimiento de información, a una comunicación.

En tercer lugar, Simondon habla de la fase transindividual, concepto con ecos nietzscheanos y que apela a una configuración de lo psicosocial que

<sup>8</sup> Y que permite comprender, por ejemplo, los procesos localizados de autodestrucción [apoptosis] y que responden a criterios orgánicos generales, que son criterios de comunicación. Esto lo explica Barthelemy diciendo que “[...] la biología contemporánea está en condiciones de afirmar, como lo hace Jean-Claude Ameisen en su obra *La sculpture du vivant*, que la muerte está en el corazón mismo de la vida [...] la construcción del embrión implica la auto-destrucción de una gran cantidad de células” (Barthelemy 2016 55).

busca una relación genuina —conseguida gracias a una espiritualidad específica—. Una relación genuina es una relación que necesariamente implica una profunda interioridad entre el individuo y aquello que lo convoca, como podría ser un dios, una amistad, un amor, etc. Lo opuesto a esto, como veremos más adelante, es una relación interindividual, que se da básicamente cuando hay menos una relación que una adopción superficial, a menudo bajo estados de presión y/o dispositivos externos coercitivos.

Ahora bien, sería pertinente, de cara a nuestro estudio, hacer algunas aclaraciones. Simondon presenta estas tres fases como sucesivas, pero es importante entender que dicha sucesión no es una concatenación de elementos enteramente aislados que, al reunirlos, erigen una especie de completud del individuo. En cada fase hay una comunicación que influye y hace a las fases, de manera que la distinción de cada fase no implica acudir a estrictas delimitaciones entre lo propio y lo ajeno a cada individuo, la noción de *medio asociado* en este sentido es fundamental. Este sería el agente activo que permite distinguir su noción de individuo de una concepción monádica del mismo. Esto, a su vez, descarta la mirada del medio como aquello que determina al individuo, o como aquello que el individuo determina: una crítica sociológica, una crítica psicológica, o psicossociológica clásica serían inútiles en esta lectura. En palabras de Simondon:

**En cierta medida, cada grupo puede ser considerado, en relación con los demás, como un individuo; pero el error de las concepciones psicossociológicas tradicionales consiste en tomar al grupo como un aglomerado a la manera en que existen aglomerados de individuos en las ciencias [...] la aglomeración, organizada o inorgánica, supondría una visión tomada al nivel de las realidades somáticas, no de los conjuntos somatopsíquicos. (Simondon 2019 377)**

Vemos entonces que el panorama comporta cierta complejidad, puesto que, si bien hay sucesión de fases, hay también lo que en cibernética se denominó *feedback*, y que implica una relación no lineal, de causalidad circular.

Otro aspecto que quizás parezca irrelevante, pero es fundamental mencionarlo para evitar confusiones: estas tres fases sucesivas del ser no son, a nuestro juicio, una norma, sino un modelo. Esto remarca otra vez el inconveniente de apelar al término *sucesivo*: no hay un direccionamiento uni-

lineal predeterminado que ofrezca alguna garantía, como si a partir de una instancia preindividual ya se pueda anticipar cómo será su fase transindividual. El recorrido está repleto de distintas adversidades y condicionamientos (esto no es necesariamente algo negativo) que van modificando el curso de la individuación. De manera que, en un plano psicosocial, puedan surgir, cuanto mucho, atisbos del devenir individuante, pero que no es más que un recurso casi estadístico que busca anticiparse a un recorrido que no ha sido necesariamente diseñado aún<sup>9</sup>.

Vale aclarar que en Simondon la estructuración triádica de la individuación aparece de distintas maneras, por ejemplo en naturaleza-individuo-espiritualidad, o en transducción-modulación-organización. Nos detendremos brevemente en la última de estas. El trinomio transducción-modulación-organización ejemplifica lo mismo que ocurre con las tres fases sucesivas del ser que ya mencionamos (preindividual-individuación-transindividual). El aspecto común a los trinomios que mencionamos es que Simondon toma un distanciamiento de la dialéctica hegeliana más canónica para elaborar la teorización de su sistema. Sin embargo, su crítica no es del todo lapidaria; de hecho, en la conclusión de *La amplificación en los procesos de información*, de 1962, Simondon abre una pregunta sobre la relación dialéctica que deja suspendida: ¿no es ella “[...] el progreso en tres etapas de un proceso de amplificación inicialmente transductivo, luego modulador, finalmente organizador” (Simondon 2016 159)?

En efecto, la primera etapa transductiva sería una etapa de impronta positiva, donde nacen procesos creativos, sin limitaciones, que motorizan el despliegue de aquello instintivo y asociativo (cf. Simondon 2016 159-62). La segunda etapa, en cambio, es una etapa vista como negativa por Simondon, hay una “victoria de lo viejo sobre lo nuevo” (Simondon 2016 160), es la instancia donde cobra protagonismo el razonamiento formal y los procesos de abstracción que ordenan y catalogan aquel despliegue transductivo de lo

<sup>9</sup> Es esa mixtura entre ausencia de previsibilidad (es decir, presencia de información. Que no quiere decir ausencia de inteligibilidad, lo que equivaldría a mero ruido) y principio de previsibilidad (causalidad circular) lo que habilita estudios cibernéticos. Para mayor ahondamiento en la relación entre cibernética y el tema que aquí tratamos véase el apartado *Cibernética, sociedad, psicología* en el curso *Fundamentos de la psicología contemporánea* (1956), editado en *Sobre la psicología* (Simondon 2019 177-206).

ilimitado. Por último, la tercera y última etapa es de organización, lo que quiere decir que hay una puesta en común de estos dos antagonismos precedentes para lograr un equilibrio, o al menos una convivencia; se reúnen la fecundidad transductiva y la formalización modulante.

Estas tres etapas entonces no deberían leerse como cronológicamente sucedáneas, su orden puede ser distinto, pudiendo darse ejemplos de modulación-transducción-organización, o cualquier otra combinación. De hecho, Simondon ejemplifica esta última forma triádica que mencionamos cuando dice que “el acceso a la independencia de los pueblos colonizados presenta este pasaje de la modulación a la transducción” (Simondon 2016 161). ¿A qué llegamos con esto? A reafirmar lo que dijimos arriba: una sucesión de fases no implica una forma unidireccional única de movimiento, no hay superación.

Sin embargo, este no es el único camino posible para un grupo social, existe una relación de tipo binómica que, en términos de Simondon, sería aquella donde no hay una presencia activa del elemento transductivo. Este es el modo en que se estructura una sociedad basada en la actividad moduladora como actividad organizadora. Y esto responde más bien a la relación interindividual, que podríamos asociarla principalmente al quehacer socio-cultural en tanto organizador y estructurador. Este quehacer —superficialmente efectivo— que representa sólo una parte de lo que entendemos por cultura, su parte reguladora, garantiza un orden y comprensión de alto nivel, a desmedro de un opacamiento de los procesamientos y elaboraciones singulares e individuales. El esquema operativo interindividual no es algo necesariamente característico de un régimen o modelo particular, sino que encuentra heterogéneas formas: algunas veces bajo los modos más violentos, y otras veces bajo formas mucho más sutiles veladas a la mirada superficial. Sobre esto indagaremos en el próximo punto.

### 3 • El enderezamiento interindividual

Hasta aquí hemos hecho un ligero recorrido por algunos aspectos importantes de la obra simondoniana para pensar lo interindividual y lo transindividual. La tercera parte de ILFI trabaja específicamente sobre estos conceptos, y en el punto 1.7, *Individuación de grupo e individuación vital*, hay una diferen-

ciación y definición que nos resulta fecunda para comparar las diferencias entre una relación interindividual y una transindividual, de ella extraemos lo siguiente:

**La relación interindividual va de individuo en individuo; no penetra en los individuos [...] Lo transindividual pasa al interior del individuo tanto como de individuo a individuo. [...] Lo transindividual no localiza a los individuos: los hace coincidir; hace comunicar a los individuos a través de las significaciones: las relaciones de información son las primordiales, no las relaciones de solidaridad y de diferenciación funcionales. Esta coincidencia de las personalidades no es reductora, puesto que no está fundada sobre la amputación de las diferencias individuales, ni sobre su utilización a los fines de diferenciación funcional (lo que encerraría al individuo en sus particularidades), sino sobre una segunda estructuración a partir de lo que la estructuración biológica que produce a los individuos vivientes deja todavía irresuelto. (Simondon 2019 384-85)**

Una primera pregunta que puede realizarse en torno a esta definición es si es posible una sociedad que opere sin reducciones, esto es, sin una economía de juicios y conceptualizaciones sobre cualquier aspecto de lo común o compartido<sup>10</sup>. ¿Puede darse una estructuración de algún formato de relación que sea más que un acuerdo, y que por ende consiga una capacidad de afectos tal que lo propio coincida con lo externo, sin apelar para ello a mecanismos coercitivos o estrategias de captación? Dejamos este interrogante en suspenso.

Un reproche vigente a esta concepción de lo interindividual señala la concepción inherentemente negativa de lo cultural en la sociedad, como si operara una suerte de violencia sistematizada que erige individuos predefinidos mediante distintos caminos, entre los cuales el de mayor interés o protagonismo sea el relacionado al aprendizaje; es, ante todo, un reproche

<sup>10</sup> Recordemos que el propio Nietzsche decía en cuanto a los artistas griegos que su forma de comunicar y hacerse comprender era gracias a las *convenciones*, en contracara a la originalidad (cf. Nietzsche 226).

de método. Deleuze, que leyó y tomó ideas de Simondon<sup>11</sup>, en su tesis doctoral *Diferencia y Repetición* comenta, con otras palabras, la (imposible) pretensión del ejercicio interindividual —es decir, cultural— en torno al aprendizaje:

**Nunca se sabe por anticipado cómo alguien va a aprender: por qué amores se llega a ser bueno en latín, por qué encuentros se es filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar. Los límites de las facultades encajan los unos en los otros bajo la forma quebrada de lo que lleva y transmite la diferencia. No hay método para encontrar los tesoros, ni tampoco para aprender, sino un violento enderezamiento, una cultura o paideia que recorre al individuo entero [...]. (Deleuze 2017 252)**

Bajo esta óptica la cultura es inevitablemente reductora, opera por una serie de juicios sistematizados que ayudan a lidiar con una complejidad inabordable de lo colectivo (e imposible de ser preservada íntegramente a escala comunitaria). Es una complejidad psicosocial problemática, incalculable e imprevisible a la cual se le aplican resortes artificiales basados en distintas lógicas de organización y en distintos órganos exhibidos como *imperecederos* y neutrales. Con esta apreciación comprendemos mejor por qué Simondon dice que lo interindividual se maneja mediante una *prevalorización del yo* (cf. Simondon 2019 356); y es por eso también que, uno podría decir con ecos foucaultianos, considera pertinente distinguir esta modalidad interindividual de la modalidad de relación transindividual en relación al agenciamiento de los individuos: “*Lo transindividual no localiza a los individuos: los hace coincidir*”. Una prevalorización del yo implica solamente un manejo de lo *ya individuado*, no hay lugar para la individuación, puesto que esta emplea prevalorizaciones sin ser su cometido final. El problema entonces no es acudir a una valorización pasada, pobre o incompleta, el problema es acudir sólo a eso.

Sin embargo, no por basarse en designios instauradores, es decir en recortes agenciados, se desatiende al movetizo presente en el cual se inscribe

<sup>11</sup> Y que lo explicita en un comentario sobre ILFI donde dice: “[...] hay pocos libros que nos hagan ver, como éste lo hace, hasta qué punto un filósofo puede inspirarse en la actualidad de las ciencias, y sin embargo alcanzar a plantear los grandes problemas clásicos, transformándolos y renovándolos” (Deleuze 2005 119).

y pretende abarcar. La prevalorización, herramienta clave de lo interindividual, no deja de estar en comunicación con un ahora, campo de operación primario. La matriz interindividual, que rompe con el plano transductivo (aquella instancia creativa e ilimitada), es la matriz de la economía cultural: función previa que diseña los horizontes de relaciones y conexiones posibles. Es una economía porque aparece una estrategia donde la labor cultural suele responder más al mantener un presente mediante contigüidades, que a promover una potencia disruptiva —no destructiva—. Es decir, y siguiendo una distinción de Leibniz, lo interindividual se preocupa más por la generación de huellas que de ideas<sup>12</sup>. Hablar de huellas, al menos en un sentido psicosocial, implica hablar de cultura, entendida como recurso y génesis de valoraciones en la subjetividad y la sociedad. En otras palabras, las huellas psicosociales de una cultura son el resultado de un modelado atento a las exigencias, abierto a los cambios, pero comandado por la preservación de los sistemas de valoraciones ya ejecutados. Se trata de integrar lo nuevo sin cambiar las reglas del juego, y es esto justamente lo que permite la renovación y actualización de los estándares que rigen una sociedad, sin por ello estancarse en modelos desfasados u obsoletos de comprensión y valoración.

Esta consideración que trabajamos en el último párrafo nos lleva necesariamente a pensar la relación dada entre *cultura* y *civilidad*, a pensar si son elementos yuxtapuestos (es decir distinguibles) o si están mezclados. Si la preocupación histórica de eso que llamamos *civilidad* está en la generación de una estabilidad, que por ejemplo en Hobbes compensa la posibilidad de morir<sup>13</sup> y que en Kierkegaard procura el no caer en la locura<sup>14</sup>, ¿qué rol tendría lo cultural en estos resortes civiles y en estas históricas construcciones legales? Porque en estos casos no es sólo la razón la que tiene un rol constitutivo en los mecanismos legales y los modos estandarizados de relación con el otro, con la espiritualidad, con la institución, etc., sino que es también la pasión la que despierta estos temores y que lleva a canalizar por vías intermedias lo que en otra época sería resuelto por otras vías. Aquí aparece,

**12** Distinción que aparece en “¿Qué es idea?” (cf. Leibniz 178).

**13** “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes 105).

**14** La *Locura* como destino peor que la propia muerte (cf. Kierkegaard 58).

por ende, la intermediación cultural: ante las limitaciones de lo legal, ella vendría a paliar aquello que esta no puede cubrir. Cultura y legalidad requieren ser compatibles a nivel de agenciamiento psicosocial. Se diseña entonces un trabajo en conjunto entre las normas civiles y las tendencias culturales que básicamente explicitan las preferencias y temores psicosociales característicos a una época y geografía. Esto, creemos, es una de las bases teóricas fundantes de la concepción interindividual de las relaciones. Podríamos decir inclusive, y quizás forzando un poco la lectura, que las relaciones interindividuales adoptan como parte de su perspectiva una lectura hobbesiana de lo llamado psicosocial, puesto que ese ir *de individuo en individuo* supone una implementación y posterior adquisición de un estado universal de relación basado en lo colectivamente conveniente, esto es, basado en un pacto artificial<sup>15</sup>.

Un problema con este enfoque es que parece conducir a una escisión irremediable entre una organización cívico-cultural y la plenitud del ser, como si no fueran compatibles, o, mejor dicho, como si su compatibilidad implicara que una se subsuma a la otra. Se genera de este modo un imaginario en el que se colocan sobre la balanza dos modalidades de existencia: la rigidez del artificio organizador y la potencia de lo más profundo y genuino del individuo. El problema de esta disyunción externalidad-individuo (podría decirse también aparato-*mens*) no creemos que pase tanto por la desconsideración de la importancia de cada uno, sino por la prescindencia ontológica de uno respecto al otro; el problema es creer que hay un juego de yuxtaposiciones o solapamientos donde uno prevalece o determina al otro. En esta dicotomía —reduccionismo particularmente nocivo—, *qué* predomina sobre *qué* no sólo configura la estructura propia de una sociedad, como ocurre en el contrato social donde hay un movimiento redistributivo de poder (un ceder, pero en función de un pactar), sino que también se determina la forma por la cual los individuos se relacionan dentro de esa sociedad. De modo que la rigidez puede ser un estándar no sólo organizacional, sino operativo, político y cultural. Una relación interindividual, en este sentido, no puede sino partir

<sup>15</sup> Recordemos que, en el mencionado Hobbes, lo artificial (el *hombre artificial* como Estado y las *cadena artificial* como leyes) es aquello creado por el hombre para compensar la complejidad racional de la especie humana, capaz de comprender, a diferencia de los seres irracionales, lo que es la injuria y el daño. (Cf. Hobbes 140, 173)

de una noción trascendente de la relación, está comandada por una instancia que va más allá de la situación particular y que regula el *modo*. Esa trascendencia adquiere distintos formatos según la época, en la antigüedad, por ejemplo, fue mediante una distribución politeísta de las agencias del suplicio (para cada actividad había un dios distinto), el monoteísmo luego concentraría esa distribución. A pesar de que haya una diferencia en la distribución de atributos, predomina la dicotomía entre interior y exterior producto de un temor humano<sup>16</sup>, algo que determina por completo la experiencia psicosocial dicotomizada de individuo-externalidad y por ende el tipo de relación que entre ambos se establece.

Diremos, ya para cerrar en este punto, que una concepción semejante no puede operar más que asumiendo un único estado del individuo del que se parte: el individuo individuado, que consiste en una concreción efectiva de rasgos; rasgos totalmente operativos que permiten operar memoria y anticipación (cf. Simondon 2019 368). Es decir, allana el camino para la interindividualidad. Este individuo es un resultado, y no un agente de transformación o movimiento, integra un circuito que pretende funcionar por sí, es decir, pretende funcionar cerrado sobre sí<sup>17</sup>. En este esquema también hay comunicación, es una comunicación más pobre, unidireccional. Es un circuito en el cual sus limitaciones se deben al alto nivel de predictibilidad, puesto que el comportamiento es homogéneo. Exige ser homogéneo, porque si no lo que hay es cortocircuito (tomando un término energético), fallas interactivas, ruptura en la continuidad y preservación de los significados circundantes.

**16** Simondon lo expresa diciendo: “En el temor, el sujeto se mete en el interior de una especie de campo fortificado, edificado con los medios que tiene a su disposición; el porvenir es extraño porque está en el exterior; el mundo se dicotomiza entre interior y exterior porque la aparición de la barrera es el resultado del movimiento de defensa, de expulsión [...]” (Simondon 2013 58).

**17** Algo que en una teoría de sistemas no es sostenible a largo plazo por su tendencia entrópica, tal como señala Bertalanffy en su obra. El estado opuesto a la cerrazón entrópica, que sería una generación de diferenciación energética (neguentrópica), encuentra distintas manifestaciones: a nivel sistemas en la interacción intra e intersistémica, a nivel orgánico lo que hay es homeostasis, termorregulación del ser vivo. El horizonte de estas operaciones consiste en la *regulación*, que sería una relación entre la disposición interna y el medio asociado (cf. Bertalanffy 43, 56, 146).

## 4 · La relación transindividual como fase creativa

Retomemos la estructura dicotómica característica de las relaciones interindividuales. Simondon nos dice que la separación agustiniana, que se inscribe en una tradición dicotómica, expresa *succutiebant, carneam, vertem*: el cuerpo es entendido como un *ropaje* que “rodea al sujeto, pero no forma parte del sujeto” (Simondon 2018 233). El error epistemológico de la lectura denunciada por Simondon estaría en la estandarización de estados extremos: sólo existe la noción de interioridad y la noción de exterioridad. Sin embargo, la separación absoluta entre interno y externo, sin dejar de existir, representa sólo un caso extremo de diferenciación, en la mayoría de los casos ambos estados son definibles y ubicables, sin por ello ser absolutos, representan una porción. Es justamente la capacidad oscilatoria (que inscribe una diferenciación energética y una diferenciación de entidades) la que enriquece la lectura del individuo psicosocial.

La relación, en Simondon, sirve como parámetro de análisis, pero el resultado de ese análisis no se reduce a ella. A nuestro juicio, ese movimiento que oscila entre lo interno y lo externo (que pone en relación dos términos) forma parte de la ontogénesis, pero no es la ontogénesis en sí. Esto en términos psicosociales implicaría lo siguiente: no es que el sujeto desaparezca, sino que está como resultado expreso —aspecto visible—, mientras que el individuo en proceso de individuación está allí a prueba de las tensiones entre lo preindividual y lo transindividual. Esta lectura, que enfatiza en las repercusiones multívocas de la individuación, toma distancia de las lecturas basadas en la predeterminación y la anticipación, como las que sostienen que es el individuo quien adopta un folklore a su gusto y medida, o aquellas que dicen que una sociedad es algo así como la pastora de un rebaño de individuos.

Interpretaciones de tipo deterministas (que parten de una lectura interindividual) buscan, por lo general, definir una estructura de comportamiento nativa. Operan mediante una axiomática fundamental, la cual consiste en medir todo bajo la noción *génesis* → *consecuencias*. Como dijo Simondon, y tal como trabajamos al principio, una sociedad no es un conglomerado de individuos, ni al revés. Es ante todo un conjunto de organismos somatopsíquicos que actúan al ritmo del deseo, las pasiones y las pulsiones adquiridas

y compartidas. Ese ritmo es nada menos que una conjunción, más o menos violenta, de lo dispuesto y lo disruptivo, una pujanza que muchas veces se sostiene incompatible; y esa incompatibilidad se canaliza por medio de fuerzas mayores que encausan lo impredecible. Bajo esta perspectiva —cuya estructura logra mantenerse entre las diferenciaciones histórico-culturales—, se nos declara que, si nadie sabe lo que puede un cuerpo, entonces todos deberíamos saber lo que puede una sociedad (mediante lo civil). Se utiliza esta declaración como paliativo de la complejidad de lo desconocido y latente, con todas las ventajas y desventajas que ello acarrea.

Una transindividualidad retoma la indeterminación del porvenir, puesto que irrumpe con un resultado novedoso producto de una relación disruptiva o cuanto menos singular. Por ejemplo:

**Pascal descubre la transindividualidad en la relación recíproca con Cristo [...] el verdadero individuo es aquel que ha atravesado la soledad; lo que descubre más allá de la soledad es la presencia de una relación transindividual. (Simondon 2019 356)**

La indeterminación del porvenir se retoma como apertura a una nueva individuación, y no como fundamentación de un estado ilimitado.

Esta distinción nos parece fundamental de remarcar, puesto que la diferencia entre, a) una indeterminación como punto de partida y b) un horizonte ilimitado, nos conduce a resultados diametralmente opuestos. Virno, en una obra reciente, supo remarcar el peligro de un horizonte ilimitado: “¿Por qué, en síntesis, tendemos a pensar que el uso habitual de nuestro poder-hacer y de nuestro poder-recibir debería arreglárselas con algo ilimitado?” (Virno 98). La precaución en torno a lo *ápeiron* que nos interesa remarcar, y que quizás en Simondon no aparece del todo esclarecida, es que este término da pie a esa doble significación: habiendo una indeterminación que moviliza una relación transindividual, que genera un ejercicio creativo y sano; y habiendo también una indeterminación que inmoviliza, que es un *camuflaje* (cf. Virno 104), es decir, que organiza por apariencias. A la apariencia modulante, es decir restrictiva y formal, se le opone la espiritualidad de lo transindividual, que no está ni en el interior ni en el exterior, sino que al “no estar estructurado, atraviesa al individuo [...]” (Simondon 2019 387).

Lo transindividual no está estructurado, ¿es posible una espiritualidad que no se recurra a una estructura, esto es, a un soporte común erigido sobre

las bases de una creencia colectiva? Esto depende, principalmente, de qué tipo de espiritualidad sea compatible con determinada creencia o sistema de valores. Una religión lo suficientemente amplia en sus registros y hermenéutica es tierra fértil para una relación transindividual, es lo que hace que con el dios cristiano haya diversas interpretaciones y representaciones, puesto que sus dogmas institucionales (modulantes) son contrarrestados por la actividad creativa y expansiva de los lectores e intérpretes de las escrituras sagradas (ejercicio transductivo).

Una sociedad cuyo sistema de valores sea férreo, margina una relación transindividual. Genera vínculos superficiales que parten de supuestos conocidos por todos a nivel operativo, pero que permanecen velados a nivel genésico. La gravedad de esto está en que se opera desde prejuicios, prevalizaciones del yo que remarcan esta diferencia ontológica entre lo transindividual y lo individuado (cf. Simondon 2019 387).

Lo transindividual implica por lo tanto un pasaje, un salto. Sin embargo, ese salto es a su vez susceptible de ser interrumpido por un sistema que lo precede y que no admite una expansión. La potencia individuante sufre esa interrupción cuando las condiciones psicosociales no alimentan una relación expansiva; y cuando se limita a ejecutar analogías intersubjetivas que forman una identidad homogénea. En estos casos, la identidad es percibida como fuerte desde fuera, siendo en realidad espiritualmente débil.

## 5 · Consideración final: la interrupción de lo transindividual.

Decíamos entonces que el acceso del individuo a una relación transindividual es a menudo interrumpida por la cultura. Dicha cultura, debemos mencionarlo también, puede generar lo contrario (sería una cultura con tendencias más transductivas que modulantes), son casos en los que la individuación colectiva y la individuación psíquica encuentran cierta compatibilidad, logran una prosperidad mutua de cara a una individuación mutua. Sin embargo, los ejemplos son desproporcionadamente desfavorables para esta segunda. ¿Por qué esta desproporción? Por lo que dijimos en el punto 4: la cultura tiende por lo general a operar una interrupción sobre ese estado potencial tendiente a lo transindividual, haciendo prevalecer cierto valor estabiliza-

dor funcional al ahora (modulante) sobre esa indeterminación de la cual se parte. Esto puede darse desde lo individual a lo colectivo y de lo colectivo a lo individual, lo que se mantiene es un estado de asimetría con tal de asegurar una verdadera economía de los sujetos.

En este sentido, la labor cultural a menudo responde más a mantener un presente asimétrico mediante contigüidades (preservación de un elemento primario, transferido) que a promover una disrupción compositiva —que no implique, a su vez, destrucción—. ¿Qué mecanismo se emplea para mantener la asimetría y evitar una disrupción compositiva? a nivel psicológico, la canalización del deseo; a nivel social, creando un solo escenario para dicho deseo. ¿Y cómo logra esto?, ¿cómo un parámetro deviene destructivo?, en líneas generales, podemos decir que acudiendo a la mera satisfacción de lo pulsional (su consumación), y promoviendo también un esquema de valores cuyo horizonte está diseñado para generar una sucesión de objetivos cortoplacistas, dirigido por una relación narcótica con el medio. Este diseño de experiencias viene a desplazar aquel amplio espacio en el que se desarrollan subjetividades (y ante todo relaciones) pensadas a largo plazo, sobre el cual se pueden operar saltos y movimientos con la suficiente libertad como para lograr una relación nutritiva con el medio. Lo que se suprime es un recorrido que pone en juego interioridad y exterioridad para encontrar armonías y tensiones capaces de generar nuevas relaciones no destructivas con el medio.

Una relación nutritiva implica un saber que no acude a formas de vida y existencia basadas en la *consumación* (que es destructiva por esencia y mutiladora de conocimiento), sino en la proyección libidinal de un futuro transductivo.

No está de más preguntarnos: ¿por qué esto último sería necesario en nuestra época? Porque lo que hoy hay es más bien una administración de la destructibilidad, lo cual es el grado más nocivo de la destrucción, puesto que supone la generación, administración y dosificación externa de impotencias individuales. Esta modalidad prioriza el opacar aquel punto de partida basado en la indeterminación del ser individual, obligarlo a una interindividualidad que hoy es globalmente entrópica.

Esto dicho implica, en cierto modo, un reemplazo del porvenir (entendido como actividad libidinal basada en el equilibrio entre determina-

ción y cuantificación) por la prevalorización del yo (que es como ya dijimos el grado más bajo de relación entre individuos).

No es, por lo tanto, que de la operación de individuación surjan relaciones o transindividuales o interindividuales, puesto que lo interindividual no admite en su operación una individuación, sino que admite un individuo. De modo que, mientras que lo interindividual nuclea –sin generar mucho más que eso–, lo transindividual surge como una operación que implica una *acción* específica constituida por dos elementos: por un lado, la acción de la individuación colectiva (captada desde lo colectivo), y, por otro lado, implica la acción de la emoción (en tanto individuación colectiva captada por el ser individual)<sup>18</sup>.

La prevalorización del yo mantiene la distinción de individuos desde la impotencia, lo cual es la condición perfecta para la formación de una cultura espiritualmente homogénea, sin fases de ser. El corte entre lo individuado y lo individuante (aquel que va de *lo dado* a la potencia del nuevo estado) es por definición arbitrario, es decir, surge como una acción de injerencia colectiva que afecta la emotividad del ser individual. Es por ello que la operación de corte se dibuja en la esfera (privada y pública) que afecta lo colectivo, puesto que en dicho espacio se puede transformar el deseo cuando el individuo no ha llegado a unificar lo individuado y lo individuante<sup>19</sup>. Lo peligroso de esta operación provechosa para la relación interindividual no es su alto nivel de sistematización sino su alto grado de opacidad, es una forma de invisibilizar la génesis y operatividad de lo artificial.

El peligro ocurre por lo tanto cuando se deja de ver lo arbitrario del corte y se pasa a ver la prevalorización del yo, su prefiguración, como: a) algo natural –en tanto indiscutido–, lo que permite ir reajustando a medida los afectos. b) lo necesario, bajo la oposición entre orden y caos [y todas sus derivaciones, como Naturaleza y Estado, etc.]; reflejando en cierto modo el ya mencionado pensamiento por polarización, que impide operar distinciones sin acudir necesariamente a oposiciones, pero esto amerita otro estudio<sup>20</sup>.

**18** Para un desarrollo exhaustivo sobre la afección/emoción en torno a lo transindividual: cf. Simondon 2019 314–321.

**19** Tema que amerita un desarrollo que excede por completo el fin de este trabajo.

**20** Un estudio que sistematice la generación de pensamientos por polarización, a fin de encontrar posiciones intermedias universales. La termodinámica sería un claro de

Ese corte es adoptado como modelo y se lleva del plano cultural al plano de la atención, tal como Stiegler trabaja a lo largo de toda su obra<sup>21</sup> teniendo como una de sus principales referencias la obra simondoniana. De momento lo que nos interesaba era indagar en esta esquematización simondoniana acerca de las variaciones que se presentan en una sociedad respecto a los modos de relación e individuación, no sólo para mostrar su propuesta sino porque es un tema profundamente actual, al que debemos poner en primera plana si lo que queremos es salir de las configuraciones psicosociales actuales de las que ya conocemos sus consecuencias.

## 6 · Bibliografía

- Barthélémy, Jean-Huges. «De lo muerto que invade lo vivo»: Sobre la actualidad de la ontología simondoneana, trad. Marcelo Starcenbaum. La Plata: *Demarcaciones* (4), pp. 49-56. 2016.
- Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general de los sistemas*, trad. Juan Almela. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Deleuze, Giles. *Diferencia y repetición*, trads. María Silvia Delpy, Hernán Becacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.
- Deleuze, Giles. *La isla desierta y otros textos*, trad. José Luis Pardo Torío. Valencia: Pre-Textos, 2005.

este fin según Deleuze, puesto que aliaba ciencias, sentido común y filosofía “[...] que satisfacía a todo el mundo, incluido un cierto kantismo: el dato como diverso; la razón como tendencia a la identidad [...]” (Deleuze 2017 336). El trasfondo para Deleuze, a nuestro entender, está en que la generación de conocimiento a partir de fines del siglo XIX se orienta a la anticipación; la capacidad de prever sería el eje rector del sentido común contemporáneo y la brújula de las clases medias, intermediarias por excelencia (cf. Deleuze 2017 337). Esto supondría que se ha puesto el desarrollo de un pensamiento polarizante como soporte epistemológico privilegiado de la modernidad. Sería importante aclarar que, en el afán de denunciar el arbitrio racional del sujeto moderno, se puede cometer el error de proponer un estado de naturaleza virgen de afectos, o significar desde la moral a la naturaleza (siendo preso de la misma dinámica que pretende denunciar).

**21** Y que, en uno de sus últimos trabajos publicados nuclea al decir que lo que hay puesto en juego son las potencias del soñar, del pensar, del querer, que hoy son propiedad y base del gobierno algorítmico (cf. Stiegler 46).

- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*, trad. Jaime Grinberg. Buenos Aires: Losada, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Escritos filosóficos*, ed. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*, trads. Estela Consigli, Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *El caminante y su sombra*, trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Gredos, 2014.
- Simondon, Gilbert. *Comunicación e información*, trad. Pablo Irés. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- Simondon, Gilbert. *Imaginación e invención*, trad. Pablo Irés. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, trad. Pablo Irés. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la filosofía*, trads. Pablo Irés, Nicolás Lema. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la psicología*, trad. Lina Marcela Gil Congote. Buenos Aires: Cactus, 2019.
- Stiegler, Bernard. *The neganthropocene*, trad. Daniel Ross. Londres: Press University, 2018.
- Virno, Paolo. *Sobre la impotencia*, trad. Emilio Sadier. Buenos Aires: Tinta Li-món, 2021.

# El relato como pregunta filosófica: otra didáctica para la filosofía.

The short story as a philosophical question:  
another didactics for philosophy.

**Enrique Ferrari**<sup>1</sup>

Universidad Internacional de La Rioja, España

Recibido 21 septiembre 2022 · Aceptado 7 octubre 2022

## *Resumen*

Este artículo propone reunir a la literatura y la filosofía en un mecanismo didáctico para estimular la práctica de la filosofía con la lectura y la escritura de relatos, con los postulados del constructivismo, en torno a hacer filosofía, no solo observarla desde fuera. Parte de dos premisas: 1) el cuento moderno funciona como pregunta filosófica, como presentador de los grandes temas filosóficos, pero 2) evita la tentación de una explicación explícita, que queda elidida, para que sea el lector quien acabe dándole una forma definitiva con su interpretación, participando en la construcción de su significado.

*Palabras clave:* Didáctica de la filosofía; Filosofía de la literatura; Narrativa; Relato filosófico; Elipsis.

## *Abstract*

This paper proposes to bring together Literature and Philosophy in a didactic mechanism to stimulate the practice of Philosophy through the reading and writing of stories. It is articulated with the postulates of constructivism around doing Philosophy, not just observing it from the outside. It starts from two premises: 1) the modern short story functions as a philosophical question, as a presenter of the great philosophical themes, but 2) it avoids the temptation of an explicit explanation, which is elided, so that it is the reader who ends up giving it a definitive form, participating in the construction of its meaning.

*Keywords:* Didactics of Philosophy; Philosophy of Literature; Narrative; Philosophical story; Ellipsis.

<sup>1</sup> [enrique.ferrari@unir.net](mailto:enrique.ferrari@unir.net)

## 1 • Introducción

Parece una contradicción: de un lado el relato y del otro la filosofía. La filosofía no se escribe con géneros narrativos. Y a los relatos no se les pide que sean filosóficos, ni siquiera reflexivos, al menos si eso penaliza su estructura. Aunque podría parecer también una redundancia: La buena literatura es una búsqueda, que tiene mucho de epistemología y de metafísica. Ha habido siempre un trasvase –más o menos caudaloso– entre la filosofía y la literatura, aunque cada disciplina haya reclamado para sí el derecho de admisión. Pero como premisa para justificar una filosofía hecha de relatos la cuestión no puede ser tanto buscar el punto de convergencia exacto (saber si existe) entre filosofía y literatura, sino las áreas comunes: ver lo que la narrativa tiene de filosofía y lo que la filosofía tiene de narrativa, cómo en algunos casos han sucumbido a la tentación de manejarse con los modos de la otra para intentar llegar más lejos. Dejando a un lado planteamientos que hoy parecen demasiado ingenuos por querer buscarles unos límites infranqueables. En un ejercicio de tolerancia, de saberse mover en la precariedad de las hipótesis sin esperar dar con una solución contundente, solo con el peloteo con las preguntas y las respuestas (o los tanteos en las respuestas), para fijarle unos límites y funciones a un subgénero que tiene que pelearse por un espacio propio que en principio no se le reconoce. Con muchos frentes, y muy resbaladizos, que hay que organizar para construir un preámbulo fiable: ¿Fueron en su día una misma cosa la literatura y la filosofía? ¿Qué tipo de verdad es la de la filosofía y qué tipo de verdad es la de la literatura? ¿Cómo usa cada una de ellas el lenguaje para sus objetivos? ¿Caben las preguntas propias de la filosofía en forma de narración? Y si respondemos a esta afirmativamente: ¿cómo se vuelca la filosofía en un relato sin que la digestión de este se haga pesada?

El grueso de esta disertación se divide en tres bloques, hechos a partir de tres preguntas que se reconocen fácilmente como filosóficas (por qué, para qué y cómo), que quieren transmitir la ilusión del movimiento dialéctico, con esa síntesis final que resolvería, con la práctica de un relato propiamente filosófico, las contradicciones del oxímoron aparente. El punto de partida es una tesis arriesgada: el relato filosófico no puede ser filosófico incluyéndole sin más una reflexión o explicación de naturaleza filosófica, con la extensión que esto requiere (como sí podría hacerse con la novela). Su única opción para

legitimarse como útil a la filosofía es como presentador de temas, de grandes preguntas. El cuento como pregunta filosófica. Evitando la tentación de una explicación, que queda elidida, no explícita. Dejando al lector la tarea de acabar de darle una forma definitiva a partir de esas inercias de la narración.

Desde el tercero de estos apartados, con una vocación más metodológica, cierra el texto un último fleco para dar forma a una didáctica alternativa para el aprendizaje de la filosofía: Para plantearnos cómo aprovechar la narrativa para hacer más próxima la filosofía, para revertir las dinámicas de una enseñanza que la ha convertido en una materia exclusivamente historicista, descuidado el trabajo para desarrollar las destrezas analítica y crítica que se le presuponen a esta disciplina.

## 2 · ¿Por qué? (Una justificación de mínimos para el relato filosófico)

### 2 · 1 · ¿Tiene la filosofía una forma predilecta?

Como definición de mínimos, la filosofía se reconoce como una disciplina de segundo nivel, que reflexiona sobre el contenido de cualquier disciplina de primer nivel. Lo que la convierte (aunque a veces se olvide) en un producto histórico: Lo que se estudia es la historia de la filosofía, con los cambios que ha habido a lo largo de su trayectoria. También con sus distintos formatos para presentarse, con los tanteos de cada filósofo para encontrar el modo, más que de presentar, de acabar de descifrar su pensamiento. Luego, al reconstruir su pasado, se le ha dotado de una mayor homogeneidad a lo que se ha llegado a llamar, un tanto pretenciosamente, *estilo filosófico*, al excluir las formas marginales, pero la pérdida del entusiasmo racionalista desde finales del XIX ha traído consigo también un interés particular en estas desviaciones, con una revalorización de los textos íntimos o más circunstanciales de algunos filósofos. Es una lucha constante entre los ortodoxos y los heterodoxos, con el alejamiento y el retorno a lo que Lyotard (2006) llamó precisamente *relato*. Y que obliga a bifurcar la pregunta inicial en dos: ¿Ha tenido una forma predilecta? ¿La tiene ahora? ¿Puede tenerla en un tiempo en el que el filósofo es casi siempre un académico, en deuda con el sistema de méritos de la Universidad, que se mide escrupulosamente en *papers*?

## 2 · 2 · ¿Por qué el derecho de admisión? La perversión de géneros y subgéneros

Tienen sentido las clasificaciones, pero a nadie se le escapa que son también potencialmente perversas. ¿Quién necesita una clasificación para dejar dentro o fuera un texto como filosófico? ¿A quién le interesa cercar un coto con un criterio que no sea la capacidad de este para revelar un aspecto nuevo de la realidad? ¿Qué posibilidad hay de ponerle unos límites (que no sean extremadamente quebradizos)? ¿Hay alguna fuera de lo puramente formal (de unas determinadas convenciones históricas)? Es fácil saber qué es un soneto y qué no lo es, ¿pero una obra filosófica?, ¿o un relato filosófico? Escribe Ángel Zapata que narrar es producir significados nuevos, nuevas líneas de fuga con las que apoderarse de las cosas de una manera inédita, porque socava y pone en movimiento, dice, las jerarquías inertes del sentido (Zapata 68). ¿Cómo puede ser entonces no filosófica una narración con una ambición así? Recrearse con los géneros es pura taxidermia. Trabajo *ad hoc*. Además, está el propio juego de trasgredirlos, de forzar sus límites (lo que mejor justifica poner límites). Reorientada la pregunta: ¿De dónde pueden venir las pegas a un relato filosófico? ¿De la filosofía o de la literatura? ¿De la filosofía por la forma y de la literatura por el tema (no tanto) o por el tratamiento (si el relato sufre demasiado al introducirle la reflexión filosófica)? Con distintas consecuencias según el enfoque: si entendemos que la clasificación sirve fundamentalmente para ordenar textos ya escritos o para marcar las pautas de los nuevos textos que quieren ser reconocidos como un género concreto.

## 2 · 3 · Algunas claves de la posmodernidad que parecen jugar a favor del relato filosófico

¿Qué nos queda después del fin de los grandes relatos? ¿Los relatos más pequeños? ¿Relatos más escépticos? Sin los amarres que da cualquier principio de autoridad, lo que se necesita ahora son reconstrucciones parciales, perspectivas, frente a una posición única para la comprensión. La búsqueda de alternativas al sistema. Conscientes de que ese reconocimiento de las limitaciones de la filosofía debe tener su repercusión en la forma de presentarla. Quizá menos ambiciosa. O menos pretenciosa. O más abierta a más posibilidades de cola-

boración con otras disciplinas, más porosa. Los grandes temas de la filosofía siguen ahí, no han cambiado tanto en estos últimos tiempos, tampoco los más sensibles a su determinación histórica, pero el enfoque es desde luego otro.

¿Qué escriben los autores que llamamos posmodernos? ¿Cómo escriben? ¿Dónde escriben? ¿Para quién? Se han revalorizado autores díscolos (clásicos, pero díscolos) como Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard o Unamuno. Y también novelistas, como Dostoievski o Musil o Calvino. Pero no está claro, tampoco ahora, que le esté permitido a un filósofo escribir con otros géneros. No porque pueda decir nadie que no es lo apropiado para un académico, al que se le presupone serio. Los buenos relatos, ha escrito Mercedes Abad, molestan, jamás son complacientes (Abad 84). Pero sí se puede no hacerles mucho caso. Tampoco como síntomas. Obviando que debe haber una motivación que los ha llevado a escribir narrativa, que puede ser extrínseca a la filosofía, pero también intrínseca, que sí debería interesarnos. Porque parece que quieren huir del encorsetamiento: poder utilizar historias para dar un dinamismo a sus propuestas, que con la argumentación no consiguen; con una polifonía, además, que les viene por los personajes, más honesta, y más capaz de lidiar con las contradicciones y los espacios en blanco que una explicación tomaría como una derrota.

## 2 · 4 · Grandes temas y buenos argumentos

Los grandes temas de la filosofía han tenido siempre un cierto margen, al menos en su concreción última: se han ido adecuando a las circunstancias particulares con que se han conformado las preocupaciones que ha tenido la sociedad de cada tiempo. La responsabilidad de la filosofía es hacerse preguntas: ver la profundidad de la cuestión, más que dar soluciones (a la fuerza también particulares de cada tiempo). Unas preguntas que el relato, o en general la narrativa, puede ponerlas a vivir, a actuar, sin la presión de tener que dar con una respuesta cerrada y concluyente, que le llega al interlocutor como mensaje ya inalterable, rígido. En una narración, su argumento es una perspectiva que le da su narrador: no pretende pasar por ser el único enfoque. La historia de la literatura son unos cuantos argumentos que se repiten con la voluntad de construir un diálogo hecho de la suma de interpretaciones, de modos de encarar un conflicto. Distintas historias que se parecen, en las

que convergen temas y argumentos. En las que se subordinan unos a otros. Porque para la supervivencia intrauterina de un relato es básico no sacar el argumento del tema, no pensar primero el tema y, desde ahí, construir el argumento de la historia. Que un argumento sea bueno o malo no viene dado por el tema que abarca. El argumento hay que amarrarlo a otro sitio. Nace mejor con una imagen. Pero desemboca inevitablemente en un buen tema. Aunque lo central aquí no sea el tema mismo sino cómo se llega a él, cómo se concreta el tema en el argumento (como si reformuláramos de nuevo el problema de los universales). Álvaro Enrigue dice que la ficción es como un traje de neopreno, con el que el buzo no nada propiamente en el mar sino en los cinco milímetros de agua que el traje deja pasar (Enrigue 130).

No hay tantos grandes argumentos (con sus bifurcaciones, etc.). Es lo que apunta Vicente Huici sobre la imposibilidad de ser original, que implica que la visión que ofrecen las tramas de la realidad, para hacerla identificable, sea tan limitada (Huici 15). Y todavía hay menos temas que argumentos. Lo que apunta a que el problema es, después de todo, de combinatoria: a que esos argumentos nos llevan a uno de esos grandes temas (que son las grandes preguntas de la filosofía, o elementos específicos de esas grandes preguntas). En un proyecto que, además, se puede pensar como comunitario, global, hecho de tantas escrituras y lecturas. En la que cada autor no se reconoce como propietario, sino como un descubridor más: Cada uno de ellos como un precursor que sugiere un campo visual mayor, arañándole un espacio a lo desconocido. El Todo es imposible, el conocimiento es una forma de clasificar fragmentos, decía Amalfitano (Bolaño 2011 259).

## 3 · ¿Para qué? (Funciones del relato filosófico)

### 3 · 1 · Las limitaciones de la filosofía como sistema

Es algo del pasado, pero todavía identificamos filosofía y sistema, la filosofía como sistema filosófico. Históricamente no ha sido siempre así: no lo fue al principio ni lo es ahora. De hecho, lo ha sido solo en una etapa muy concreta de la historia de la filosofía, pero ha quedado esa impresión general de la filosofía como sistema total y cerrado, que tenía sus ventajas: el

rigor, la completitud, el análisis y la síntesis, pero también inconvenientes fundamentales: la artificiosidad, los espacios mal cubiertos, y el esfuerzo descomunal en áreas que podían no interesar al autor. Pero, por encima de ese cálculo de pros y contras, esas construcciones globales son hoy inviables por la especialización en el conocimiento y las dimensiones en todas sus áreas, en cualquier disciplina, que hacen imposible un control sobre ellas. Las pretensiones de un sistema obligarían a cualquier filosofía a un tamaño inviable en estos momentos, además de poco eficiente, por querer cubrirlo todo: sería imponer la forma al fondo a toda costa.

¿Qué demanda o aceptación podría tener ahora un planteamiento filosófico armado como sistema? Ni siquiera académicamente tendría buena acogida un sistema de esa envergadura. No parece que sea el mejor modo de abarcarlo todo, de nuevo un proyecto enciclopédico, pero esta vez infinitamente más hinchado, con el crecimiento exponencial de lo que sabemos en cada ámbito del conocimiento. Hay alternativas mejores, o al menos menos cándidas que plantear un sistema global. Aunque tenga mucho también de fascinante no querer conformarse con construirle una malla a un conglomerado de ideas, de contenido filosófico, para mostrarlo más consistente, más robusto como un todo en el que unos elementos se apoyan sobre otros, sino cartografiar del todo un terreno que debe aparecer como completo, sin dejarse nada fuera. Sin que su interlocutor se detenga en su condición de artefacto, de composición artificial que debe mirar también para sí misma, para presentar un aspecto armonioso, al menos vista a distancia, con sus costes inevitables en el detalle, que se debe al conjunto. Lo mismo que sucede con la novela total, con esa voluntad de transmitir un mundo entero en miniatura, cerrado, aunque en la ficción con la complicidad de un lector que asume como regla del juego ese pacto de credulidad que en la filosofía, al menos de partida, no rige.

### 3 · 2 · Las posibilidades del relato (de la acción)

La explicación de Ortega de la narración como observación del nacimiento del hecho (el *status nascens*) es superficial, pero sugerente: Entiende la lectura como la percepción directa del desarrollo de una acción, que no le es contada al lector tras haber ocurrido, con la relación de los hechos pasados, sino que

la percibe él mismo desde su origen o germen, en tiempo presente (Ortega III 883-884). Es la toma de conciencia de la percepción del hecho mismo, en el proceso de su conformación. Sincronizados los tiempos de la historia y de la narración. Lo que no vio Ortega fue su envés, con el autor: Las posibilidades para la escritura de una historia que nace al tiempo que se escribe: cómo el relato le posibilita a su autor ciertos quiebros y retorcimientos que pueden dar lugar a hallazgos, a epifanías que tienen algo de encuentros fortuitos, porque hasta que uno no escribe la historia no sabe lo que conoce de esa historia. Lo que decía Clarice Lispector: “Escribo por incapacidad de entender a no ser a través del proceso de escribir” (Ayuso 23). O también Gardner: El escritor encuentra lo que quería decir en el continuo proceso de ver lo que ha dicho (Gardner 2001 15). Las cosas se van aclarando a medida que las voy escribiendo, dice Eloy Tizón: las asociaciones imprevistas de ideas aparecen tras varios borradores (Tizón 106-117). Como un modo de romper con las reglas, de servirse de algo más que de la racionalidad más restrictiva.

### 3 · 3 · Jugar a quitarse la ropa: narrativa y epistemología

Se puede pensar la escritura como un rayón en la página que deja ver lo que tiene dentro (no lo que se le añade sino lo que se le quita). Muy cerca de la *alétheia* griega: dar con la verdad como quitarle el velo. Que como metáfora no quedaría lejos de las que han usado algunos autores para explicar sus hallazgos con la narrativa. Como Virginia Woolf: con el fantasma al que el escritor se conforma con arrancar un trozo de tela (Ayuso 26). En nuestro tiempo, lo que a la filosofía más le interesa de la literatura son los frentes de la epistemología y de la ética, conectados de algún modo, en tanto que este aporta el mejor relato posible de la complejidad de nuestra moralidad (Wood 131). Desde la epistemología: como otro modo de conocimiento y otro tipo de conocimiento, alternativo y complementario: más preguntas y más respuestas. El relato como la metáfora del ser del hombre, del carácter de la existencia humana, dice Kvetoslav Chvatik (15). Que además gana enteros cuando el conocimiento se vuelve más desconfiado. Porque el escritor, al escribir, también quiere conocer. Sin que sea una ambición tan urgente como para el filósofo (sin tener que llegar a plantearla como sacrificable o sagrada). Aunque esto nos obligue a nuevas preguntas: ¿Con qué conocimientos

o formación cuenta el escritor para esa búsqueda? ¿Qué avales necesita ante el lector? ¿Y con qué herramientas cuenta? ¿Es un problema las limitaciones que se deben imponer, en principio, con la digresión? ¿No poder extenderse en la explicación (sin perjudicar el relato), no alejarse de la acción del relato, y sustituir la narración de hechos por el análisis de los hechos?

Hoy por hoy la epistemología, como rama de la filosofía, queda muy cercana a la ciencia, como metaciencia, como filosofía de la ciencia. Con lo que para abordar otros campos anda escasa de recursos. Al menos si no cuenta con ayudas como la de la literatura. Con la epistemología que hay también en la filosofía del arte: Decía Heidegger que la esencia del arte es ponerse en operación la verdad del ente (Asensi 228). O, sin nomenclatura filosófica, James Joyce: la cuestión esencial respecto a la obra de arte es saber cómo de profunda es la vida de la que surge (Joyce 29). O con la epistemología que hay o debería haber –aunque apenas se ha planteado todavía– en una filosofía de la literatura como tal (con la distinción que hace Peter Lamarque (2): filosofía de la literatura, no filosofía en la literatura). La ambición que queda detrás de la narrativa de Roberto Bolaño: Escribir como meter la cabeza en lo oscuro, decía (Bolaño 2008 36); o como atrapar dragones y disfrazarlos de liebres (Bolaño 2008 205-206). Saber los infiernos que se esconden debajo de la literatura (Bolaño 2004 496).

### 3 · 4 · La metáfora de la vida como novela

Tiene también mucho de metafísica (existencialista). Por ese isomorfismo entre la vida y la novela, con el individuo como narrador de su vida ante las circunstancias, con un recorrido ya largo en la literatura y en la filosofía. Con los postulados del existencialismo: la existencia frente a la esencia. Y así: La novela como una alternativa a la filosofía para escarbar en la vida. Obviamente con los grandes existencialistas que apostaron por la novela: Camus, Sartre o Sabato, entre otros. Pero también con sus precuelas: con las analogías para comprender la existencia, como un camino de ida y vuelta, que explica a un tiempo la vida y la novela, por el movimiento implícito de ambas. Como un modo de no dejarse arrastrar hacia lo trivial, como decía Gardner (2001 26). El espíritu de la complejidad. La consigna de Hermann

Broch: descubrir lo que solo una novela puede descubrir es la única razón de ser de una novela (Kundera 16).

Aunque no es fácil encajar todas las piezas: Cómo entender al sujeto, por ejemplo: ¿Como narrador o como protagonista de la historia? ¿Qué corresponde con qué? ¿Qué nos es más revelador: el poder de decisión del narrador o el modo en que recibe el protagonista la vida? ¿Cómo valorar las circunstancias y su influencia en el individuo que se desenvuelve como personaje de una novela? Actualizando la metáfora anterior de la vida como obra de teatro, con esas reminiscencias religiosas propias del auto sacramental, con Calderón y también con Quevedo. Pero con la diferencia que marca el poder de decisión, la autonomía que le presuponemos ahora al sujeto, que traslada la responsabilidad del narrador omnisciente al narrador protagonista, con un planteamiento puramente moderno. Con lo que el problema es ahora cómo calcular la influencia de lo circunstancial: si se pueden dar las condiciones para que todo pueda estar bajo control. Y cómo lidiar con el escepticismo que nos genera eso del final determinado, justo, esperable: una falsedad que intenta encajar en ese otro planteamiento más dudoso todavía acerca del sentido de la vida: que la muerte sea coherente con la vida y la justifique a posteriori. La incoherencia de la vida contra la coherencia del argumento. Frente al espejismo de ese isomorfismo entre vida y novela que falsea la vida (que a la fuerza se desparrama por todos los lados). Lo que parece indicar que, si la filosofía no sirve para entender la vida porque su estructura racional no es la de la vida, tampoco puede servir la novela. A no ser que –rebajando sus expectativas– se entienda que no hay isomorfismo, pero sí felices parecidos, a modo de pistas, por el desarrollo particular del relato de los hechos, que pueden servir de analogías para plantear otros accesos a la indagación.

### 3 · 5 · Desequilibrios y escoramientos

Primero los desequilibrios: Cuando el relato deja de parecer un relato. Cuando la parte digresiva lo ocupa casi todo y no se distingue de un ensayo o de un tratado. Lo que decía Proust: “Una obra que contiene teorías es como un objeto en el que se ha dejado la etiqueta del precio” (Ayuso 175). Más tolerable en la novela, pero no en el cuento (el cuento no es difícil, sino peligroso,

dice Andrés Neuman: su escritura es tan drástica como cocer un pez globo (Neuman 170). Cuánto se puede estirar la digresión. Cuánto se puede forzar el tono del relato, o su parálisis, la ausencia de acción, hasta tener que hablar de un relato fallido. Sobre todo con aquellos escritores que han sido o son también filósofos (o académicos). Sería cosa de no primar las ideas, la reflexión (para algunos imposible de evitar). De controlar la demostración de conocimientos, de cuidarse de no construir un narrador y colocarse uno mismo en esa posición. Del lado contrario ese desequilibrio es más difícil: a un buen relato no se le reprocharía tan fácilmente que no sea suficientemente filosófico, aunque se presente como tal. Reconocerlo como filosófico es más bien resultado de una valoración de su ambición, de su tono, más que de la explicitación de un contenido filosófico. Porque el peligro es no darles la libertad necesaria a los personajes: no permitirles desarrollarse, porque todos sean trasuntos del escritor, y resulten falsos y sin fondo, incoherentes. Decía Bradbury que sus personajes tenían que adelantarse a él para vivir la historia, porque si su intelecto los alcanzaba demasiado pronto toda la aventura quedaría empantanada (G. Navarro 2006 77).

Y frente a estos desequilibrios: Los escoramientos. No necesariamente con una connotación negativa (como sí la tiene el desequilibrio): Tiene mucho de decisión propia, de manifiesto, de reivindicación. De salirse del patrón, de las pautas canónicas. De un lado o del otro: en literatura o en filosofía. La voluntad de sabotear el género.

## 4 · ¿Cómo? (Morfología del relato filosófico)

### 4 · 1 · Un pacto entre caballeros: credulidad y escepticismo

Lo que exige la ficción es credulidad. Sin un sentido peyorativo: una colaboración ingenua, confiada. Lo que Coleridge llamó en 1817 suspensión voluntaria de la incredulidad, que desarrollaron luego sobre todo las estéticas de la inmersión. Una confianza ciega en el narrador. Es una de las tareas fundamentales del autor: construir narradores fiables; lo que antes era más fácil (haciéndolos omniscientes), pero que ahora necesita de otros recursos. Lo que exige la filosofía es capacidad crítica. Que es también: incredulidad,

escepticismo. Incluso suspicacia con los argumentos del otro. Cada una pide una actitud que parece chocar con la otra. ¿Cuál se impone entonces? ¿O están en planos distintos, y en el formal se imponen las demandas del relato y en el contenido se imponen las de la filosofía? Lo segundo es más cuestionable. Pero si no funciona el relato, si no funciona como relato, no hay nada que hacer: hay mucho de ardid consentido, de complicidad, al menos de partida. Y en ese acuerdo se puede adecuar la filosofía como elemento del relato (bastante fácil si es solo como tema, como hace por ejemplo Borges). Como si fueran dos partes: la ficción y la reflexión filosófica. Pero es importante que se integren en una, no percibir las como dos momentos (con dos actitudes diferentes del lector). Aunque ahora el lector tiene otra misión, con una actitud menos confiada o complaciente: el lector como cazador furtivo, con la metáfora de Michel de Certeau (Lyons 22). Lo que se le pide es su implicación, como coautor. No que sea escéptico: más bien lo contrario, porque debe colaborar; pero tampoco que pase por cándido, y trague sin más con lo que le cuentan. Es recalcularse cómo reaccionar ante la autoridad reconocible del narrador: ante su perspectiva, o su planteamiento de la realidad. No desconfiar sin más, sino participar del reto: entender esa coimplicación como lector como aceptación de un diálogo o una discusión hechos con el desarrollo de lo narrado. Lo que no debería quedar lejos de la actitud que se demanda, sin más, a la lectura crítica.

#### 4 · 2 · El narrador visible: formas aceptables para la digresión

Lo que se le ha pedido siempre al narrador es que no se exceda en las digresiones, que no le despiste al lector sacándolo de la historia. El papel del narrador (que no deja de ser un personaje más) es mediar entre la historia y el lector: dársela a conocer a un lector de paciencia limitada, que no quiere que se entretenga en exceso, porque quiere cerca el desarrollo de la acción. El narrador clásico era invisible, solo un intermediario, omnisciente casi siempre, pero poco visible, desapercibido. Pero en los últimos años el narrador ha ido ganando protagonismo, se ha ido soltando, permitiéndose una presencia mayor (sobre todo en la novela). Basta leer a Kundera o a Berger, por ejemplo, que han querido reflexionar sobre su papel y cuestionarlo o recrearse en sí mismos, con sus funciones y capacidades, para crearle a

la novela (o hacerlo más obvio) un segundo nivel con la metaliteratura. Ha ido de la mano de un mayor espacio para la digresión: el narrador se ha ido volviendo más meditabundo, y con ello menos transparente para el lector (que se ve obligado a reconocerle su lugar). Hasta convertirse muchas veces en protagonista de su novela.

Aunque con el cuento la cosa es más complicada. El cuento tiene unas características propias que hacen más difícil esa presencia del narrador, con sus expansiones introspectivas, porque se debe más a la unidad de acción. Lo que explica Fernando Iwasaki: la novela puede estar poco hecha pero el cuento debe estar bien cocido; la novela lleva conservantes pero el relato es pura fibra; la novela quita el hambre, el cuento abre el apetito (Iwasaki 80).

## 4 · 3 · Los personajes como ejemplos éticos

Es un mínimo cuando se le busca un recorrido filosófico a la literatura: puede servir para una reflexión ética cómo actúan los personajes. No es nuevo: tenemos los *exempla* medievales (la literatura como ejemplo de comportamiento), los libros de espejos (con esa imagen tan gráfica), las hagiografías y biografías ejemplarizantes, o incluso una lectura de la picaresca. Y también lo contrario: la literatura como negativa en tanto que es un mal ejemplo, como en el caso de Don Quijote (sin entrar en interpretaciones más metaliterarias). Con la teoría de Kundera: los personajes son paradojas vivenciales que nos permiten trabajar con hipótesis. De ahí la necesidad de construirlos del todo, coherentes, consistentes, con una vida propia que se expanda más allá de lo que simplemente se muestra en la narración de los hechos: un personaje demasiado esquemático o maniqueo no soporta las exigencias de la ficción, resulta fallido. Debe ser redondo, en lugar de plano, con la distinción de Forster (69-84): mostrarse convincente, adquirir una personalidad que no se la puede traicionar (aunque lo quisiera el autor), para poder suscitar las emociones que requiere este otro modo de conocer al individuo. De las grandes obras clásicas, son sus personajes los que las hacen imperecederas: a veces están mal construidas, con defectos formales graves, pero esos personajes funcionan de referentes: Ulises, Don Quijote, Hamlet, Fausto, Ras-kolnikoff y otros muchos son epifanías. Con una identidad bien desarrollada

que además va creciendo con el paso del tiempo, de nuevas aportaciones con nuevas lecturas. No envejecen, porque han sabido dar con valores universales, con la misma naturaleza humana, desde dentro, evidenciándola desde el comportamiento de individuos ficcionales en determinadas condiciones que son, también, históricas. Han sido capaces de bucear las simas del fenómeno humano, escribe Vargas Llosa (2002 400).

#### **4 · 4 · Cuestión de perspectiva: las posibilidades de la polifonía**

Lo que permiten los personajes son diferentes voces para un razonamiento: distintos enfoques e incluso distintos planteamientos, o posiciones. En el personaje tienen mejor cabida las contradicciones, los cambios de opinión, las distintas reacciones a cada circunstancia. Lo que para Bajtin caracteriza la novela moderna (1988 16). Aunque puedan no ser igual de convincentes unos personajes que otros (los que están más lejos de la opinión de su autor): Aunque en algunos casos no sean más que comparsas (como lo eran los personajes secundarios de los diálogos de Platón, en cualquier caso). Distintas perspectivas. Aunque son polifonía también las distintas voces de un mismo personaje que cambia de actitud o posición (con el tiempo y las situaciones que afronta). Porque lo que la narrativa permite al autor, frente al tratado o al ensayo, es una mayor distancia con las ideas expuestas, y también más ironía, más espacio para la duda, sin tener que esconder la inseguridad. Basta con un segundo personaje. Como un intento más sofisticado que los diálogos filosóficos. Cerca de la obra de teatro.

Aunque en este punto son muchas las preguntas que quedan sin responder: ¿Cómo trasladar efectivamente la discusión al relato? ¿Cómo darles tanta libertad a los personajes? ¿Cómo compaginar esto con un cierre de la trama o la historia? ¿Cómo puede ceder el narrador tanto poder sin desbaratarse la obra? ¿Cómo tratar con las contradicciones del individuo en la construcción de una argumentación que debe poder aceptar el otro?

#### **4 · 5 · El lector del relato filosófico en la gestión de las elipsis**

Lo que cambia del relato clásico al relato moderno es la elipsis: El cuento moderno cuenta mucho menos. Funciona como un instante de la realidad,

que el lector debe acabar de armar para darle un sentido que no aparece en primer término. El autor no se explica, se prohíbe a sí mismo ser excesivamente explícito. Lo que complica el trasvase de información del escritor al lector. Es la trampa que el autor cubre cuidadosamente con hojas secas, como dice Juan Villoro (Braithwaite 10). Es, con las palabras de Erskine Caldwell, saber callar a tiempo (Ovejero 51). Vale tanto lo que se dice como lo que no se dice (dicho de otro modo: dice más lo que se oculta que lo que no se oculta). Como si solo pudiera dejar marcados los puntos. O como si el cuento fuera en realidad la pregunta (en ningún caso la respuesta). Lo que tiene la novela es espacio para la digresión, para la explicación filosófica. Pero lo que tiene el cuento es ese chispazo que se evidencia como revelación: que sirve de planteamiento vivo del problema dotándolo de movimiento. Aunque la respuesta, si es bueno, quede fuera, o al menos no expresada propiamente. Escribe Walter Benjamin que la mitad del arte de narrar está en mantener una historia libre de explicaciones al paso que se la relata (Benjamin 68). Es el agujero del donut, con la metáfora de Cristina Cerrada: un círculo vacío que nunca se traspasa (Cerrada 149-150). Es el pie de verso para dejarle al lector sugerido el resto, para que lo complete él.

## 5 · Otra didáctica para la filosofía

### 5 · 1 · Primero, un diagnóstico: cómo se enseña la filosofía

La filosofía es una disciplina idónea para desarrollar destrezas básicas como las capacidades analítica y crítica de sus estudiantes. Pero en la práctica ese desarrollo es solo tangencial, colateral: no hay una propuesta didáctica detrás de la enseñanza de la filosofía para estimular en los alumnos la adquisición de estas habilidades, con un trabajo eficazmente orientado. Con un planteamiento deliberadamente historicista, el resultado es a menudo el contrario: Los aleja de la misma práctica de la filosofía, los convierte únicamente en testigos de una actividad que, tal como ellos lo perciben, solo llevan a cabo otros. En lugar de crear las condiciones idóneas –que son, en último término, de hospitalidad– para acercarlos al máximo al ejercicio de la filosofía, para probarse ellos mismos con el análisis y la crítica filosóficos, los coloca alejadísimos de la acción. Se ha descuidado, como en la

educación en general, el trabajo con la creatividad, a pesar de resultarnos a todos obvia su importancia también aquí, para hacerse nuevas preguntas y poder construir argumentos propios (y, con la conciencia de los mecanismos de esa construcción, para poder desmenuzar los argumentos de los otros). Hacer filosofía no puede ser sin más una cuestión de protocolos, la suma de unos pocos itinerarios con los que recorrer escrupulosamente la distancia entre un punto A y un punto B: Con un planteamiento mucho más ambicioso, la creatividad es fundamental para desarrollar argumentos, para hacerlos avanzar, buscándoles nuevas vías. Pero lo es aún más para encontrarles a esos argumentos un buen punto de partida: para dar con un buen motivo desde el que razonar, al que verle una dimensión filosófica hasta entonces no descubierta, desde el que estirar una reflexión netamente filosófica. Las preguntas no se encuentran, se crean.

Además, las asignaturas en las que se divide el currículo académico se presentan de un modo excesivamente hermético. No es lo habitual buscar relacionarlas, imbricar los contenidos de una en otra. Cuando en algunos casos es claro que podría funcionar bien, como con la literatura y la filosofía, con una larga relación histórica detrás, que facilitaría el ingreso del alumno en la filosofía, que se le presenta al principio como extraña y difícil, porque narrar es un modo más intuitivo para desarrollar la creatividad que exponer o argumentar. Conscientes de lo que puede aportar la narrativa a la filosofía (con más recursos que los géneros expositivo y argumentativo). Pero no para caer en los errores que se han cometido en la didáctica de la literatura, incluso más historicista que la de la filosofía, sino para hacerla pivotar en el mismo ejercicio de narrar, con la metodología de un taller, con el objetivo ante todo de estimular la creatividad. Es hacer filosofía, no únicamente contemplar la filosofía de otros. Convertir la asignatura en un aprendizaje significativo, que entienda que cualquier razonamiento no se sostiene en el aire sin más, como si fuera una estructura formal que no dependiera de elementos externos a esta, a circunstancias más vitales o históricas que lógicas. Que implique también trabajar la capacidad resolutoria de los alumnos. Lo decía Witold Gombrowicz (33): la filosofía le permite a uno organizarse, reencontrarse, ganar en seguridad (intelectual). Estimular la creatividad escribiendo relatos es trabajar la búsqueda de ideas primigenias desde las que empezar una

historia, crear un camino desde cero, dar con una fuente lo suficientemente rica como para poder nutrir su propio desarrollo.

### 5 · 2 · La metodología del taller: también para la filosofía

El taller obliga a remangarse, a trabajar con las manos. Lo mismo que el laboratorio. Le exige al alumno una implicación que la clase magistral no hace. Lo requiere como responsable último de su propio aprendizaje. Porque supone construir su propio andamiaje, con el que poder resolver los problemas que los textos plantean. Cada frase es un precipicio, decía Bolaño (Braithwaite 119). Su propia exploración, que queda registrada en una experiencia única con la lectura y la escritura (un taller no solo implica crear textos, también reflexionar y debatir sobre estos). El alumno, con este itinerario hecho por sí mismo, mejora su capacidad creativa, expresiva y de comprensión, desarrolla su sentido crítico, accede de un modo más audaz al lenguaje, hace de la lectura una vivencia vivida más intensamente, se capacita para el diálogo (y para argumentar sus ideas), conforma un estilo personal y se habitúa a usar la escritura para expresar sus propios pensamientos. Es lo que Holub y Duchlinski han llamado “pensamiento creativo”, como punto de partida para el aprendizaje de la filosofía, que debe comenzar, dicen, con un cambio de actitud, con el desarrollo de la capacidad (plástica) para ver las cosas de una manera diferente.

No es sencillo convertir una clase (de filosofía o de cualquier otra materia) en un taller. El dinamismo, la participación y la interacción que requiere supone tener que construir una atmósfera de confianza con la que garantizar a los estudiantes que ese ejercicio íntimo que les pedimos (escribir es siempre un acto íntimo) no los coloca en una posición de vulnerabilidad inaceptable. Lo que supone, al concretarse en la escuela, otra disposición en el aula, con la que todos los alumnos puedan verse unos a otros, con otras dinámicas que la de la clase magistral, con una voluntad de buscar distintos enfoques para el comentario grupal a los textos, la responsabilidad con la que hay que ejercer la crítica a los textos de los compañeros para que estos (y uno mismo) puedan mejorar, y la buena disposición para recibir las críticas y observaciones de los demás para corregir los textos propios. Con el profesor como guía: como coordinador, con una presencia menos con-

tundente, aunque más creíble (Froment y otros), fundamentalmente como creador de dinámicas para asegurar esa horizontalidad que lo vuelve menos omnipresente, con un trato muy cercano con cada alumno, motivándolo para que escriba, acertando con las consignas más adecuadas, y para que luego reescriba, las veces que sean necesarias, lo escrito. Escribir es hacer un borrador y luego corregirlo hasta desentrañar lo que uno realmente piensa, decía Bioy Casares.

### 5 · 3 · La elipsis como consigna

Una consigna es una propuesta de trabajo, un estímulo para que el tallerista escriba. Con la definición del grupo Grafein (1981): una consigna es una fórmula breve que incita a la producción de un texto; un pretexto capaz de generar un texto. Para el grupo Oulipo es cualquier ejercicio que mezcle la libertad y la restricción, el estímulo y los obstáculos que deben ser superados; a un tiempo valla y trampolín, porque la consigna debe limitar el ámbito de la respuesta, se debe a unas leyes que el tallerista debe respetar, pero tiene soluciones diferentes, no hay solo una exacta. Es un estímulo para la exploración. Un juego para desentumecer al alumno, para sacarlo de su costumbre y obligarlo a pensar. Para lo que –advierte Gloria Pampillo (1985)– una propuesta debe ser escueta y enriquecedora al mismo tiempo: debe plantear un problema y, con él, los elementos para resolverlo. No transmite un conocimiento, pero debe aumentar los conocimientos de quien se atreve a resolverla: como si fuera un gesto de confianza que moviliza al máximo los recursos que cada uno tiene. Lo que obliga, al tener que tomar decisiones, al tener que dar cada uno con hallazgos propios (lo que es, a fin de cuentas, la escritura), a un ejercicio de imaginación y de creatividad tremendamente exigente. Nada que ver con aplicar reglas y prescripciones, con la repetición mecánica de lo ya conocido. Escribir es álgebra y es fuego, decía Borges. La inspiración es la reconciliación con el tema a fuerza de tenacidad y dominio, decía García Márquez (Ayuso 85).

Plantear un taller de escritura para aprender filosofía pasa por tomar como consigna la elipsis que hay en la mayoría de los relatos, que los vuelve (potencialmente) filosóficos, porque funciona como punto de partida para la reflexión, que necesita ser reconstruida y, desde ahí, analizada y criticada.

La elipsis es el pie de verso: el requerimiento de una primera intervención del alumno como lector y como autor, que tiene un recorrido filosófico (más allá de la servidumbre de la filología o de la teoría literaria) en el que centrar la tarea. Es primero entender cómo funciona el relato, cuál es su mecanismo para transmitir un mensaje, con el efecto de la elipsis, de lo omitido expresamente, que hace, paradójicamente, de soporte para la comprensión última de la historia que se cuenta. Y desde ahí pasar a la filosofía: agarrar el tema y mostrarlo, a partir de las preguntas y las respuestas que estimula el propio texto, reconocerlo en su propio movimiento, en el ejercicio de su desarrollo, que debe ser escrupulosamente riguroso con su verosimilitud (frente a cualquier arbitrariedad o frivolidad) para que funcione correctamente. Trabajar la filosofía a partir de estas hipótesis obliga a construir o reconstruir una parte de la historia, quedarse con una de las opciones, manejar hipótesis y decidirse por una, la que mejor encaje como pieza del relato. “No hay que tratar de explicar lo que pasó, solo hay que hacerlo comprensible” dice Croce en *Blanco nocturno* (Piglia 2011 98). O del lado del que escribe: aprender qué es beneficioso y qué es perjudicial para lo que se quiere contar, cómo ajustar convenientemente las articulaciones de la escritura, del pensamiento lingüístico: cómo acertar con las elipsis propias, con la silueta de su indagación filosófica, cobijada en una historia propia.

Pensar, armar un pensamiento, requiere primero encontrar un amarré suficientemente resistente entre las inquietudes del individuo, y luego el rigor necesario para concatenar las ideas con las que construir un argumento que no deja de ser, al igual que el relato, un artefacto, un mecanismo sofisticado. Trabajar la filosofía supone trabajar ambas destrezas: la creativa y la analítica o crítica. Con los relatos: con el hallazgo de un repositorio de asuntos, de inquietudes humanas, y con los ejercicios de exhibición técnica en la construcción de argumentos, con la habilidad de sus autores para dar sentido y coherencia a una historia que se debe ante todo a la convicción con la que se muestra verosímil, creíble (lo mismo la narración que la argumentación o la explicación). Poéticamente –decía Hölderlin– es como el hombre hace de esta tierra su morada (Gadamer 24). Con una pieza difícil de resolver técnicamente: la elipsis, como el ojo del huracán del significado del texto (decía Rafael Dieste que el cuento es el remolino que hacen alrededor de una lámpara muchas mariposas, todas inmersas en la misma luz (Escapa

119-120). Entendida en la clase de filosofía como consigna: como el ejercicio con el que desentrañar y reconstruir ese sentido, en su lectura, y con el que construir y luego ocultar al lector, con las pistas suficientes, en la escritura. Desarrollando las habilidades técnicas necesarias para manejarse a un tiempo con el lenguaje y con el pensamiento, para hacerlos consistentes y robustos, con una estructura impecable, para la que no basta con conocer el ejemplo de los grandes que nos han precedido, ni improvisar las ideas. “No debo sobrevalorar lo que he escrito; con ello solo hago inalcanzable lo que quiero escribir”, decía Kafka (Ayuso 173).

## 6 · Referencias bibliográficas

- Abad, M. “Grandeza y locura del cuento”, *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Asensi, M. *Literatura y filosofía*, Madrid: Síntesis, 1995.
- Ayuso, A. *El oficio de escritor*, Madrid: Ediciones y talleres de escritura creativa Fuentetaja, 2002.
- Bajtín, M. *Problemas de la poética de Dostoievski*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Benjamin, W. *El Narrador*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.
- Bolaño, R. *Entre paréntesis*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- Bolaño, R. *Los detectives salvajes*, Barcelona: Anagrama, 2004.
- Bolaño, R. *Los sinsabores del verdadero policía*, Barcelona: Anagrama, 2011.
- Braithwaite, A. *Bolaño por sí mismo. Entrevistas escogidas*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2008.
- Cerrada, C. “El agujero del donut”, *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Ovejero, J. “El arquero sin diana”, *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Chvatik, K. *La trampa del mundo. Milan Kundera, novelista*, Barcelona: Tusquets, 1996.
- Cioran, E. M. *Cuadernos 1957-1972*, Barcelona: Tusquets, 2000.
- Enrique, A. “Elogio del neopreno” José Ovejero. “El arquero sin diana”, *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.

- Escapa, P. A. "Poética", *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Forster, E. M. *Aspectos de la novela*, Madrid: Debate, 1990.
- G. Navarro, H. "Abuela Tecla", *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Froment, F., Bohórquez, M.R., García-González, A.J. "Credibilidad docente: una revisión de la literatura", *Teri*, 32, 1 (2020), 23-54.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2001.
- Gardner, J. *El arte de la ficción. Apuntes sobre el oficio para jóvenes escritores*, Madrid: Ediciones y talleres de escritura creativa Fuentetaja, 2001.
- Gardner, J. *Para ser novelista*, Madrid: Ediciones y talleres de escritura creativa Fuentetaja, 2001.
- Gombrowicz, W. *Curso de filosofía en seis horas y cuarto*, Barcelona: Tusquets, 1997.
- Grafein. *Teoría y práctica de un taller de escritura*, Madrid: Altalena, 1981.
- Hołub, G., Duchliński, P. "How philosophy can help in creative thinking", *Creativity Studies*, vol. 9 (2) (2016), 104-115.
- Huici, V. *Aproximaciones a la razón narrativa*, Vitoria: Ediciones Bassarai, 2006.
- Iwasaki, F. "Mi primera experiencia textual", *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Joyce, J. *Sobre la escritura*, Barcelona: Alba, 2013.
- Kundera, M. *El arte de la novela*, Barcelona: Tusquets, 1987.
- Lamarque, P. *The Philosophy of Literature*, Singapore: Blackwell Publishing, 2008.
- Lyons, M. *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*, Buenos Aires: Editoras del Calderón, 2012.
- Liotard, J. F. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid: Catedra, 2006.
- Neuman, A. "El cuento del uno al diez", *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Pampillo, G. *El taller de escritura*, Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1985.
- Piglia, R. *El último lector*, Barcelona: Anagrama, 2005.
- Piglia, R. *Blanco nocturno*, Barcelona: Anagrama, 2011.
- Ortega y Gasset, J. *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela. Obras completas*, vol. 3, Madrid: Taurus, 2005.

- Tizón, E. “Velocidad de los cuentos”, *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.
- Vargas Llosa, M. *La verdad de las mentiras*, Madrid: Alfaguara, 2002.
- Wood, J. *Los mecanismos de la ficción. Cómo se construye una novela*, Madrid: Gredos, 2009.
- Zapata, A. “Habrá una vez (una invitación al cuento)”, *El arquero inmóvil. Nuevas poéticas sobre el cuento*, Madrid: Páginas de Espuma, 2006.

# ***Reseñas bibliográficas.***

# Rodríguez Aramayo, Roberto. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo.* Madrid: Alianza Editorial, 2018, 270 pp.

**Víctor Manuel López Trujillo<sup>1</sup>**  
Universidad de Málaga, España

El investigador y filósofo español, Roberto Rodríguez Aramayo, especializado en el periodo de la Ilustración y en la historia de las ideas morales y políticas, nos ofrece en este libro una introducción asequible para cualquier lector que desee aventurarse al pensamiento del filósofo alemán Arthur Schopenhauer. Efectivamente, la claridad de las explicaciones de esta obra hace ver a Schopenhauer con una visión límpida, mostrando la configuración y desarrollo lógico de su filosofía capítulo a capítulo, de suerte que el lector, inclusive el inexperto, podrá comprender y entender el hilo argumental schopenhaueriano con total seguridad. Es más, el principal objetivo de esta obra es servir de una invitación a la lectura directa de la obra de Schopenhauer con el fin de que el lector experimente el estilo literario del filósofo de Danzig.

Esta obra consta con un preámbulo y una introducción (pp. 13-28) que inaugura la primera parte de obra (pp. 29-192) donde se analizan las ideas principales de su filosofía, como el destino o el significado de la muerte del hombre; y la segunda parte (pp. 193-230), que nos enseña los contrastes de Schopenhauer y Kant respecto a la felicidad humana y la concepción de la Ilustración. Al final de la obra, el autor nos deja las notas pertinentes a los capítulos precedentes, las siglas utilizadas, una cronología de la vida de

<sup>1</sup> victor\_sixx@hotmail.es

Schopenhauer junto a los sucesos cardinales de su vida y una vasta bibliografía para ampliar el saber de su filosofía (pp. 231-270).

En este preámbulo e introducción, encontramos unos apuntes muy valiosos que realiza el autor antes de adentrarse en la exposición central del libro: el título corresponde especialmente a que tal pesimismo es más bien una desilusión, a saber, una filosofía con perspectiva pesimista que elimina las ilusiones y fantasmagorías de lo que cualquier individuo llamaría realidad. Es indiscutible la influencia de ciertos autores, como la idea de la cosa en sí o las ideas platónicas que reflejan una afinidad con su concepto de voluntad, así como el descubrimiento de la sabiduría oriental, pues Schopenhauer la compara con el *Brahma* o el velo de Maya. Se puede observar en esta parte la admiración que suscitó a Nietzsche o la anticipación de los temas onírománticos en Freud. En definitiva, la filosofía de Schopenhauer, asemejada con la ciudad de Tebas, la de las cien puertas, es como un laberíntico sendero en donde siempre se acaba en el mismo centro de su sistema metafísico: la moralidad y la metafísica.

La primera parte de esta obra, cuyo título es “Claves del acceso al pensamiento de Schopenhauer: sueños, enigmas, confines, destino y muerte”, está dividida a su vez en cinco capítulos que intenta sintetizar el pensamiento, obra y vida de nuestro filósofo. El primer capítulo, titulado como “¿Quién sueña el sueño de la vida?” (pp. 29-74), recoge numerosos aspectos relevantes de la biografía de Schopenhauer junto a la filosofía de su primera y gran obra: *El mundo como voluntad y representación*. Se nos informa de la fortuna de las ediciones de su obra, la fascinación que provocó su prosa a diferentes escritores y filósofos, como Thomas Mann o Nietzsche, la relación con su padre Heinrich Floris y su madre Johanna, el episodio que presencié en un arsenal de Toulon, su comparación con Buda o cómoabría que leerse su obra, siendo esta una única obra, dado que las demás pueden ser consideradas como suplementos y adiciones a esta.

También aparecen otros puntos de la filosofía de Schopenhauer harto importantes, como la interconexión entre el plano metafísico y ético en su doctrina, ya que nuestro filósofo nos cataloga como animales metafísicos que son conscientes de la finitud de la vida, de suerte que nacen las religiones con esperanzas en una vida de ultratumba; el sentimiento moral de la compasión, que es genuino y nos hace olvidar el egoísmo natural del hombre; por

último, se señala la importancia de la contemplación estética para liberarse de la pulsión volitiva.

En el segundo capítulo, “El jeroglífico de los enigmas del universo” (pp. 75-109), se hace hincapié en el uso de las metáforas o parábolas para la exposición de la filosofía del pensador alemán, que impregnan el estilo de sus obras. En otros apartados, se destaca la interpretación que hace Schopenhauer de la cosa en sí de Kant, que se halla detrás de todos los fenómenos cósmicos, encadenados en el espacio y el tiempo. En el pensamiento de nuestro autor se recalca la importancia que diferentes artes, como la música, y de otras formas de conocimiento, como las cábalas, el hipnotismo o la magia en general, tienen en su obra. Finaliza este segundo capítulo con un epígrafe sobre la libertad, puesto que no se puede aceptar una libertad absoluta o un determinismo fatalista: la libertad misma se halla en el mismo existir del ser humano, y no en su capacidad de obrar, ya que esta es un reflejo de la voluntad. Los apuntes últimos de este capítulo se refieren a la religión y al dolor que el ser humano experimenta.

Ya en el tercer capítulo, que el autor titula como “Los confines de la moral” (pp. 110-142), el autor se dedica a dilucidar aspectos tan relevantes de la filosofía de Schopenhauer como la libertad y responsabilidad moral de los seres humanos. Como antesala a la explicación de su ética, se recogen apuntes biográficos del filósofo de Danzig, concretamente su experiencia en la universidad, la docencia en Berlín y su rivalidad con Hegel, que culminaría con un desprecio a la vida docente de filosofía, ya que es preferible consultar las fuentes más que estudiar por intermediarios. Luego, inmediatamente se resume la cuestión de la influencia en Freud, pues algunos colegas de Freud le advirtieron de la gran afinidad con el filósofo, mas el fundador del psicoanálisis a veces lo aceptaba y otras se distanciaba del mismo.

Continúa el autor analizando los argumentos sobre la libertad en Schopenhauer, pues toda acción que se halle en el tiempo obedece a la causalidad, además que la conducta humana está condicionada por la motivación y el mismo carácter de cada individuo. Sin embargo, salva la responsabilidad moral por medio de las acciones compasivas, contrarias a las egoístas, cuya explicación está más cerca del misticismo que de la lógica. Finalmente, se expone una somera crítica al formalismo ético de Kant por ser irreal y pecar

de un idealismo quimérico. En conclusión, la ética de Schopenhauer no es prescriptiva, sino que te indica a cómo no obrar.

En el cuarto capítulo, titulado como “En torno al destino” (pp. 143-165), *Parerga y Paralipómena* nos acercan las disquisiciones sobre el destino y cómo este interactúa con las vidas de las personas. Efectivamente, tanto el hombre culto como el ignorante se han preguntado acerca del destino. Destaca especialmente la metáfora del gran sueño de la vida: la vida de los individuos es un sueño que es soñado por la voluntad cósmica. Ciertamente, los sueños y la oniromancia vislumbran nuestra voluntad que se halla oculta a la consciencia. Se concluye, por tanto, que el destino es un alias que recibe la voluntad de vivir. Para finalizar, se refuta la idea de azar, ya que lo azaroso se identifica con aquello que desconocemos sus causas más remotas.

El último capítulo de la primera parte, “De la muerte y el despertar” (pp. 166-189), se centra en los *Escritos inéditos* que se dividen, a su vez, en los escritos de juventud, madurez y vejez. Concretamente, nuestro autor escoge los *Manuscritos berlineses*, pertenecientes a los escritos inéditos de madurez, donde Schopenhauer afina su estilo aforístico, cuyos temas más relevantes que aparecen en estos escritos son los siguientes: una crítica a la monogamia desde diferentes perspectivas, la religión comparada, detalles más íntimos de la psicología humana, su felicidad, el amor, los celos, etc. Por otro lado, no faltan sus innumerables citas literarias, como de Shakespeare, Calderón de la Barca o Goethe. El punto clave que vertebra este capítulo es el sueño y la muerte, así como la metáfora usada del Velo de Maya. De este último se expone la diferencia entre el sueño y el estado de vigilia, que se asemejan a la sístole y diástole de la voluntad, que se repliega y se expande.

La segunda parte, titulada como “Contrastes entre Kant y Schopenhauer sobre felicidad e ilustración”, está compuesto por dos capítulos, uno para el primer tópico, “¿Cómo cabe ser feliz en clave pesimista?” (pp. 193-211), y el otro, “Una Ilustración alternativa” (pp. 212-229). En el primer capítulo de esta segunda parte, se distancian Kant y Schopenhauer en la misma definición de felicidad, pues para el primero es colmar el placer y gozo para con uno mismo, mientras que para el segundo consiste, inspirado en el estoicismo y cinismo, una falta y carencia de desgracias. Así pues, también aparecen las ideas de Kant sobre la inestabilidad conceptual del término felicidad humano, el problema de la incertidumbre en el actuar moral del

hombre y su teoría del bien supremo. En contraste, Schopenhauer criticará esta teoría del sumo bien, así como la importancia del carácter humano a la hora de adecuarse a la máxima kantiana. En cuanto al segundo capítulo, se contraponen las ideas relacionadas con la Ilustración de ambos pensadores. Para Kant, la idea de esperanza y progreso del ser humano es posible por medio de la educación y la razón, mientras que para Schopenhauer no es posible tal progreso, ya que el carácter de los hombres, al igual que el genio de la especie humana, es inmutable y condicionante inexorable.

En definitiva, este libro de Roberto Rodríguez Aramayo es una idónea introducción a al pensamiento schopenhaueriano e incluso a su estilo, pues el lector se topará con innumerables citas del mismo autor. No obstante, aunque se centre en su filosofía, también se comenta la influencia de otros autores o corrientes filosóficas, como Kant o la sabiduría oriental, así como los aspectos más relevantes de su vida, que sin duda redundarían en su modo de filosofar. No se puede obviar la claridad del lenguaje, la límpida exposición y ordenamiento de las ideas, de suerte que la convierte accesible tanto para el estudiante de filosofía como para el lector interesado en la filosofía en general.

# Quintanilla, Miguel Ángel. *A favor de la razón.* Laetoi: Pamplona, 2021, 200 pp.

**Pablo Vera Vega**<sup>1</sup>

Universidad de La Laguna, España

Quizás hoy preocuparse por la razón pueda parecer extemporáneo, caduco o incluso estéril. Tal carencia de atributos no puede pensarse, de ningún modo, como resultado de que la razón sea un tema impropio o un acto de barbarie. Las circunstancias no acompañan, no; ¿pero lo han hecho en algún momento? Hoy, la negación gratuita, la mentira emotiva, la certeza masiva y, en definitiva, la posverdad, son focos de resistencia absoluta contra la razón. Y parecen estar ganando la batalla (si es que no la han ganado ya). Pero ante la posibilidad de duda, quizás sólo quede pensar. Porque con mayor o menor intensidad, pensar siempre ha significado resistir. Resistir frente al todo que nos niega; acaso también frente a todo lo que nos reafirma.

Si esta eventual circunstancia nuestra nos incomoda, aunque el esfuerzo sea cada vez mayor, y cada vez más parezca no tener fin, lo único que nos queda es reiterar la necesidad de avanzar desde y con el pensamiento. Cualquier vía alternativa resultará o bien en aporía o bien en calamidad. Necesitamos, por tanto, pensar nuevamente el uso de nuestra razón.

No obstante, el optimismo inherente a la posibilidad de pensar no tiene porqué compartirse ni tiene porqué creerse como un principio inde-mostrado. Menos aún hoy que, como digo, el irracionalismo ya no es sólo una *performance* académica posmoderna sino una tendencia popular que se cree, de hecho, muy racionalista. Porque probar la eficacia de la razón entra-

<sup>1</sup> pveraveg@ull.edu.es

ña problemas. Y en esos problemas justamente hallamos la genial solución que ofrece Miguel Ángel Quintanilla en su *A favor de la razón*, que fue originalmente publicado en 1981, pero que logra ahora su segunda y ampliada edición. Es importante notar que entre esa primera edición y esta segunda han pasado cuarenta años. Justo el tiempo que separa la Transición del actual estado de inmadurez democrática en el que nos vemos inmersos. En su primera edición, *A favor de la razón*, aparecía como un arma contra el irracionalismo que abundaba en las aulas y en las letras; hoy, con los mismos contenidos, parece extender su ataque ampliando su horizonte. Es destacable que en la trayectoria intelectual del autor puede percibirse esa defensa encarnada, vivida, de la razón como una constante. Desde *A favor de la razón* hasta *Filosofía ciudadana* (2020) pasando por *La utopía racional* (1989) o, más recientemente, por *Tecnologías entrañables* (2017), el esfuerzo por pensar y por fomentar el pensamiento acompaña y unifica, desde cierto punto de vista, la biografía intelectual de Quintanilla.

Pero, volviendo al tema de la razón y su defensa, tal y como se nos dice en la PRESENTACIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN, en *A favor de la razón* no se pretende una argumentación en favor de la razón. Contra esa tentación tan clásica y tan manida, el autor nos presenta algo mucho más útil o, ¿por qué no decirlo?, algo que sí es posible: el ejemplo. *A favor de la razón* es el ejercicio de brega en favor de una actitud (Quintanilla 16).

Ciertamente cabría argumentar contra los excesos de la pompa irracionalista. Cabe, de hecho, argumentar en contra del delirio. Incluso puede ser viable plantear seriamente argumentos a favor del uso de la razón. El modelo del filosofar inevitable del *Protréptico* aristotélico sigue vigente. Pero ¿para quién o para qué sigue vigente?

Esta pregunta, tan aparentemente desubicada, es, según creo, fundamental. Si no tenemos bien a mano la respuesta apenas podremos entender el procedimiento de ir a favor de la razón. El ejemplo, prueba de la eficacia de un argumento, aleja la brega a favor de la razón de su uso meramente especulativo y abstracto. Se trata de pensar prácticamente, de poner en práctica el pensamiento o, mejor dicho, de mostrar cómo el pensamiento llega, efectivamente y sin embelecocos, a las cosas. Sólo así se descartará, sin piruetas conceptuales que no convencen más que a los convencidos, la posibilidad actual del pesimismo irracionalista.

Este espíritu práctico, tan alejado de las pretensiones a las que nos tiene acostumbrados la Filosofía, se traduce tanto en la temática como en el estilo. Quedan completamente apartadas las abstrusísimas disquisiciones a las que Heidegger nos quiso acostumbrar con su tácitamente imperativo *¿Qué significa pensar?* (1952). *A favor de la razón* es un texto con manifiesta voluntad de claridad y transparencia. Quiere carecer y carece, por fortuna, de misterios. No se pierde en insondables profundidades.

Y su pretensión de claridad es casi obligada. No se trata ni de gracia ni de accidente: *A favor de la razón* se alinea con el programa ilustrado, aunque su propuesta, de corte mucho más popular y socialista, se aleja del aristocratismo de la Ilustración (Quintanilla 26). No obstante, el racionalismo al que tendía la ilustración sigue siendo aquí el núcleo de la propuesta. Para Quintanilla este racionalismo ilustrado significa un racionalismo cívico, acaso también un racionalismo con democracia radical o, simplemente, un racionalismo con amor (Quintanilla 170). La actitud defendida y nuevamente propuesta en *A favor de la razón*; la actitud que se opone al derrotismo irracionalista es, justamente, la actitud crítica propia del racionalismo.

Ahora bien, los lectores de Filosofía sabemos que «actitud crítica» es casi un eslogan, que tiene mucho, demasiado, de tópico publicitario. Teorías de la Crítica puede haber muchas, tantas como Teorías de la Razón y, por tanto, resulta relevante preguntarse en qué consiste la actitud crítica defendida por Quintanilla. La respuesta es de corte cientista, pero no dogmático. Para Quintanilla la razón no es ni la razón vital, ni la poética, ni tampoco la razón dialéctica. La razón sobre la que aquí se trabaja tiene mucho de razón instrumental, pero esta aceptación, que tanto puede incomodar a algunos sectores, no es en modo alguno una sumisión al *status quo*.

En *A favor de la razón* abunda la crítica al irracionalismo, sí, pero en el ejercicio de pensamiento que nos propone, el adversario principal es, en realidad, la mala comprensión del trabajo científico que, entre otros engendros, nos permite pensar que la ciencia es el capital. La ciencia no es neutral, pero no está mal que así sea porque su carencia de neutralidad puede significar un compromiso ciertamente social. No es difícil que tenga una guía política progresista y, aún así, no colapsar. Además, está fundamentalmente relacionada con sus aplicaciones prácticas: no se trata sólo de saber por saber, si no se saber para poder cambiar (¿a mejor?) el mundo. Estas serían algunas

de las características propuestas por Quintanilla para, por así decirlo, desmitificar en algunos aspectos la autonomía de la ciencia. Naturalmente, la ciencia padece presiones, pero ello no impide que podamos proponer otra forma de concebir la ciencia y, por tanto, otra forma de hacerla (Quintanilla 165). «La ciencia es —nos dice Quintanilla— [...] una de las pocas aventuras humanas que, aunque llena de riesgos y tropiezos, todavía merece ser continuada» (Quintanilla 22).

Ir a favor de la razón significa entonces comprometerse con la ciencia y esto tiene sentido en la medida en que hoy «la base de la acción racional es el conocimiento científico» (Quintanilla 17). Pero, es importante remarcarlo, este compromiso es muy peculiar. No se contrae como la obligación que conlleva una promesa; y tampoco es una decisión, o una apuesta (Quintanilla 15). Comprometerse con la ciencia significa tomar una determinada actitud, estar en una razón y no abandonarla. Significa, más concretamente, comprometerse con una forma accesible y no privativa de expresar y configurar nuestra experiencia del mundo (Quintanilla 21). Este compromiso anula toda equidistancia: «en la razón [...] se está o no se está; [...] se ejercita o se adormece» (Quintanilla 15).

Pues bien, el ejercicio de pensamiento, de brega en favor de la razón, que nos presenta Quintanilla se compone ahora, si dejamos de lado las habituales PRESENTACIONES, las NOTAS, la BIBLIOGRAFÍA y el ÍNDICE DE NOMBRES, de nueve capítulos (ocho, presentes en la anterior edición y uno, el último, exclusivo de esta) y un epílogo, también exclusivo de esta segunda edición.

Tanto el primer capítulo, «Racionalismo o barbarie» como el octavo, «Fundamentos materiales del racionalismo», fundamentan y desarrollan la propuesta racionalista que vertebra *A favor de la razón*. Por ello, sirven peculiarmente tanto de introducción como de conclusión y, aunque en mi lectura los privilegio, pueden servir como fundamento, sí, pero también como umbral o incluso también como horizonte. Lo que en ellos se propone, es, más o menos exactamente, aplicado a lo largo de la obra. Consecuentemente, su sentido pleno se percibe en la totalidad de la obra.

En el segundo, «El papel de la filosofía en un mundo tecnológico»; en el séptimo, «El problema de la racionalidad tecnológica»; y en cierto modo también en el sexto, «*Adversus ingenieros*»; se reflexiona en torno al papel de la técnica y de la tecnología, se esboza una filosofía de la tecnología y se

vincula la reflexión filosófica sobre la ciencia con esta última. El conjunto de reflexiones que aparecen en estos capítulos entroncan en la que es, probablemente, la temática en la que más se ha implicado Quintanilla: la filosofía de la tecnología. *Tecnología: un enfoque filosófico* (1ª ed. 1988; 2ª ed. (ampliada) 2005) y la antes mencionada *Tecnologías entrañables* (2017) dan buena cuenta de ello.

El capítulo tercero, «El problema de la neutralidad en un mundo tecnológico»; el cuarto, «Racionalidad científica y teoría teológica»; el quinto, «Marxismo, religión y ciencia»; y, en cierto modo también el anteriormente mencionado «*Adversus ingenieros*», tratan el problema de la racionalidad científica, de la racionalidad (o razonabilidad) de las políticas científicas y de la posibilidad, inspirada en este punto en K. Popper, de intervención científica en el progreso de la sociedad.

Finalmente, el capítulo noveno, «El pensamiento científico y la ideología de izquierdas», abunda en un tema ya planteado en *Filosofía ciudadana* (2020), y, dentro de *A favor de la razón* que sirve para reencauzar y concluir el proyecto racionalista de Quintanilla. De un modo muy característico, Quintanilla basa su propuesta en dos decálogos. Uno, el de la «Ciencia para ciudadanos», que sirve para democratizar la ciencia (Quintanilla 166); el segundo, el de las «Tecnologías entrañables», que sirve para democratizar la tecnología (Quintanilla 167).

Pero, dado el optimismo de *A favor de la razón*, esta obra no podía terminar clausurando, por así decirlo, su propuesta sin más. Se requería un componente emotivo, una suerte de profecía cordial, una esperanza compartida. Así llegamos al Epílogo, donde se constata un avance en lo que a la confianza en la ciencia se refiere. Hoy, nos dice Quintanilla, «hemos logrado una sociedad en la que no es preciso ya justificar el valor del conocimiento científico y la práctica tecnológica como modelos de racionalidad». Pero lejos de poder acomodarnos, debemos recordar que el ideal ilustrado aún no está realizado, y que, si ese avance ha tardado, como mínimo, cuarenta años, «llevará tiempo, pero con un poco de suerte se logrará, y en los próximos cuarenta años habremos podido incorporar el racionalismo a la cultura universal» (Quintanilla 170).

Ahora bien, ¿realmente podemos mantenernos en esa esperanza? La duda aparece, pero junto a ella, también la certeza: parece que, si no creemos

en un futuro mejor, apenas podremos llegar a creer verdaderamente en algo. Apenas podremos actuar. Quizás esa sea la raíz vital de la idea de progreso o del optimismo que revela *A favor de la razón*. Puede que también sea deseable pensar las cosas desde un punto de vista menos ligado a la idea de progreso, pero la posibilidad de mejora, la esperanza, sigue ahí. Puede que, incluso, podemos pensarla como si de un nómeno se tratara. No será palpable: no será lo Dado, será lo Puesto. Y nosotros tendremos, hasta cierto punto, que responsabilizarnos de nuestras ideas. Pero sólo podemos asumir verdaderamente esa responsabilidad si bregamos, nuevamente, a favor de la razón.

**Burgos, Juan Manuel. *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*. Madrid: Rialp, 2018, 136 pp.**

**Roberto Casales García<sup>1</sup>**

UPAEP, México

A través del presente libro, el lector no sólo encontrará una novedosa y potente forma de abordar y responder a las grandes cuestiones de la epistemología –como el problema de la verdad–, sino que también podrá apreciar una respuesta contundente al tipo de racionalidad fragmentada que subyace al análisis pensamiento posmoderno de Lyotard. Esta propuesta, en particular, da cuenta de los límites propios del modelo de racionalidad moderna y del cientificismo, razón por la cual toma como punto de partida la respuesta de Ratzinger a la posmodernidad, a saber: “*apostar plenamente por la razón humana*” (p. 21). Se trata, pues, de una propuesta que pretende ‘ensanchar los horizontes de la racionalidad’ a partir de lo que Burgos ha denominado como *experiencia integral*, modelo cognoscitivo que, al partir de algunas intuiciones de Karol Wojtyła, pone el acento en una antropología personalista de carácter holista, donde la persona se presenta no ya como un ser fragmentada, sino como un todo integral que reclama para sí una cierta unidad de sentido.

Para comprender tanto la novedad, como los límites y alcances de su propuesta, Burgos realiza un pertinente análisis de algunos de los modelos epistemológicos más importantes de la historia de la filosofía, comenzando con la propuesta epistemológica aristotélico-tomista. Respecto a ésta, en particular, Burgos señala que, por más que nos permiten tener “una comprensión radical y esencial de lo real”, que “no se queda en la mera superficie

<sup>1</sup> roberto.casales@upaep.mx

de lo existente, sino que es capaz de alcanzar el núcleo inteligible... en que las cosas muestran lo que son de modo definitivo” (p. 27), al separar los sentidos de la inteligencia, muestra algunas dificultades como la incapacidad de la inteligencia para conocer lo individual, o su insuficiencia para dar cuenta de “*la subjetividad humana*” (p. 29). Serán estas mismas dificultades las que nos conduzcan al modelo de racionalidad moderna, la cual parte de “*la imposición progresiva del modelo de conocimiento científico como único modelo de saber válido*” (p. 32), tesis cuyas implicaciones se verán de forma más concreta tanto en la epistemología de Hume como en la de Kant.

Aunque la propuesta de Hume se aproxima al realismo aristotélico-tomista en cuanto que considera que los datos de los sentidos son el punto de partida para el conocimiento, su empirismo se distingue en la medida en que sostiene que éstos “no tienen ninguna coherencia ni estabilidad” y, por tanto, son insuficientes para tener “*una comprensión profunda de la realidad*” (p. 33). Kant, por su parte, afirma que existen “leyes universales capaces de explicar la realidad” (p. 36), las cuales, sin embargo, sólo pueden residir en la mente. Con esto, Kant da juego al idealismo, confirmando, según Burgos, “la fragmentación iniciada por Hume entre un mundo de fenómenos y una mente constructivista” que termina “por dar por perdida la cosa en sí” (p. 39). Con todo, Burgos resalta un aspecto positivo de estos modelos epistemológicos, a saber, el papel activo del sujeto en los procesos cognitivos. Es en este contexto en el que aparece el modelo formulado por la fenomenología husserliana, cuya intención es “volver al mundo de lo real, de lo existente, de las cosas mismas” (pp. 40-41).

Husserl, sin embargo, da un giro idealista al hacer “una interpretación estricta de la *epojé*, la famosa suspensión del juicio sobre la realidad de la existencia extramental” (p. 41). Al situarse en un nivel intencional fenoménico, así, la fenomenología “no habla de lo que las cosas son, sino de cómo la mente las *percibe*” (p. 42), disolviendo la “vuelta a las cosas mismas”. La insuficiencia de esta última propuesta, según Burgos, nos permite constatar la necesidad de “ensanchar los horizontes de la racionalidad” a partir de “*modelos concretos de razón*” (p. 45). Con esto en mente, Burgos es consciente de que “encontrar un modelo de razón capaz de resolver todos los problemas quizá sea imposible”, y que, por tanto, su propuesta se limita a tratar de “solventar los más fundamentales”, como una “*auténtica*

posibilidad de salida” (p. 46) del laberinto en el que nos situamos. Es aquí donde nos encontramos con las intuiciones que Wojtyła elabora al principio de *Persona y acción*, donde no sólo reivindica el papel de la subjetividad como “una dimensión real de la persona humana” (p. 48), sino que también busca la integración de lo objetivo y lo subjetivo a través de “*su peculiar concepción de la experiencia*” (p. 50).

Será a partir de esta integración de lo objetivo y lo subjetivo que Burgos nos propone el “*método de la experiencia integral*”, donde el experimentar “no es otra cosa que interaccionar conscientemente con la realidad en el nivel más primario, básico y elemental que es, al mismo tiempo, el más rico y profundo. Aquel en *el que se da todo de manera existencial*” (p. 56). La experiencia, así, es una “*actividad personal significativa*”: 1. Activa, en cuanto “existe una continuidad entre la persona y su acción” (p. 56); 2. “*Personal* porque quien experimenta es la persona” (p. 57), como una totalidad; y, 3. Significativa, ya que está “impregnada de un sentido que no es un producto intelectual sino la misma vida aprehendida” (p. 58). Una vez considerada la experiencia como una realidad unitaria, podemos distinguir, sin separar, la experiencia interna del yo, i.e., aquella experiencia intransmisible de ser uno mismo, y la experiencia externa, que me permite relacionarme con el mundo y con los otros hombres. Ambas partes, sin embargo, constituyen “*dos dimensiones de la misma experiencia*” (p. 61), dos dimensiones que se dan, incluso, de forma simultánea, pues toda experiencia externa conlleva una cierta experiencia interna del yo.

Que sea un proceso unitario no significa que exista un solo tipo de experiencia, variedad en la que, como señala Burgos, se aprecia la “*multiformidad y riqueza de la inteligencia humana*” (p. 62), por contraposición a las visiones reduccionistas de la racionalidad. La experiencia integral, así, posee dos rasgos distintivos: por un lado, la integración armónica de lo objetivo y lo subjetivo; y, por otro, “*la integración del intelecto y la sensibilidad en un solo acto cognoscitivo responsable de la dimensión significativa de la experiencia*” (pp. 69-70). Para alcanzar esto, sin embargo, es necesario aludir a la comprensión, como elemento clave de esta novedosa propuesta epistemológica, ya que nos permite no sólo dar cuenta del carácter mutable de la experiencia, que se mueve con el mundo, sino también de la necesidad de fijar la experiencia en contenidos que nos permitan asumir el conocimiento como

una empresa colectiva. Comprender, en este sentido, “*significa transformar la experiencia vital en conocimiento explícito*”, el cual, por tanto, es “*analizable, interpretable, expresable y transmisible*” (p. 72). El primer paso para comprender, así, consiste en fijar o establecer los significados, algo indispensable para la comunicación. Para lograr esto, para fijar el sentido, es necesaria la inducción, en cuanto que ésta “*consolida y fija una unidad de significado*”, de modo que “*la persona puede estructurar su experiencia gracias a esas unidades de significado*” (p. 76).

Se trata de unidades de significado que, así como tienen un contenido sensible-intelectual, tienen un contenido objetivo-subjetivo y, por tanto, “*permanecen abiertas a la variedad y riqueza de los datos de la experiencia*” (p. 78). A este primer paso le sigue la indagación o exploración, entendidas como “*un retorno a la experiencia desde la inducción para ampliar, precisar, y mejorar los contenidos de la comprensión*” (p. 80). Puesto que la experiencia nunca se muestra como un libro abierto, carente de ambivalencias y oscuridades, se sigue que para comprender es necesaria, en tercer lugar, la interpretación (p. 85). Finalmente se encuentra “*la expresión, transmisión y comunicación de los conocimientos adquiridos*” (p. 87), gracias a lo cual es posible la intersubjetividad epistemológica. A la comprensión, entendida como una pieza clave de esta propuesta, le siguen dos nuevos horizontes: el de la ciencia y el de la filosofía, como formas de conocimiento que “*surgen del deseo de saber con certeza, de conocer las causas, los cómo y los porqués*” (p. 90).

El tránsito a estos dos nuevos horizontes, sin embargo, no implica desprestigiar el conocimiento ordinario, mucho menos reducirlo “*al nivel de la doxa aristotélica*” (p. 94). Ni la ciencia ni la filosofía dejan en suspenso el conocimiento ordinario, como si éste sólo tuviese validez hasta que una u otra disciplina lo confirme o lo desmienta, o como si existiese una discontinuidad entre uno y otro: por más razonable que sea dudar de nuestras capacidades cognitivas, no por eso podemos negarle todo tipo de validez al conocimiento ordinario. Para evitar esto, Burgos propone distinguir dos tipos de comprensión, la ordinaria, propia del hombre común, y la crítica, “*en la que tanto los datos de la experiencia como los de la comprensión ordinaria se criban, analizan y contrastan con todo el rigor posible para eliminar errores o interpretaciones falsas, para profundizar o para dar solidez al co-*

nocimiento” (p. 100). Al existir una cierta continuidad entre ambas formas de comprensión, se afirma también que “ambas son modalidades de nuestra *única capacidad cognitiva*” (p. 101), de modo que no existe aquella discontinuidad supuesta por el cientificismo.

Finalmente, en el último apartado del libro, Burgos nos da algunas pautas para vislumbrar el papel que juega la experiencia integral en la filosofía y la búsqueda de sentido: “hay preguntas que todo hombre se hace y que la ciencia, simplemente, no es capaz de responder. ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Cuál es el sentido de mi vida? ¿Qué sucederá al morir? ¿Por qué el ser y no la nada?” (p. 112). Si bien la filosofía no construye el sentido, según Burgos, cuando menos “posee el poder... de reforzarlo o de debilitarlo, de justificar su viabilidad o de destrozarlo” (p. 114). Es aquí donde la experiencia integral se abre paso hacia la metafísica, entendida no sólo como “la capacidad de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental” (p. 119), sino también, desde una escuela particular, como una “*metafísica del ser*” (p. 121). Esta última, en particular, debe ser repensada en función de la antropología, ya que, como señala Burgos siguiendo a Crosby, hay ciertas categorías propias de la metafísica que son, de alguna forma, hostiles a la subjetividad propia de la persona, como lo es la categoría aristotélica de la substancia. Vemos, por último, que la propuesta epistemológica de Burgos, al tomar como punto de partida aquellas intuiciones de Wojtyła, da pie no sólo a replantear la relación entre la filosofía, la ciencia y el saber ordinario, sino también a reflexionar y apreciar la vigencia del personalismo en el ámbito de la epistemología, un ámbito en el que muchos estudiosos del personalismo no suelen entrar.

**Huemer, Michael.**  
***Knowledge, Reality and Value.***  
***A Mostly Common Sense***  
***Guide to Philosophy.*** Polonia:  
Independently published,  
2021, 330 pp.

**Víctor Manuel López Trujillo<sup>1</sup>**

Universidad de Málaga, España

Esta reseña está dedicada a un libro que puede ser utilizado, debido a su claridad, humor, sencillez y sistematicidad, como una introducción a la filosofía, especialmente a las ramas de la epistemología (*Knowledge*), la metafísica (*Reality*) y la ética (*Value*). El autor de dicha obra, Michael Huemer, es profesor estadounidense de la Universidad de Colorado en Boulder, conocido por sus críticas a la filosofía de Ayn Rand y contra el escepticismo radical de corte epistemológico, así como defensor del intuicionismo moral y del anarcocapitalismo.

Efectivamente, en la introducción del mismo libro nuestro autor expone que presentará una gran variedad de temas filosóficos, como los antes mencionados, divididos y sistematizados, siempre con una breve definición del mismo concepto para aquellos que no hayan simpatizado con la filosofía con anterioridad. No obstante, el autor advierte en el mismo prefacio que los temas y las posturas al respecto serán estudiadas de forma justa, pero no de forma neutral, ya que el mismo autor toma parte frente a las cuestiones que se encuentran enfrentadas. Sin embargo, este rasgo del libro no quita rigor ni academicismo a la obra reseñada, sino que la enriquecen dialécticamente, pues cada punto expuesto tiene su contrapartida.

La obra de Huemer se puede dividir en cuatro partes, que componen el grueso del libro y las cuestiones filosóficas principales, mientras que

<sup>1</sup> victor\_sixx@hotmail.es

un apéndice y un glosario clausuran esta obra. En la primera parte, el autor desarrolla en cinco capítulos los conocimientos preliminares que son necesarios para que el lector se adentre en las demás partes; la segunda, compuesta por tres capítulos, está dedicada a la epistemología; la tercera parte abarca los aspectos más relevantes de la metafísica; y, finalmente, en la cuarta parte, la más extensa y desarrollada, el autor analiza las cuestiones más relevantes de la ética.

La primera parte, titulada por el autor como *Preliminaries* (pp. 1-78), que está dividida en cinco capítulos (1, 2, 3, 4 y 5) a modo de un saber preliminar que sirva como base para que el lector pueda estudiar las siguientes cuestiones (epistemología, metafísica y ética) sin ningún obstáculo conceptual. El primer capítulo estudia la definición de filosofía, sus ramas, su objeto de estudio y sus métodos; el segundo capítulo pertenece a la lógica, así como el concepto de la misma, el uso de proposiciones y argumentos; en el tercer capítulo se estudia el pensamiento crítico, que está en relación con el cuarto capítulo, pues ambos tratan el mismo tópico: la racionalidad, el dogmatismo, las falacias y su tipología; clausura esta primera parte el quinto capítulo, que analiza el concepto de la verdad desde el punto de vista del subjetivismo, el relativismo, el objetivismo y absolutismo.

*Epistemology* es el nombre que recibe la segunda parte (pp. 79-132), que, a su vez, está desgranada en tres capítulos (6, 7 y 8). El primero de ellos, que corresponde con el sexto de la obra, sintetiza el problema del escepticismo sobre el mundo exterior, junto a su definición y sus argumentos más notables a la par de las objeciones más pertinentes; el séptimo capítulo contrapone la idea de escepticismo radical con el llamado fundacionalismo, que intenta dar respuesta al problema de la regresión en la rama de la epistemología; y, en el octavo capítulo, el autor intenta definir el concepto de conocimiento desde el punto de vista tradicional o el de Gettier, hasta finalizar con lecciones sobre el fracaso del análisis siguiendo a Locke y Wittgenstein.

La tercera parte del libro, *Metaphysics* (pp. 133-211), está configurada alrededor de cuatro capítulos (9, 10, 11 y 12). En el capítulo noveno se desarrollan los argumentos filosóficos a favor del teísmo, de modo que se exponen el argumento ontológico, cosmológico y del diseño inteligente, culminando con la apuesta de Pascal junto a sus objeciones; el décimo capítulo es el contrapunto al anterior, ya que se presentan los argumentos en favor del

ateísmo: el problema del mal y ciertas paradojas filosóficas al respecto, como la paradoja de la omnisciencia de Dios y el libre arbitrio; el capítulo décimo primero abarca la idea de libre voluntad del ser humano, su definición, su adversario filosófico, a saber, el determinismo, y se concluye este capítulo con los grados de libertad que podrían existir; finaliza esta parte con el capítulo décimo segundo sobre la identidad personal, es decir, el estudio de las teorías sobre la identidad y su concepto filosófico, la filosofía de la mente, la relación entre cuerpo y alma, etc.

La cuarta parte de esta obra, la más voluminosa e innovadora desde la visión tradicional, es llamada *Ethics* (pp. 213-304) y se estructura en seis capítulos (13, 14, 15, 16, 17 y 18). En capítulo décimo tercero, el autor estudia el concepto de metaética, a saber, el estudio sobre las cuestiones y la naturaleza de la misma ética, pero también abarca otras cuestiones en este apartado, como la subjetividad en la ética, el nihilismo dentro del actuar moralmente o la teoría del intuicionismo moral, que considera la existencia de verdades morales evidentes y cognoscibles; en el décimo cuarto y décimo quinto capítulo se presentan diferentes teorías éticas, tales como el utilitarismo, que también albergaría el consecuencialismo y el hedonismo, y la teoría moral deontológica, junto al estudio del imperativo categórico con menciones a Kant.

En los dos siguientes capítulos, el décimo sexto y décimo séptimo, el autor analiza la ética aplicada a casos concretos y reales, los cuales se encuentran en la vida de los seres humanos y son de candente actualidad. El primero de ellos es el deber de caridad. Se propone las ideas del altruismo, una crítica a la defensa del egoísmo y un análisis de las políticas gubernamentales al respecto de la pobreza y sus programas estatales. Estas últimas cuestiones son estudiadas desde un punto de vista libertario, es decir, si se utiliza la fuerza y la coacción, una obra humana podría ser catalogada de ética.

Otro punto, harto interesante, es la cuestión del animalismo. Efectivamente, el autor nos expone los puntos de vista de un defensor de la ética animal con su argumento apoyado en el dolor de las especies, el uso que se hace de ellos en los laboratorios y en la confección de ropas que se suelen comercializar. Finaliza este apartado con el capítulo décimo octavo a modo de conclusión: el autor de este libro espera que los futuros lectores comiencen a pensar como lo haría un filósofo, haciéndose preguntas certeras, usando

argumentos basados en la razón, que sea capaz de responder a las objeciones y, finalmente, que sea claro. Por último, consta este capítulo de una sección de libros recomendados para cada parte del libro con el fin de que los lectores que deseen conocer más sigan su propia andadura en el conocimiento filosófico.

Esta obra termina con dos partes: la primera es un apéndice a modo de guía para escribir un ensayo filosófico (pp. 305-315) y un glosario de términos (pp. 316-300). En el primero, como su propio título indica, se dan una serie de reglas o pautas para diseñar un buen trabajo académico filosófico: la forma en que estructurar el contenido (tesis, argumentos, contraargumentos y conclusiones), cómo cuidar el estilo del trabajo, el método para realizar una búsqueda precisa en diferentes temas, las citas o la importancia de las fuentes. La última parte, el glosario, define los conceptos clave que aparecen el libro de forma breve y con la referencia del índice para poder encontrarla en el cuerpo del libro.

A modo de conclusión, se puede calificar a este texto como una buena introducción, especialmente amena y cercana, para todo aquel no especialista en el mundo académico del ámbito de la filosofía, pero también puede ser considerado como un manual práctico de búsqueda de información, como pueden ser los argumentos y los contraargumentos sobre una misma materia. Entre los más notables, son los argumentos sobre la existencia o inexistencia de Dios o sobre la libre voluntad o determinismo. Finalmente, aunque puede producir *a priori* rechazo que un autor analice las posturas filosóficas desde su punto de vista, esto hace enriquecer la materia: por ejemplo, en la cuestión de ética, aparecen sus consideraciones sobre la política estatal frente a los problemas de la pobreza o la cuestión del animalismo, deliberaciones estas que no suelen aparecer en introducciones a la ética desde un punto de vista libertario.

**Aurélien, Robert. *Épicure aux enfers. Hérésie, athéisme et hédonisme au Moyen Âge.***  
París: Librairie Artème Fayard,  
2021, 367 pp.

**Francisco López Cedeño<sup>1</sup>**

Universidad de Salamanca, España

Dante guiado por Virgilio recorre el mundo subterráneo. Visita primero los limbos donde residen las almas de figuras ilustres como los filósofos reunidos en asamblea: Aristóteles, Platón, Séneca y Averroes. Pero faltan Epicuro y sus discípulos a los que encuentra más tarde en el sexto círculo de los infiernos reservado a los heréticos. ¿Porqué el filósofo helenístico era considerado un condenado depravado?

Aurélien Robert quiere demostrar que la recuperación de la figura de Epicuro durante el Renacimiento es un mito (p-311) y para ello estudia su recepción en el mundo latino occidental. Hasta ahora se ha considerado que el filósofo del jardín tras un rechazo unánime durante la Edad Media repentinamente habría reaparecido en la escena filosófica (p. 12) cuando Poggio Braccioloni descubriera un manuscrito del *De Rerum Natura* de Lucrecio en 1417. Este hecho habría sido supuestamente uno de los detonantes del Renacimiento y de la modernidad tras los tenebrosos siglos medievales. La realidad es otra. Los eruditos medievales estuvieron interesados en la filosofía de Epicuro. El juicio sobre su pensamiento fue ambivalente en el contexto cristiano, pero hubo una continuidad entre la Edad Media y la Edad Moderna, por lo que es importante el estudio de este proceso de ideas a nivel historiográfico (p. 15)

<sup>1</sup> flcedenho@yahoo.es

Diógenes Laercio en su *Vida de filósofos ilustres* comenta los ataques dirigidos contra Epicuro, además de por su moral privada, por su materialismo, su rechazo de la providencia y por el papel que concede al placer. De modo que la Edad Media Occidental heredó una tradición polémica contra el epicureísmo (Parte I: el epicureísmo herético). Pero a partir del siglo II d.C. se produce un cambio. En las provincias orientales del imperio romano, Asia Menor, Oriente Próximo y Egipto, los primeros grupos cristianos competían con las escuelas filosóficas paganas (p. 62), y particularmente contra los epicúreos, a los que tachaban de inmorales y alejados de los valores religiosos romanos frente al cristianismo plenamente compatible con estos. Los ataques contra los filósofos se convierten en ataques contra los herejes, al vincular las herejías religiosas a las escuelas filosóficas. Gradualmente, por aberrantes atajos, tan alejados de la filosofía del jardín, el epicúreo se convirtió en el hereje por excelencia (p. 67).

Tenemos como referencia las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (siglo VIII):

**«Los epicúreos toman su nombre de Epicuro, filósofo aficionado a la vanidad, no a la sabiduría, y que los demás filósofos lo han llamado el cerdo, como si se revolcara en las inmundicias de la carne, afirmando que el bien soberano reside en la voluptuosidad del cuerpo. Afirmó además que el mundo no está gobernado ni ordenado por la providencia divina, sino que asigna el origen de las cosas a los átomos, es decir, a los cuerpos sólidos e indivisibles, cuyos encuentros fortuitos han hecho y dan a luz todo. También afirmaron que Dios no hace nada, que todo está hecho de cuerpos y que el alma no es más que un cuerpo». (pág. 69).**

El libro analiza con cierto detalle este papel de hereje atribuido a los epicúreos por el sentir común medieval tomando como base los textos bíblicos, considerados como la primera fuente de autoridad. Seguidamente se analizan las formas que adopta en el judaísmo de la época. Por último, se estudian también los pensadores islámicos como Averroes y Al Gazali, con unas conclusiones parecidas. Es interesante la presentación de la poesía preislámica árabe y su continuación medieval a la que se le atribuyen ciertos

rasgos comunes con el pensamiento epicúreo en su reflexión sobre el paso del tiempo y sobre el placer.

El epicureísmo en la Edad Media a veces se invoca para descalificar a un grupo de disidentes. Es el caso del monje Raoul Glaber cuando describe en sus *Histoires* el brote de herejía que asoló Orleans en 1022 (p. 128) y los califica de epicúreos. Incluso la poesía, durante el siglo XIV, popularizó la figura del epicúreo entregado a los placeres de este mundo, para quien la sensualidad y el placer encarnaban la felicidad última.

El tema de la herejía de Epicuro no debería ocultar “una rehabilitación de su figura histórica” (p. 184) en los círculos académicos a partir del siglo XII (Parte IV: Salvemos a Epicuro) y que Jean Gerson describe a principios del siglo XV cuando contrapone a dos Epicuro que han convivido en la Edad Media: el Epicuro despreciado y ridiculizado al que hoy en día todavía lo perdonamos de ir a la hoguera y el Epicuro verdadero estudiado y elogiado por los eruditos. El autor nos propone comprender una nueva historia de la recepción del epicureísmo y distinguir entre el origen de la caricatura del Epicuro herético, ateo y hedonista y, por otra parte, la recepción de la sabiduría de Epicuro que da un giro decisivo en el siglo XII y al que se le rinde homenaje al identificarlo con algunas figuras bíblicas. Esta misma ambigüedad entre los dos Epicuros continúa existiendo entre los humanistas del renacimiento: uno es el filósofo que afirma que la felicidad del hombre consiste en la «tranquilidad del alma» y el otro es el «cerdo» que ha intentado «sumergir la felicidad humana en los placeres corporales» (p. 183).

Algunos académicos consideraron que la ética de la tranquilidad de Epicuro era compatible con el pensamiento cristiano. Es el caso de Pedro Abelardo (1079-1142) quien, en su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (c. 1130), hace decir al Filósofo que para Epicuro el placer soberano no es «un gusto deshonesto y vergonzoso por las diversiones carnales [como muchos, mal informados, piensan], sino una cierta tranquilidad interior del alma», es decir, la ataraxia deseada por el amo del Jardín, que podría encontrar su expresión en el ideal contemplativo cristiano. Es necesario tener en cuenta que otro gran conocedor de los Antiguos, Juan de Salisbury (1120-1180), dijo a la siguiente generación que es posible una lectura cristiana de Epicuro (p. 201-206). Hélinand de Froidmont en su *Chronicon* entrega un retrato bastante favorable, y muestra que la ética epicúrea no es incom-

patible con la espiritualidad cristiana. Paradójicamente, en el umbral del Renacimiento los puntos de vista aparecen más contrastados, por ejemplo, en Petrarca (p. 225-228). Entre los siglos XIII y XIV en Francia y en Italia se configura, pues, una “edad de oro” de la *Vidas de Epicuro* (p. 230), que muestran la ejemplaridad de sus virtudes y su sabiduría proverbial. Epicuro también reapareció en el siglo XIII en contextos académicos: en los debates filosóficos asociados a la difusión del aristotelismo latino, ya que la *Ética* a Nicómaco en particular concede gran importancia al placer, así como en las discusiones de los médicos en torno a la cuestión del placer sexual (capítulo XIII, placer sexual y melancolía amorosa). En el primer caso, el autor se interesa especialmente por la ética de Alberto Magno (p. 253-259), mientras que en el segundo recurre a los médicos-filósofos italianos siglos XIII-XIV, entre los que se encuentra Pietro d’Abano (p. 285-288).

Los primeros elogios de Epicuro en el siglo XII, más tarde las *Vidas de Epicuro* de los siglos XIII y XIV, insistieron en la dimensión intelectual del placer epicúreo. Pero esta visión ascética de la filosofía epicúrea estuvo también acompañada de debates filosóficos precisos sobre la relación entre virtud y placer, o incluso sobre la necesidad de los placeres corporales.

Entre estos debates, el iniciado por los médicos del siglo XII es particularmente rico en lecciones. Frente a Epicuro, del que conocían ciertas ideas a través de Galeno, defendieron la necesidad del placer sexual, no sólo para el cuerpo, sino también para el equilibrio del espíritu. Fueron, pues, más allá de la filosofía del Jardín en la rehabilitación del placer, redescubriendo, sin saberlo, los análisis de Lucrecio. En el *De rerum natura*, Lucrecio ubica los males del amor en la pasión, no en la sexualidad. Por lo tanto, la mayoría de los temas que cobrarán importancia durante el Renacimiento ya se abordaron en la Edad Media. Ciertamente carecían de la erudición de los humanistas para describir con precisión las tesis de Epicuro, pero él, sin embargo, dio un panorama de ellas que ya no tenía nada que ver con la imagen popular del epicúreo herético, ateo y hedonista. Así, el último capítulo muestra cómo los humanistas, incluidos los más inclinados a elogiar el epicureísmo, contribuyeron en última instancia poco a los discursos positivos de la Edad Media desde el punto de vista del contenido filosófico. El tono ciertamente ganó en libertad, la precisión histórica fue mayor, el lenguaje más bello y la retórica

más eficaz, pero no podemos atribuir todos los méritos a los humanistas italianos en el redescubrimiento del epicureísmo.

Cosimo Raimondi (c. 1429) en una de sus cartas comenta que el retorno de Epicuro al que defiende con vehemencia “no hace más que retomar estrategias y puestas a punto recogidas por los filósofos y los médicos de los siglos precedentes” (p. 309).

Asimismo, «está claro que la llegada de Lucrecio [en 1417] y las cartas de Epicuro transmitidas por Diógenes Laercio [a través de la traducción hecha por Ambrogio Traversari en 1433] no transformaron fundamentalmente el enfoque de la filosofía de Epicuro.” (pág. 314).

Las cuestiones abordadas en este libro vienen pues a llenar un vacío en los estudios sobre la recepción del epicureísmo. Sobre todo, se cuestiona la idea generalizada de que el epicureísmo fue redescubierto en el siglo XV, gracias al humanista Poggio Bracciolini, quien trajo a Italia un manuscrito (medieval) de Lucrecio. Al final del recorrido propuesto en el libro, parece más acertado decir que este retorno de las ideas epicúreas al Renacimiento no hubiera sido posible sin la primera obra filosófica de los estudiosos medievales. Porque efectivamente durante la Antigüedad Epicuro fue colocado en el inframundo y en la Edad Media comenzó a salir de él.

Bastante antes del renacimiento filósofos, médicos y teólogos medievales intentaron rehabilitarlo y presentarlo como un gran sabio. Aurélien Robert estudia las representaciones del epicureísmo, recibidas y transformadas en la Edad Media. Ilumina así una página inédita de la filosofía medieval.

# **Blanco Pérez, Carlos Alberto. *El sentido de la libertad. Cómo construir una autonomía responsable.* Salamanca: Taugenit, 2021, 222 pp.**

**Víctor Manuel López Trujillo<sup>1</sup>**  
Universidad de Málaga, España

Carlos Alberto Blanco Pérez, profesor de Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas, además de doctor en Filosofía y Teología, cuenta con más de veinte libros publicados que abarcan diversas materias, como la egiptología, la filosofía, ciencia o teología. En esta ocasión, la obra reseñada se encuentra enfocada en aspectos filosóficos con un tema bastante preciso y estimulante: «Si el universo no manifiesta interés alguno en mí, ¿por qué debo actuar moralmente?» (p. 11). Efectivamente, en el presente libro se trata la cuestión de la moral y por qué habríamos de obrar moralmente cuando nada a nuestro alrededor físico nos incita a ello, incluso llegando a ser indiferente.

Así pues, el libro comienza con unas notas aclaratorias de qué es la filosofía según el autor. Siguiendo su definición, la filosofía sería una reflexión de conceptos de forma racionalizada con el fin de ordenarlos lógicamente, pero a su vez creando nuevas posibilidades al pensamiento humano, pues la creatividad de los modos de clasificar ideas es fundamental para que una filosofía sea fructífera. Concluido esto, la obra se divide en tres partes: la primera abarca la cuestión de la libertad y el universo físico (pp. 25-105), titulada 'La libertad y el universo físico'; la segunda toma la importancia de la idea de libertad dentro de la ética (pp. 109-182), 'La libertad y la ética'; y la tercera parte estudia la relación entre la libertad y la autoconciencia humana

<sup>1</sup> victor\_sixx@hotmail.es

en su porvenir (pp. 185-222), nominada como ‘La libertad y el futuro de la mente humana’.

En la primera parte de este ensayo filosófico, comienza con una descripción científica del mundo, en que sus leyes deterministas no tienen en cuenta ninguna acción del ser humano, tanto si hace el bien como si hace el mal: nada cambiaría en el mundo. Es más, cuanto más saber científico acumulamos, más ajeno se nos muestra el universo material, pues el ser humano se afana en alcanzar metas y fines, mientras que en el mundo físico la finalidad no tiene cabida. Entonces, cuando el ser humano se pregunta por el sentido de su existencia, suele haber dos respuestas: la idealista, que considera que el individuo ha de acomodarse a esa razón imparcial e impenetrable de la realidad última, y la existencial, que se niega a someterse a la razón universal y busca una posibilidad subjetiva a su angustia nacida de la conciencia de ser finito.

Además, el ser humano ha de enfrentarse a la muerte, acto que ni la biología ni la filosofía es capaz de dar una respuesta a esta necesidad última de un ser vivo, pues es un concepto tan inconcebible para la mente humana, que puede dejarnos en una crisis filosófica, y más aún si se niega la posibilidad de una recompensa ultraterrena. Si bien es cierto que hay un movimiento transhumanista que busca trascender la muerte y remodelar la vida humana, actualmente la única fuente de redención humana es conocer, pues conocer es aquello que nos hace posible tener un futuro y ser dueños de nuestras vidas por medio de un acto creador. En la obra de nuestro autor, como se irá desvelando conforme avancemos, hay ciertas ideas que serán recurrentes y estarán interconectadas las unas con las otras: las ideas de libertad, conocimiento, autoconciencia o subjetividad y creatividad.

En este punto se define la libertad como la subjetividad reflexiva que nos permite obrar sin necesariamente atender a estas leyes fijas e inmutables, criticando incluso las ideas de una libertad determinada neuronalmente a modo de estímulo-respuesta. Se manejan diferentes nociones de gran calibre, como la voluntad del ser humano, su conciencia y la subjetividad del mismo. Todas estas nos permiten actuar con cierto grado de espontaneidad e indeterminación, ya que, a más conocimientos adquiridos, más posibilidades creativas se abren para nosotros en el obrar. Así pues, es esta posibilidad de crear nuevas acciones o conocimientos un ejemplo perfecto de la voluntad

como potencia creadora. Gracias a esta posibilidad del ser, podemos actuar según el deber o contra el deber, es decir, juzgamos actuar conforme al bien o al mal. Sin duda, los instintos de hacer el mal están latentes en mayor o menor grado, lo cual podrá mitigarse o sublimarse de acuerdo a nuestra cultura, condiciones o ambiente en el que vivimos. Una vez dicho esto, el autor se dispone a cotejar sus ideas con las de Spinoza y Hegel, que conciben la libertad de diferente manera, pero de una forma racionalista radical.

Adentrándonos ya en la segunda parte, se estudia cómo sería una ética y sus principios adecuados a la libertad propia y ajena. Dado que ni el mundo físico ni nuestra propia naturaleza nada nos dice sobre cómo obrar rectamente, es necesario usar la razón para cimentar esta nueva ética no perfecta, pues debe mejorarse con los nuevos conocimientos que adquirimos y los nuevos desafíos. Sin embargo, hay diferentes escollos técnicos, como el teorema de Gödel, en el que la completitud y la consistencia lógica no pueden ajustarse simétricamente a un sistema ético, como ocurrió en Hegel, que primó la completitud del sistema frente a la lógica. Entre esos principios que propone el autor como fundamentales, se destaca el principio de homogeneidad formal o la no negación de la libertad ajena en pro de la nuestra.

A continuación, se critica la inconsistencia del consecuencialismo y el formalismo desde el punto de vista ético: el primero peca de buscar una utilidad cuantitativa de coste-beneficio basado en un cálculo placentero inscrito en nuestra naturaleza biológica; el segundo busca el deber por el deber kantiano que, finalmente, cae en una obrar determinado y sin libertad, que nos supedita a una normal general y universal obviando nuestra capacidad moral creativa. Más tarde, se analiza el problema del mal desde el fideísmo y el teocentrismo cristiano, que no consiguen solventar este problema capital. No obstante, la religión ayuda a la creatividad humana, pues crea nuevos contextos de reflexión moral, que deben estar siempre bajo la supervisión de la razón y la ciencia. Se estudia, pues, la imposibilidad de un bien moral universal, la importancia de la mente que proyecta sobre nuestras acciones las nociones de bien y de mal, así como la importancia de un sistema moral elástico y adaptable a las nuevas situaciones. Al final de esta segunda parte, se estudia el surgimiento de la autoconciencia y el sentido de la moralidad humana.

En la tercera parte, nuestro autor recapitula todo lo anteriormente desarrollado: se analiza la relación entre la conciencia, autoconciencia y libertad; la importancia de la creatividad subjetiva surgida por la autoconciencia, que nos aporta más posibilidades de actuación; la retroalimentación entre la razón humana y la moralidad, así como el conocimiento moral, el cual, en función de su progresivo crecimiento, nos permite más posibilidades de obrar conforme al bien; la importancia de una educación moral para la convivencia pacífica con otras culturas; y el estudio de la creatividad junto al absurdo, al cual podríamos caer si estudiamos la realidad tal cual es, sin aplicar las herramientas y criterios de la mente humana.

A modo de conclusión, este libro del doctor Blanco Pérez es una obra que maneja una serie de conceptos complejos, mas los esclarece según se desarrolla este ensayo: comienza con el problema de si existe la libertad y su obrar éticamente hasta cuestionarse los futuros escenarios de la libertad humana y ciertos aspectos de la vida, como la educación o nuestra propia evolución. Por otro lado, aparecen numerosos autores, como Hegel, Fichte o Spinoza para ejemplificar o refutar sus tesis, de modo que enriquece la lectura. Es innegable la gran deuda que el autor contrae con la ciencia, pero no niega y reafirma la labor filosófica en las cuestiones éticas, pues todas las ramas del saber poseen unos límites, por el momento, infranqueables.

## Política editorial.

### 1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

#### a. Evaluación doble

La revisión de cada artículo será realizada por **dos evaluadores** expertos que aconsejarán sobre su publicación.

#### b. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

#### c. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

#### d. Evaluadores/as externos/as

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

### 2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

### 3. Frecuencia de publicación

Thémata Revista de Filosofía tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

### 4. Lenguas

Thémata Revista de Filosofía acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano, alemán, portugués y francés.

### 5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con [themata@us.es](mailto:themata@us.es)

### 6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La Universidad de Sevilla y *Thémata* no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

### 7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista *Thémata* está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, *Thémata* tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. *Thémata* garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

*Thémata* declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

*Thémata* no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

### 8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más

temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color RoMEO: verde.

#### **9. Políticas de archivo**

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

# Directrices para autores/as.

## 1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo [themata@us.es](mailto:themata@us.es) (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

## 1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

## 1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

## 2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2.; 1.3., etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles  
1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro

recensionado no debe tener ascendente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

### 3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato **MLA**. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas.

El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

#### 3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

##### 3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas). Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*.

Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

- O primer nombre de autor más "y otros".

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

##### 3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedo. Revista de Estética y Teoría de las Artes* 9 (2010): 16-29.

##### 3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador. Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

### 3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrorific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, énfasis mío)

3.2.9. Puede utilizarse "ibid." cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "*Id.*" cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

### 3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecomillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales –¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?– Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23–24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

### 4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

### 5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en lo real* y el sujeto *desde lo real*.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

### 6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados,

cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

#### 7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

#### 8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con "Autor/a" y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, las identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione "Propiedades".
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione "Preparar" en el menú Opciones.
- Seleccione "Propiedades" para el menú Opciones de "Preparar".
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione "Preparar para compartir".
- Haga clic en el icono "Comprobación de problemas".
- Haga clic en el icono "Inspeccionar documento".

- Desmarque todas las casillas excepto “Propiedades del documento e información personal”.
- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de “Eliminar todo”, en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

**Para archivos PDF:**

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

**9. Orden de autoría**

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

**10. Criterios de evaluación**

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

**11. Aceptación o rechazo tras la evaluación**

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

**12. Lenguaje inclusivo y no sexista**

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, independientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras

Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.

Autores/as

- Pronombres y determinantes sin marca de género

Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquellos que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.

Impensable para quienes...

Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada o cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:

Se implicó a cada agente...

- Omisión del sujeto

En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:

- con formas no personales del verbo:

Hay que firmar al principio y al final de la clase.

- con estructuras con se:

Se firma al principio y al final de la clase.

- con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:

Firmamos al principio y al final de la clase.

- Omisión de determinantes

Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con

Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.

- Uso de perífrasis

La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:

Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.

- Aposiciones explicativas

Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:

El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

#### Aviso de derechos de autor/a

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional” (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la [versión informativa](#) y el [texto legal](#) de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



**Declaración de privacidad**

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.





# ***Thémata.***

*Revista de Filosofía*

