

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



# THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 56

(Publicación semestral)



Sevilla

Segundo semestre  
(julio-diciembre 2017)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *online* en el siguiente portal:  
[editorial.us.es/themata](http://editorial.us.es/themata)



*Thémata. Revista de Filosofía* nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta 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. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

#### DIRECCIÓN

Director honorario: Jacinto Choza  
(jchoza@us.es)

Subdirector: Jesús Navarro Reyes  
(jnr@us.es)

Subdirectora: Inmaculada Murcia Serrano  
(imurcia@us.es)

Secretario: Manuel Sánchez Matito  
(msmatito@yahoo.es)

Secretario de difusión y documentación:  
Juan Carlos Polo Zambruno  
(v.juancarlos.polo@gmail.com)

Director: Jesús de Garay  
(jgaray@us.es)

Director adjunto: José Manuel Sánchez  
(themata@us.es)

#### COMITÉ DIRECTIVO

José Antonio Antón Pacheco  
(dehf@us.es)

Alejandro Colete Moya  
(sumalexandros@hotmail.com)

Clara Ríos Álvarez  
(clararial@hotmail.com)

*Thémata. Revista de Filosofía* está indexada en:

- The philosopher's index
- FRANCIS
- Dialnet
- ISOC-Ciencias sociales y humanidades
- Ulrich's International Periodicals Directory
- Directory of Open Access Journal (DOAJ)
- Latindex
- DULCINEA
- SHERPA/RoMEO
- Gale-Cengage Learning-Informe Académico
- EBSCO Information Services
- ERIH PLUS

#### Entidad editora:

*Thémata. Revista de Filosofía.*  
Grupo de Investigación HUM-153  
Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)  
Dpto. de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.  
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla  
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.  
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:  
themata@us.es  
Precio del ejemplar: 18 euros  
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X  
Depósito Legal: SE-72-2002  
Nº DOI: 10.12795/themata  
Imprime Ulzama (España)

**Redacción y normas de publicación:** ver *Política editorial*, al final de la revista.



## CONSEJO EDITOR/ EDITORIAL BOARD:

### ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (Universidad de Mendoza)

### ALEMANIA:

Ciria, Alberto (Munich)

### CANADÁ:

Moro, Óscar (University of New Found Land)

### CHILE:

De la Maza, Mariano (Universidad Católica de Chile)  
Santos Herceg, José (Universidad de Santiago de Chile)

### COLOMBIA:

Betancur García, Martha Cecilia (Universidad de Caldas)  
Gómez Yepes, Víctor Hugo (Universidad Pontificia Bolivariana)  
Muñoz Marín, Gustavo Adolfo (Universidad Pontificia Bolivariana)

### ESPAÑA:

#### -Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (Universidad de Alicante)

#### -Barcelona:

Pérez Borbujo, Fernando (Universitat Pompeu Fabra)  
Piulats Riu, Octavi (Universitat de Barcelona)

#### -Castellón:

Comins Mingol, Irene (Universitat Jaume I)  
París Albert, Sonia (Universitat Jaume I)

#### -Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba)

#### -Granada:

Barroso Fernández, Óscar (Universidad de Granada)  
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein)

#### -Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (Universidad de Huelva)

#### -Madrid:

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid)  
Rivera de Rosales Chacón, Jacinto (UNED)  
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid)

#### -Málaga:

García González, Juan (Universidad de Málaga)  
Padial Benticuaga, Juan José (Universidad de Málaga)  
Wulff, Fernando (Universidad de Málaga)

#### -Murcia:

García Marqués, Alfonso (Universidad de Murcia)

#### -Navarra:

Ortiz Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra)  
Sánchez Capdequí, Celso (Universidad de Navarra)

#### -Santiago de Compostela:

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

#### -Salamanca:

Murillo, Ildefonso (Universidad Pontificia de Salamanca)  
Paredes, María del Carmen (Universidad de Salamanca)

#### -Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (Universidad de Oviedo)

#### -Sevilla:

Basáñez, Federico (Universidad de Sevilla)  
Cecilia Lafuente, Avelina (Universidad de Sevilla)  
De Diego González, Antonio (Universidad de Sevilla)  
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla)

#### -Valencia:

Anruba, Enrique (Universidad CEU Cardenal Herrera)  
Llinares, Joan B. (Universitat de València)  
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València)

#### -Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (Universidad de Valladolid)

#### -Zaragoza:

Ayala, Jorge (Universidad de Zaragoza)

### ESTADOS UNIDOS:

Wolny, Witold (University of Virginia)  
Phuong Phan, Thao Theresa (University of Maryland)

### REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde)

### ITALIA:

Bonanate, Luigi (Università di Torino)

### MÉXICO:

De Gasperín, Rafael (Instituto Tecnológico de Monterrey)  
Quesada, Julio (Universidad Veracruzana)  
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana)

### PERÚ:

Gutiérrez Aguilar, Ananí (Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María)  
Wong Ortiz, Nicanor (Universidad San Ignacio de Loyola)

### PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (Universidade Católica Portuguesa)

### TURQUÍA:

Özkan, Mehmet (SETA Foundation for Political, Economic and Social Research)



## COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR/ ADVISORY BOARD:

### ARGENTINA:

Maturo, Graciela (Universidad de Buenos Aires - CONICET)  
Peire, Jaime (Universidad Nacional de Tres de Febrero-  
CONICET)

### ALEMANIA:

Gil, Tomás (Freie Universität Berlin)  
Inciarte, Fernando (†) (Westfälische Wilhelms-Universität)  
Saame, Otto (†) (Universität Mainz)  
Soler, Francisco (Universität Bremen)

### BULGARIA:

Koprinarov, Lazar (South-West University 'Neofit Rilski')

### CHILE:

Corduá, Carla (Universidad de Chile)  
Torreti, Roberto (Universidad de Chile)

### COLOMBIA:

Másmela, Carlos (Universidad de Antioquia)  
Zalamea, Fernando (Universidad Nacional de Colombia)

### ESPAÑA:

#### –Barcelona:

González Gallego, Agustín (Universitat de Barcelona)

#### –Bilbao:

Ortiz-Osés, Andrés (Universidad de Deusto)  
Beorlegui Rodríguez, Carlos. (Universidad de Deusto)

#### –Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada)

#### –Madrid:

D'ors, Ángel (†) (Universidad Complutense de Madrid)  
Fontán Del Junco, Manuel (Fundación March)  
García-Baró López, Miguel (Universidad Pontificia Comillas)  
Girón, Luis (Universidad Complutense de Madrid)  
Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía,  
CCHS-CSIC)  
San Martín, Javier (UNED)

#### –Málaga:

Falgueras, Ignacio (Universidad de Málaga)  
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga)  
Rubio, José (Universidad de Málaga)  
Vicente Arregui, Jorge (†) (Universidad de Málaga)

#### –Navarra:

Alvira, Rafael (Universidad de Navarra)  
Llano, Alejandro (Universidad de Navarra)

#### –Oviedo:

Berciano, Modesto (Universidad de Oviedo)

#### –San Sebastián:

Innerarity Grau, Daniel (Ikerbasque, Basque Foundation  
for Science)

#### –Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (Universidad de Sevilla)  
Arellano Catalán, Jesús (†) (Universidad de Sevilla)  
Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla)

Hermosa Andújar, Antonio (Universidad de Sevilla)  
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (Universidad de  
Sevilla) Prieto Soler, José María (Universidad de Sevilla)  
Rodríguez Donís, Marcelino (Universidad de Sevilla)

#### –Valencia:

Jiménez Redondo, Manuel (Universitat de València)  
San Félix Vidarte, Vicente (Universitat de València)

#### –Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (Universidad de Zaragoza)

### ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (University of Boston)

### FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (Université Paris IV-Sorbonne)

### PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (Universidad Católica de Asunción)

### REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (University of Glasgow)

### ISRAEL:

Dascal, Marcelo (Tel Aviv University)

### ITALIA:

Campanini, Massimo (Università di Napoli l'Orientale)  
Pagano, Marizio (Università degli Studi del Piemonte  
Orientale. Amedeo Avogadro)

### JAPÓN:

Masiá, Juan (Sophia University, Tokio)

### MÉXICO:

Méndez Jiménez, Jaime (Universidad Veracruzana)  
Santamaría, Ana Laura (Instituto Tecnológico de  
Monterrey)  
Zagal, Héctor (Universidad Panamericana)

### VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (Universidad Central de  
Venezuela)

# ÍNDICE

## ESTUDIOS

¿Disolución o reconciliación transformadora de la estética en Hegel? Una respuesta <i>Dissolution or transforming reconciliation in Hegel's aesthetics? A response</i> Ricardo Mejía Fernández (Universidad Católica de Lovaina) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.01].....	13
Las discontinuidades entre la memoria colectiva y la historia: Una crítica a partir de la experiencia del Holocausto <i>The discontinuities between collective memory and history: A critique based on the Holocaust experience</i> Rafael Pérez Baquero (Universidad de Murcia) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.02].....	41
Fenomenología de la sensación. Un estudio sobre los <i>Analysen zur passiven Synthesis</i> de Husserl <i>Phenomenology of sensation. An study on Husserl's Analysen zur passiven Synthesis</i> Dr. Andrés Osswald (UBA-CONICET, Argentina) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.03].....	61
La génesis de la intersubjetividad en la Reivindicación de Fichte <i>Genesis of intersubjectivity in Fichte's Reclamation</i> Mariano Gaudio (CONICET, Argentina) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.04].....	83
La primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad en el proyecto filosófico cartesiano <i>The preeminence of the practice of life over the contemplation of truth in the cartesian philosophical project</i> Sergio García Rodríguez (Universitat de les Illes Balears) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.05].....	103
La fase social del artefacto: la filosofía de la tecnología de A. Feenberg como complemento para el análisis heideggeriano del útil <i>The social phase of the artifact: A. Feenberg's philosophy of technology as complement for the heideggerian analysis of tools</i> Luciano Mascaró (CONICET, Argentina) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.06].....	127

Jacques Derrida y Michel Deguy. Escritura y alteridad <i>Jacques Derrida and Michel Deguy. Writing and otherness</i> Domingo Fernández Agis (Universidad de La Laguna, Tenerife, España) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.07].....	151
Boredom: a comprehensive study of the state of affairs <i>El aburrimiento: un estudio comprensivo del estado de la cuestión</i> Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid [doi: 10.12795/themata.2017.i56.08].....	171
El conservadurismo epistémico no implica necesariamente coherencia <i>Conservatism does not necessarily entail coherence</i> Rodrigo Laera (Universidad de Barcelona, CONICET) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.09].....	199
¿De qué trata la ontología? Un examen de Reinhardt Grossmann <i>What is Ontology About? An Examination of Reinhardt Grossmann</i> Javier Cumpa, University of Miami [doi: 10.12795/themata.2017.i56.10].....	213
Maquinación y sistema de manipulabilidad. Un diálogo entre Martin Heidegger y Karel Kosík <i>Machination and Manipulability System. A Dialogue between Martin Heidegger and Karel</i> Jordi Magnet Colomer [doi: 10.12795/themata.2017.i56.11].....	235
El sentido personal como co-luz íntima orientada al sentido originario <i>The personal human meaning as inner co-light referred towards the original meaning</i> M.V. Cadavid-Claussen (Universidad Católica de Colombia) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.12].....	255
Biopolítica, soberanía y deconstrucción <i>Biopolitics, sovereignty and deconstruction</i> Emmanuel Biset (CONICET y Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) [doi: 10.12795/themata.2017.i56.13].....	285
 <b>NOTA</b>	
Judith Butler y la construcción del sujeto en términos performativos. <i>Judith Butler and construction of subject in performative terms</i> Yera Moreno Sainz-Ezquerria (independiente).....	307

## TRADUCCIÓN

Béatrice Fraenkel. <i>Actos de escritura: cuando escribir es hacer</i> Marina Aguilar Salinas (Universidad de Sevilla).....	319
--	-----

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

GARCÍA DAUDER, S.; PÉREZ SEDEÑO, E.: <i>Las 'mentiras' científicas sobre las mujeres</i> Alejandro Villamor Iglesias (Universidad de Santiago de Compostela) .....	333
ROSE, HILLARY; ROSE, STEVEN; <i>Can neuroscience change our minds?</i> Carlos Ortiz Landázuri (Universidad de Navarra) .....	337
BRENNAN, JASON: <i>Against Democracy</i> Carlos Ortiz Landázuri (Universidad de Navarra).....	340
ALZNAUER, MARK: <i>Hegel's Theory of Responsibility</i> Carlos Ortiz Landázuri (Universidad de Navarra).....	343
BADILLO O'FARRELL, P.; SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M. (EDS.), <i>La brújula hacia el sur: estudios sobre filosofía meridional</i> Ana Rosa Gómez Rosal (Universidad de Sevilla).....	346
ANTÓN PACHECO, J. A.: <i>El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos.</i> Jacinto Choza (Universidad de Sevilla).....	350
MOYA, C.: <i>El libre albedrío. Un estudio filosófico</i> Daniel Barbarrusa (Universidad de Sevilla).....	353

\*\*\*

Política editorial y normas de publicación.....	361
Listado de evaluadores externos.....	367



# ESTUDIOS



# ¿DISOLUCIÓN O RECONCILIACIÓN TRANSFORMADORA DE LA ESTÉTICA EN HEGEL? UNA RESPUESTA

## DISSOLUTION OR TRANSFORMING RECONCILIATION IN HEGEL'S AESTHETICS? A RESPONSE

Ricardo Mejía Fernández<sup>1</sup>  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Recibido: 12/01/2016

Aceptado: 13/06/2017

---

**Resumen:** En este artículo intentamos responder nuevamente a la tradicional pregunta de si la estética de Hegel ha acabado por ser disuelta en un discurso sobre el arte o, si por el contrario, se trata de un tipo de reconciliación transformadora entre arte y filosofía, es decir, del arte *en* la filosofía y de la filosofía *en* el arte. Primero analizamos la ambición de Hegel de convertir la estética en una ciencia, para luego, como sucedía en la política, examinar qué tipo de reconciliación transformadora es viable en el pensamiento del alemán tanto sobre lo bello natural como lo bello artístico.

**Palabras-clave:** Hegel; estética; arte; filosofía; reconciliación.

**Abstract:** In this article, we try to answer again the traditional question of whether Hegel's aesthetic has finally been dissolved in a discourse about art, or if, on the contrary, it is a type of transformative reconciliation between art and philosophy, that is, of art *in* philosophy and of philosophy *in* art. First, we analyze Hegel's ambition to turn aesthetics into a science, and then, as in politics, we proceed to examine what kind of transformative reconciliation is or not viable in the German's thinking about both the natural and the artistic quality of beauty.

**Abstract:** Hegel; aesthetics; art; philosophy; reconciliation.

1. (ricardomejia@usal.es) Actualmente es "Profesor Invitado" (*Professeur Invité*) en la Universidad de la Sorbona, Francia. Ha sido "Investigador" (*Chercheur Visiteur*) en la Universidad de Lovaina, Bélgica, y es profesor contratado en el CESAG de Palma de Mallorca, España. Además de ser licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca, es máster y doctorando en Lógica y Filosofía de la Ciencia, mención europea, en la Universidad de Salamanca. Cuenta con diversas publicaciones y participaciones en congresos nacionales e internacionales.

## 1. Introducción: La estética como ciencia

En este artículo me pregunto e intento responder si, en Hegel, la estética se disuelve en una suerte de narrativa reflexiva del arte, o si, por contra, se reconcilia y transforma en su vinculación con el mismo. También si el arte desaparece del todo en su filosofía de la belleza. Hay autores como Jean-Luc Nancy que constatan que no hay propiamente estética si se conserva cualquier discurso centrado *per se* en el arte: «el arte debe disolverse y relevar su propio fin en el elemento del pensamiento»<sup>2</sup>. Como ilustra al respecto Louis Ucciani, «podemos esquematizar e ir más lejos hasta enunciar que, para que aparezca un discurso [estético] sobre el arte, hace falta que el arte haya desaparecido»<sup>3</sup>. Raymond Bayer, en su *Historia de la estética*, mantiene que «el arte, según había notado Kant, es demasiado frívolo para prestarse a una investigación del espíritu; no es más que una distracción; ...una mera diversión; nuestra condición humana tiene otras cuestiones más esenciales que plantearse»<sup>4</sup>.

Pero, ¿tan prescindible es el arte en una estética que merezca llevar este nombre? ¿Muere la estética a manos del discurso sobre el arte en Hegel y a la inversa? Sus mejores comentadores, como por ejemplo Ernst Bloch, señalan que «la estética profesada por Hegel no es una estética formal; sino de contenido; y es ahora cuando renace el sentido para comprender este algo material»<sup>5</sup>. Pero, más que hacer un trabajo sobre los comentarios a un autor, aquí me sumerjo en el propio autor, en especial en sus cursos sobre estética correspondientes a su etapa de madurez<sup>6</sup>; aunque cuando sea preciso me detendré también en su curso de verano de 1826 recogidos por Friedrich von Kehler<sup>7</sup>. No me son suficientes las glosas

2. Nancy, J-L.: *Les muses*. Paris: Galilée, 1994, p. 24.

3. Ucciani, L.: “Schopenhauer ou l'esthétique comme instance de renversement” en *Philosophique* 7, 2004, p. 29.

4. Bayer, R.: *Historia de la estética*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 319.

5. Bloch, E.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Traducción de Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1963 p. 257.

6. De los que tenemos constancia de manera póstuma en las *Lecciones de estética* que impartió en la Universidad de Berlín (1821-1829) y que conocemos gracias a sus alumnos Gustav Hottó y Von Ascheberg. Como aquí citamos una traducción española y al no haber una única forma de referenciar al autor, si se desea compararlo con el texto alemán remitimos a Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Ästhetik I. Gesammelte Werke*. Vol. 13. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1986. De todas formas, durante todo el texto en español acompañaremos los términos y expresiones en alemán más pertinentes a nuestro comentario.

7. Afortunadamente contamos en España con la edición de estos cursos de verano del pensador alemán: Hegel, G.W.F.: *Filosofía del arte o Estética. Apuntes de Friedrich Carl Hermann*

a Hegel sin leer antes a Hegel mismo, de modo que mi artículo se propone ser una lectura renovada de su propio pensamiento. Para el filósofo y en severa distancia de un Kant para quien «se puede discutir sobre lo bello sin convertirlo en ciencia»<sup>8</sup>, la estética (*Ästhetik*) es ciertamente una ciencia (*Wissenschaft*), y, todavía más, «designa más propiamente a la ciencia del sentido [*Wissenschaft des Sinnes*] de la *sensación* [*Empfindens*]»<sup>9</sup>. Pero el filósofo ofrecerá su propia visión de la estética a diferencia de la recibida de sus predecesores. En los autores anteriores a él, como en la *Estética* de Alexander Baumgarten (1750), la facultad sensorial es la única que daba soporte antropológico al discurso sobre lo bello: la sensibilidad es de donde partía, permanecía y ahondaba dicho discurso.

Esto es en parte cierto a ojos de Hegel pero solamente en un primer momento de la experiencia estética y sin persistir en este primer hito exterior de la misma. Desde su etapa de Jena, en la *Fenomenología del espíritu* (1807), la ciencia coincidía con una filosofía en la que «es esencialmente lo universal lo que encierra lo particular»<sup>10</sup>. Ante todo, y ya en su etapa de madurez en Berlín, el filósofo de Stuttgart alerta a sus pupilos que la ciencia estética no se tiene que confundir con una versión objetivista-externista ni sensualista de la misma, sino justamente «como algo que había de llegar a ser una disciplina filosófica [*philosophische Disziplin*]»<sup>11</sup>. Esto condujo a que Hegel denunciase que, en su coetánea Alemania, desafortunadamente, la estética no había sido pertinentemente fundamentada racionalmente, como es propio de la filosofía; por lo cual estaba siendo confundida *solamente* con lo objetivo externo de las sensaciones, esto es, con lo que éstas «estaban destinadas a producir»<sup>12</sup>.

Por este motivo, el pensador alemán entiende la estética de una manera racionalmente más decisoria, a diferencia de lo que en su época se llamaba «calística [*Kallistik*]», la cual «no considera lo bello en general [*das Schöne überhaupt*] sino solamente lo bello del arte [*das Schöne der Kunst*]»<sup>13</sup>. A Hegel le interesa lo bello del arte pero no se conforma con ello ni con una ciencia acumulativa de conocimientos sobre lo bello. En Jena ya

Victor von Kehler. Madrid: Abada Editores / Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, 2006. Esta edición, traducida al español por Domingo Hernández Sánchez, está basada en la edición alemana a cargo de Gethmann-Siefert y Collenberg-Plotnikov.

8. Bayer, R.: *op. cit.*, p. 319.

9. Hegel, G.W.F.: *Lecciones de estética. Volumen I*. Traducción y prólogo de Raúl Gabás. Barcelona: Ediciones Península, 1989, p. 9.

10. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010, p. 55.

11. Hegel, G.W.F.: *Lecciones*, *cit.*, p. 9.

12. Ídem.

13. Ídem.

pensaba que, a diferencia de su propia noción de ciencia, hay quienes hacen de ella una provisión de saberes y, según no confiesa, «semejante agregado de conocimientos [*Aggregate von Kenntnissen*]... no lleva legítimamente el nombre de ciencia»<sup>14</sup>. Y es que en lo que Hegel denomina la «verdadera ciencia de lo bello [*wahre Wissenschaft des Schönen*]... no se trata de ver *solamente* qué han hecho otros con acierto o desacierto, o de aprender simplemente de ellos»<sup>15</sup>. Lo bello de las obras de arte no extingue el campo de la ciencia estética. Más bien lo bello del arte requiere de una disciplina que se ocupe filosóficamente de lo bello en su máxima universalidad, lo cual el arte, a su vez, expresa materialmente en sus rasgos sensibles.

Sin despreciar lo obrado por los artistas, el alemán buscaba «formas de tratar científicamente la belleza y el arte»<sup>16</sup>, lamentando, incluso en contra a veces de su misma generalidad, que «no tenemos todavía ante nosotros el concepto de lo bello en forma *científica*»<sup>17</sup>. Es indudable que, para el autor, la cuestión de la científicidad de la estética es inexcusable. Sin embargo, en Hegel, la independencia de la estética con respecto del arte no es absoluta ni tampoco deseada por él debido a que, aunque a veces es tenido raramente por un idealista de tipo platónico, su pensamiento *precisa de la materia*. Es, por ello, que entre la estética y la filosofía del arte no hay bregas imposibles de reconciliar, de suerte que Hegel admite textualmente que «la expresión genuina para nuestra ciencia es la de *filosofía del arte* y, más exactamente, *filosofía del arte bello* [*Philosophie der Schönen Kunst*]»<sup>18</sup>. ¿Es esto una disolución de la estética para convertirla escuetamente en conocimiento erudito del arte?

Iré respondiendo a esto en mi artículo. No obstante y por el momento, no quiero desembocar en malentendidos: con «filosofía del arte bello» lo que le interesa a Hegel no es *el arte por el arte* y nada más, sino, *primo facie*, su *filosofía*; en este caso entendida como la reflexión sobre la universalidad de lo bello en toda obra de arte. La calística se reducía a tratar la belleza de las obras artísticas solamente desde sus características materiales y sensibles, sin notar su *relación* con el espíritu creador que la ingenia y lleva a término. Por el contrario, la estética que busca el alemán relaciona esa belleza sensible con la belleza inteligible, formando así una totalidad de relaciones determinadas. Pero hablar de relaciones no es hablar de ruptura sino, al

14. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología*, cit., p. 9.

15. Hegel, G.W.F.: *Lecciones*, cit., p. 85.

16. *Ibidem*, p. 19.

17. *Ibidem*, p. 29.

18. *Ibidem*, p. 9.

igual que en la política, de *reconciliación*. La estética universal es el aliado necesario del arte y lo incorpora a sí, a la vez que lo transforma.

## 2. Una estética de la reconciliación transformadora

Como señala Paredes Martín a propósito de la política del autor, Hegel apuesta por una «visión racional reconciliadora», en la cual «se refiere tanto a un proceso —el proceso de superar los conflictos, las divisiones y la alienación— como al resultado del mismo, que logra la reunificación de los procesos antagónicos»<sup>19</sup>. Años antes, Denis L. Rosenfield, en su *Introducción al pensamiento político de Hegel*, daba cuenta de dicha reconciliación a un nivel más palmario, esto, es en la configuración histórica del Estado, al igual que en la estética —quisiera apreciar— la idea se plasma en la obra de arte. En efecto, «es en el Estado donde desaparecen las oposiciones entre gobierno y estados sociales (*Stände*) y entre gobierno y provincias (*Länder*), puesto que a partir de entonces toda la vida política se desenvolverá en su interior mediante una esfera pública común donde los intereses particulares se chocan y se contradicen, pero no alteran la articulación del todo»<sup>20</sup>.

Por ello y como sucede en la teoría del Estado, dicha reconciliación no es el amistar estático de aspectos en pugna sino sobre todo una *transformación* porque la estética hegeliana busca dar razón de cómo, a partir de la nuda materia y sin abandonarla jamás, el espíritu es capaz de otorgarle belleza, y, de este modo, elevarla a la universalidad. En este proceso, «es importante la *transformación* que se opera, ya que reconciliarse con algo no significa dejar que las cosas queden como están, ni tampoco atenerse a lo que hay, sino establecer relaciones nuevas que posibiliten una unidad superior, más compleja y más consistente que la unidad destruida»<sup>21</sup>. Es esa transformación creativa del espíritu, que el alemán asocia al arte, de la que la estética ha de dar cuenta racional y, por ende, realizarlo desde la óptica universal. Pero queremos avisar que esto eso no es un idealismo platónico.

Notemos, por ahora, lo siguiente: a Hegel siempre le importa lo bello en general *de la obra de arte*, nunca solamente lo bello en sí mismo como si se tratara de un *eidos* puro fuera de las producciones del hombre

19. Paredes Martín, M.C.: «Hegel: el héroe político» en Bonete Perales, E. (edit.): *La política desde la ética*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, p. 128.

20. Rosenfield, D.L.: *Introducción al pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1995, p. 23.

21. Paredes Martín, M.C.: *op. cit.*, p. 128.

ya que, de lo contrario, convertiríamos a Hegel es un pupilo más de la Academia de Atenas fundada por Platón. Tampoco le obsesiona al filósofo lo bello solamente de la obra de arte o la sensación privada ante lo bello. Esto viene avalado en que hay diferencias entre la lógica hegeliana, como ciencia de la idea en sí misma, y la estética, como ciencia o disciplina racional de la belleza artística. Para el alemán debe existir una reconciliación transformadora entre la idea y la producción artística ya que lo bello no se puede gozar sin las dos. Así lo certifica Holzermayr Rosenfield: «Poniendo al desnudo el movimiento intrínseco con todo momento de la actividad artística, la *Estética* retoma su articulación propia en la *Ciencia de la lógica*»<sup>22</sup>. En este sistema, «la lógica no es realidad primera, ni tampoco estudio de conocimiento en tanto que instrumento previo a su ejercicio, sino que es mediación del contenido en relación consigo mismo»<sup>23</sup>. Empero, el filósofo constataba un menoscabo de la científicidad y unicidad de la estética ya que «nos encontramos de nuevo con dos formas opuestas, y parece que cada una excluye a la otra y no nos permite llegar a ningún *resultado verdadero* [*wahren Resultat*]»<sup>24</sup>. Estas dos formas, que el alemán define y ejemplifica con extrema precisión, son las siguientes:

- 1) La primera posición es lo que Hegel llama «ciencia del arte» (*Wissenschaft der Kunst*), la cual «se esfuerza por llegar a las obras existentes [*wirklichen Werken*] como rodeándolas desde fuera [*außen herum*], las ordena en la historia del arte, hace consideraciones sobre las obras de arte conocidas, o formula teorías que han de proporcionar puntos de vista generales para su enjuiciamiento o para la producción científica de las mismas»<sup>25</sup>. En esta versión, lo que interesa es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de las obras de arte, desde el exterior, en cuanto pueden ser ordenadas científicamente en sus cualidades sensibles de manera histórica, teórica y técnica. Se trata, pues, de la estética del exterior y solamente es valiosa científicamente en tanto en cuanto es portadora de datos objetivos externos a racionalizar. Aquí entran tanto la historia del arte convencional como la teoría del arte, así como las técnicas de tratamiento y conservación de las obras artísticas. Este tipo de hacer estética

22. Holzermayr Rosenfield, R.: «Une faille dans l'*Esthétique* de Hegel: À propos du silence sur le roman de Goethe et la lyrique de Hölderlin» en *Revue Canadienne de Littérature Comparée* 17, (1-2), 1990, p. 1.

23. Ídem.

24. Hegel, G.W.F.: *Lecciones*, cit., p. 19.

25. Ídem.

«parte de lo particular y existente»<sup>26</sup> y «toma como punto de partida lo *empírico*»<sup>27</sup>. Sin embargo, este «material histórico concreto... no es el cometido de la filosofía» debido a que, al no ser más que «erudición [*Gelehrsamkeit*]»<sup>28</sup>, «no tiene por objeto el auténtico teorizar»<sup>29</sup>. Y es que la filosofía tiene como objetivo alcanzar un conocimiento universal que va más allá y es anterior a la acumulación erudita de conocimientos. La estética no puede contentarse con saber mucho *sobre* obras de arte, sin saber nada de lo bello desde el enfoque filosófico universal.

- 2) La otra versión, contraria a la que acabo de presentar, es una *estética pura* de corte fichteano, basada en «la idea lógica de lo bello [*die logische Idee des Schönen*]»<sup>30</sup> y que asienta su cientificidad precisamente en su puridad metodológica para tratar lo bello. Esta «ciencia desarrolla autónomamente desde sí misma la idea de lo bello, con lo cual habla solamente de aspectos generales, produce una filosofía abstracta de lo bello [*eine abstrakte Philosophie des Schönen*], pero sin acertar con la obra de arte en su peculiaridad»<sup>31</sup>. A Hegel le displace esta estética debido a su exceso abstractivo ya que es una «reflexión puramente teórica, que se esfuerza por conocer lo bello como tal desde sí mismo y por fundamentar su *idea*»<sup>32</sup>. El filósofo achaca este tipo insatisfactorio de hacer estética a Platón, para quien no importaban «los objetos en su *particularidad*, sino en su *universalidad*, en su especie, en su ser...»<sup>33</sup>. Se equivocan crasamente quienes han interpretado el pensamiento hegeliano como un abstraccionismo ya que el filósofo confiesa, sabiendo que hay que partir siempre de una noción inteligible de lo bello, que no basta con conocer «lo bello según su esencia y concepto» puesto que «puede convertirse a su vez en una metafísica abstracta [*zu einer abstrakten*

26. *Ibidem*, p. 26.

27. *Ibidem*, p. 20.

28. *Ibidem*, p. 25.

29. *Ibidem*, p. 26.

30. *Ídem*.

31. *Ibidem*, p. 20.

32. *Ibidem*, p. 26.

33. *Ídem*.

*Metaphysik werden]*»<sup>34</sup>. El idealismo hegeliano, como se puede observar, difiere del idealismo platónico. Para el alemán, «resulta insuficiente la abstracción platónica», de modo que tenemos «que esforzarnos por una comprensión más profunda y concreta...»<sup>35</sup>.

¿Puede haber alguna vía intermedia entre 1) y 2)? En la versión de Hegel, el enfrentamiento entre las dos posiciones anteriores es un signo de atraso intelectual y de no entender bien lo que tenemos entre manos. Debemos apostar sin vacilar por la *reconciliación*. La filosofía inculca que ambas posiciones se necesitan ya que, si uno se quedamos nada más con la primera, pierde el *porqué* absoluto del *cómo* más concreto del arte. Si, por el contrario, uno se conforma con la segunda, sería muy cuestionable que supiese efectivamente qué es lo bello porque, pese a las múltiples divagaciones mentales que haga sobre lo bello en sí mismo, le faltarían los ejemplos y conocimientos artísticos –teóricos y técnicos– para mostrarlo científicamente. Como escribe el filósofo de Stuttgart, «lo externo no tiene una validez inmediata para nosotros, sino que suponemos por detrás un interior [*ein Inneres*], una significación [*eine Bedeutung*], gracias a la cual queda espiritualizada [*begeistert wird*] la manifestación exterior [*die Außerscheiung*]]»<sup>36</sup>. Es este interior extrovertido el que opera la reconciliación y transformación que aquí defendemos, ya que sería inhábil sin lo externo.

De esto, pues, se ocupa la estética de Hegel: de lo externo bello del arte desde el ángulo del espíritu, pero acentuando el espíritu transformador que es el que da de sí dicha significación espiritual y la reconcilia consigo. La estética hegeliana se caracteriza como una estética del interior pero, valga la paradoja, de un *interior volcado al exterior*, que, retornando a sí, transforma la esencia bella de lo exterior que así lo merite. Es decir, en «una obra de arte comenzamos por lo que se nos presenta inmediatamente [*unmittenbal präsentiert*], y sólo entonces preguntamos cuál es allí la significación o el contenido»<sup>37</sup>, entendiendo el contenido en el sentido de *lo que es contenido dentro (inhalt)*. En el pasado, en sus tareas académicas en Jena, que lo que le preocupaba no era «lo externo inesencial [*unwesentliche Äußere*]]» sino lo «lo interno esencial [*wesentliche Innere*], es el *ser-dentro-de-sí* [*Insichsein*] de la individualidad»<sup>38</sup>; si bien en su nueva estética esta individualidad será superada por la razón universal en el arte. Hay un

34. Ídem.

35. Ídem.

36. *Ibidem*, p. 24.

37. Ídem.

38. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología*, cit., p. 397.

progreso a la vez que una continuidad entre la fenomenología y la estética en Hegel, sin embargo no se inmiscuye en un análisis fenomenológico más exhaustivo de la experiencia individual de lo bello, como, por ejemplo, encontramos en Edmund Husserl. Según el de Stuttgart, el interior se vuelca al afuera pero en la medida es que es *esencialmente interior*.

La estética hegeliana puede calificarse, por ello y como acabo de comprobar, de *presentista* y *racionalista* en una relación dialéctica adentro-afuera. Es *presentista*, porque la experiencia de lo bello acontece en el ahora inmediato de la sensación aunque sin anquilosarse ahí. Por ello también es *racionalista*, porque lo sensitivo inmediato precisa de la actividad transformadora del espíritu en reconocer ese contenido interno bello y reconciliarlo consigo universalmente. En el pensador alemán, el racionalismo es más fuerte que el presentismo pero no es contradictorio con él pues, en la experiencia de lo bello, reina la *distancia* «por cuanto lo exterior aleja de sí [*von sich hinweg*] y señala hacia lo interior»<sup>39</sup>. La experiencia estética se disfruta en la lejanía espiritual, o, para ser más literales con la lengua alemana, en la *ida* (*Hinweg*) de lo exterior. Pero esto no supone la lejanía de la secesión sino, como vengo recalando en lenguaje dialéctico, una lejanía *relacional* que tiende a la reconciliación: lo bello externo, en su contenido, se disfruta internamente en la medida en que hay afuera y hay adentro. De esta manera, y como bien lo resume Hegel, «los elementos de lo bello son un interior [*ein Inneres*], un contenido [*einen Inhalt*], y un exterior [*ein Äußeres*], en el cual queda significado el contenido»<sup>40</sup>.

La estética del alemán, pues, reconcilia estos elementos en el *arte*, toda vez que los transforma en el quicio del espíritu. Tal y como leemos en su obra, entre las dos posturas enfrentadas anteriormente descritas, lo bello «debe contener en sí como mediados los dos extremos indicados, uniendo la universalidad metafísica [*metaphysische Allgemeinheit*] con la determinación de la particularidad real [*Bestimmtheit realer Besonderheit*]»<sup>41</sup>. El concepto de lo bello será, de este modo, «aprehendido en sí y para sí en su verdad»<sup>42</sup>. El siglo XIX, en el que vivió nuestro autor, fue una época en la que despuntó el historicismo pero a la vez el ideal del progreso, es decir, los detalles más ínfimos del saber con las proyecciones más generales de la razón. Hegel, que era partidario del arte romántico, abogaba por una estética en la que no fuese un imposible reconciliar erudición y reflexión, «por razón del mencionado progreso de la receptividad espiritual

39. Hegel, G.W.F.: *Lecciones*, cit., p. 25.

40. Ídem.

41. *Ibidem*, p. 26.

42. Ídem.

[*geistigen Empfänglichkeit*]<sup>43</sup>, que caracterizó sus años decimonónicos y su propio pensamiento. Esta última expresión es muy ilustradora para nuestro artículo.

Así pues, esta *receptividad (Empfänglichkeit)* expresa mucho del espíritu de Hegel porque, con ella, se indica que el espíritu es capaz de recibir lo que los dualistas (o monistas de lo suyo) anteriores, los de la *ciencia del arte* y los de la *lógica de lo bello* oponían entre sí: el espíritu no sólo asume lo concreto bello en su efectividad particular sino que, sin este mismo espíritu que conceptualiza reconciliando y transformando, no habría como tal ninguna cualidad bella universal ni en la naturaleza ni en el arte, como se verá en los próximos dos puntos. No cabe duda que el espíritu de Hegel se subleva contra el pensamiento único y unilateral, transformando la esterilidad del concepto parcial de lo bello de externistas e internistas en una fecundidad bella universal *a través de* sus momentos particulares y sin salirse de su mismo despliegue espiritual total:

Pues, por una parte, [el concepto de lo bello] es fértil por sí mismo, frente a la esterilidad [*Sterilität*] de la reflexión unilateral, puesto que en virtud de su propio concepto ha de desarrollarse hacia una totalidad de determinaciones [*Totalität von Bestimmungen*], y tanto él como su despliegue [*seine Auseinandersetzung*] contienen la necesidad [*Notwendigkeit*] de sus momentos particulares y del progreso y transición entre éstos. Y, por otra parte, los momentos particulares, hacia los cuales se progresa, llevan en sí la universalidad y esencia del concepto, que aparece en ellos como en sus propias particularidades<sup>44</sup>.

### 3. Lo bello natural: la deficiencia de la naturaleza

Al delimitar su estética como *filosofía del arte bello*, el de Stuttgart avisa al lector que mediante «esta expresión excluimos inmediatamente lo *bello natural (Naturschöne)*»<sup>45</sup>. Lo bello natural es la cualidad estética que atribuimos a los seres de la naturaleza, como cuando, por ejemplo, decimos «cielo *hermoso, bellos arroyos, bellas flores*»<sup>46</sup>, etc. Esta exclusión de lo bello natural podría ser considerada por el lector como una estrechez de Hegel porque es obvio que no le interesa tanto lo bello en sí únicamente, como

43. *Ibidem*, p. 25.

44. *Ibidem*, p. 26 y p. 27 respectivamente.

45. *Ibidem*, p. 9.

46. *Ídem*.

sucedía con la idea en puridad de su peculiar *lógica*, sino principalmente lo bello *del arte*. Esto, aunque no lo captemos a simple vista, es cuanto menos consecuente con el sistema hegeliano, porque en la espiral dialéctica del espíritu, el arte supone una sublimación, ya conscientemente humana, de los estadios naturales inferiores en que el espíritu va desplegándose.

La filosofía de la naturaleza corresponde a un estadio todavía no alta y cualitativamente conformado por el espíritu pues le falta una relación de mayor creatividad para con él. Por eso, Hegel llama nuestra atención sosteniendo la «deficiencia del bello natural [*Mangelhaftigkeit des Naturschöne*]» ya que «la naturaleza es necesariamente imperfecta en su belleza»<sup>47</sup>. El espíritu que crea lo bello artístico es perfecto y necesario. Lo bello del arte, por su parte, es mucho más perfecto, en cuanto adquiere una mayor cualidad espiritual en la materia en comparación con los solos productos de la naturaleza, la cual corresponde a formas menos desarrolladas del espíritu, como son los fenómenos mecánicos, físicos o biológicos. El *arte*, la *religión* y la *filosofía* corresponden al espíritu absoluto en el que la idea pasa de ser de simple exterioridad en-sí, como es típico de la naturaleza, al para-sí absoluto del espíritu. Pero Hegel no opone en su estética la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu sino que, más bien, procede «situando lo bello natural junto a [*neben*] lo bello artístico»<sup>48</sup>. Con el adverbio en alemán «junto a [*neben*]» no hemos de concebir lo que enseña Hegel como dos substancias una junto a la otra sino como dos aspectos, cualitativamente diversos, del mismo dinamismo, también diverso, del espíritu. No podemos sino reconocer que lo bello es compartido tanto por seres naturales como por los artefactuales, ambos provenientes del mismo desarrollo del espíritu, aunque no en el mismo estadio de realización creativa, según si el espíritu se encuentra en su forma objetiva, subjetiva o absoluta; ni tampoco en el mismo nivel cualitativo. Si tuviésemos que comparar la «cualidad de la belleza [*Qualität Schönheit*]»<sup>49</sup> que distingue a las cosas y fenómenos, así como a las obras de arte, veríamos que el grado de implicación y cualidad espiritual es mayor en lo artístico:

... afirmamos ya de entrada que la belleza artística *es superior* a la naturaleza. En efecto, lo bello del arte es la belleza *nacida y renacida del espíritu*. En la misma medida en que el espíritu y sus producciones [*Produktionen*] son superiores a la naturaleza y sus manifestaciones [*Erscheinungen*], descuella lo bello del arte por encima [*höher*] de la naturaleza.<sup>50</sup>

47. *Ibidem*, p. 129.

48. *Ibidem*, p. 10.

49. Ídem.

50. Ídem.

Lo bello del arte no despunta del interior de la naturaleza sino *por encima* y es más alto (*höher*) en razón de su nacimiento espiritual, de la actividad transformadora del espíritu. No faltarán quienes, no carentes de razones fundadas, detecten una *desnaturalización estética* en Hegel. Pese a esto, la desnaturalización sería a todas luces momentánea y parcial ya que no se queda en una suerte de negación de la naturaleza sino que avanza hacia una complementación relacional para con la superioridad, siempre moviente y creativa, del espíritu. Esta superioridad, entonces, se puede sostener filosóficamente de *dos maneras*. En la primera de ellas, el alemán procede «bajo el aspecto *formal*» pues lo bello del arte, con mayor grado, «lleva el sello del espíritu y de la libertad»<sup>51</sup>, lo cual, en clara herencia de la kantiana *Crítica del juicio* (1790)<sup>52</sup> para la cual no hay fines en la naturaleza, no lo encontramos en cualquier *producto natural* (*Naturprodukt*); que es ciego por sí solo. En la segunda manera, que atañe al *contenido*, cualquier objeto de la naturaleza por sí mismo es una *existencia natural* (*Naturexistenz*) que «no es libre en sí y consciente de sí; y si la consideramos en su conexión necesaria [*Zusammenhänge ihrer Notwendigkeit*] con otras cosas, no la consideramos para sí misma, ni por tanto, como bella»<sup>53</sup>. Así las cosas, lo que logra una belleza superior, que es en la que se funda y la que estudia la estética, es la impronta libre y autoconsciente del espíritu. Pero esta actividad estética del espíritu *no está apartada* con respecto a la actividad y diversidad natural, sino que esta última es un darse parcial y efectivo de su despliegue total; el cual es inseparable e impensable tanto sin su habitarse consciente y libre absolutamente para sí mismo como sin su exteriorización natural.

El espíritu que se toma cuerpo en la cosas naturales no solamente es bello, es decir que place a la sensación, sino que también es *verdadero*, esto es, que consigue, inteligible y libremente, una plasmación material e incluye a las cosas naturales sólo en cuanto es sí-mismo. Como bien indica Hegel, «el espíritu es por primera vez lo *verdadero* [*das Warhaftige*], que lo abarca todo en sí, de modo que cualquier cosa bella sólo es auténticamente bella como partícipe [*teilhaftig*] de esto superior y engendrada por ello»<sup>54</sup>. El matiz de la *participación* o, más literalmente, del *tener parte* (*teilha-*

51. Ídem.

52. «Aducimos un fundamento teleológico allí donde atribuimos causalidad a un concepto del objeto con vistas a un objeto, como si dicho concepto se encontrara en la naturaleza (no en nosotros), o más bien nos representamos la posibilidad del objeto según la analogía con una causalidad tal (semejante a la que hallamos en nosotros)... si no le imputamos tal modo de actuar, su causalidad tendría que representarse como un ciego mecanismo», *KU* §61 Ak. V, 360.

53. Hegel, G.W.F.: *Lecciones*, cit., p. 10.

54. Ídem.

ben), ya da una pista al investigador para comprender que aquello que participa de algo depende de aquello en lo que toma parte. Mas no estamos, de nuevo, ante la participación platónica, que participa desde la oposición griega del *kosmos horatós* y el *kosmos noetós*, sino de una participación al interior de la misma totalidad relacional de determinaciones engendrante. La naturaleza, en Hegel, es deficiente *por sí sola* para basar una estética racional. Pero, ¿cómo es la belleza de la naturaleza? Para el de Stuttgart, la belleza natural no llega a ser belleza libre y conscientemente dada por sí sola sino que «aparece [*erscheint*] solamente como un reflejo [*Reflex*] de lo bello perteneciente al espíritu, como una forma imperfecta, incompleta... [*unvollkommene, unvollständige Weise*]<sup>55</sup>. La belleza en Hegel, como se puede apreciar, no es obra de las cosas mismas: la naturaleza aisladamente no puede obrar su belleza, precisamente porque no puede ser desvinculada o arrancada del espíritu en el que adquiere unidad, haciéndola bella e inteligible. La naturaleza, pues, es deficiente sin el espíritu, único que la reconcilia consigo y la transforma realmente.

Así pues, no son los seres naturales quienes irradian por sí mismos la belleza porque no tienen en ellos dicho poder estético sino que, en ellos, la belleza brilla como *apariencia* (*Erscheinung*) y *reflejo* (*Reflex*) del espíritu, que es la *substancia* (*Substanz*) de la cual los productos naturales toman toda consistencia. En Hegel, lo bello no está substanciado en los seres de la naturaleza considerados en sí mismos solitariamente. Pero no hay que pensar esta relación espíritu-cosas naturales desde la mentalidad de la secesión dualista porque, en el filósofo, lo que cuenta es la totalidad, si bien es una totalidad extrovertida y dialéctica. Es una totalidad de determinaciones (*Totalität von Bestimmungen*), como ya apuntamos. El en-sí, sin ser transformado en el para-sí, no es más que apariencia. La belleza natural, pues, es figura incompleta, en la localidad cósmica, del único despliegue del espíritu; el cual posee, como totalidad auto-consciente y libre, la belleza más perfecta. Hegel, aunque jamás renuncia a las cosas naturales, les priva de un espesor propio de belleza de forma aislada, el cual no es sino principalmente cualidad del para-sí supremo del espíritu, y, sólo secundariamente y por participación, de cualquier cosa en relación a él. Esto significa que el alemán no desnaturaliza la belleza completamente sino que es en la relación inseparable de la naturaleza con el devenir inteligiblemente más elaborado del espíritu, en su participación con él, mediante lo cual ésta vence su deficiencia y se vuelve bella.

No es que los seres naturales no sean bellos sino que simplemente jamás están al margen de su relación de belleza con el espíritu, la cual es

55. Ídem.

su modalidad ontológica fundamental<sup>56</sup>. El término «relación» (*Beziehung*), que hemos empleado mucho en este artículo en fidelidad al autor, aparece repetidas veces en Hegel. Básteme apuntar que, en el caso de los seres naturales entre los que se encuentra el mismo hombre, Hegel bautiza su relación con el espíritu, en la *Einleitung* de sus *Lecciones de estética*, como una «relación negativa [*negativen Beziehung*]»<sup>57</sup>. En el segundo capítulo, la vida natural [*natürliche Lebendichkeit*] «no tiene su ser inmediatamente en ella, sino que en su existencia está puesta a la vez negativamente»<sup>58</sup>. Pero la negación conduce a la afirmación puesto que la vida natural «no sólo tiene la relación negativa [*negative Beziehung*]» sino que «en la unidad ideal... recibe el poder de una relación afirmativa [*affirmativer Beziehung*] consigo»<sup>59</sup> misma. La ontología hegeliana consta de una relación dual (no dualista) negativa-afirmativa. El ente está marcado por la negatividad y el ser-para-otro, lo cual lo mueve y es movido para ser afirmativamente en la idealidad del espíritu.

El ser del ente es inexplicable sin esta relación de alteridad (de la negación a la afirmación), como bien lo interpretó Herbert Marcuse en Hegel: «Como todo ente es sólo en el ser-otro, en la negatividad de sí mismo, tiene necesariamente que *ponerse a prueba y afirmarse* en la alteridad como aquello que él es»<sup>60</sup>. Pero esto no es una relación pasiva ya que lo que constituye ontológicamente a todo ente es una *motilidad*, que aunque negativa y escindida momentáneamente, es un conato del mismo ente hacia la alteridad que lo perfecciona no sólo en lo inteligible sino en lo estético. Marcuse advierte que «esta motilidad específica del auto-producirse, del mostrarse, constituye la «realidad» propia del ente: es esencialmente causarse, realizarse»<sup>61</sup>. La ontología en Hegel, en base a la deficiencia y negatividad que le es propia al ente, es siempre una ontología de la relación también afirmativa en función de esta motilidad que *ya* pertenece a las cosas, esto es, una motilidad hacia lo bello por la que las cosas *van siendo* lo bello en su relación con el espíritu. ¿Habría –por añadidura a lo que

56. Resta saber dónde queda aquí la relación con el espíritu absoluto ya que la relación en Hegel es pensada en función de la negatividad natural, mientras que el espíritu es positividad. Esto oscurece, al menos para este análisis filosófico, la relación de ambos. Una legítima pregunta sería saber en qué medida el espíritu es trascendente en Hegel con respecto a la naturaleza, o si se trata más bien su pensamiento de una propuesta ontológicamente más procesual y no de una trascendencia entendida desde la escisión.

57. *Ibidem*, p. 38.

58. *Ibidem*, p. 111.

59. *Ídem*.

60. Marcuse, H.: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 50.

61. *Ídem*.

apuntamos— una motilidad del espíritu en tanto que tiende a su alienación y positivización en la naturaleza finita? Sea como fuere, la naturaleza es motil y el espíritu absoluto es un espíritu inquieto y esencialmente impulsado a su exteriorización.

Por un lado, tenemos negatividad y por el otro positividad pero no como dos regiones separadas e inactivas sino en constante tensión dialéctica. Jiménez Redondo advierte que, aún pudiendo arribar esto a una interpretación atea, en el filósofo alemán, «Dios se hace hombre. [...], nada es sin ser lo otro de sí mismo, y lo absoluto no es sin ser lo absolutamente otro de sí, lo absoluto no es sin ser lo relativo, pues no es sino lo relativo *como tal*»<sup>62</sup>. Este Dios cuya positividad se ve necesitada de la negatividad es distinta de una teología de la total trascendencia y de cierta ontología directa y positiva. En Hegel el hombre sólo puede ser y desarrollarse en Dios —¿ser bello en su relación con él?— ya que, como comentaba el gran Alexandre Kojève, «la teología que distingue a Dios del hombre no es *vernünftig* (racional). Es necesariamente una mitología»<sup>63</sup>. Hegel no es, en efecto, un mitólogo de la escisión, sino un pensador relacional, un filósofo de principio a fin.

Sería oportuno que me preguntara si hay una ausencia absoluta de belleza ontológica en los seres naturales en el filósofo de Stuttgart. Si interpretamos a Hegel desde una ontología fijista y realista clásica, ajena totalmente a su pensamiento, la respuesta sería absolutamente que no: los entes no son bellos considerados de manera aislada por la razón. No obsta decir que considerar algo de manera aislada por la razón es un sinsentido en Hegel: la razón es facultad de la unidad real, del todo dinámico. Si, por el contrario, adopto una ontología de la motilidad, que es la genuinamente hegeliana, me sería lícito afirmar que parcialmente sí hay belleza ontológica ya que, al menos, podría aducir que hay una *semovencia* ontológica hacia lo bello en las cosas *en tanto en cuanto* participan del espíritu embelesante. Mas es exactamente en la relación con el espíritu, a la que tiende ontológicamente la motilidad de todo ente natural, en donde acontece la positivización y afirmación de lo bello. Schallum Pierre indica con acierto que «según Hegel, lo bello no se desprende de la imitación de la naturaleza

62. Jiménez Redondo, M.: “Prólogo” en Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducción y glosario de Andrés Alonso Martos. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p. 17.

63. Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducción y glosario de Andrés Alonso Martos. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p. 88.

(*Nachahmung der Natur*) sino de la presentación o manifestación (*Darstellung, Schein, Erscheinung*) del espíritu (*Geist*) en el arte»<sup>64</sup>.

Habida cuenta de esto, Hegel creyó que había que prosperar de la ontología y filosofía de la naturaleza a la estética, entendida como filosofía del arte bello, para estudiar de manera científica –y más completa– lo bello. ¿Se disuelve la ciencia estética en el arte? La clave para responder a este interrogante la encontraremos en el espíritu creador del arte que obra lo bello artístico, como veremos en el próximo punto.

#### 4. Lo bello artístico: la clave de la transformación de la estética

Para quienes creen que, en el pensamiento de Hegel, se liquida la estética en el arte, le recomendaría que leyese con más detenimiento a este autor. Incluso en la *Einleitung* de sus *Lecciones de estética*, la consideración del arte se desprende primeramente de la consideración científica y racional puesto que «en tanto iniciamos el tratado científico [*wissenschaftlich*] del mismo, hemos de comenzar por su concepto [*Begriff*]]»<sup>65</sup>. Lo que se está buscando es fundamentar una ciencia estética, y, para ello, lo más imperioso es el rigor conceptual. Y es que «una vez hayamos fijado este concepto, podremos exponer la división y con ello el plan total»<sup>66</sup> de la ciencia estética. Los que opinan que el alemán ha trastocado la estética en una mera consideración del arte no tienen en cuenta la voluntad de Hegel de que esto «no ha de hacerse en forma meramente extrínseca [*äußerliche Weise*], como sucede fuera de la filosofía»<sup>67</sup>. El arte, como ineludible para la única ciencia estética, «debe encontrar su principio en el concepto mismo del objeto»<sup>68</sup> y no, como se ha dicho hasta la saciedad, disolverse en él. La estética hegeliana «propone un movimiento histórico –la progresión y la particularización del Espíritu en tres formas artísticas –es decir, arte simbólico, arte clásico y arte romántico–»<sup>69</sup>. Si en algo el arte moriría no sería sino en estas formas artísticas. En el caso del arte clásico, éste se disuelve al perder el hombre su simbiosis con la *physis*, pero en el romántico

64. Pierre, S.: “Hegel, l’art et le problème de la manifestation : l’esthétique en question” en *Phares* 11, (3), 2011, p. 27.

65. Hegel, G.W.F.: *Lecciones*, cit., p. 27.

66. Ídem.

67. Ídem.

68. Ídem.

69. Holzermayr Rosenfield, R.: *op. cit.*, p. 1.

también, porque la subjetividad no sería convenientemente satisfecha con su embriaguez creadora, intimista y prosaica. El arte romántico muere porque no sería más que autoafirmación pseudo-religiosa y pseudo-filosófica en el yo ebrio de sí que en verdad está vocacionado a conceptuar el absoluto. El artista, para ser artista, también ha de ser filósofo, lo cual es un precio desorbitante que los partidarios de la muerte del arte no están dispuestos a pagar. No hay artista ni arte ni obra si no hay simultáneamente concepto.

Sin embargo, en Hegel el concepto no se reduce a simples *suposiciones* (*Annahme*) o presupuestos (*Voraussetzung*) arbitrarios pues «lo que ha de valer para él deber ser mostrado en su verdad [*Wahrheit*], es decir, mostrarse como necesario [*notwendig*]»<sup>70</sup>. Como es propio de la ciencia y no de la contingencia y variedad de las obras de arte, la estética en su conjunto se esmera por elucidar su verdad y necesidad; lo cual lleva a afirmar la muerte del arte en cuanto arte. Pero esta verdad y necesidad no es como la ceguera natural, sino que corresponde al dinamismo creativo del espíritu. Hegel, jamás hubiese querido el fin del arte, sino su plenificación racional. Lo que para gran parte de la crítica sería muerte para mí, si lo que pretendo enseñar la estética del alemán, es un crepúsculo del arte si es tomado *a solo*. La importancia indiscutible que Hegel otorga al arte no resta una mayor relevancia a una estética que lo comprende desde la perspectiva científica, es decir, desde la universalidad, necesidad y verdad del espíritu. En el filósofo, el arte se ocupa de la *mostración* (*weisen*) de lo bello, mientras que la estética en su conjunto, como filosofía del arte bello, se centra en su *demostración*: «En estas ciencias, que versan sobre lo dado sensiblemente, los objetos son tomados de la experiencia exterior, y, en lugar de *demonstrarlos* [*beweisen*], se considera que es suficiente *mostrarlos* [*weisen*]»<sup>71</sup>. No basta con hacer sensible lo bello: lo que aparece exteriormente, a menudo cambiante e inconsistente, ha de tener un soporte conceptual más relevante que el simple agrado y sentido esporádico del sujeto:

Por ejemplo, con frecuencia lo bello ha sido considerado como algo que no aparece con necesidad en la representación según su condición «en sí y para sí» [*an und für sich*], sino que tan sólo se encarna en ella como un mero agrado subjetivo [*subjektives Gefallen*], como un sentido meramente casual [*zufälliger Sinn*]<sup>72</sup>.

70. Ídem.

71. Ídem.

72. *Ibidem*, p. 28.

En Hegel, lo bello del arte no interesa a su disciplina como algo azaroso y a merced de los gustos del sujeto, esto es, como algo que dependa de cada sensibilidad artística y cambie, de este modo, su verdad según quien lo aprecie. En esto, el filósofo se opone a una suerte de *relativismo estético* que, en congruencia con el racionalismo que hemos resaltado anteriormente, le conmina a buscar los fundamentos científicos de lo bello del arte. Más bien, lo bello «es un resultado de algo precedente, lo cual, considerado según su verdadero concepto, conduce con necesidad científica [*wissenschaftlicher Notwendigkeit*] al concepto de arte bello»<sup>73</sup>. La estética hegeliana no estudia lo bello como fruto, por un lado, de facultades naturales particulares tales como el agrado ni, por otro lado, de objetos particulares como las obras de arte. La experiencia de lo bello y su plasmación material conciernen mutuamente a Hegel sin prescindir del rigor conceptual, el cual es el que justamente prepara la deseada reconciliación transformadora. La estética del alemán no se escinde, pues, en una teoría del sujeto y en una teoría del objeto enfrentados. En otras palabras: el de Stuttgart persiguió reconciliar el polo subjetivo y el polo objetivo de la belleza estética desde la acción transformadora del espíritu que conceptualiza.

El arte, considerado por sí solo, nada sabe del concepto de lo bello en sí y para sí sino que lo toma como «un presupuesto [*Voraussetzung*] que cae fuera de nuestra consideración»<sup>74</sup>. Por ello, «no queda otro camino que el de asumir el concepto de arte a manera de *lema* [*lemmatisch*]»<sup>75</sup>. Lo bello en su esencial es depuesto por el arte, lo cual es el reto que Hegel se propuso encarar y revertir. En el arte, entonces, se sabe mucho de las configuraciones particulares de lo bello y de las técnicas para su creación pero, de mientras, lo bello es conceptualmente tenido como ya dado, como un lema en el cual todavía no se ha ahondado y en el que incluso sería prescindible tal profundización racional universal. Hay, por el contrario, que transformar lo bello *lemático* del arte en lo bello *científico* de la estética, lo particular en lo universal sin que se pierdan ambos. La filosofía –he mostrado que la estética es a todas luces filosófica en Hegel– es la forma más alta de ciencia puesto que «solamente la filosofía en su conjunto es el conocimiento del universo [*Erkenntnis des Universums*] como una *totalidad* orgánica [*organische Totalität*], en sí mismo»<sup>76</sup>. A la estética hegeliana le preocupa, pues, lo bello artístico en tanto en cuanto lo estudia desde la

73. Ídem.

74. Ídem.

75. Ídem.

76. Ídem.

óptica totalizante del espíritu, a partir de una totalidad que, al ser orgánica, incluye lo particular sin suprimirlo. Una cosa es la experiencia de lo bello y sus expresiones artísticas, y otra –todavía más decisiva y complementaria como su base– es la ciencia de lo bello artístico.

Lo primero es el espíritu en Hegel pero también lo último, si bien hay fases intermedias que comprenden lo particular en el mismo dinamismo espiritual. La totalidad que conoce en sí la filosofía «se desarrolla desde su propio concepto y, a través de una necesidad que se comporta consigo mismo, vuelve al todo en sí, se cierra en conjunción consigo como *un* mundo de la verdad [*eine Welt der Wahrheit*]<sup>77</sup>. Esta totalidad es comparada por el alemán a un círculo (*Kreis*) en el que no hay vacíos, ni tampoco otro círculo material-particular paralelo. Si esto fuera así, habría dos mundos de la verdad (un mundo sensible y un mundo inteligible), mientras que Hegel sólo habla de uno en constante transformación dialéctica. No hay un mundo del arte y otro de la estética. Tampoco uno se sitúa ante un círculo vicioso ya que esta totalidad «es un círculo que vuelve hacia sí y, por otro lado, guarda una relación necesaria con otros ámbitos», estando provista históricamente de «un detrás [*ein Rückwärts*] de donde se deriva y un delante [*ein Vorwärts*] hacia donde sigue avanzando»<sup>78</sup>. Así las cosas, la estética hegeliana no disuelve una cosa en la otra sino que apunta hacia la reconciliación *Rückwärts-Vorwärts*, siempre en el horizonte transformador del espíritu «por cuanto engendra fértilmente otra cosa desde sí»<sup>79</sup>. La motilidad ontológica de las cosas es posible en tanto en cuanto el espíritu concibe y llama a las cosas a formas cada vez más perfectas de belleza. Es una motilidad de belleza que aumenta cualitativamente con la obra de arte, en la cual el espíritu humano rescata la materia de sus grados cualitativos inferiores y la transforma en bella.

En el *capítulo tercero* de las *Lecciones*, dedicado a lo bello artístico como ideal, observamos cómo el espíritu le da a esa materia una infinitud que ella no tiene: el objeto material, que el artista usa para crear belleza, es denominado por Hegel «existencia finita [*endlichen Dasein*]», haciendo falta «la elevación a la autonomía y libertad absoluta [*die Erhebung in die unendliche Selbständigkeit und Freiheit*]<sup>80</sup> de la que carece su finitud. En el arte se produce, entonces, un acto creativo elevador de la materia por parte del artista ya que «sólo la animación [*Beseelung*] y la vida [*Leben*] del espíritu es la infinitud libre [*freie Undendlichkeit*], que en la existencia real es para sí misma como interior, porque en su manifestación retorna a

77. Ídem.

78. Ídem.

79. Ídem.

80. *Ibidem*, p. 140.

sí misma y permanece en sí»<sup>81</sup>. Hegel se opone al solipsismo en su estética ya que, para que pueda darse belleza artística –y para que así se considere– la idea de lo bello que el artista posee ha de salir de la soledad pensante para plasmarse en la obra material y retornar luego a sí.

No hay belleza sin obra: la experiencia estética no es una experiencia simplemente racional sino también material. No es suficiente con preguntarle al artista por qué su extraña obra es bella, como a veces sucede en algunas perplejizantes obras contemporáneas, sino que en lo obrado mismo, en su materia, debe despuntar lo bello. Si falla la obra, no estamos ante la estética de Hegel. Si no hay idea, tampoco es Hegel. En el arte hegeliano, se anima, se *infinetiza*, se *positiviza* y se *vivifica* a la materia de la obra a través del genio creativo y las determinadas técnicas con las que cuenta el artista. Por esto mismo, no erramos si afirmamos que el arte tiene un *plus* de reconciliación y transformación que la sola ontología y la sola filosofía de la naturaleza carecen (aunque no sean pasivas del todo), como tampoco hallamos esto en cualesquiera de las disciplinas de la exterioridad; de modo que, con el fin de darles una mayor profundidad espiritual, Hegel puede introducir su propia estética. La estética del de Stuttgart amista sin unilateralidades lo bello natural y lo bello artístico, aunque obviamente este último es cualitativamente mejor porque está más consumado.

La estética del alemán no es la menesterosa descripción y taxonomización de los rasgos *agradables* de la obra de arte sino que, en su finalidad transformadora, entiende que «el arte tiene la destinación [*Bestimmung*] de captar y representar la existencia en su aparición como *verdadera*, o sea, en su adecuación [*Angemessenheit*] con el contenido adecuado a sí mismo, con el contenido que es en sí y para sí»<sup>82</sup>. El espíritu es quien destina la verdad y belleza de toda obra natural, y, en lugar de adecuar las cosas desde la separación –pues «la verdad del arte no puede ser una mera corrección»<sup>83</sup>– más bien el espíritu —siendo fieles a la lengua alemana– las hace idóneas y razonables (*angemessen*) con la idea de lo bello. Sin esta verdad idónea con el creador concipiente, que Hegel llega incluso a extender a toda la naturaleza en relación a Dios<sup>84</sup> –del que es análogo el hombre–, la belleza natural u artefactual no sería más que espejismo

81. Ídem.

82. *Ibidem*, p. 141.

83. Ídem.

84. «La naturaleza y sus productos, se dice, son una obra de Dios (*Werk Gottes*), han sido creados por su bondad y sabiduría, mientras que el producto artístico es *solamente* una obra humana (*Menschenwerk*), hecho por manos de hombre y según el conocimiento humano... En esta contraposición... late la idea errónea de que Dios *no* opera en el hombre y por el hombre, sino que el círculo de esta actividad se reduce a la naturaleza», *Ibidem*, p. 33.

ilusorio y sin fundamentación. Nada de la apariencia sensible de una obra de arte tiene sentido ni consistencia sin la verdad de su obrador, si bien él necesita igualmente –tanto para que pueda haber arte como experiencia de lo bello– sensibilizar su *eidos*, sacarlo de sí y materializarlo.

Con el Schelling de un único absoluto pero en tajante distanciamiento de su defensa de lo bello natural como superior, en Hegel lo bello artístico combina, en la misma espiral dialéctica del espíritu, la exterioridad y la interioridad; eximiéndonos de paradojas dualistas que nos constriñan a elegir entre dos estéticas, o a cambiar una por otra: una del arte y otra del genio creativo. En Hegel, lo bello artístico es superior ya que goza de la belleza más elaborada en comparación con Schelling: es la dotación a lo natural deficiente –pero motil– de la espiritualidad creativa. Muchos esgrimen, no sin motivos fundados, que el arte muere en Hegel<sup>85</sup> porque el en-sí material, sin el espíritu, no puede considerarse vivaz; pero hemos de insistir en que su pensamiento es dialéctico y no –como en Schelling– la absolutación de la naturaleza como única *fuerza productiva (Leibskraft)*. En-sí y para-sí son inseparables en el alemán en la misma ciencia procesual y dinámica de lo bello. Solamente hay una estética en Hegel en la que tanto lo finito como lo infinito se complementan dialécticamente en la consideración total, pero no homogénea, del mismo espíritu, ya que «lo exterior ha de concordar [*zusammensimmen*] con un interior, que es concordante en sí mismo, y, por ello, puede revelarse [*offenbaren*] como él mismo en lo exterior»<sup>86</sup>. Cuando se revela en lo exterior, el espíritu no deja de ser él mismo sino que es más sí mismo. En el arte, entonces, el obrador selecciona entre la materia lo mejor para revelar su idea, de modo que al mismo tiempo liberta su idea del interior pensante y a la materia de aquello que en ella no es idóneo con lo bello:

Así, pues, en tanto el arte hace retornar a la armonía [*Harmonie*] con su verdadero concepto lo que en el resto de lo existente está mancillado con la causalidad y exterioridad, deja de lado todo lo que en la aparición no corresponde a aquél, y mediante esta *purificación [Reinigung]* produce el ideal<sup>87</sup>.

Como uno acaba de leer, lo bello artístico es lo idealmente armónico, en comparación con lo casual y exterior de lo *naturalmente-todavía-no embellecido* por el espíritu. La estética de Hegel que, con el fin de escapar-

85. Cfr. Ballén Rodríguez, J.S.: “Sobre la muerte del arte en las *Lecciones de Estética* de Hegel” en *Universitas Philosophica* 59, (29), 2012, pp. 179-194.

86. *Ibidem*, p. 141.

87. *Ídem*.

se de un vano solipsismo espiritualista así como de un esteticismo, una sin fusiones ni fisiones el espíritu y al arte; siendo una estética dinámica de la armonía (*Harmonie*) y la purificación (*Reinigung*). Por un lado, la estética es armónica porque el sujeto y el objeto se necesitan mutuamente en la creación de lo bello. Además, la estética purifica la materia, toda vez que la necesita; porque implícitamente está queriendo indicar el alemán que en la materia se halla algo potencialmente idóneo con lo bello. Lo bello no es una extravagante invención abstracta: se concretiza sin perder su *eidós*, es decir, «se queda en el punto medio [*Mittelpunkte*], en el que coinciden lo meramente exterior y lo meramente interior»<sup>88</sup>. Apostando, en efecto, por una reconciliación transformadora, la estética de Hegel se encuentra a mitad del abstraccionismo y el concrecionismo, del internismo y el externismo.

Corresponderá, pues, al artista acometer esta armonía y purificación, si bien no en obediencia a su capricho sino a la verdad y universalidad del espíritu absoluto, que no sólo tiene en tanto que subjetivo sino que *en él* se concientializa y opera en tanto que absoluto puesto que «no sólo hay algo de divino [*Göttliches*] en el hombre, sino que lo divino actúa en él de una manera totalmente superior [*höherer*], más adecuada a la esencia de Dios que la acción de la naturaleza»<sup>89</sup>. El hombre es capaz de crear lo bello en el arte y, mientras más procede Dios en él, lo es también de lo *sublime* (*Erhabenheit*), en lo cual hay absoluta libertad e incondicionalidad<sup>90</sup>. No tiene razón el marxista Bloch al insistir en que «la *Estética* de Hegel no es devota»<sup>91</sup>, aunque —la sinceridad me obliga— es una devoción muy poco numinosa. El arte, como afirma Bayer, «gracias a su libertad, es —según Hegel— algo muy distinto y cumple exactamente la misma misión que la religión y la filosofía: es un modo de expresar lo divino y de hacer sensible el espíritu absoluto»<sup>92</sup>.

#### 4.1. Dificultades

Lo que he podido escribir hasta el momento no me impide destacar las *dificultades* en la articulación de lo bello natural y lo bello artístico. ¿Qué enlace existe entre lo bello natural y lo bello artístico? En el tercero de los cuatro cursos de Estética impartidos en la ciudad de Berlín en 1826,

88. *Ibidem*, p. 142.

89. *Ibidem*, p. 33.

90. Cf. *Ibidem*, p. 337.

91. Bloch, E.: *op. cit.*, p. 259.

92. Bayer, R.: *op. cit.*, p. 319.

recogidos directamente por Von Kehler, en comparación con el rasgo más indirecto de los apuntes de Gustav Hotho y Von Ascheberg, observamos que en «la tesis fundamental de la estética filosófica de Hegel, el arte cumple de modo pleno sus posibilidades cuando proporciona al hombre una autoconciencia histórica, es decir, cuando da respuesta a su necesidad de sentido y orientación»<sup>93</sup>. Pero este propósito no siempre es fácil y está plagado de dificultades. Las notas de Von Kehler me vienen francamente bien para articular la relación entre lo bello natural y lo bello artístico. He aquí la mayor de las dificultades a vencer.

Si lo bello artístico es superior a lo natural, entonces puedo preguntarme en qué consiste su superioridad. En este otro Hegel, «puede decirse que la superioridad de lo bello artístico sobre lo bello natural es proporcional a la del espíritu sobre la naturaleza»<sup>94</sup>. Incluso, en esta supremacía espiritual humana, el de Stuttgart osa afirmar que «lo peor que a uno pueda ocurrírsele es cosa mejor que la naturaleza», todo lo contrario de un Schelling absolutizador de la misma<sup>95</sup>. Esto bien pudiera parecer una desconexión del acto creativo con su materia pero no hay que precipitarse en afirmar esto. Para Hegel, el significado de superior no es «sólo algo cuantitativo»<sup>96</sup> sino principalmente cualitativo en el espíritu humano. Mientras que «lo bello natural es un reflejo del espíritu, en cuento modo incompleto de lo espiritual», no debemos pensar esto de desde la lógica de la separación dualista ya que lo bello natural sigue siendo «un modo que ya está contenido en el espíritu, aunque sólo es un modo no autónomo en él»<sup>97</sup>. No podemos pensar la estética, en concordancia con la ciencia de Hegel, desde una autonomía total, según una suerte de fractura ontológica como la platónica. Se trataría de una *autonomía heterónoma*, permítaseme el oxímoron, que expresa mejor la ontología relacional hegeliana.

En efecto, «lo bello es bello artístico por el espíritu, y lo bello natural puede conservar su nombre sólo en relación con lo espiritual»<sup>98</sup>. Se han de pensar las cosas como confrontadas irremisiblemente ya que –y aquí aportamos un cita importantísima del filósofo alemán– «ha de establecerse una relación completamente distinta a la relación de yuxtaposición»<sup>99</sup>, lo

93. Berr, K. y Gethmann-Siefert, A.: “Prólogo. –Sobre los apuntes de Kehler” en Hegel, G.W.F.: *Filosofía del arte o Estética. Apuntes de Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. Madrid: Abada Editores / Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, 2006, p. 17.

94. Hegel, G.W.F.: *Filosofía del arte o Estética*, cit., p. 49.

95. Ídem.

96. Ídem.

97. Ídem.

98. *Ibidem*, p. 50.

99. Ídem.

cual refuerza nuestra tesis de que la estética de Hegel es reconciliadora y para nada reductora, o, *in extremis*, disolutiva. En 1826, el de Stuttgart enseñaba una suerte de *pulchrum* pero no como trascendental clásico sino inmanente en lo más concreto: «La belleza en general se inmiscuye en cada una de nuestras circunstancias; es el genio amistoso que nos sale al encuentro por todos lados»<sup>100</sup>. Esta «belleza en general» no es la idea platónica –ontológicamente aislada y en una misteriosa participación– sino que es radicalmente inmanente en la presencia del nivel cualitativo en lo cuantitativo de la naturaleza y de las obras de arte *materialiter considerata*. Lo cualitativo y lo cuantitativo se necesitan recíprocamente en Hegel.

De manera más explícita que las *Lecciones de Estética* de Hotho y Von Ascheberg, el arte no es, en el pensador germánico, una traición a la estética, ni una disolución de la misma: «El arte es simplemente una forma en la que el espíritu se lleva a aparición fenoménica; es un modo particular [de su aparición fenoménica]»<sup>101</sup>. Hegel es aún más rotundo al tratar al arte como «modo particular, el espiritual llevar-se-a-aparición-fenoménica, debe ser esencialmente resultado»<sup>102</sup> del espíritu. Con la mentada expresión no se puede plasmar textualmente mejor nuestra interpretación de Hegel: arte no es técnica eficiente ni rareza erudita sino el «llevar-se-a-aparición-fenoménica» del solo espíritu que atraviesa y preside toda la naturaleza y se concienzializa en un hombre que puede crear obras bellas.

Por ello, uno se tiene que oponer a que lo bello sea excluido de la filosofía para hacerlo algo totalmente sentimentalista porque con ello «se quiere huir del concepto, del pensamiento»<sup>103</sup>. Antes de ponerme a filosofar profesionalmente, el concepto ya empezaba a exteriorizarse, esto es, pensamiento y materia se desenvolvían en la espiral dialéctica. La obra de arte no es un agregado del concepto sino que, por el contrario, deviene concepto obrado. Sin temor a equívocos, «el concepto es la determinación inmanentemente propia»<sup>104</sup> y no un arquetipo fuera de la naturaleza: se inmanentiza espiritualmente a cada quien.

En discordancia con lo que acabamos de indicar, lo que ha dominado el pensamiento clásico es la oposición de pensamiento y materia. Habida cuenta de esto tendremos que vencer «esta oposición como una dualidad de mundos»<sup>105</sup>, que el hombre vive dramáticamente entre su inteligencia y la limitación de sus inclinaciones pasionales puesto que, de lo contrario,

100. Ídem.

101. *Ibidem*, p. 53.

102. Ídem.

103. *Ibidem*, p. 61.

104. *Ibidem*, p. 121.

105. *Ibidem*, p. 77.

en «esta oposición se halla el espíritu y anda dando tumbos en la contradicción de tal oposición»<sup>106</sup>. Dicha oposición ha de ser reconciliada ya que, en el mismo hombre, el espíritu no se manifiesta sin la corporalidad que le es inherente: «lo espiritual también debe aparecer en lo corporal [...] el aparecer del espíritu se da en la figura humana»<sup>107</sup>. Incluso Dios no se puede desarraigar del hombre: «el espíritu divino mismo, si tiene que permanecer en el arte, debe aparecer en figura humana»<sup>108</sup>. La estética, en lo que concierne a su disciplinarietà, adopta la reconciliación como su punto de partida y su punto de llegada, con tal de resolver la perspectiva opositora y contradictoria:

Concebida totalmente en su profundidad, ésta es la perspectiva de la contradicción no resuelta en general; por encima de esta perspectiva hay que poner la de la oposición que se resuelve, que se reconcilia; y ello es, aquí, la afirmación de que el fin último del arte es exponer el fin último absoluto. Lo supremo, la idea de la oposición que se reconcilia, es la perspectiva en la que se encuentra el arte [...]<sup>109</sup>.

La oposición a reconciliar es lo que se propone la estética gracias a un fin del arte que pueda darse *efectivamente* y no como mera idea, en contra de como sucedía en Kant. Para Hegel, «la filosofía kantiana ha indicado respecto a lo bello la abstracta disolución de la oposición; pero únicamente en el sentido de que sea un modo subjetivo nuestro»<sup>110</sup>. Lo bello no es un *a priori* sino que viene ofrendado a la conciencia humana y sale de ella en el auto-despliegue inescindiblemente subjetivo-objetivo del mismo espíritu absoluto. El arte es *ya* este espíritu que se concienzializa para sí de manera primeramente absoluta, esto es, asumiendo –pero no consumiendo– la naturaleza y las materias primas de la obras a crear.

## 5. Conclusiones: ¿Disolución o transformación de la estética?

Creo lisamente que he dado algunas pistas al interrogante que encabeza este punto final. Y es que, con el fin de concluir y responder muy brevemente a la pregunta de todo este estudio –si la estética se disuelve o se transforma en Hegel– tendremos que acudir sin demora a interrogar a nuestro pensador sobre el fin del arte bello. ¿Cuál es, pues, la finalidad del arte que concretiza la

106. Ídem.

107. *Ibidem*, p. 123.

108. Ídem.

109. *Ibidem*, p. 79.

110. *Ibidem*, p. 81.

ciencia estética de Hegel? Cuando a lo largo de este artículo he defendido que el alemán, a imitación de su política, entiende la estética como reconciliadora no estaba traicionándolo. De hecho he hallado literalmente esta expresión en el filósofo al responder a la pregunta acerca de la finalidad del arte:

«Hay que afirmar [...] que el arte está llamado a descubrir la *verdad* bajo la forma de la configuración artística, a representar dicha oposición como reconciliada [*versöhnten*], con lo cual tiene su fin último en sí mismo, en esta representación y en este descubrimiento»<sup>111</sup>.

La estética de Hegel se distingue de una filosofía pura entendida como baldía de plasmación material porque no solamente estudia la verdad *extra causas* sino, específicamente, lo bello. Mas la estética hegeliana no abjura de la verdad para complacerse con la sensación de lo bello o las determinaciones del arte sino que, como hemos visto en este artículo, persigue reconciliar (*versöhnen*) en lo bello la presunta oposición idea *vs.* materia, y, con más calado universal, la pugna filosofía *vs.* arte. El arte se ocupa de la primera oposición y la estética tanto de la primera como de la segunda, ya que integra en su tarea conceptualizadora al arte pero también no duda en fundamentarlo racionalmente. Puesto que la estética es ciencia y toda ciencia es filosófica, la estética del alemán «aporta solamente la penetración en la esencia de la oposición, en tanto muestra que, lo que es verdad, no es otra cosa que la disolución [*Auflösung*] de aquélla, por el hecho de que *no son* en verdad la oposición y sus aspectos, sino que éstos son verdaderamente en la reconciliación [*Versöhnung*]]»<sup>112</sup>. En vez de que la estética se disuelva en Hegel, lo que apreciamos es lo contrario: sobre todo lo que es disuelto es la falsa oposición filosofía *vs.* arte, y, en lugar de quedarse en la disolución de ambas, avanza hacia la reconciliación. La filosofía entra *en* el arte y el arte *en* la filosofía.

¿Qué ocurre con la tan sonada idea –sin duda no carente de razón– de la muerte del arte? Advierte Rebok que «Hegel no emplea nunca la expresión “muerte del arte”»<sup>113</sup>, por lo que seguramente se ha hablado de más sobre de esto, cuando, haciendo honor al sistema hegeliano, la religión y la filosofía no matan pretenden acabar con el arte sino que le imprimen –o incluso reconocen– más espesor espiritual en su tarea. De hecho –insiste Rebok– «el arte tiene su *después* en la filosofía como tuvo su *antes* en la naturaleza»<sup>114</sup>. Quizá, más que de «muerte», sería mejor hablar de «crepúsculo» del arte porque, sin la filosofía, éste se oscurece y se devalúa en una calística. Por ello, y en el léxico hegeliano, no muere estrictamente el arte en la filosofía ni la filosofía en

111. Hegel, G.W.F.: *Lecciones*, cit., p. 337.

112. Ídem.

113. Rebok, M.G.: “¿Muerte del arte o estetización de la cultura?” en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 15, 2007, p. 56.

114. *Ibidem*, p. 240.

el arte. Más bien, la filosofía revive *en* el arte y el arte *en* la filosofía, si bien esto no obsta que, a tenor de posturas vitalistas, irracionalistas, materialistas, o simplemente que no compartan la ontología de la motilidad hegeliana, la propuesta de llevar a concepto universal el arte supondría irreparablemente matarlo en cuanto tal.

Pero Hegel no lo vería con la misma mirada: no es que el arte muera o se acabe sino que es *estetizado* filosóficamente, y, si esto se considera un ensombrecimiento a ojos de los críticos, es porque el arte deja de ser mera producción de cosas o imitación directa de la naturaleza para devenir el fruto hacendoso de lo que es querido y pensado por el espíritu, *gracias a* y no *pese a* la materialidad de lo obrado. Hegel jamás asentiría a que se le imputase que estetizar el arte es matarlo. Quizá desde otra estética de la autonomía del arte –sin duda legítima– se puede abogar por esto pero ya no será la de Hegel. Quiero añadir a esto, no sin ironía, que obviamente uno debe ser demasiado hegeliano para no achacar a Hegel la muerte del arte, lo cual no despoja de razón a quienes sostienen cabalmente esta tesis. Sin embargo, según el de Stuttgart, la estetización del arte es un llamada a una mayor *qualitas* intelectual del mismo –una transformación–, afectando en continuidad a su condición cuantitativa. Como leemos en Éric Guay, «el arte es la primera manera por la cual el espíritu finito llega a superar efectivamente sus limitaciones naturales»<sup>115</sup>, pero superar, en la estética de Hegel, no es negar sino que es liberar lo concreto para la belleza. Así lo confirma François Châtelet en *Hegel según Hegel*, si uno desea volver a la tercera parte de las *Lecciones*:

La *estética*: “Una tarea que es, a nuestro parecer, una de las más importantes de todas las que se ofrecen a la Ciencia. En el Arte, en efecto, no se trata de un simple juego útil o agradable, sino de una liberación del espíritu del contenido y de la forma de la finitud: se trata de la presencia de lo Absoluto en lo sensible y lo real, de su conciliación con uno y otro, del completo desarrollo de la verdad, cuya esencia no agota la historia natural, sino que se manifiesta en la historia universal, donde podemos hallar la más bella y alta recompensa a las duras tareas de lo real y los penosos esfuerzos por conocer”<sup>116</sup>.

Quizá en la estética de Hegel se pueda hallar, en lugar de muerte, una «sublimidad del arte»<sup>117</sup>, que –soy consciente de ello– no puede ser profesada si se considera de entrada errado su sistema filosófico totalizador. En efecto, puedo afirmar sin temor a equivocarme que, así como en el arte su finalidad

115. Guay, É.: *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel et l'esthétique de maturité*. Québec: Université du Québec à Trois Rivières, p. 239.

116. Châtelet, F.: *Hegel según Hegel*. Barcelona: Editorial Laia, 1973, p. 177.

117. Gody Martínez, M<sup>a</sup>.J.: “¿Muerte o sublimidad del arte?” en *Δαιμόν*. *Revista Internacional de Filosofía* 57, 2012, p. 151.

es vencer la oposición idea/materia y reconciliarlas, la estética, que incluye el arte pero que lo supera dándole sentido universal, tiene como finalidad la reconciliación arte-filosofía teniendo como objeto, como hemos visto, tanto lo bello natural –deficiente– como lo bello artístico –superior–. Esto es ya una especificidad que consigue que la estética de Hegel no pierda su propio estatuto epistemológico con respecto a otras disciplinas, como la lógica, la ontología o la filosofía de la naturaleza. El pensador, como hemos comprobado a través del arte, ha querido vencer un esteticismo –de la sensación de lo bello por la sensación– y un conceptualismo –de la idea por la idea–; aunque también una calística de un arte autónomo que reclamaría una estética reducida a su materialidad. No he hallado esto en el filósofo, ni tampoco el idealismo absoluto de Fichte, sino que he preferido mostrar que Hegel está más del lado de la unidad de Schelling, pero preponderando, como nunca antes, la reconciliación del espíritu *absoluto* con la materia *en* el arte. Hegel, aunque no faltan quienes discuten si conquistó esto, buscó adrede la dicha reconciliación –y no la muerte o la disolución– del arte y la filosofía. Mi intención no ha sido, en efecto, corregir a Hegel sino esculpir los fundamentos de su estética y estudiar sus propias razones al respecto.

También, y como colofón, he abogado por la *transformación* en Hegel: ¿Usa literalmente el alemán este concepto en su estética? La respuesta es que sí: como expresión, en este caso de la literatura, del paso de formas artísticas menos perfectas a otras mejores, tanto en lírica como en prosa, en orden a lo bello: ya que «de cara a tal transformación [*Umwandlung*], las artes particulares reciben una posición muy variada... la substancia interna de lo representado permanece la misma, pero la formación desarrollada hace necesaria una transformación [*Umwandlung*] en lo relativo a la expresión y la forma»<sup>118</sup>. En suma, reconciliación (*Versöhnung*) y transformación (*Umwandlung*) es lo que jalona e identifica la estética de Hegel, y de ningún modo la disolución (*Auflösung*).

118. *Ibidem*, p. 240 y p. 241 respectivamente.

# FENOMENOLOGÍA DE LA SENSACIÓN. UN ESTUDIO SOBRE LOS ANALYSEN ZUR PASSIVEN SYNTHESIS DE HUSSERL

PHENOMENOLOGY OF SENSATION. AN STUDY ON HUSSERL'S  
*ANALYSEN ZUR PASSIVEN SYNTHESIS*

Andrés Osswald<sup>1</sup>  
UBA-CONICET

Recibido: 29/06/2016  
Aceptado: 16/11/2016

---

**Resumen:** Los *Analysen zur passiven Synthesis* son una pieza clave de la fenomenología husserliana de la pasividad. Aquí me propongo volver sobre ellos atendiendo a las siguientes perspectivas de análisis: (i) la articulación entre el tiempo y la asociación; (ii) la configuración del campo sensible según un esquema diferencial y (iii) la constitución de la sensación como génesis del sentido a partir de algunas indicaciones de Gilles Deleuze.

**Palabras clave:** Husserl; pasividad; sensación; génesis; sentido.

**Abstract:** The *Analysen zur passiven Synthesis* are a key piece of Husserlian phenomenology of passivity. Here I propose to come back to those studies regarding the followings subjects: (i) the articulation between time and association; (ii) the shaping of the sensitive field according to differential relationships and (iii) the constitution of sensation as a genesis of sense inspired by some indications of Gilles Deleuze.

**Keywords:** Husserl; passivity; sensation; genesis; sense.

## Introducción

El año 1966 constituye un hito en la recepción de la fenomenología husserliana de la pasividad con la publicación del volumen XI de *Husserliana: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskrip-*

1. (amosswald@gmail.com) Doctor en Filosofía Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía.

*ten 1918-1926*. En este trabajo me propongo exponer la doctrina de la síntesis pasiva contenida centralmente en ese volumen para dar cuenta de la constitución de la sensación. Mi propuesta de lectura puede sinterizarse así: la génesis de la sensación es, a sí misma, la génesis del sentido. Por esta razón, encuentro relevante poner en relación estos estudios husserlianos con algunas ideas desarrolladas por Gilles Deleuze.

Respecto a los análisis específicos, intento mostrar que el desarrollo de la fenomenología de la asociación debe comprenderse a la luz de ciertos problemas relativos a la experiencia temporal que la teoría estática del tiempo —expuesta centralmente en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*— no puede explicar (1. El tiempo y la asociación: el problema del olvido y la significatividad del pasado). Por esta filiación con el tiempo, a su vez, Husserl concibe a las síntesis pasivas de asociación según un ordenamiento temporal (2. La anticipación del futuro y el despertar del pasado). Seguidamente, intentaré mostrar que el análisis husserliano relativo a la génesis de la sensación y del campo sensible en el presente (3. Génesis de la sensación) despliega una «lógica de la sensación», según la expresión de Gilles Deleuze, que explica la constitución del campo sensible en términos diferenciales. En este sentido, los estudios husserlianos sobre la asociación constituyen un aporte decisivo —aunque mayormente ignorado por fuera de los ámbitos especializados— para el problema de la génesis del sentido (4. Hacia una lógica de la sensación). Finalmente, ofreceré algunas conclusiones (5).

## **1. El tiempo y la asociación: el problema del olvido y la significatividad del pasado**

En las *Lecciones* Husserl funda, como se sabe, la duración de los fenómenos trascendentes en la duración de los actos orientados intencionalmente hacia ellos. Así, un objeto perceptivo sólo puede darse como uno y el mismo a condición de que los actos de los que obtiene su sentido posean duración temporal. En otras palabras, la identidad de un objeto no depende únicamente de la plenificación convergente de las intenciones vacías que conforman su horizonte interno —i.e. que los múltiples aspectos coincidan en presentar una misma identidad objetiva— sino de una síntesis anterior al sentido y que opera como su condición de posibilidad. En efecto, es preciso que el propio acto donador de sentido pueda conservarse como uno y el mismo para que el sentido que de él emerge adquiera la unidad de una identidad. Esto significa, expresado con generalidad, que la unidad objetiva se funda en la unidad del acto. Ahora bien, la síntesis del acto como

unidad de duración no puede depender de otro acto pues, si fuera el caso, la duración conduciría a un inexorable regreso infinito. Para responder a este problema, Husserl propone que la duración -que es el rasgo esencial del tiempo- debe emerger de una instancia no temporal a la que llama, por su carácter último en la serie de las condiciones, “conciencia absoluta”.

La conciencia tempo-constituyente posee una triple estructura que dará origen a las dimensiones del tiempo: de la retención se originará el pasado, de la protensión, el futuro y de la proto-impresión, el momento presente. Estas tres fases son co-actuales y constituyen la forma estable que posibilita que los contenidos de conciencia se organicen en un flujo. La donación originaria que tiene lugar en el momento proto-impresional es el punto de partida de este proceso. Pero Husserl advierte: «Claro que en rigor es el propio punto de ahora el que debe definirse por la sensación originaria»<sup>2</sup>, esto es, no es que la sensación ocurre en el presente sino que el presente es el nombre que recibe el momento temporal de la donación sensible. El contenido presente, por su parte, padece una modificación continua que, a la vez que lo conserva, lo vuelve pasado: sucumbe al proceso de modificación retencional. La retención, en efecto, se dirige intencionalmente al contenido recién-sido pero, en la medida en que el pasaje del presente al pasado es permanente, las fases retencionales de cada momento presente se encadenan con las de los anteriores presentes (ya pasados) dando lugar a un continuo de modificaciones. Este proceso en tanto permite conservar el “lugar de tiempo” (*Zeitstelle*) que cada evento ocupa en la cadena hace posible la individuación de cada experiencia. En este sentido, afirma Husserl: «La misma sensación ahora y en otro ahora entraña una diferencia, y es una diferencia fenomenológica que corresponde al lugar absoluto de tiempo»<sup>3</sup>. Ahora bien, el proceso de modificación retencional no es infinito sino que reconoce un “debilitamiento progresivo que acaba finalmente en la inadvertencia”<sup>4</sup>. Más allá de cierto límite, entonces, se extiende el campo del olvido.

Este breve pasaje por las *Lecciones* es necesario para comprender el campo de problemas que llevó a Husserl a reconocer la necesidad de una síntesis pasiva complementaria a la temporal. Adviértase, por ejemplo, lo siguiente: si el debilitamiento progresivo está únicamente vinculado al

2. Husserl, E.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Ed. Trotta, Trad. Agustín Serrano de Haro, p. 87 (p.67). De aquí en más se recoge la paginación original de *Husserliana*, entre paréntesis en la referencia. Las obras de Husserl, salvo indicación contraria, serán citadas según el criterio convencional: la abreviatura de las obras completas («Hua»), seguido del volumen en números romanos y la página. En los casos donde no se aclare el nombre del traductor al castellano, la traducción es propia.

3. Hua X 67

4. Hua X 31

proceso de modificación retencional entonces el campo del olvido sólo se definirá por su distancia respecto al presente. Esto es así porque el tiempo borra las diferencias propias del contenido y desdibuja su intensidad en relación directa con su hundimiento en el pasado, pues, en términos de la modificación retencional no es importante “lo que es retenido” sino, únicamente, “que sea retenido”. Esto se sigue, en primer lugar, del hecho de que «el proceso retencional no se deja detener en su rígida necesidad de decurso»<sup>5</sup>, esto es, que la posición relativa de lo retenido se mantiene inalterable de manera que un acontecimiento ocurrido en un “tiempo 1”, será siempre anterior a otro acontecimiento que tuvo lugar en un “tiempo 2”. Y, en segundo lugar, de que «la impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción la modificación retencional, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar»<sup>6</sup>, es decir, que el tiempo tiene un comienzo absoluto en el presente que, por tanto, opera como el “punto cero” para la orientación temporal. En consecuencia, toda vivencia actual, sin importar su contenido -i.e. la relevancia que tenga para mi vida- sucumbirá inexorablemente a la modificación retencional y perderá relevancia en la medida en que se aleje del presente. Esto significa, por una parte, que el pasado, en directa relación con la distancia al presente, perderá progresivamente su carácter diferencial y, con ello, su capacidad de incidir en mi vida presente o, a la inversa, que mi vida estará esencialmente determinada por los acontecimientos más próximos al ahora. Por otra parte, que el campo del olvido debe coincidir, necesariamente, con el pasado más lejano, no pudiendo ocurrir ni que un acontecimiento próximo pero irrelevante sucumba al olvido ni que un acontecimiento distante pero importante no sea olvidado<sup>7</sup>.

Se objetará, con razón, que la actividad rememorante ejerce influencia sobre el olvido y que, en la medida en que el recuerdo es un acto que tiene lugar en el ahora (como, por principio, todo acto de conciencia), su contenido -lo rememorado-, gana nueva intensidad con cada nuevo recordar. Podría, por tanto, explicarse el relieve de nuestro pasado -i.e. el hecho de que el olvido no se articule únicamente en relación con la distancia al presente-, en virtud de que ciertos contenidos distantes en la cadena retencional son re-actualizados por la rememoración. Así, no necesariamen-

5. Hua XI 173

6. Hua XI 173

7. Ver Kretschel, V.: “Conciencia del tiempo y experiencias temporales: Un estudio acerca de los límites explicativos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*” en *Areté*, Vol. 26, 2014.

te un contenido más antiguo sería olvidado más rápidamente que uno más próximo. Según esto, la relevancia del pasado dependería del recuerdo.

Ahora bien, ¿qué motiva un recuerdo? Esto es, ¿por qué nos volvemos sobre tal o cual trecho de la cadena retencional? Si se tratara de una operación que dependiera únicamente de la libertad del yo, encontraríamos serias dificultades para dar cuenta de algunas circunstancias en la que tiene lugar el recuerdo. Ante todo, aquellos casos en que un tramo del pasado se nos aparece subrepticamente y no podemos más que asentir a su despliegue. De igual manera, fundar el relieve del pasado en el acto del recuerdo, implicaría conceder al yo la potestad de determinar a voluntad el pasado de la subjetividad: bastaría elegir qué recordar para poder olvidar todo aquello que no deseamos recordar. Nada parecido, sin embargo, parece ocurrir: la mayor parte de las veces, el pasado se muestra indiferente a nuestros intentos por someterlo y las experiencias más dolorosas resisten nuestros deseos de olvidarlas. Tales casos ponen en cuestión, en definitiva, no sólo la capacidad de la síntesis temporal para constituir gran parte de nuestra experiencia del pasado sino las dificultades que tiene la actividad yoica para ejercer señorío sobre amplios dominios de nuestra experiencia.

La solución que Husserl propone para conciliar su teoría del tiempo con la experiencia efectiva consiste en reconocer un nuevo estrato de la vida pasiva que, ensamblada sobre la conciencia temporal, se dirige, a diferencia de ella, al contenido. El filósofo escribe:

Ya el análisis eidético fenomenológico de la conciencia constituyente de la objetividad temporal condujo al principio de una forma legal que gobierna la génesis de la vida subjetiva. Esto muestra claramente, que la fenomenología de la asociación es, por así decir, una continuación superior de la teoría de la constitución originaria del tiempo.<sup>8</sup>

En otras palabras, la conciencia del tiempo es condición necesaria para la constitución de la unidad de la identidad u objetividad pero no suficiente, en tanto es sólo una «forma general»<sup>9</sup>. Vale decir, es condición de posibilidad de todo objeto en tanto duradero pero no especifica cómo se constituye el contenido de aquello que dura. En este sentido, sostiene Husserl que el análisis intencional de la conciencia del tiempo no es más que un «análisis abstracto»<sup>10</sup>. La asociación, como veremos a continuación,

8. Hua XI 118

9. Hua XI 128

10. Hua XI 128

conforma unidades en el tiempo en virtud de las relaciones de semejanza que la conciencia pasiva descubre en el contenido. Ello posibilita, en relación con el horizonte de pasado, que “lo más próximo” no sea sólo “lo más reciente”, sino aquello que por su sentido establece vínculos más fuertes con nuestra experiencia presente. De esta manera, la asociación, sin alterar el proceso de modificación retencional, tiende puentes entre el presente y el pasado y, con ello, dibuja un relieve que antecede y predetermina el volverse del yo. El recuerdo, entonces, estará motivado por la relevancia pasiva del pasado y no a la inversa. De esto se sigue, que las operaciones que tienen lugar en el presente son condición de posibilidad de las síntesis dirigidas hacia el pasado. En ese sentido, afirma que «lo presente recuerda lo pasado»<sup>11</sup>. Las síntesis asociativas del presente prefiguran el relieve del campo hylético que no sólo motiva el volverse efectivo del yo en el momento actual, sino que irradiaba la intensidad de la sensación presente hacia todo el curso temporal. Por su carácter fundante, esta dimensión sintética recibe el nombre de proto-asociación (*Ur-Assoziation*) y es accesible en el contexto de una “reducción radicalizada” al presente viviente.

## 2. La anticipación del futuro y el despertar del pasado

El campo de la asociación, por tanto, debe analizarse atendiendo a su orientación temporal. En este sentido, Husserl traza una primera distinción entre la “asociación reproductiva”, que tiene por objeto determinar la condiciones que hacen posible la rememoración, y la “asociación inductiva”, que explica la génesis de las esperas. Respecto a la relación de fundamentación entre ellas, se sostiene que:

La teoría de la génesis de las reproducciones y sus formaciones es la teoría de la asociación en su sentido primario y más propio. En ellas está contenida inseparablemente -esto es, sobre ellas se funda- un grado superior de asociación y teoría de la asociación, a saber, una teoría de la génesis de las esperas.<sup>12</sup>

La idea de Husserl es que el acto de espera consiste en una presentificación (*Vergegenwärtigung*) que se basa en las asociaciones pasivas que pre-delinean la experiencia futura en virtud de la experiencia pasada; por

11. Hua XI 118

12. Hua XI 119

esa razón, la fenomenología de la espera se funda sobre la fenomenología de la rememoración.

Se espera que el devenir ulterior sea análogo al devenir anterior, según el mismo estilo continuo de transcurso: si hay una no-modificación de este o aquel contenido cualitativo y configurado, entonces hay una no modificación de un contenido igual; y si hay una modificación, entonces estará predelineada precisamente una modificación, pero del mismo estilo de modificación que hasta ahora.<sup>13</sup>

A su vez, y en la medida en que la asociación inductiva constituye el fundamento pasivo de los actos de orden superior que intervienen en el procedimiento lógico de inducción, el estudio de la génesis del recuerdo está a la base de los actos que intervienen en las operaciones lógicas en sentido estricto<sup>14</sup>. Aquí es relevante señalar que las lecciones que luego fueron recogidas en el volumen XI de Husserliana fueron impartidas por Husserl bajo el título de “Lógica” en el WS 1920/21 y “Problemas fundamentales de la lógica” en el WS 1925/26. Allí se proponía, como objetivo central, fundar los actos que intervienen en las operaciones de la lógica en las estructuras pasivas de la subjetividad. En esta dirección hay que leer la reducción de la “inducción” a la “espera” y de la “espera” a las síntesis pasivas de la “asociación inductiva”. En un manuscrito fechado en octubre de 1932, se señala:

La inducción no es en su origen primario un proceso de deducción lógica y, por tanto, ni pertenece a la esfera del juicio predicativo ni, correlativamente, es el nombre de un tipo de demostración [...], sino que pertenece al ámbito de la experiencia misma y al proceso de «pre-delineamiento» [*Vorzeichnung*], en relación con la «remisión» [*Verweisung*] o, sencillamente, inducción, a partir de la experiencia adquirida de la certeza de ser.<sup>15</sup>

13. Hua XI 186

14. Cf. Hua XI 120

15. Ms. A VIII II, 109 citado por Holenstein, E.: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972. p.35

La fenomenología de la asociación reproductiva, por su parte, intenta responder a la pregunta por los procesos que están a la base de la génesis del recuerdo:

Se trata, naturalmente, de sucesos conocidos por todos, cualquiera puede encontrarlos en sí mismo y reparar en ellos. El hecho de que cada recuerdo dé lugar a la pregunta por la forma en que hemos llegado a él, y por cierto en el habla cotidiana, muestra ya que se trata de hechos que deben imponerse en la experiencia de cada uno. Para la fenomenología constituyen puntos de partida para un tratamiento y descripción reductivos y, ante todo, para el método de la investigación eidética, la investigación de las necesidades esenciales.<sup>16</sup>

Es decir, la pregunta interroga por la motivación del recuerdo y la respuesta debe dar con las leyes esenciales que hacen posible la conexión entre el presente y el pasado. En este contexto, aparece la noción de “evocación” (*Weckung*), que se desagrega entre un componente “evocado” y un componente “evocante”. A su vez, Husserl precisa la naturaleza del vínculo que asocia a una y otra: la relación de semejanza (*Ähnlichkeit*):

Esta relación o, como podríamos decir sin más, está síntesis presupone un “eslabón-puente”, una semejanza; a partir de ahí el puente extiende su arco como una síntesis especial por medio de la semejanza. Mediado de este modo, un presente se da con otro presente pasado y, correlativamente, toda la conciencia de presente [se vincula] con otras [conciencias ya] hundidas en la síntesis universal, que proporciona el marco para síntesis evocativas particulares y reproducciones particulares.<sup>17</sup>

Se motiva así el recuerdo -i.e. la plenificación de un contenido intencionado de manera vacía en el horizonte de pasado-. Sin embargo, no toda evocación conduce a la plenificación efectiva de lo evocado sino que puede, meramente, resaltar de manera vacía un trecho del pasado<sup>18</sup>. Es decir, la evocación puede permanecer implícita o volverse explícita en el recuerdo. Esto es así porque la síntesis asociativa sólo tiende un puente con el pasado pero el recuerdo, en tanto es un acto, depende siempre de un volverse explícito del yo. Ahora bien, la evocación es una síntesis “particular”, en tanto destaca sólo un fragmento del conjunto total del pasado, pero su operación presupone que el pasado mismo haya sido ya consti-

16. Hua XI 123

17. Hua XI 123

18. Cf. Hua XI 122

tuido: «evidentemente -agrega Husserl-, está presupuesta la síntesis que se opera continuamente en la conciencia originaria del tiempo»<sup>19</sup>. En este sentido, la síntesis reproductiva, por cuya operación el pasado de la conciencia adquiere un relieve afectivo, repite en este nivel la prioridad que la fenomenología del tiempo había otorgado a la fase proto-impresional.

El presente conserva también aquí un carácter destacado en estrecha vinculación con su condición de ser el “momento vivo” de la conciencia. La vitalidad, como vimos, le es conferida al presente por la sensación. En contraposición, la conciencia retencional se orientaría a un contenido muerto, en el sentido preciso de que las experiencias pasadas están ya consumados y, por tanto, son invariables por principio. Sin embargo, en el contexto de un análisis genético el pasado deja de ser calificado como “muerto” para describirse, mejor, como “dormido”. Esto es, el pasado despierta por obra de las síntesis evocativas y adquiere un relieve afectante que irradia en sentido contrario desde el pasado hacia el presente. Ese relieve, afecta al yo y motiva su acción. De esta manera, se propone Husserl hacer comprensible:

[...] cómo cada presente finalmente puede entrar en relación con todos los pasados, cómo más allá de la retención viviente puede entrar en relación con el ámbito total de los olvidos. Es evidente, que sólo de este modo puede ser resuelto completamente el problema de cómo el yo puro puede obtener conciencia de que posee detrás de sí un infinito campo de vivencias pasadas como vivencias propias.<sup>20</sup>

Esta posibilidad de apropiarse del pasado merced a la asociación conlleva profundas implicancias para la teoría del sujeto. En efecto, desde la perspectiva genética un sujeto no se define meramente por la capacidad automática de “plegar” el tiempo. El automatismo de la síntesis temporal podría arrastrarnos hacia una concepción abstracta de la subjetividad demasiado centrada en procesos pasivos desprovistos de sentido. Contra esta descripción a la que nos podría arrastrar un análisis que sobredimensionara el papel de la síntesis temporal, Husserl destaca que para tener un pasado no basta con la capacidad de conservarlo. El pasado debe exhibir diferencias y un relieve de significatividad para poder llamarlo, propiamente, nuestro pasado. Gracias a ello se vuelve inteligible «[...] el sentido de una subjetividad que se da como existente para sí misma y que precisamente por esto es una subjetividad que se constituye a sí misma como

19. Hua XI 125

20. Hua XI 123

existente para sí misma»<sup>21</sup>. En definitiva, la indagación sobre las síntesis de reproducción y de anticipación converge con el asunto, capital para la fenomenología husserliana, de la subjetividad. En palabras del filósofo, no se trata «[...] en verdad de otra cosa que del problema de aclarar las condiciones esenciales básicas de posibilidad de la subjetividad en sí misma».<sup>22</sup>

### 3. Génesis de la sensación

#### 3.1 La reducción al presente viviente

Conforme al orden de fundamentación propio de los análisis sobre el tiempo, la fenomenología de la asociación subordina la síntesis inductiva a la reproductiva y esta última a la proto-asociación que opera en el presente. Vale decir, el futuro es una proyección del pasado y el pasado obtiene su contenido e intensidad de su relación con el presente. En paralelo con el interés progresivo que ganará el «presente viviente» en los análisis sobre el tiempo de las décadas de 1920 y 1930, Husserl encuentra en la síntesis de la sensación el fundamento último de su fenomenología de la asociación. En este sentido, debe leerse la restricción operada en los *Análisis* al estudio de la «unidad sintética continua de un presente fluyente»<sup>23</sup>, que pone entre paréntesis los horizontes temporales y, con ello, las operaciones de rememoración y espera. La epojé operada allí pone fuera de juego, además, las actividades valorativas y volitivas<sup>24</sup> y los sentimientos asociados con los datos, los instintos y los fenómenos impulsivos pertenecientes al campo pasivo<sup>25</sup>. La idea central es aislar los elementos y leyes que operan la constitución del campo sensible.

Habría que señalar, ante todo, que la asociación tiene lugar en un presente distendido -que comprende las tres fases de la conciencia absoluta-. Esto es, dado que la sensación sintetizada por la asociación dura, son necesarias las tres dimensiones temporales: «[...] lo que se constituye como dato existente, y como destacado por sí, se constituye como algo continuo, que eventualmente comienza ahora, dura un momento y deja de existir»<sup>26</sup>. Así, la reducción al presente viviente que tiene lugar en los *Análisis* está

21. Hua XI 124

22. Hua XI 124

23. Hua XI 128

24. Cf. Hua XI 129

25. Cf. Hua III/2 222

26. Hua XI 139

más cerca de lo que Husserl llama en las *Lecciones* “percepción en sentido amplio”, que de las versiones aún más radicalizadas de la reducción, que se restringen únicamente a la fase proto-impresional<sup>27</sup>. Ahora bien, dado que en el contexto de los *Análisis* no se estudia al presente viviente en su estructura temporal sino, únicamente, en su faz asociativa, podría preguntarse si esto no conlleva a la subordinación de la síntesis temporal a la síntesis asociativa como, por ejemplo, sugiere Bégout<sup>28</sup>. Sin embargo, no parece ser esta la intención de Husserl en los *Análisis* pues, no sólo afirma en varias oportunidades que la síntesis del tiempo está presupuesta sino que la misma reducción al presente viviente implica, sin más, esa dimensión temporal. En todo caso, podría pensarse que tanto la síntesis formal del tiempo como las síntesis asociativas del contenido dependen del *factum* de la donación de lo extraño a la conciencia. La sensación, en sí misma, es un fenómeno subjetivo y constituido pero su donación no sólo define al presente de la conciencia sino que aporta, a cada momento, un contenido nuevo e indisponible. Puedo elegir, por ejemplo, volver la cabeza y dejar de percibir la pantalla de la computadora para ver la silueta de la planta que está a mi izquierda, pero no puedo elegir no ver su verde ni su figura. En otras palabras, la hyle es una exterioridad en la inmanencia de la conciencia, testimonio inequívoco de que el sentido encuentra un límite infranqueable en la donación azarosa de la materia.

### 3.2 Las leyes de la proto-asociación

El punto de partida del análisis comienza con lo que Husserl llama “destacarse” (*Abhebung*), es decir, las unidades mínimas que ejercen algún grado de afección:

Presuponemos que ya están constituidos, articulados en partes explícitas, objetos inmanentes destacados [*abgehobene*], singulares o bien grupos o todos unitariamente cerrados. Por eso debemos evidentemente también aquí, situados ante el problema de la asociación, comenzar por ver nuevas proto-síntesis. Solo podemos ver, captar directamente, cuando algo se destaca por sí [*für sich*].<sup>29</sup>

27. Ejemplos de esta reducción radicalizada abundan en los manuscritos sobre el tiempo de los años treinta, reunidos bajo el nombre genérico *Grupo C* (Hua M VIII)

28. Cf. Bégout, B.: *La généalogie de la logique*. Paris: Librairie Philosophique, 2000, p. 102

29. Hua XI 139

La formación de unidades hyléticas reconoce dos tipos de condiciones: (i) las leyes de asociación que establecen los criterios de síntesis y (ii) «las formas omniabarcadoras de la coexistencia y la sucesión»<sup>30</sup>, que aportan el marco más elemental para la formación de unidades. En relación con (i), Husserl afirma que las unidades que se destacan son sintetizadas según relaciones de semejanza (*Ähnlichkeit*), que motivan enlaces de homogeneidad<sup>31</sup>; contraste (*Kontrast*) o desemejanza (*Nichtähnlichkeit*) que dan lugar a enlaces de heterogeneidad y contigüidad (*Kontiguität*). Se trata de las tres leyes de la asociación:

-Ley de la semejanza: Husserl establece una diferencia entre el modo en que opera la semejanza entre objetos trascendentes y en la esfera inmanente. En el primer caso, si advertimos que dos hombres son semejantes entre sí, por ejemplo «en cuanto a sus narices»<sup>32</sup>, ello no significa que se establezca un enlace “real” entre ellos, se trata sencillamente de la constatación de una similitud entre dos objetos. En el segundo caso, y por tratarse de datos inmanentes, el enlace es “real” pues no sólo se trata de unidades que se encuentran dentro de la conciencia, sino que por obra de la síntesis ellas mismos se constituyen como una unidad. La semejanza, a su vez, admite una gradualidad que encuentra su máximo en la igualdad (*Gleichheit*) y su mínimo en la total desemejanza. La intensidad del enlace depende de la intensidad de la semejanza, así el caso límite de la igualdad coincide con la máxima intensidad del enlace. En este sentido, una serie de unidades que tienda al aumento de su grado de semejanza cobrará, progresivamente, mayor fuerza interna. La igualdad significa, entonces, la fusión de las unidades sintetizadas en una nueva unidad y no ya en una síntesis entre unidades dispersas.

-Ley del contraste (desemejanza): la relación de contraste es la condición complementaria de la fusión de homogeneidad (*Homogenitätsverschmelzung*), en tanto la asociación sintetiza unidades que resaltan por contraste con el trasfondo. Es decir, el contraste está vinculado con el horizonte externo de los datos hyléticos. Holenstein, sin embargo, considera que el contraste, a su vez, puede funcionar como motivación para una síntesis entre unidades inmanentes que se asocian en virtud de su heterogeneidad, i.e. en virtud de su desemejanza<sup>33</sup>. Pero, si fuera el caso, es decir,

30. Hua XI 138

31. Cf. Hua XI 129

32. Hua XI 129

33. Cf. Holenstein, E.: *op.cit.*, p. 40

si tanto la semejanza como la desemejanza motivaran síntesis específicas, parece difícil explicar como sería posible la constitución, en general, de la unidad sensible, en tanto la diferencia entre la figura y el trasfondo se volvería completamente arbitraria.

-Ley de la contigüidad: la proximidad espacial y temporal constituye una condición de posibilidad, junto a la semejanza, de la fusión de homogeneidad. En efecto, no basta que las unidades se asemejen y que contrasten respecto al trasfondo, sino que es necesario también que se encuentren próximas entre sí.

Respecto a (ii), Husserl señala que si bien «[...] todas las coexistencias configuran en cada campo de presente viviente y fluente una única forma de sucesión», sin embargo «[...] la forma universal de coexistencia producida por la constitución misma del tiempo no es una forma de ordenación. Por eso se dan formas especiales como la ordenación local de datos táctiles inherentes a cada campo táctil»<sup>34</sup>. Esto es, el tiempo no basta para dar orden a las unidades sino que es preciso conferirles, a su vez, determinaciones espaciales. Aquello que aporta la ordenación espacial es el campo sobre el cual se destacan las unidades particulares. Por ejemplo, en el campo visual una unidad se ordenará según los ejes izquierda-derecha y arriba-abajo. Cada campo se constituye, por su parte, como resultado de la síntesis que reúne las sensaciones por enlaces de homogeneidad. De manera que todas las sensaciones táctiles se agrupan, en virtud de su homogeneidad *qua* táctiles, en el campo táctil; las visuales conforman el campo visual y así con cada uno de los géneros de sensaciones. Respecto a la articulación entre los campos, Husserl se limita a señalar que la unificación de los datos sensibles de distinto tipo tiene lugar en la simultaneidad y la sucesión vivientes. Es decir, que la correspondencia entre los datos visuales, táctiles, auditivos, etc. que se presentan como escorzos de un mismo objeto estaría garantizada por la mera coexistencia temporal.

### **3.3 Individuación**

Dado que la constitución del campo depende de las mismas leyes que determinan la formación de las unidades que se destacan en su interior, el campo no puede preexistir a las unidades sensibles. Esto es, el campo no puede concebirse como un espacio vacío que precede a su contenido -i.e. los elementos destacados-. La opción contrapuesta, a saber, la preemi-

34. Hua XI 139

nencia de las unidades por sobre el campo, tampoco parece ser válida. En efecto, el campo no podría ser la suma de las unidades porque, si así ocurriese, sería idéntico únicamente a la suma de todas las sensaciones destacadas. Sin embargo, el destacarse efectivo no es el único modo de darse. Existen, además, elementos que no se destacan y que son necesarios para que el destacarse en general sea posible. Por ello, el campo sensible abarca a la totalidad del relieve afectante y no únicamente a los datos destacados. Entre la formación del campo y la formación de las unidades existe, más bien, una relación gradual que va de lo general a lo particular: todas las sensaciones son agrupadas «de forma más laxa»<sup>35</sup> por la conciencia en virtud de su semejanza genérica (visuales, táctiles, auditivas, etc.) y sobre la base de esta generalidad se constituyen progresivamente unidades destacadas. La relación entre el campo y las unidades puede pensarse a la luz de la relación parte-todo desarrollada por Husserl, centralmente, en al tercera de sus *Investigaciones Lógicas*. Por esta razón, Holenstein considera que: «La relación parte-todo debe ser considerada un tercer principio de ordenación formal y general»<sup>36</sup>. El proceso de diferenciación conduce, por su parte, al problema de la individuación.

Todo lo dado “a la vez” en el mismo plano de coexistencia se localiza en un punto único de su campo de manera que no puede ocurrir que dos unidades simultáneas ocupen el mismo lugar espacial, si en efecto, son dos unidades distintas. Esta relación entre posición tópica y lugar temporal configura el carácter «irrepetiblemente único»<sup>37</sup> de las unidades de conciencia:

Lo que se constituye originariamente en forma consciente como objeto, esto es, de tal suerte que el objeto llegue a ser consciente *originaliter* como él mismo, se constituye con necesidad esencial en la conciencia originaria del tiempo como lo continuamente idéntico y lo que permanece identificable, pues, también más allá de la esfera del presente viviente mediante el encadenamiento de la rememoración.<sup>38</sup>

La posibilidad de la repetición de algo como “lo mismo”, es decir, la capacidad de la rememoración de ponernos, nuevamente, frente a un mismo fenómeno presupone que el fenómeno repetido se dé originariamente como diferente en su unicidad -i.e. como ocupando un lugar único e invariante en la sucesión temporal y un lugar fijo en el espacio-. Según esto, la

35. Hua XI 138

36. Holenstein, E.: *op.cit.*, p. 45

37. Hua XI 143

38. Hua XI 144

identidad de un fenómeno -su “haecceitas” [*Diesheit*]<sup>39</sup>- presupone la irrepeticibilidad de su donación temporal y local, es decir, lo idéntico se define por ser irrepeticiblemente diferente. De aquí que sólo porque un fenómeno es irrepeticiblemente único es que puede ser repetido como el mismo.

Ahora bien, las unidades constituidas no son objetos en sentido propio. Veamos el siguiente pasaje de *Experiencia y juicio*:

Aunque un campo de sensación, una unidad articulada de datos sensibles -colores, por ejemplo- no sea dado inmediatamente como un objeto de la experiencia, dado que los colores en la experiencia son [tomados] siempre como colores de una cosa concreta, como superficies coloreadas, «manchas» [*Flecken*] de un objeto, etc, aún así es posible un volver-la-mirada, en la cual este sustrato aperceptivo se da a sí mismo como un objeto. Esto implica que los datos sensibles puestos en primer plano en virtud de la abstracción son ellos mismos ya unidades de identidad que aparecen de una multiplicidad de maneras y, en tanto unidades, pueden volverse por sí mismos objetos temáticos; la visión presente del color blanco con esta luz particular, etc., no es el color blanco en sí mismo.<sup>40</sup>

Un objeto en sentido estricto es el correlato de un acto objetivante y puesto que estos análisis hacen abstracción, justamente, de los actos yoicos, las unidades del campo sensible no pueden ser objetivas. Con todo, la desconexión del nivel de los actos no vuelve al plano sensible un «caos, una mera “muchedumbre” [*Gewühl*] de “data”»<sup>41</sup> sino que aquí también impera una estructura de conciencia. Los datos sensibles tomados en abstracto, por su parte, pueden ser estudiados como unidades inmanentes que duran y se constituyen intencionalmente, pero ello no implica que, por ejemplo, el color blanco mantenga su condición de color cuando se pone entre paréntesis su referencia objetiva, pues el color siempre se predica de una superficie extensiva. En este punto, podría plantearse una incompatibilidad entre la tesis que sostiene que la sensibilidad pasiva es condición de posibilidad de la constitución objetiva en tanto predelinea el campo que motiva el volverse yoico y la tesis que sostiene que los datos son «el sustrato abstracto de las cosas concretas»<sup>42</sup>; idea según la cual, “primero” debe darse un objeto para “luego” obtener los datos sensibles que lo conforman. Una consideración similar puede encontrarse ya en *Investigaciones Lógicas*, donde Husserl sostiene, aunque en un contexto de análisis muy diferente: «No hemos querido decir que la materia y la representación de

39. Hua XI 145

40. Husserl, E.: *Erfahrung und Urteil*, Praga: Academia /Verlagsbuchhandlung, 1939, p. 75

41. Ídem

42. Husserl, E.: *Erfahrung und Urteil*, p. 45

base sean efectivamente una misma cosa, puesto que la materia es un mero momento abstracto de un acto»<sup>43</sup>. En definitiva, parecería que se cae en un razonamiento circular cuando se sostiene, a la vez, que los datos son condición de posibilidad de los objetos y que para obtener los datos debo antes contar con un objeto. En este contexto debe leerse la apelación husserliana a Aristóteles de no confundir «[...] lo primero en sí y lo primero para nosotros, esto es, lo primero desde el punto de vista del conocimiento esclarecedor»<sup>44</sup>. En efecto, lo primero para nosotros es la experiencia de un objeto y, por ello, la investigación fenomenológica siempre es regresiva. En el camino que conduce de lo dado hacia sus condiciones de posibilidad, hay que comprender la distinción entre el objeto (lo primero para nosotros) de las sensaciones (lo primero en sí).

La constitución de las unidades pre-objetivas del campo sensible es, esencialmente, un proceso dinámico que pone en juego, a la vez, todos los fenómenos descriptos. Para la formación de una unidad hylética es necesario: (1) que las fases que la componen sean sucesivas; (2) que aparezcan dentro de un campo sensible determinado (visual, táctil, etc.) y, con ello, ocupen un lugar en el espacio fijo, distinto de otras unidades en el mismo campo y en el mismo tiempo; (3) que sus momentos, tanto en la sucesión como en la simultaneidad, sean semejantes entre sí y que, por tanto, pueden ser objeto de un enlace de homogeneidad; (4) que las unidades se diferencien del trasfondo y que, en consecuencia, sean heterogéneas respecto tanto a otras unidades como al trasfondo. La relación entre la homogeneidad y el contraste es particularmente relevante:

A una pluralidad grupal homogénea pertenecen tanto la fusión concreta como el contraste: todos los elementos de una pluralidad existen separadamente mediante el contraste, pero unos no están en oposición [*gegeneinander*] a otros, ya que unos con otros [*miteinander*] están especialmente unidos en virtud de una fusión sin contraste.<sup>45</sup>

El contraste permite separar las unidades entre sí y, en ese sentido, es la contracara de la semejanza. A su vez, y dado que lo que se destaca se constituye en virtud de su homogeneidad intrínseca, no es cierto que las unidades se unifiquen en oposición unas a otras, aún cuando toda unidad para destacarse requiera del concurso del trasfondo y de otras unidades -i.e. el concepto de «destacarse» es, en esencia, relacional-. Más aún, si se

43. Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos, 1976., p. 533

44. Hua XI 120

45. Hua XI 139

considera que los campos sensibles se sintetizan por semejanza, el contraste a su interior depende, en última instancia, del enlace de semejanza. Por esta razón, señala Husserl que el contraste «sigue siendo un fenómeno de homogeneidad»<sup>46</sup>. La relación entre contraste y semejanza genera dos tipos posibles de síntesis: la “fusión cercana” (*Nahverschmelzung*) y la “fusión lejana” (*Fernverschmelzung*). La primera remite a la síntesis que enlaza los distintos momentos temporales de una unidad que se destaca en el campo sensible; se trata, por así decirlo, de la síntesis que atañe al horizonte interno del dato en su duración temporal<sup>47</sup>. La fusión lejana permite explicar, por su parte, las relaciones de semejanza que pueden establecer entre sí unidades destacadas aún cuando existe discontinuidad entre ellas<sup>48</sup>; en este sentido, remite al horizonte externo de los datos. Por ejemplo: la fusión de cercanía permite la unificación de dos manchas de color rojo que se distribuyen en el campo visual de manera discontinua, sin embargo, dado que el rojo es una nota común a ambas, se sintetizan y pueden afectar al yo como un todo. Se explica, de esta manera, que el campo pre-objetivo no sea una dispersión atómica de estímulos sino que ellos puedan organizarse e incidir sobre el yo como configuraciones ya formadas.

Los procesos descritos, si bien forman parte de la vida pasiva de la conciencia, tienen, naturalmente, incidencia en el comportamiento yoico. Las síntesis de coincidencia que ocurren en la pasividad se expresan en la actividad como afecciones. La afección, por tanto, es el concepto que permite articular las dos dimensiones de la vida de la conciencia.

La afección presupone, ante todo, el destacarse de los datos sensibles que se asocian entre sí por su semejanza y que se diferencian, por contraste, del trasfondo. Los procesos pasivos de constitución se manifiestan al yo en una relación que expresa el grado de cohesión y contraste de los datos en la intensidad de la afección<sup>49</sup>. Es decir, la intensidad con que afecta una unidad depende del contexto en que se inscriba. Pensemos, por ejemplo, en un punto de luz dotada de una intensidad lumínica invariante. En sí mismo -vale decir, por fuera de su relación con un campo determinado- su fuerza afectiva es completamente indeterminada. Si suponemos, ahora, que el punto de luz es una estrella y lo colocamos en el contexto de una noche estrellada, su fuerza afectiva dependerá tanto de la relación que su intensidad lumínica establezca con el brillo de las demás estrellas (si es más o menos brillante), como del número de estrellas visibles (cuanto mayor sea su número, en igual proporción menor será su capacidad afec-

46. Hua XI 139

47. Cf. Hua XI 140

48. Cf. Hua XI 139

49. Cf. Hua XI 164

tante). Si pensamos, ahora, que el cielo nocturno se eleva sobre el mar, y en las aguas deambula sin rumbo un naufrago, una pequeñísima luz sobre el horizonte, presumiblemente un barco, se destacaría sobre las estrellas, incluso más brillantes<sup>50</sup>

#### 4. Hacia una lógica de la sensación

En *Lógica del sentido* (1969) Deleuze denuncia al pensamiento que sólo puede encontrar en el reverso del sentido un carácter negativo; más allá del orden, el fondo indiferenciado; por fuera de la razón, la sinrazón. Esta distinción tajante entre el orden del sentido y del sinsentido reposa, en última instancia, en una consideración estática del pensamiento que separa con claridad el orden del sentido -y con él, la esencia metafísica y el sujeto trascendental- del sinsentido -el fondo indiferenciado-. La propuesta deleuziana consiste en reemplazar la perspectiva estática por una genética. Bajo esta nueva consideración, no sólo la separación tajante entre los órdenes pierde rigidez sino que, mucho más importante, el sinsentido adquiere una dimensión productiva.

La filosofía trascendental, por su parte, habría sido incapaz de hacer justicia al proceso productivo que articula el sentido por permanecer presa de la consideración estática. Así, se habría limitado a pensar la dimensión constitutiva a imagen y semejanza de lo constituido. Esto es, la subjetividad trascendental sería sólo una forma purificada de la experiencia empírica. Un caso paradigmático de este procedimiento –concebir lo trascendental a partir de lo empírico- puede hallarse en la “deducción metafísica de las categorías”, procedimiento mediante el cual Kant obtiene las categorías, que tienen una función trascendental, a partir de las funciones de unión judicativa contenida en la tabla de los juicios. En términos generales, Deleuze denomina a esta operación “imagen del pensamiento” y bajo su imperio la filosofía está condenada a vagar en círculos:

De todo esto –escribe el autor en *Diferencia y repetición*– se puede concluir que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma Repetición (...) Pues si se trata de volver a encontrar al final lo que estaba al comienzo, si se trata de reconocer, de poner en claro, de hacer explícito o llevar al concepto lo que se conocía simplemente sin concepto y de manera implícita (...), es preciso decir que todo esto es demasiado simple y que el círculo, en verdad, no es suficientemente tortuoso. La imagen del círculo sería más

50. El ejemplo, además de poner de relieve el carácter relativo de la afección, sugiere que junto al contraste intrínseco al campo sensible son importantes los sentimientos «unidos originariamente con los datos sensibles» (Hua XI 151).

bien testimonio de la impotencia de la filosofía para comenzar verdaderamente, pero también para repetir auténticamente.<sup>51</sup>

Esta misma idea general se aplica al análisis husserliano del sentido. En efecto, Deleuze interpreta que Husserl introduce en la noción de “x vacía”, tal como es formulada en *Ideas I*, una función de síntesis del sentido que confiere al objeto su identidad. Pero es esa identidad, justamente, lo que una teoría del sentido debería explicar. En una palabra, el noema presupone en su constitución aquello que debería explicar<sup>52</sup>. Deleuze escribe:

Resulta que Husserl piensa la génesis, no a partir de una instancia necesaria “paradójica”, y “no identificable” en rigor (faltando a su propia identidad y a su propio origen), sino al contrario, a partir de una facultad originaria de *sentido común* encargada de dar cuenta de la identidad del objeto cualquiera, e incluso de una facultad de *buen sentido* encargada de dar cuenta del proceso de identificación de todos los objetos cualesquiera hasta el infinito.<sup>53</sup>

La repetición de lo Mismo en filosofía equivale a abrazar el sentido común que se contenta con «elevar a lo trascendental un ejercicio meramente empírico en una imagen del pensamiento presentada como “originaria”»<sup>54</sup>. Ahora bien, desde un punto de vista husserliano, Deleuze confunde dos perspectivas de análisis. Por una parte, un estudio estático que persigue captar la estructura esencial del fenómeno tal como se da en el presente para el fenomenólogo. Por otra, un análisis genético que busca dar con los procesos de desarrollo que están no sólo a la base del fenómeno que hace frente sino del propio sujeto que lo experimenta. Para Husserl ambas perspectivas son complementarias de manera que afirmar que el noema posee en su capa nuclear una “x vacía” hacia la que apuntan todos los escorzos del fenómeno y que, por tanto, da unidad al objeto, no implica sostener que la síntesis del sentido sea únicamente la que emana de un acto aprehensor. Los análisis precedentes muestran que, desde una consideración genética, las síntesis activas están fundadas en niveles pasivos: en primer lugar, la síntesis formal del tiempo y, sobre ella, las síntesis asociativas que constituyen unidades de sentido pre-objetivo, esto es, formas

51. Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, Trad. Silvia Delpy y Hugo Baccacece, 2006, 201-202

52. Para un análisis pormenorizado de la interpretación deleuziana del análisis del sentido en Husserl ver: De Warren, N.: “La anarquía del sentido. Husserl en Deleuze, Deleuze en Husserl” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°1, 2015, pp. 53-78 (publicación digital disponible en [www.revistaideas.com.ar](http://www.revistaideas.com.ar))

53. Deleuze, G.: *Lógica del sentido*, Buenos Aires: Paidós, Trad. Miguel Morey, 2013, 113

54. *Ibidem*

de la individuación que, eventualmente, pueden fungir como material para la aprehensión activa.

Es en extremo improbable que Deleuze haya tenido contacto con los *Análisis* a la hora de hacer las consideraciones señaladas. De haberlo hecho, quizás, se hubiera sentido mucho más próximo al esfuerzo husserliano por fundar las verdades de la lógica en la experiencia pasiva. Por mi parte, y contra la opinión deleuziana, he procurado mostrar que el reverso del sentido no es para Husserl la mera sin-razón ni una repetición de sentido común sino un campo de operaciones dotado de una legalidad particular respecto a la cual el propio Deleuze podría sentirse próximo. En efecto, podría incluso considerarse a los *Analyzen zur passiven Synthesis* el estudio pormenorizado sobre la sensación que Deleuze anunciaba en el subtítulo de su libro sobre Bacon; asunto ese que, por su parte, no parece emprender allí.

## 5. Conclusión

La génesis de la sensación es también la génesis del sentido. El curso que conforma la parte esencial del volumen XI de Husserliana estaba consagrado a fundar las operaciones predicativas en un substrato pasivo. Pero ya en los análisis estáticos, Husserl considera que el sentido no emana, en primer lugar, del acto judicativo ni es expresado por la proposición. En términos técnicos: el objeto categorial se funda en el objeto sensible que es correlato de la percepción. En los estudios sobre el tiempo del período de *Lecciones*, por su parte, se presenta la primera dimensión de su fundación pasiva: la síntesis del tiempo responsable de constituir la duración de los actos y de las sensaciones –y, por su mediación, de sus correlatos objetivos-. Con todo, por tratarse de una síntesis formal no se explica allí la conformación de unidades en el ámbito de la pasividad. Los estudios sobre la síntesis pasivas de la asociación, entonces, no sólo complementan los estudios temporales sino que están a la base de la renovada reflexión husserliana sobre el tiempo que continuará hasta el final de su vida. La fenomenología de la asociación tiene por tema la constitución del relieve afectivo del pasado, del predelineamiento del futuro y, centralmente, de la propia sensación presente. Esto es, de las primeras individuaciones pre-objetivas que motivan al yo y guían su operatoria.

Finalmente, la recepción crítica que el propio Deleuze hace de la fenomenología de Husserl no debe, a mi entender, obturar los estudios comparados de los temas que son de común interés de ambos filósofos. En nuestro caso, el tópico de la pasividad que aquí, sin embargo, recibe sólo

un tratamiento germinal. Valga como una muestra de ello mi propuesta de interpretar la organización del campo sensible en términos diferenciales.

## **Bibliografía**

Bégout, B.: *La généalogie de la logique*, Paris: Librairie Philosophique, 2000.

Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, Trad. Silvia Delpy y Hugo Baccacece, 2006.

-----: *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós, Trad. Miguel Morey, 2013

-----: *Francias Bacon. Lógica de la sensación*, Buenos Aires: Arena, Trad. Isidro Herrera, 2003.

De Warren, N.: “La anarquía del sentido. Husserl en Deleuze, Deleuze en Husserl” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº1, 2015, pp. 53-78.

Holenstein, E.: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Husserl, E.: *Erfahrung und Urteil*, Praga: Academia /Verlagsbuchhandlung, 1939.

-----: *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

-----: *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana III, Den Haag: Kluwer, 1984.

-----: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana X, Tübingem: Max Niemayer, 2000.

-----: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002.

-----: *Investigaciones Lógicas*, Trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1976.

-----: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien VIII, Dordrecht: Springer, 2006.

Kretschel, V., “Conciencia del tiempo y experiencias temporales: Un estudio acerca de los límites explicativos de las *Lecciones de fenomenología*”

*logía de la conciencia interna del tiempo*” en *Areté*, Vol. 26, núm. 2, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

Lee, N-I.: *Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer, 1993.

Montavont, A.: *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1999.

Walton, R y Pirk, A.: “Asociación y Síntesis Pasiva” en *Cuadernos de Filosofía*, núm. 20, 1973, 441.

# LAS DISCONTINUIDADES ENTRE LA MEMORIA COLECTIVA Y LA HISTORIA: UNA CRÍTICA A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DEL HOLOCAUSTO

THE DISCONTINUITIES BETWEEN COLLECTIVE MEMORY AND  
HISTORY: A CRITIQUE BASED ON THE HOLOCAUST EXPERIENCE

Rafael Pérez Baquero<sup>1</sup>  
Universidad de Murcia

Recibido: 20/06/2016

Aprobado: 03/02/2017

---

**Resumen:** El sociólogo francés Maurice Halbwachs fue el pionero en la justificación y desarrollo de la categoría “memoria colectiva”, como mecanismo a través del cual los grupos humanos interactúan con su pasado. No sólo ofreció una descripción de este concepto, sino que también expuso su relación con el discurso histórico. Construyó un modelo en el que ambos se caracterizaban por sus diferencias y discontinuidades. En las siguientes páginas expongo las líneas de este marco teórico y cuestiono sus presupuestos en base a tres argumentos que giran en torno a los desafíos que suscita la recepción del Holocausto a la representación histórica.

**Palabras clave:** Memoria colectiva; historia; Holocausto; testimonio; escritura.

**Abstract:** The French sociologist Maurice Halbwachs was the first one who justified and developed the notion of “collective memory”, understood as a tool through which human groups interact with their past. He also described the relation between collective memory and historical discourse. He defended some theses that emphasize their discontinuities and differences. In the following pages I will present the features of his theses and I will critique his assumptions. My critique will be based on arguments that revolve around the challenges that came from the historical reception of the Holocaust.

**Key-words:** Collective memory; history; Holocaust; testimony; writing.

1. (rafaelperbaq@gmail.com) A partir del curso 2014/2015 realizó un doctorado en el Programa de doctorado de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia. El título de la tesis es “De la memoria histórica al deber de la memoria”. Es dirigida por Antonio Campillo Meseguer y Jorge Novella Suárez. Anteriormente ha disfrutado de las siguientes becas y ayudas de investigación. Beca de colaboración Universidad de Murcia. Departamento de Filosofía. Financiada por el MECD. Ayuda de iniciación a la investigación Universidad de Murcia, Murcia (España) Proyecto a desarrollar: “La proyección de la filosofía de la historia en Walter Benjamin (la filosofía de la historia en W. Benjamin y su recepción en el pensamiento español)”

## 1. Introducción. La historia frente “al pasado que no pasa”

Desde que en 1924, Maurice Halbwachs desarrolló sus estudios en torno al concepto de la memoria colectiva, este objeto ha sido ampliamente analizado en el campo de la sociología y de la teoría cultural. Al fin y al cabo, constituía un recurso para dar cuenta de los mecanismos a través de los cuales los grupos humanos interiorizaban e interpretaban su pasado, como prisma para articular y dar sentido a sus prácticas y experiencias presentes. La memoria, al funcionar como el eje de una continuidad narrativa de recuerdos compartidos, sirve como principio de identidad colectiva.

Ahora bien, algunos acontecimientos ocurridos en el pasado siglo han atraído la atención respecto a la potencial aplicación de este concepto al campo de la teoría de la historiografía, al ámbito de los problemas relativos a los procesos de escritura de la historia, a finales del siglo XX. El binomio historia-memoria, como estudio de los límites y la permeabilidad de la frontera entre ambas formas de relación con el pasado, se popularizó precisamente a partir de la aparición de fenómenos históricos que cuestionaban los límites existentes entre los procesos de escritura de la historia y los factores ético-políticos que subyacen a los mismos.

Al fin y al cabo, la memoria constituiría el anclaje de la historia a factores contextuales, por lo que posicionarnos en torno a la interacción o discontinuidad entre estas categorías tiene amplias consecuencias para nuestra comprensión de la conciencia histórica. Varios historiadores, entre los que podemos destacar a Enzo Traverso<sup>2</sup>, Dominick LaCapra<sup>3</sup> o Jay Martin<sup>4</sup>, han defendido que el estudio acerca de esta relación tiene un enorme potencial para explicar algunos conflictos que subyacen a la labor del historiador en el pasado siglo. Por ejemplo, el debate de los historiadores alemanes en torno a la singularidad del Holocausto, el negacionismo de los crímenes armenios por parte del imperio turco, los conflictos en la interpretación sobre las causas y factores del fascismo...

En este ensayo haremos referencia concreta al Holocausto, como eje para aplicar estas categorías, por varias razones. En primera instancia, por haber sido objeto de una construcción retrospectiva que, motivada por factores sociales, políticos y culturales, lo ha convertido en el paradigma de la violencia genocida del siglo XX. Por sus propias características y por las peculiaridades de su recepción historiográfica, se ha transformado en el icono de la memoria de los crímenes del pasado siglo, que constituye

1. Traverso, E.: *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*, Madrid: Marcel Pons, 2007.

2. LaCapra, D.: *Representar el Holocausto*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2008

3. Winter, J.: *Remembering War*, New Haven & London: Yale University Press, 2006.

la imagen negativa en base a cuyo contraste nuestro orden político y cultural trata de definirse a sí mismo. El historiador Enzo Traverso llega a describir a la memoria del mismo como la religión civil de Occidente<sup>5</sup>.

Por otro lado, el Holocausto explicita las tensiones que subyacen a las metodologías de investigación y escritura de la historia. Tanto en el plano relativo a la función social de estos discursos como mecanismos de cohesión social, como en relación a los problemas de extracción de información a través del diálogo con el testigo. Así, defenderemos a continuación cómo las características de este evento obligan a replantearnos la definición de la memoria colectiva y los presupuestos de su relación con el discurso histórico, tal y como las plantea Halbwachs.

## **2. Maurice Halbwachs y la memoria colectiva**

Dada la ambigüedad y el carácter polémico del término, es preciso definir el concepto que tratamos. Maurice Halbwachs ofrece en *Los marcos sociales de la memoria*<sup>6</sup> y en *La memoria colectiva*<sup>7</sup> no sólo una caracterización, sino una justificación epistémica del uso sociológico de esta categoría, cuya idea central consiste en la reivindicación del carácter social de la actividad rememorativa individual.

Este concepto puede tener la apariencia de un oxímoron en la medida en que, en sentido estricto, son los individuos y no los colectivos, los sujetos de recuerdo. Presupone, consecuentemente, una abstracción que es preciso legitimar. Así, las bases para su uso derivan del condicionamiento o la influencia de los factores colectivos en el proceso rememorativo de cada individuo. Un condicionamiento que se da en dos niveles diferentes. En un plano narrativo – que afecta a la forma a través de la cual se presentan los recuerdos al sujeto – y en un plano relativo a los propios contenidos de la actividad mnémica.

En primer lugar, defiende Halbwachs, la memoria individual no es una memoria fotográfica consistente en la adición continua de imágenes del pasado. Al contrario, los recuerdos se presentan al individuo a través de cadenas con sentido, en torno a fenómenos investidos con un significado, que orientan el desencadenamiento de los mismos. Esa narratividad no depende únicamente de la autobiografía de cada individuo sino que se ve

4. Traverso, E.: “Memoria: la religión civil del Holocausto” en *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Valencia: Universidad de Valencia, 2003.

5. Halbwachs, M.: *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Antrhopos, 2008.

6. Halbwachs, M.: *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.

influenciada por factores colectivos, por las relaciones sociales en las que el individuo se encuentra envuelto.

En segundo lugar, Halbwachs plantea que, cuando un sujeto trata de reconstruir las vivencias de su pasado más remoto, llega a retomar contenidos mnémicos que él nunca ha llegado a percibir y que no forman parte de su experiencia personal, sino que son extraídos de los relatos colectivos vigentes. Cuando un individuo se remonta mnémicamente a largo plazo, se difuminan los límites entre sus vivencias y aquellos recuerdos construidos socialmente.

Estos dos planos conducen a Halbwachs a negar cualquier validez a la visión de una práctica rememorativa aislada de su contexto social. Veamos cómo lo plantea en una de sus obras:

Consideremos ahora la memoria individual. No está totalmente aislada y cerrada. Muchas veces, para evocar su propio pasado, un hombre necesita recurrir a los recuerdos de los demás. Se remite a puntos de referencia que existen fuera de él, fijados por la sociedad. Es más, el funcionamiento de la memoria individual no es posible sin estos instrumentos que son las palabras e ideas, que no ha inventado el individuo, sino que le vienen dados por su entorno. [...] nuestra memoria no se confunde con la de los demás. Está limitada de forma bastante rigurosa en el espacio y en el tiempo. La memoria colectiva también lo está: pero sus límites no son los mismos. [...] Llevo conmigo un bagaje de recuerdos históricos, que puede aumentar conversando o leyendo. Pero se trata de una memoria que he copiado y no es mía<sup>8</sup>.

Es decir, la memoria, además de una base neural, psíquica... requiere de una base social, que remite a las relaciones comunicativas de un grupo humano en un momento dado. La memoria colectiva sería ese conjunto de presupuestos, condicionantes y moduladores sociales de cada una de las memorias autobiográficas de los individuos. Es una forma de relación con el pasado inmediata, parcial, históricamente situada, condicionada afectivamente... Ahora bien, continúa Halbwachs, esta forma espontánea e impersonal de relación con eventos del pretérito, contrasta con el carácter distanciado e intencional de la escritura de la historia. Ya que esta última cuenta con una mediación posibilitada por la dimensión textual de su labor. Es decir, es precisamente la diferencia entre los soportes para la transmisión de los contenidos de la historia y la memoria colectiva, la que sirve de eje para establecer las diferencias entre ambas formas de interactuar con el pasado.

7. Ibid, p. 54.

### **3. La discontinuidad entre la memoria colectiva y el discurso histórico**

No es de extrañar que se sitúe el origen de la historia en el nacimiento de la escritura y que se haya definido a las sociedades ágrafas como sociedades regidas por principios de la memoria colectiva. La dimensión textual de la escritura histórica implica tanto un nuevo soporte subjetivo –universalmente accesible y capaz de sobrevivir al paso del tiempo–, como un nuevo tipo de fuente histórica- el documento. Es la supervivencia diacrónica del texto escrito la que permite la pretensión de independencia del historiador respecto a las narraciones orales.

El propio Halbwachs, como metáfora, llega a establecer una contraposición entre dos tipos de memoria: la memoria viva – que no es sino la memoria colectiva que se reproduce dinámicamente a través de las relaciones sociales – y la memoria muerta, es decir, la historia. Desde el punto de vista de Halbwachs, la historia nace en el momento mismo en que la influencia de la tradición se limita, dejando un espacio para reconstruir una visión del pasado independiente del marco colectivo en el que está inmerso el historiador. La historiografía puede desarrollarse, por tanto, a partir de su ruptura con los marcos sociales de la memoria colectiva. Como vemos, Halbwach explota las diferencias en la relación de ambas categorías con el pasado.

Si bien las narraciones orales y todo el conjunto de relaciones sociales que dan consistencia y contenido a la memoria social, se agotan, se modifican, son substituidas, con el paso de las generaciones, la estabilidad que ofrece el texto escrito para la historia, da lugar a un desajuste temporal entre ambas categorías. Este desajuste hace posible el desarrollo del discurso histórico y marca sus diferencias. Veamos nuevamente como plantea esta cuestión Halbwachs:

Sucede que, en general, la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social. Mientras un recuerdo sigue vivo, es inútil fijarlo por escrito, ni siquiera fijarlo pura y simplemente. Asimismo, la necesidad de escribir la historia de un periodo, una sociedad, e incluso de una persona, no se despierta hasta que están demasiado alejados en el tiempo como para que podamos encontrar todavía alrededor durante bastante tiempo testigos que conserven algún recuerdo. Cuando la memoria de una serie de acontecimientos ya no se apoye en un grupo [...] el único medio de salvarlos es fijarlos por escrito en una narración continuada ya que, mientras que las palabras y los pensamientos mueren, los escritos permanecen<sup>9</sup>.

8. *Ibid*, p. 80.

La historia se caracteriza a través de sus relaciones diacrónicas con el pasado mientras la memoria carece de las mismas y sólo posee una dimensión sincrónica. Es meramente una corriente de pensamiento vivo, que se reproduce de forma espontánea a través de la evolución de los grupos humanos, carente de los artificios metodológicos de los que hace uso el historiador, e incapaz de trascender sus condicionamientos más allá de los límites del grupo. En el fondo Halbwachs, con esta definición de la memoria colectiva, la está superponiendo con el campo de la historia oral. Es la memoria que se mantiene viva a través de la comunicación, de las relaciones sociales que se reproducen día a día. Está limitada a un espacio social formado por únicamente tres generaciones: los hijos, los padres y los abuelos. Cualquier contenido mnémico que exceda el límite de coexistencia formado por estas tres generaciones, es identificado inmediatamente con un elemento que forma parte del discurso histórico.

En definitiva, parece concluir Maurice Halbwachs, al recordar nunca salimos de un núcleo temporal delimitado y al escribir la historia estamos obligados a trascenderlo. La rememoración se define espacialmente, en relación a la sociedad en que se sitúa esta actividad, y la historización temporalmente.

Aunque la obra de Maurice Halbwachs finalizó con su defunción en la segunda guerra mundial, algunos autores han desarrollado ideas congruentes con este modelo. Es decir, con la caracterización antinómica de la memoria colectiva y el discurso histórico. Vamos a tratar las tesis de dos de estos autores con el objetivo de terminar de conformar este marco teórico.

Abordemos las ideas de Pierre Nora, historiador francés de la segunda mitad del siglo XX. Su obra más conocida consiste en una reconstrucción de los *emblemas de la memoria*<sup>10</sup> de la Francia de la época, que contiene una serie de tesis acerca de las relaciones entre las dos categorías con las que tratamos. Desde su óptica, la memoria colectiva y la historia comparten un mismo contenido – el pasado en su relación con el presente – pero se sostienen sobre principios y reglas diferentes. Principios que les conducen a posicionarse en una situación de crítica recíproca.

Pierre Nora parte de un hecho empírico constatable en algunas prácticas culturales de nuestro tiempo. Un fenómeno que ha sido categorizado por algunos autores –como Jay Winter<sup>11</sup>– como el *estallido de la memoria*. En el contexto de los años posteriores a las dos guerras mun-

9. Nora, P. (1984): *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Paris: Trilce, 2008.

10. Winter, Jay. “The generation of memory: Reflections on the “Memory boom” en contemporary historical studies”, *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol. 1, no. 0 ,March 2007.

diales se reproducen con mayor frecuencias prácticas de creación de objetos materiales con cierta carga rememorativa: museos, monumentos... Objetos investidos de un contenido semántico derivado de su relación con un fenómeno muy significativo para la memoria colectiva de la época. No obstante, esta *obsesión* por la memoria no constituye para Pierre Nora sino un síntoma de una crisis y agotamiento de la memoria colectiva. Crisis que constituye una condición indispensable para la evolución de la historiografía, que nuevamente será definida en función de su autonomía respecto a los condicionamientos de la memoria colectiva.

Desde su punto de vista, si bien es cierto que durante un período de tiempo la memoria y la historia coexistieron en cierto equilibrio, finalmente una serie de sucesos históricos provocaron la ruptura de esa unidad originaria, así como una crisis en las sociedades tradicionales. Desde la óptica de Nora, el proceso de secularización y aceleración de la historia dio lugar a la incapacidad de la memoria colectiva a la hora de influenciar y determinar las prácticas y los comportamientos de los grupos humanos. El surgimiento y autonomía de la historia está ligado a la desaparición de las sociedades arcaicas regidas por el *espacio de experiencia*<sup>12</sup>, que permite el establecimiento de una distancia con el pasado.

La memoria está tan presente en nuestro contexto cultural porque, en cierto sentido, ya *no hay memoria*. La presencia del pasado transmitido oralmente y con un potencial normativo queda progresivamente deslegitimada. La abundancia de los *lugares de memoria* no es más, por tanto, que un síntoma de cierta nostalgia provocada por el trauma de la aceleración de los tiempos modernos, que no hace sino certificar el acta de defunción de la memoria colectiva en las sociedades contemporáneas.

Siguiendo esta línea argumentativa, es especialmente significativa la obra del historiador hebreo Yosef Hayim Yerushalmi, que, en *Zajor*<sup>13</sup>, llama la atención sobre los cambios en la conciencia cultural del pueblo judío, a través de las ambivalentes relaciones que se fueron articulando entre la memoria y la historiografía. Lo peculiar de este autor es que percibimos cierta consonancia entre su lectura de la crisis de la memoria del pueblo hebreo y las tesis desarrolladas por Pierre Nora. Como si la evolución del pueblo judío fuera un caso radicalizado de ese movimiento.

La identidad del judaísmo se ha construido parcialmente en base al esfuerzo tácito por recordar las tribulaciones y sufrimientos de sus ancestros. Ahora bien, analiza Yerushalmi, la evolución de la historiografía

11. Categoría que tiene su origen en Kosselleck, R.: “Espacio de experiencia” y “Horizonte de expectativa” en *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 333-358.

12. Yerushalmi, Y. H. *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona: Anthropos, 2002.

judía ha implicado un doble proceso: La atrofia de la memoria y la hipertrofia de la historia. Los historiadores sólo pueden llevar a cabo su labor a través de su divorcio con los intensos lazos de pertenencia que perpetúa la memoria colectiva judía; lo que inaugura, a su juicio, un proceso de decadencia de aquella y de progresiva desmitificación de las entidades y significados colectivos. Este fenómeno, necesario para la reconstrucción objetiva de la historia de Israel, no deja de ser lamentado en relación a las consecuencias que trae consigo para su cohesión identitaria. Ya que la distancia diacrónica que implica la historiografía es incapaz de suplantar las funciones que ejercía su contraparte. En este sentido, nada puede reemplazar la fe mesiánica del pueblo judío. La secularización de sus formas de acceso al pasado implica el debilitamiento de sus rasgos de identidad.

#### **4. La historia y la memoria a través del Holocausto**

Podemos resumir la tesis que legitima el modelo teórico anteriormente desarrollado de la siguiente forma: es el desacoplamiento temporal entre la memoria y la historia, derivado de la diferencia entre el espacio sincrónico en el que habita la primera y el diacrónico en el que se desarrolla la segunda, entre la limitación de la primera a las condiciones espacio-temporales del grupo y la pervivencia en el tiempo que ofrece la escritura para la segunda, el que justifica su caracterización antinómica, es decir, la legitimación de la presencia de un hiato entre ambas. Frente a este planteamiento, propondremos las siguientes críticas a partir del análisis de los desafíos que el Holocausto presenta a la representación histórica.

En primer lugar, defenderé que la importancia que adquiere el tesigo como fuente de conocimiento del holocausto y las peculiaridades de esta figura, cuestionan las propiedades antinómicas anteriormente atribuidas a historia y memoria. Características que partían del contraste entre la dimensión textual de la primera y el soporte oral de la segunda

En segundo lugar, argumentaré que la pervivencia de la herida traumática del Holocausto más allá de los límites de los grupos humanos en el que se produjo la recepción del evento, problematiza la limitación de la memoria colectiva a las condiciones espacio-temporales del grupo. También cuestiona la supuesta autonomía de la historia cuando se abstrae de los marcos sociales de la memoria.

Finalmente, frente a la contraposición entre el carácter constatativo de la historia, derivado de la adecuación de las proposiciones de sus textos a los hechos del pasado, y el carácter performativo de la memoria, derivado de su potencial para fortalecer la cohesión social, el caso del Holocausto pone de relieve la relevancia de la escritura del pasado del historiador, en relación a la

posibilidad de construir una nueva cohesión social nacional en la postguerra. Las consecuencias prácticas subyacentes a las diferentes posiciones en el debate de los historiadores dan cuenta de estas dificultades.

#### **4.1. El testigo en la encrucijada entre la historia y la memoria**

Una de las características fundamentales de la historiografía del Holocausto es el recurso al registro de las memorias autobiográficas de los agentes históricos que vivieron aquellos acontecimientos. Varios autores han caracterizado al pasado siglo como *la era del testimonio*, en relación a la relevancia política, jurídica, epistémica y social de esta figura. Como hemos desarrollado, el modelo que criticamos se sostiene sobre la separación entre la historia y la memoria a partir de la distinción entre sus soportes, escrito y oral, respectivamente. Según este modelo, el testimonio sólo tendría valor histórico a partir de su trama en el medio escrito, a través de la labor de un historiador que purgue su visión del pasado de elementos subjetivos, en la medida de lo posible. En el ámbito del testimonio y de la historia oral, se ponen en juego las relaciones entre las categorías con las que tratamos. Situación que se radicaliza ante un fenómeno como el Holocausto, debido a la idiosincrasia del superviviente como fuente de información.

Paul Ricoeur defendía en su obra *La memoria, la historia, el olvido*<sup>14</sup>, que el testigo se encuentra en el lugar de transición entre la memoria colectiva y el discurso histórico. No obstante, debemos añadir un complemento. Cuando nos referimos a esta figura no designamos a un testigo en el sentido de un tercero que da cuenta de los hechos que ha visto de forma independiente. El testigo del holocausto es un superviviente<sup>15</sup>, una víctima, y esta condición redefine todas las propiedades de su relectura del pasado y su anclaje entre las categorías que tratamos. En primer lugar, porque su exposición de los hechos será radicalmente parcial. Pero fundamentalmente en la medida en que el contenido semántico que rodea a esta figura reconfigura sus relaciones con el historiador.

En este apartado nos vamos a limitar a destacar las dinámicas que subyacen a las relaciones entre el historiador y el testigo, entre el entrevistador y el entrevistado, para cuestionar las pretensiones de independencia

13. Ricoeur, P.: *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003, p. 208.

14. Es muy significativa, en este contexto, la distinción que, en base a la etimología latina, establece Giorgio Agamben entre el testigo como “testis” – aquel que sirve de tercero, de agente externo en un litigio judicial – y como “superstes” – aquel que ha atravesado la totalidad de un acontecimiento y ofrece un testimonio desde la radical parcialidad de su condición de superviviente – en Agamben, G.: *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia: Pre-textos, 2014, p. 15.

del primero. Debemos considerar que, en primera instancia, en la propia historiografía del Holocausto, la radical parcialidad de estas fuentes de información implicó una actitud crítica y distanciada por parte de los historiadores, que intentaban adecuarlos a los esquemas de su objeto tradicional de conocimiento: el documento.

Podemos leer la tentativa de tratar al testigo como un *documento viviente*, como un esfuerzo para mantener la distancia y epistémica y emocional con aquel. El objetivo era el de asegurar la autonomía del discurso histórico a partir de su aislamiento con elementos distorsionadores, cuyo origen se encuentra en la memoria colectiva de un grupo humano. Nuestro argumento se dirigirá, consecuentemente, a mostrar cómo las dinámicas subyacentes a la relación entre el testigo y el historiador, cuando se enfrentan a las memorias de un hecho *traumático*, inhabilita estas pretensiones de distanciamiento. Para tal fin vamos a apoyarnos en la experiencia con testigos del Holocaustos, de la que da cuenta Dori Laub en sus ensayos<sup>16</sup>.

Laub nos ofrece una presentación de este problema que enfatiza la imposibilidad de establecer una separación entre el historiador y el superviviente, en la medida en que el proceso de extracción de la información, al requerir datos vinculados a experiencias traumáticas reprimidas por el testigo, exige del entrevistador una actitud activa que le lleva a experimentar él mismo las vivencias testimoniadas. Esta última tesis, la conversión del historiador de mero interlocutor a testigo de las propias vivencias narradas, es especialmente polémica. No deja de ser significativo que Dori Laub, además de psicoanalista de testigos del Holocausto, sea ella misma una superviviente de la *Shoah*. Desde su óptica, la inmersión del historiador en el acto del testimonio deriva de lo que ella denomina “los peligros de la escucha”. La transgresión moral sufrida por la víctima, la inmediatez espacial con ella, la sincronía temporal con los eventos narrados y el hecho de que la entrevista pone sobre la mesa cuestiones que para el historiador no dejan de ser significativas, imposibilitan la reducción del testigo a la condición de *documento viviente*. Veamos cómo describe Dori Laub esta condición:

Para el oyente que entra en contacto con el testimonio, una jornada con peligros le espera. Hay peligros en la escucha del trauma. El trauma – y sus impactos en el oyente – no deja ningún lugar intacto. En el momento en el que conoce al superviviente, se conoce a sí mismo realmente; y esa no es una tarea simple. La experiencia del

15. Laub, D.: “An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival” en Felman, S. y Laub, D.: *Testimony. Crisis of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, New York and London: Routledge, pp. 75-92, 1992.

*Las discontinuidades entre la memoria colectiva y la historia:  
Una crítica a partir de la experiencia del Holocausto*

superviviente, o la experiencia del Holocausto, es una versión condensada de aquello que trata la vida: contiene muchas cuestiones existenciales que somos capaces de evitar en nuestra vida diaria. Durante la experiencia del Holocausto y, de ahora en adelante, durante la inevitable confrontación con estas cuestiones, el oyente no puede ignorar el problema de enfrentarse a la muerte; de enfrentarse al tiempo y a su paso; del significado y propósito de la vida, de las límites de la propia omnipotencia; de la pérdida de aquellos que están cerca de nosotros; la gran cuestión de nuestra soledad última [...] y así...<sup>17</sup>.

De esta forma, esta relación con el superviviente implica la absorción de los contenidos afectivos que rodean al mismo, por parte del historiador. Contenidos que influirán en el proceso de escritura de la historia. Dicha presencia se traduce en el desarrollo de una tendencia a establecer una identidad empática con las víctimas, que a su vez deriva en la inclinación a construir una visión del pasado desde la óptica de esta figura histórica. Tal y como defiende Dominick LaCapra<sup>18</sup>, la empatía con las víctimas no constituye un obstáculo o una enmienda a la totalidad respecto a estas representaciones del pasado, al inhabilitar su objetividad. Al contrario, es una constante cuando, enmarcados en el ámbito de la *historia del presente*<sup>19</sup>, tratamos de historizar eventos investidos de fantasías catastróficas. No hay, en cierto sentido, método de cura para superar la relación transfereencial con esta fuente de conocimiento histórico.

El testigo y la empatía que con él mantiene el historiador, empanan al discurso histórico de los contenidos de la memoria colectiva de ese contexto. Ahora bien, las dinámicas subyacentes a esta particular relación con el testigo no se agotan en el espacio en el que hay una coexistencia temporal entre el historiador y esta figura. Es decir, no se limita a la *historia del presente*. Al contrario, la empatía con las víctimas tiene una transmisión cultural más allá de ese espacio, a través de las formas simbólicas que constituyen el soporte de estos contenidos. Abordar la transmisión cultural de los contenidos mnémicos más allá del grupo humano desde el que se produce la recepción de los eventos, nos obliga a introducirnos en nuestro segundo argumento.

16. Ibid, p. 72. Tanto la traducción de esta cita, como la del resto que proceden de obras en inglés, son mías.

17. LaCapra, D.: *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, p, 65.

18. Es posible delimitar este concepto en función de las categorías con las que tratamos. Esta disciplina se dedica al estudio de los procesos de trama histórica de aquellos eventos que tienen algún tipo de pervivencia en la memoria viva de una generación contemporánea al proceso mismo de escritura de la historia.

## 4.2. La dimensión cultural de la memoria de la Shoah

Este argumento se dirige a cuestionar el contraste entre la limitación de la memoria colectiva al espacio de tres generaciones – hijos, padres y abuelos – y la estabilidad del discurso histórico a través del paso del tiempo. Como hemos visto, la recepción histórica del Holocausto nos sitúa en un ámbito en el que dicho desacoplamiento temporal no se ha producido. Es decir, en una situación historiográfica caracterizadas por la ausencia de una distancia espacial y temporal con el fenómeno en cuestión.

En este sentido, resulta paradigmático el caso de la crítica del historiador alemán Ernst Nolte a la supuesta *singularidad* del Holocausto nazi, desarrollada en su ensayo “El pasado que no pasa”<sup>20</sup>, publicado en 1986. Nolte defiende la necesidad de superar algunas tendencias historiográficas de la época en relación a la *Shoah*, en la medida en que interpreta que han quedado subordinadas acríticamente a la sublimación de esta experiencia histórica. La conversión del Holocausto en un mito negativo – proceso que desde su óptica es artificial – debe ser contrarrestada por la introducción de este fenómeno en una cadena causal a gran escala que le aplique los mismos estándares historiográficos de los que se hace uso para tramar el resto de eventos. Sólo así se aseguraría la independencia de la historiografía respecto a factores políticos, sociales, culturales... que tienen su origen en la memoria colectiva de la época. Por lo tanto, considero que la reivindicación noltiana de recuperación de la autonomía de la historia respecto al peso abrumador de la memoria del Holocausto, puede ser leída como el intento de que se produzca ese desacoplamiento temporal entre memoria e historia, que detenga la influencia de la primera sobre la segunda.

Ahora bien, si atendemos a la evolución de la memoria del Holocausto, tomamos consciencia de que, aunque desde nuestro particular horizonte histórico, la *Shoah* no forma parte de la *historia del presente*, no es cierto que el peso del trauma respecto a tales eventos haya desaparecido o haya perdido totalmente su influencia sobre la disciplina historiográfica.

En el siglo XXI nos encontramos más allá del espacio de coexistencia generacional de aquellos que viven esos eventos. No queda prácticamente ningún testigo vivo de los mismos, pero aun así no podemos hablar del debilitamiento de esta memoria. En cierto sentido, defenderemos, la memoria traumática de Auschwitz no desaparecerá con la muerte del último superviviente, ni con la de la generación que lo vivió, ni con aquella formada por los nietos de esa generación. Esta condición nos conduce a

19. Nolte, E.: “The Past That Will Not Pass: A Speech That Could Be Written but Not Delivered”, en Knowlton, J. y Cates, T. (eds.): *Forever in the Shadow of Hitler?*, New Jersey: Humanities Press, 1993, pp. 18-24.

constatar la pervivencia y evolución de elementos de la memoria colectiva más allá de los límites concretos del grupo desde el que se produce la recepción de este evento. Por este motivo resulta cuestionable tanto la limitación de la memoria colectiva a un espacio sincrónico, como la consecuente autonomía de la historia una vez que logra trascender al mismo. La imposibilidad de aplicar a la evolución historiográfica de este fenómeno el modelo de Halbwachs, deriva de su caracterización de la memoria colectiva en términos puramente sociales, situando su contexto en un espacio de coexistencia entre tres generaciones. El sociólogo francés acierta al señalar la base social de toda actividad rememorativa pero su sistema falla al limitarse este plano. Para poder dar cuenta de estas dificultades es necesario mantener que la memoria, además de una dimensión psíquica y social, posee una dimensión cultural, que da cuenta de la evolución de sus contenidos a lo largo del tiempo.

En este sentido es muy significativo el diálogo que mantienen con la postura de Halbwachs, Jan Assmann y Aleida Assmann; especialistas en historia de las religiones y en teoría cultural, respectivamente. Ambos tratan de complementar las tesis del sociólogo francés. Desde su punto de vista, cuando estudiamos los condicionantes y moduladores colectivos de los procesos individuales de rememoración, debemos establecer una distinción entre la memoria comunicativa y la memoria cultural. El límite entre ambas se sitúa a partir de su capacidad para trascender la frontera del grupo humano en cuestión.

Según Jan y Aleida Assmann, la memoria comunicativa se identifica y superpone con la memoria colectiva de Halbwachs, es la memoria que se sostiene a través de las relaciones sociales de un grupo humano a lo largo de su día a día. La memoria cultural se caracteriza, en cambio, de forma completamente antagónica:

De la misma forma en que la memoria comunicativa es caracterizada por su proximidad a las relaciones del día a día, la memoria cultural es caracterizada por su distancia a esas relaciones. La distancia respecto al día a día (trascendencia) marca su horizonte temporal. La memoria cultural tiene sus puntos de referencia; sus horizontes no cambian con el paso del tiempo. Estos puntos de referencia son eventos del pasado, cuya memoria se mantiene a través de las formaciones culturales (textos, ritos, monumentos) y comunicaciones institucionales (recitación, práctica, observación) [...] En el fluir de las comunicaciones diarias estos festivales, ritos, poemas, imágenes, etc.<sup>21</sup>.

20. Assmann, J. "Collective memory and cultural identity" en *New German Critique* No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133, p. 129.

La memoria cultural se define como el producto de un proceso de almacenamiento, exteriorización e institucionalización de los contenidos que se desarrollan en la memoria comunicativa, a través de las formas simbólicas con las que cuenta ese grupo humano. Entre estas formas incluimos tanto prácticas culturales, como monumentos, como textos canónicos, que revelan hasta qué punto la labor de la escritura no se limita al ámbito del discurso histórico.

Las dinámicas de los grupos humanos van generando un almacén inmenso de contenidos mnémicos. De forma que cada una de aquellas será operativa en un contexto concreto, en función de una serie de condiciones. Para determinar cuáles de esos elementos son operativos en cada contexto, Aleida Assmann establece una distinción entre el canon y el archivo<sup>22</sup>.

El canon abarca aquellos contenidos cuya presentación trae consigo implicaciones normativas. Refieren a los elementos de la memoria que deben ser recordados, leídos, citados como autoridad, reproducidos en diferentes prácticas... El archivo, al contrario, designa a los contenidos que con el paso del tiempo han sido desechados y excluidos, pero que tienen la suficiente relevancia histórica para ser almacenados en forma material.

Como observamos, el carácter cultural y diacrónico de la memoria colectiva no sólo contiene un potencial explicativo para dar cuenta de la pervivencia del trauma del Holocausto más allá del espacio de recepción de los eventos. También da cuenta de la imposibilidad de sostener la autonomía de la historia, en la medida en que refuta el argumento básico de este modelo. Según aquel, sólo cuando el recuerdo desaparece de la memoria colectiva puede ser tramado en el texto escrito por parte de un historiador. Ahora bien, la dimensión cultural y diacrónica de la memoria, implica que no se produce desolapamiento alguno entre memoria e historia. Su superposición no se limita a la *historia del presente*, sino que es coextensiva a la evolución de la historiografía. El carácter diacrónico de la memoria hace que se perpetúe a lo largo del tiempo, por lo que la caracterización antinómica de la relación entre las categorías que tratamos pierde fuerza argumentativa.

21. Assmann, A. "Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past" en Tilmans, K., Van Vree, F. y Winter, J. (eds): *Performing the Past*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, pp. 35-50, p. 41.

### **4.3. El potencial performativo del discurso histórico**

En este apartado el objetivo es partir del análisis de las polémicas generadas por la utilización del capital semántico derivado del Holocausto en el *Historikerskreit*<sup>23</sup>, con el fin de examinar hasta qué punto las voces y los silencios de la memoria permiten entender las voces y los silencios de la historia; situación que constituiría, a su vez, un síntoma respecto a las deficiencias del modelo que criticamos. El debate de los historiadores alemanes es un caso significativo, en la medida en que consiste en una discusión teórica que escondía de fondo cuestiones prácticas y que revelaba hasta qué punto la visión del pasado que ofrece el historiador tiene un potencial de cohesión social.

El debate sobre la *singularidad* del Holocausto no versa, pese a su apariencia, acerca de la cuestión de si la *Shoah* fue un evento único o si es posible establecer comparaciones históricas con otros fenómenos. Al fin y al cabo, esta discusión sería fácilmente reductible a una perogrullada. En cierto sentido, el Holocausto es un fenómeno único, en la medida en que todo acontecimiento histórico cuenta con una serie de propiedades específicas. Por otro lado, también sería comprable, ya que la comprensión histórica requiere el establecimiento de taxonomías que se sostienen sobre la presencia de elementos comunes entre los eventos. Al contrario, el problema que se dirime en el debate es más bien si negar la radical singularidad del Holocausto, como fenómeno que refleja el amplio espectro de una cultura, y someterlo al análisis histórico tradicional, es una tarea legítima y axiológicamente neutral. O si, en cambio, es posible detectar ciertas tendencias ideológicas en estos procesos de reconstrucción histórica, que deslegitiman el proyecto.

A este proceso de revisión de la historia oficial del Holocausto, que ponen en marcha historiadores como Ernst Nolte, Michael Stürmer, Klaus Hildebrand o Andreas Hillgruberg, subyacen dos tipos de motivaciones. En primera instancia, un razonamiento de tipo epistemológico ya citado. Para garantizar la objetividad de la historiografía alemana es necesario superar la inhibición que constituye el trauma del Holocausto para la memoria pública y el ámbito historiográfico. Ahora bien, también es posible percibir un interés práctico vinculado a la posibilidad de establecer una identidad nacional unificadora en la postguerra. Al fin y al cabo, existirían enormes dificultades a la hora de fundamentar el patriotismo alemán atendiendo a la caracterización imperante de aquellos eventos. ¿Cómo justificar de forma legítima la fidelidad a la patria cuando su historia estaba

22. Knowlton, J. y Cates, T. (eds.): *Forever in the Shadow of Hitler?*, New Jersey: Humanities Press, 1993.

contaminada por la transgresión moral derivada de aquellos sucesos? El tratamiento de la *Shoah* como un acontecimiento extremo e irreductible al análisis histórico, implica la presencia de una discontinuidad fundamental a lo largo de la historia alemana. El siguiente párrafo de Strümer refleja esta preocupación:

En un país sin memoria cualquier cosas es posible. Los investigadores avisan de que entre las ciudades industrializadas de la República Federal hay una enorme falta de comunicación entre generaciones, un escaso sentido de auto-confianza entre su gente, y una enorme variación de valores. ¿Cómo verán los alemanes su propio país, Occidente o a ellos mismos, mañana? Uno puede asumir que habrá algún tipo de continuidad en la comprensión alemana de su propio país. Pero no puede estar seguro.<sup>24</sup>

Consecuentemente, estos historiadores dan inicio a una serie de revisiones históricas de este evento. Situándose en las antípodas del *Hier Ist Kein Warum* de Claude Lanzmann, tratan de agotar sus causas y factores. Algunas de sus obras fueron especialmente polémicas en relación al lugar en que situaban la responsabilidad del pueblo germano respecto a aquellos acontecimientos. Es decir, a partir de la compleja conexión existente entre explicación histórica en base a causas, y responsabilidad colectiva.

Vamos a describir brevemente los rasgos de la historia de la *Shoah* por parte de Nolte, en la medida en que es aquella que mejor refleja todas estas tensiones y problemas. Desde su punto de vista, el Holocausto, y el surgimiento del régimen nazi, sólo pueden tener lugar a partir de un movimiento de oposición y resistencia nacionalista respecto al proceso de desaparición de las tradiciones y a la consecuente sensación de anomía que sufre el sujeto moderno. El proyecto del nacionalismo alemán sólo tiene sentido como respuesta ante la lucha por la autonomía que está asociada a la modernidad y cuya mayor implementación histórica sería el marxismo soviético. Esta última es la tesis central de Nolte<sup>25</sup>. Considera que el genocidio judío constituye una respuesta derivada del miedo al *gulaj* soviético. Ernst Nolte llega a definir al Holocausto como una acción asiática que emula el genocidio soviético y cuya única novedad consiste en la inno-

23. Stürmer, M.: "History in a Land without History" en Knowlton, J. y Cates, T. (eds.): *Forever in the Shadow of Hitler?*, cit. pp. 18-24, p. 16.

24. Ernst, N.: "Between Historical Legend and Revisionism? The Third Reich in the Perspective of 1980" en J. y Cates, T. (eds.): *Forever in the Shadow of Hitler?*, cit. pp.1-16.

vacación técnica de las cámaras de gas. Esta interpretación se sitúa en las antípodas de la tesis sobre la *singularidad* del Holocausto.

El disenso entre los historiadores explotó debido a los argumentos de Jürgen Habermas<sup>26</sup>. El filósofo alemán acusó la falta de coherencia y la distorsión del pasado que operaba en las obras de los revisionistas. Interpretó que estaban motivadas por la existencia de ciertas tendencias apologéticas, en las que se trataba de eludir la carga que imprime el genocidio en la memoria de la época, debido a fines prácticos. En concreto, a la tentativa de impulsos conservadores dirigidos a rebajar la relevancia y el peso de aquellos acontecimientos para hacer posible un patriotismo tradicionalista como seña de identidad en la Alemania de la post-guerra. Detrás de unos estudios históricos que se presentan a sí mismos como objetivos, se encuentra el esfuerzo por construir un contramito, un mito positivo sobre la honorable historia nacional a largo plazo que compense la deshonorante historia del III Reich.

Frente a este proyecto revisionista, Habermas defiende la *singularidad* de este evento en base a la necesidad política de integrar a Alemania en el orden internacional. Es decir, sólo si tomamos a la *Shoah* bajo esta condición, con toda su radicalidad, será posible construir una identidad cultural alemana en la postguerra.

Ambos participantes, como es fácil observar, tiene objetivos políticos en liza cuando proponen sus relecturas históricas. Condición que llama la atención respecto a la injerencia de los contenidos mnémicos en los procesos de escritura de la historia.

## **5. Conclusión. Hacia una interacción entre la memoria colectiva y el discurso histórico**

Los tres argumentos anteriormente desarrollados tenían como eje la intención de revelar la influencia necesaria de los contenidos de la memoria colectiva en los procesos de escritura de la historia del pasado siglo. El fin era el de defender que estas injerencias no son excepciones limitadas al campo de la *historia del presente*, sino que son constantes en la evolución temporal de la historiografía. Así, pudimos mostrar las limitaciones de las tesis de Halbwachs, Nora y Yerushalmi en relación al problema que nos atañe.

Ahora bien, este proceso requiere de un complemento, consistente en la articulación de un movimiento opuesto: destacar la función del dis-

25. Habermas, J.: "Una gestión de daños. Las tendencias apologéticas en la historiografía alemana" en Habermas, J., Nolte E., y Mann, T.: *Hermano Hitler*, México: Herder, 2012.

curso histórico como mediador y modulador de los contenidos de la memoria colectiva. Siguiendo las tesis de Jan Assmann y Aleida Assmann, la memoria cultural constituye un enorme almacén cuyos contenidos se remontan a etapas previas de nuestra historia. Ahora bien, la determinación de cuáles de esos contenidos forman parte del *archivo* y parte del *canon*, cuáles operan de forma efectiva en los procesos rememorativos individuales y cuáles son olvidados en el almacén, depende de factores mediadores, de mecanismos de transición entre aquella frontera.

Entre estos factores tiene un lugar privilegiado el texto histórico, pues constituye la versión *oficial* de los acontecimientos del pasado que es interiorizada por muchos individuos. De forma que orienta y regula los contenidos de la memoria colectiva y las prácticas asociadas a la misma. La legitimidad social del discurso histórico y la tendencia del historiador a arrogarse el monopolio a la hora de definir y describir el pasado, explican la función mnémica del relato histórico. Al fin y al cabo, el texto histórico constituye una de las formas simbólicas – junto a los rituales y a los monumentos – que posibilita y modula la transmisión diacrónica de los contenidos de la memoria.

El potencial del discurso histórico para construir el anclaje identitario en la Alemania de la postguerra, desarrollado en el tercer capítulo, da cuenta de esta condición. La diferencia entre hacer de la *Shoah* el eje de la reconstrucción de la historia alemana o un evento más en la catastrófica historia del siglo XX, tiene consecuencias en el plano de la conformación de la memoria colectiva de la época.

Consecuentemente, estas tesis nos conducen a redefinir las relaciones entre la memoria colectiva y el discurso histórico, pues ambas no se caracterizan por sus discontinuidades o por su oposición recíproca, sino por sus interacciones y dependencias mutuas. La construcción del texto histórico es estructuralmente dependiente de los contenidos de la memoria común del grupo en cuyo seno se encuentra el historiador. Pero ese mismo documento, a su vez, influye, entre otros factores, en la conformación de los contenidos culturales de esa memoria. Las fronteras entre ambas, consecuentemente, se vuelven borrosas y porosas. La historia y la memoria se caracterizan por mantener una relación dialéctica, es decir, de influencia recíproca, en la que los contenidos de una no pueden definirse al margen de los de la otra. Sólo bajo este prisma podemos hacer inteligibles muchos de los conflictos historiográficos del pasado siglo, caracterizados por las

tensiones existentes entre los procesos de reconstrucción del pasado y diferentes factores éticos, culturales y políticos.

## 6. Bibliografía

Assmann, A. "Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past" en Tilmans, K., Van Vree, F. y Winter, J. (eds): *Performing the Past*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, pp. 35-50.

Assmann, A.: *Introduction to cultural studies: Topics, concepts, issues*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2012.

Assmann, J.: "Collective memory and cultural identity" en *New German Critique* No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133.

Assmann, J.: *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires: Lilmod, 2008.

Habermas, J.: "Una gestión de daños. Las tendencias apologéticas en la historiografía alemana" en Habermas, J., Nolte E., y Mann, T.: *Hermano Hitler*, México: Herder, 2012.

Halbwachs, M.: *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008.

Halbwachs, M.: *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Antrhopos, 2008.

Knowlton, J. y Cates, T. (eds.): *Forever in the Shadow of Hitler?* New Jersey: Humanities Press, 1993.

Kosselleck, R.: *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós, 1993.

LaCapra, D.: *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

LaCapra, D.: *Representar el Holocausto*, Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.

Laub, D.: "Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening" en Felman, S. y Laub, D.: *Testimony. Crisis of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, New York and London: Routledge, pp. 57-74, 1992.

Laub, D.: "An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival" en Felman, S. y Laub, D.: *Testimony. Crisis of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, New York and London: Routledge, pp. 75-92, 1992.

Nora, P. (1984): *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Paris: Trilce, 2008.

Ricoeur, P.: *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.

Traverso, E.: *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Valencia: Universidad de Valencia, 2003.

Traverso, E.: *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*, Madrid: Marcel Pons, 2007.

Wieviorka, A.: *The era of the witness*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2006.

Winter, J.: *Remembering War*, New Haven & London: Yale University Press, 2006.

Winter, Jay. "The generation of memory: Reflections on the "Memory boom" en contemporary historical studies" en *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol. 1, no. 0, March 2007.

Yerushalmi, Y. H. Zajor. *La historia judía y la memoria judía*, Barcelona: Anthropos, 2002.

# LA GÉNESIS DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA *REIVINDICACIÓN* DE FICHTE

## GENESIS OF INTERSUBJECTIVITY IN FICHTE'S RECLAMATION

Mariano Gaudio<sup>1</sup>  
CONICET (Argentina)

Aceptado: 29/09/2016  
Recibido: 20/07/2016

---

**Resumen:** En este trabajo se intenta mostrar que los elementos para la teoría de la intersubjetividad en Fichte se encuentran en *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793). Primero se expone el marco general de formulación del problema en la filosofía del Fichte de Jena. Luego se analiza la argumentación de la *Reivindicación*: la crítica al despotismo, el descubrimiento de la ley moral, la distinción entre derechos alienables e inalienables, las condiciones de libertad y personalidad, la unidad entre libertad de pensamiento y libertad de expresión, la relevancia de la comunicación y la legitimación de la autoridad. Finalmente se enfatiza lo jurídico y las perspectivas de esta intersubjetividad incipiente.

**Palabras-clave:** Fichte; intersubjetividad; libertad; comunicación; derecho.

**Abstract:** This paper attempts to show what the elements for intersubjectivity are present in Fichte's *Reclamation of the Freedom of Thought* (1793). First it exposed the general context of problem formulation in Fichte's philosophy in Jena. Second the *Reclamation* argumentation is analyzed according to critic of despotism, moral law evidence, the distinction between alienable and inalienable rights, freedom and personality as conditions, unity between freedom of thought and freedom of expression, relevance of communication, and authority's legitimization. Finally, is emphasizes the juridical and drifts for the emerging intersubjectivity.

**Key-words:** Fichte; intersubjectivity; freedom; communication; right.

1. (mgaudio77@yahoo.com.ar) Doctor en Filosofía. Profesor en enseñanza media y superior en Filosofía.

## 1. El Yo y la alteridad

En una primera aproximación a la filosofía de Fichte en su etapa de Jena (entre 1794 y 1798), dos aspectos aparentemente contradictorios suelen concitar la atención en la literatura especializada: por una parte, la fundamentación de todo el saber desde un primer principio, el Yo absoluto, en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794, y su consiguiente trabazón con el No-Yo y la reciprocidad entre Yo y No-Yo finitos. Por otra parte, y en presunto contraste con lo anterior, en el *Fundamento del derecho natural* (1796-7) el procedimiento parece invertirse y comenzar con el ser racional finito, para luego mediante la exhortación y el reconocimiento revelar que este ser se encuentra en una comunidad jurídica.<sup>2</sup> Mientras en el primer caso Fichte concebiría un Yo trascendental, universal, incondicionado, activo por sí mismo y enfrentado a la objetividad, en el segundo concebiría un Yo empírico, particular, condicionado, activo en virtud de la interpelación de los otros y articulado con éstos en limitaciones recíprocas. Más allá de la artificialidad de la contraposición, de ella surgen los intentos por compatibilizar y reconstruir los lazos entre la filosofía primera de Fichte (la Doctrina de la Ciencia) y su concepción jurídico-política. Aunque esta constelación de problemas nos alejan del motivo del presente trabajo, a la luz de la tensión entre fundamentación especulativa y derecho se observa la relevancia de una temática sumamente novedosa incluso para el panorama de la filosofía moderna en general: la intersubjetividad.

El tema de la intersubjetividad en Fichte, junto con el paulatino abandono de la exposición del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* desde la trilogía de principios, cobra fuerza en el *Derecho natural* y en obras posteriores, especialmente en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo* (1796 ss.) y en la *Ética* (1798). Pero la literatura especializada se ha concentrado en dilucidar cómo se concilia la intersubjetividad con la filosofía anterior, y en este sentido mostrar la génesis de la misma, ya sea en el *Fundamento* de 1794-5,<sup>3</sup> ya sea en *Algunas lecciones sobre la destinación*

2. L. Siep llama la atención sobre estos dos aspectos en *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 21-30; recogiendo motivos ya presentados en *Annerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber, 1979, pp. 27-32. También R. Williams desarrolla esta contraposición y reseña las intervenciones sobre el problema en: *Recognition. Fichte and Hegel on the Others*. New York: State University of New York Press, pp. 49-54.

3. Los citados L. Siep y R. Williams buscan esta conciliación, el primero mediante el concepto de *Wirksamkeit* (Siep, L.: *Praktische Philosophie* cit., pp. 24-30) y el segundo mediante el

*del sabio*,<sup>4</sup> también de 1794. No obstante, las interpretaciones genealógicas suelen pasar por alto un antecedente, a nuestro entender muy importante, del desarrollo de la intersubjetividad en Fichte: la *Reivindicación de la libertad de pensamiento* (1793).<sup>5</sup> La hipótesis que intentaremos sustentar es que en este opúsculo se encuentran en germen los elementos para la formulación ulterior —más completa y compleja— de la intersubjetividad. Ésta consiste en la amalgama entre sí-mismo y otro, o entre Yo y alteridad, donde la propia constitución de uno se articula en relación con el otro y viceversa; y comienza en el nivel de la finitud jurídica más concreta para luego elevarse a instancias superiores. En el *Fundamento del derecho natural*, la intersubjetividad descansa en los conceptos de exhortación, reconocimiento, trato libre y racional, y en la influencia recíproca a nivel corporal, todo lo cual desemboca en la comunidad jurídica. En la *Reivindicación*, en cambio, la dinámica de la reciprocidad sólo resulta expuesta unilateralmente, al modo de un condicional cuyo contenido implica una trabazón a desplegar.

Además, el esquema argumentativo en que se desenvuelve la alteridad constitutiva del Yo en la *Reivindicación* resulta similar al que Fichte presenta tanto en *La destinación del sabio* como en el *Fundamento del derecho natural*, dado que parte de la individualidad para luego mostrarla, en una secuencia de profundización y reconfiguración, en el marco de un entramado de relaciones vinculantes. Aquello que en la *Reivindicación* permite este articulado —y su consiguiente conexión con las formulaciones ulteriores— es la comunicación, o el compartir, que exhibe el carácter esencial del «dar y recibir», el vector relacional constitutivo de la propia personalidad. En la medida en que este relacionamiento resulta vital para la constitución de la mismidad, el otro se revela como mediación necesaria en la (con-)formación del Yo. Y este aspecto no merma, sino que potencia, la facultad de ponerse a sí mismo o, en términos propios de la *Reivindicación*,

concepto de *Anstoss* (Williams, R.: *Recognition*, cit., pp. 56-62). Ambas estrategias contienen dificultades, en alguna medida anticipadas por P. Baummann: *Fichtes ursprünglichen System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972, pp. 166 ss., 176-177. Baummann también critica (pp. 171-174) la tesis de Philonenko, que asocia la intersubjetividad directamente a la *Doctrina de la Ciencia* de 1794 en *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. París: Vrin, 1966; véase también: Philonenko, A.: *L'Oeuvre de Fichte*. París: Vrin, 1984, pp. 45-53. W. Janke, en cambio, propone otro camino de conciliación, mediado por la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*: "Annerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes", en *Kant-Studien*, LXXXII, 1992, pp. 201-206.

4. Lauth, R.: "Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte", en *Archives de Philosophie*, n° 25, 1962, pp. 325-344.

5. Fichte, J. G.: *Zurückforderung der Denkfreiheit*, en *J. G. Fichtes sämtliche Werke*. Hrsg. I. Fichte. Berlín: W. de Gruyter, 1971; en adelante indicamos esta edición, como es habitual, con la sigla FSW, seguida del tomo, en este caso VI, pp. 1-35. Trad. Cast. F. Oncina Coves. Madrid: Tecnos, 1986 (en adelante: RLP).

la transparencia, acceso y elevación a la espiritualidad, a la ley moral, o a la razón.

Pero esta secuencia se halla eclipsada por una temática sobresaliente: la crítica a la censura, en el marco de la deslegitimación completa del despotismo y en aras de un espacio público efectivamente al servicio de la Ilustración y no de la protección del poder establecido, junto con la defensa de la identidad entre libertad de pensamiento y libertad de expresión. En esta perspectiva Fichte alimenta una dimensión social-horizontal de relaciones igualitarias que entretejen incluso al príncipe. Así, la literatura fichteana suele enfatizar aspectos de esta temática (la agitación revolucionaria de los principios de libertad e igualdad,<sup>6</sup> la libertad ética como punto de partida del progreso moral,<sup>7</sup> la contraposición entre el sojuzgamiento despótico y la espontaneidad,<sup>8</sup> el espacio público característico de la Ilustración,<sup>9</sup> la coherencia de este espacio con los derechos originarios,<sup>10</sup> etc.) sin horadar en la intersubjetividad implícita.<sup>11</sup>

## 2. La intersubjetividad en la *Reivindicación*

Según nuestra hipótesis inicial, las condiciones para el desarrollo de la teoría de la intersubjetividad en Fichte se encuentran germinalmente formuladas en el temprano opúsculo, *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, lo que no significa que sean explicitadas en todas sus determinaciones, sino que sólo configuran un punto de partida necesario para

6. Willms, B.: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967, pp. 18-21, 43.

7. Baummann, P.: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*. Bonn: Bouvier Verlag - Herbert Grundmann, 1974, pp. 57-59.

8. Duso, G.: *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*. Urbino: Argalia, 1974, pp. 126-129.

9. Radrizzani, I.: "La Doctrine de la Science et l'Aufklärung", en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 49, 2006, p. 131.

10. Rampazzo Bazzan, M.: «Persönlichkeit und Denkfreiheit. Ein Beitrag zur Entstehung des Urrechtsbegriffs bei Fichte», en Ch. Asmuth (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2007, pp. 377-380.

11. Cabe destacar que C. Hunter acepta que la teoría de la interpersonalidad se encuentra en la *Reivindicación*, en los pasajes que analizamos aquí, pero sólo lo señala. Hunter, C.: *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früherer angewandter praktischer Philosophie*. Meisenheim: Verlag Anton Hain, 1973, p. 12.

el desarrollo ulterior. Aquí nos proponemos contextualizar, reconstruir y problematizar tales condiciones.

Más allá de los múltiples contrincantes (príncipes, doctos, censores, la opinión pública en general, el pueblo dormido, etc.)<sup>12</sup> a los cuales podría dirigirse la *Reivindicación* de Fichte, la polémica se alza principalmente contra la intención de legitimar el despotismo, contra todas aquellas estrategias que de una u otra manera buscan argumentos para justificar un orden esencialmente injusto. En este sentido, la alusión esporádica a Rousseau<sup>13</sup> no es casual, así como tampoco lo es la doble alternativa de la historia de avanzar o bien mediante la revolución, o bien mediante el progreso gradual.<sup>14</sup> Pues la inhibición de una fuerza proyectada acentúa la tensión, y del mismo modo que el dique se quiebra con la presión de agua,<sup>15</sup> la revolución resulta inminente en la medida en que se reprime la libertad de pensamiento. La libertad de pensamiento se convierte en elemento decisivo para diagnosticar un estado de cosas.

Con aparente retórica, Fichte exhorta al pueblo a entregar todo (los hijos para la guerra, el alimento de los pobres para los animales de los ricos, o el futuro entero), pero jamás la libertad de pensamiento.<sup>16</sup> Incluso

12. La alusión a los príncipes europeos opresores se encuentra en el subtítulo. Pero en ciertos pasajes, como veremos, esta centralidad cede su lugar a los doctos censores, los «satélites del despotismo» (FSW VI 8, RLP 11). Este aspecto concierne directamente al espacio de la opinión pública y, por ende, resulta familiar a la concepción de Kant en *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración* (1784), aunque Fichte no comparta el optimismo del uso público de la razón. Sobre el contexto histórico de la opinión pública y de la censura, véase M. Sauter: “Las luces a prueba” (trad. L. Sanz), en *Istor. Revista de Historia*, n° 19, 2004, pp. 31-48; y del mismo autor: *Visions of the Enlightenment*. Leiden: Brill, 2009, pp. 105-140. Sobre el destinatario de esta obra, J. Villacañas sostiene que es la nobleza, y que Fichte caracteriza al pueblo como ciego y pasivo: “Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno”, en *Revista de estudios políticos* (nueva época), n° 72, 1991, pp. 146-147 nota. También F. Oncina reconoce la dirección popular de la Ilustración, y en cuanto al destinatario de esta obra afirma que se trata de un híbrido: «La recepción de la *Crítica del Juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración», en R. Rodríguez Aramayo – G. Vilar (editores): *En la cumbre del criticismo*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 197-201.

13. FSW VI 5, RLP 6.

14. FSW VI 5-6, RLP 6-8.

15. La metáfora del dique (FSW VI 6, RLP 8) reaparece en *Wissenschaftslehre Nova Methodo – Krause*, § 6, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, y otros. Stuttgart: Fromman, 1962 ss. (en adelante, como es habitual, la indicamos con la sigla GA, junto con serie/tomo), IV/3 384. En la medida en que el dique refiere a la tensión entre una fuerza y su contención, se asemeja con la metáfora del resorte en *Das System der Sittenlehre*, § 1, FSW IV 26-27 (trad. cast. J. Rivera de Rosales: *Ética*. Madrid, Akal, 2005, p. 92); y § 2, FSW IV 33-34 (trad. pp. 98-99). La inhibición u obstáculo funciona como aquello que en la tensión potencia la actividad, como la «espinas que moviliza» (FSW VI 5, RLP 6).

16. FSW VI 6-7, RLP 8-9.

la responsabilidad de perder semejante tesoro no recae en el príncipe, sino en el pueblo mismo, que lo sobreestima y que se subestima. Esta proclama, aunque parezca panfletaria, contiene un motivo filosófico sustancial: la claudicación en la libertad de pensamiento implica la esclavitud espiritual y corporal, la dependencia no sólo en ideas y acciones del pueblo respecto del príncipe y de sus servidores, sino también y fundamentalmente de la facultad de autodeterminación. La cesión de la libertad de pensar conlleva paradójicamente la no-asunción de la libertad, o la asunción de una libertad que en ese mismo acto se niega a sí misma. Por ende, no es culpa del déspota sino del pueblo que, siendo y sabiéndose libre, no obstante en todas partes está encadenado. Y está encadenado no porque carezca de suficiente saber, ni porque sólo el príncipe sepa en qué consiste su felicidad; el pueblo está encadenado porque ha sido convencido o se ha autoconvencido de que debe renunciar o ceder su racionalidad, ha asimilado como propia la negación de la libertad de pensar.

En el vértigo de la *Reivindicación* Fichte acelera los argumentos que deshacen e impugnan la dominación despótica, analizando un abanico de posibilidades. Los príncipes y sus satélites, además de no ser más sabios y de carecer de autoridad para definir la felicidad del pueblo,<sup>17</sup> tampoco se pueden legitimar ni desde el derecho divino, ni desde la fuerza, ni desde el derecho hereditario.<sup>18</sup> En primer lugar, no se legitiman por derecho divino no sólo porque el príncipe no equivale a Dios, o porque Dios no se expresa únicamente en el príncipe, o porque forman parte del pasado los tiempos en que se usaba a Dios para justificar la servidumbre bestial y el trato de las personas como cosas o propiedades del príncipe; no se justifican de este modo, ante todo, porque Dios se manifiesta en el «sello divino» que cada ser humano lleva en sí mismo.<sup>19</sup> Este sello y reflejo de la

17. FSW VI 7-9, RLP 9-12.

18. FSW VI 10-11, RLP 12-14.

19. Al igual que la «espinas que movilizan» o la «chispa divina» que tratamos abajo, el «sello divino» (FSW VI 10, RLP 13; o el «rayo divino en nosotros» en *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, § 2, FSW V 30, trad. cast. V. Serrano: *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 186; también en *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*, FSW VI 40; o la «voz de nuestra conciencia» en el citado *Versuch* § 8, FSW V 88, trad. p. 94) no debe tomarse como un simple giro literario, sino como lo que es, un argumento crucial en favor de una razón inmanente, accesible a cada Yo, imposible de ser apropiada o arrogada en exclusividad. Este argumento se condice tanto con la idea de Dios como ser racional-moral (*Versuch* § 3, FSW V 51-52, trad. 67-69; *Versuch* § 11, FSW V 121, trad. 123), como con su definición de «orden moral del mundo» (*Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, FSW V 185-186; trad. cast. J. Rivera de Rosales: «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», en *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, pp. 144-145). En este sentido, no hay que minimizar la sacralidad del ser humano, tal como señala Fichte en *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (en adelante: GNR), § 6.Corr., GA I/3

razón en cada uno es lo que habilita la condición de estricta igualdad entre todos los seres humanos, independientemente del rango jurídico-político o de la condición social. En segundo lugar, los príncipes y sus acólitos tampoco se legitiman mediante la fuerza, porque la fuerza no procede sino de los gobernados. Aunque en este caso Fichte presupone y concibe al pueblo de modo unitario —como una sola fuerza y no una diversidad de fuerzas en pugna, algunas de las cuales podrían servir al *status quo*—, el cuestionamiento de la legitimidad interpela al conjunto. En última instancia, la escisión gobernantes-gobernados signada por el ejercicio unilateral de la fuerza para mantener un orden de cosas injusto representa una composición forzada, es decir, un engendro de sociedad donde el antagonismo tiene que agudizarse y resolverse por la revolución o la reforma. De una o de otra manera, si de la órbita del príncipe se sustraen los brazos de los gobernados, entonces el poder se ejecuta sobre el vacío, y el cuestionamiento de la legitimidad queda en evidencia. En tercer lugar, el derecho hereditario tampoco ofrece sustento, argumenta Fichte, pues ¿de qué fuente obtuvo el derecho el primero de la serie? Y si el primero carece de legitimidad, lo mismo sucede en todos los miembros restantes. No se trata de un argumento empírico o histórico, sino de una impugnación filosófica: la regresión al infinito, a la noche de los tiempos, o a la tradición de la antiquísima injusticia, no ofrecen absolutamente ningún sustento racional. No se condena al Yo a la dependencia mecanicista-despótica de una causa remota, inaccesible e injustificable racionalmente, sino sólo si se obtiene de este Yo la claudicación espiritual. Así como en la Doctrina de la Ciencia el Yo no procede regresivamente al infinito, sino que se pone a sí mismo por sí mismo, en este punto la razón no obedece a dictámenes de una instancia trascendente que aniquila su autonomía, sino que a lo sumo y por debilidad se cree puesta y no alcanza a reconocerse como poniente. Pero en cuanto despierta y descubre el sello divino —esto es, ni bien el pueblo asume como propia la libertad de pensamiento—, la razón (el Yo) no admite más que lo que ella misma consiente.

Ahora bien, en un esquema donde el Yo, la razón o la ley moral, son inalienables, el desafío pareciera residir en la capacidad individual para elevarse a esta huella divina, y entonces la intersubjetividad quedaría en un segundo plano. Semejante fachada, no obstante, se revierte en una consideración más profunda y detenida. Una vez impugnados los mecanismos de legitimación jurídica del despotismo, Fichte se dispone a mostrar el único procedimiento posible de justificación racional de la autoridad, para

383, trad. cast. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos: *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (en adelante: FDN). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 170; ni la luz que se proyecta y refleja en cada ser racional que Fichte retoma en *Die Wissenschaftslehre* (1804), FSW X 118-121.

lo cual presenta la distinción entre derechos alienables y derechos inalienables. Esta distinción presupone la concordancia con la ley moral,<sup>20</sup> o con la facultad auto-legislativa de la razón que caracteriza a cada hombre, y sólo desde ella se podrá deducir la transferibilidad del derecho que sustenta a la autoridad:

El hombre no puede ser heredado, ni vendido, ni regalado; no puede ser propiedad de nadie [...]. Lleva profundamente en su corazón una chispa divina que lo eleva sobre la animalidad y lo hace conciudadano de un mundo cuyo primer miembro es Dios – su conciencia (*Gewissen*). Ésta lo gobierna absoluta e incondicionalmente a querer esto y no aquello, y eso [sucede] *libremente y desde su propio movimiento*, sin ninguna coacción exterior. El hombre debe obedecer esta voz interior [...]. Por tanto, ningún extraño puede mandar sobre él; el hombre mismo tiene que hacerlo según la ley que se da en él. El hombre es libre y tiene que permanecer libre. Nada puede gobernarlo, salvo la ley que está en él, porque es su única ley; y cuando se deja imponer otra, contradice esta ley, y se aniquila la humanidad.<sup>21</sup>

El hombre no es cosa, y en ello reside la diferencia capital con el dogmatismo / despotismo; el hombre es chispa divina, actividad libre cuyo fundamento último e inmanente, Dios o la conciencia moral, se erige en instancia soberana de (auto-)legislación y (auto-)referencialidad. El hombre se sustrae a cualquier tipo de ley o de relación que lo convierta en algo sometido. Cualquier signo de una ley que lo determine significa la anulación de aquello que lo separa de los animales, la libertad. Pero si el hombre no ha de obedecer más que a su voz interior, entonces el orden

20. Sobre la deducción indirecta del derecho desde la ley moral, véase *Beitrag*, FSW VI 60-61. En *Grundlage des Naturrechts*, en cambio, Fichte abandona esta deducción y establece una distinción férrea entre derecho y moral (GNR Ein., GA I/3 320-323, FDN 110-112), que los comentaristas intentan explicar y conciliar: F. Neuhouser: «Fichte and Relationship between Right and Morality», en D. Breazeale – T. Rockmore (editores): *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies*. New Jersey: Humanities Press, 1994, p. 172; R. Schottky: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert*. Ámsterdam / Atlanta: Rodopi, 1995, p. 261; V. Waibel: «On the Fundamental Connection between Moral Law and Natural Right in Fichte's *Contribution* (1793) and *Foundations of Natural Rights*», en D. Breazeale – T. Rockmore (editores): *Rights, Bodies and Recognition*. Hampshire: Ashgate, 2006, pp. 54, 57.

21. FSW VI 11-12, RLP 14-15. Esta absolución del hombre se condice con la consideración del *Selbst* o forma originaria del Yo puro en *Beitrag*, FSW VI 58-59, y en *Bestimmung des Gelehrten*, GA I/3 28-30 (trad. cast. F. Oncina y M. Ramos: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo, 2002, pp. 40-41, 44-47). Sin embargo, según J. Villacañas en esta última obra Fichte deja de lado la subjetividad individual y refiere a una subjetividad genérica, aseveración que resulta acertada para *Beitrag*, pero no refleja la intersubjetividad que en este artículo tratamos de mostrar en la *Reivindicación*. Villacañas, J.: «La experiencia de la revolución en Fichte: de la Ilustración a la teocracia», en E. Bello (editor), *Filosofía y revolución*. Murcia: Universidad de Murcia, 1991, pp. 203-204, 206, 209.

político sería una quimera y sólo se podría proyectar una suerte de orden moral basado en una presunta armonía preestablecida. Si se lo toma como una pieza entera e independiente, el pasaje citado pareciera anclarse en un individualismo inconciliable a nivel social.

Sin embargo, lo que está en cuestión no es cualquier ley, sino la máxima ley, la ley primera. Por ende, toda otra ley que no se ubique por encima ni a la altura de la ley moral primera y sea coherente con ésta, bien puede ser aceptada. Del mismo modo, el querer y la influencia exteriores también pueden acompañar el gesto de auto-legislación; e incluso la coacción, que indica un forzamiento, en la medida en que reconduce al ejercicio de la libertad, no sería sino un poner en concordancia el querer esto o aquello con la ley moral, una manera de despejar el mensaje turbio de la voz de interior. En otras palabras, la ley soberana no implica un encapsulamiento en la individualidad, sino la consagración de la razón como instancia máxima desde la cual se legitima el orden político; no implica que toda acción del otro lleve a la aniquilación de la voluntad de uno, sino por el contrario, que la acción del otro bien podría vitalizar la auto-actividad; no implica, en fin, un cierre sobre sí del querer o de la voluntad, sino la necesidad de articular las leyes positivas bajo el signo de la voluntad una y coherente. No se trata de un esquema cerrado, sino de un esquema que interpela a la individualidad para mostrar que todo orden jurídico-político presupone siempre algún tipo de consentimiento, y que el parámetro de medida de semejante querer (por acción u omisión) sólo proviene de la autolegislación del conjunto.

En efecto, si el derecho se sigue de lo que la ley moral no prohíbe, no gana con ello suficiente contenido ni fuerza, sino apenas una delimitación formal. Pero hay condiciones –prosigue Fichte– sin las cuales no existiría ninguna ley; por ejemplo, la *libertad* y la *personalidad*.<sup>22</sup> Éstas son las condiciones que obligan a analizar la concordancia de las leyes positivas con la ley moral fundamental. Por una parte, las condiciones por las cuales es posible actuar en conformidad y según el deber configuran los *derechos inalienables*. La facultad auto-legislativa de la razón constituye el pilar de estos derechos intransferibles. Por otra parte, los derechos que conforman el ámbito de lo permitido sí son *alienables*, aunque sólo voluntariamente, pues de lo contrario contradicen la ley primera, y entonces una ley secundaria y derivada se entrometería en el lugar soberano. (Aquí se comprende cabalmente por qué el despotismo es imposible de compatibilizar con este esquema: porque impone sin consentimiento y unilateralmente una ley arbitraria que, aun siendo racional, está impugnada de raíz en el dispositivo mismo que repele cualquier articulación con la voluntad de los goberna-

22. FSW VI 12, RLP 15.

dos). La distinción entre derechos alienables e inalienables se armonizaría con la distinción entre acciones externas e internas, respectivamente. Mientras los primeros se pueden ceder, condicionar o negociar mediante el contrato, los segundos permanecen sustraídos de la legalidad.<sup>23</sup> Luego cabe preguntarse si la distinción agota la correspondencia simétrica de cada uno de los ámbitos, es decir, si todo lo alienable concierne a lo externo y lo intransferible a lo interno; y cabe preguntarse, además, si ambas esferas se conciben independientemente una de la otra. De estas dos cuestiones depende la interpretación de la intersubjetividad en Fichte.

En una primera instancia, la exposición de la *Reivindicación* enfatiza los ámbitos separados e independientes. La negociación del contrato que funda la sociedad civil y que culmina en la definición del poder ejecutivo y del orden institucional mismo, pareciera basarse exclusivamente en las acciones exteriores transferibles, como si constituyeran una entidad aparte. Sin embargo, estas acciones jamás se enajenan totalmente, en cuanto que, a pesar de la transferibilidad, siguen siendo fruto de la voluntad y no se escinden de ella; en este sentido, las acciones externas tienen que conservar la coherencia con la autonomía y la personalidad. Por eso la ley externa no puede contradecir la ley suprema, y por eso lo que diferencia a un soberano legítimo de un soberano ilegítimo concierne precisamente a la transferencia del poder desde los gobernados y como un acto de consentimiento, mientras que el último se arroga el poder unilateralmente y sin referencia alguna a las restantes voluntades. Por tanto, en el contrato de «todos los miembros con uno, o de uno con todos»,<sup>24</sup> donde la horizontalidad y la verticalidad se despliegan conjuntamente, «la legislación civil es válida para mí sólo porque la acepto voluntariamente [...] y porque me doy a mí mismo la ley».<sup>25</sup> En la fundación de la sociedad civil, en el nombramiento del príncipe y en la definición del Estado, lo transferible y lo intransferible –lo que justifica la distinción entre gobernantes y gobernados– mantienen la conexión a través de la voluntad.

El tema de la separabilidad o inseparabilidad de lo externo y lo interno cobra una peculiar relevancia en torno de la libertad de pensamiento y la libertad de expresión. En efecto, si lo que caracteriza al hombre respecto de los animales consiste en que puede pensar *libremente* y reconfigurar según su querer el mecanismo ciego de asociación de ideas, la realización de esta facultad no atañe sólo al ordenamiento o a la dirección de las representaciones (lo que revela que la pasividad es una cara o aspecto

23. FSW VI 12, RLP 15-16.

24. FSW VI 13, RLP 16-17.

25. FSW VI 13, RLP 17.

de la actividad),<sup>26</sup> sino también a las acciones que se siguen de, o se enlazan con, o presuponen tales ideas. No se trata de una facultad meramente ideal, sino también real, porque pensar y actuar van de la mano. Mientras el pensar y el actuar en los animales se dan como sucesiones mecánicas, en el ser humano se explican desde la soberanía de la libertad:

la exteriorización (*Aeusserung*) de la libertad en el pensar, así como la exteriorización de la misma en el querer, es parte intrínsecamente constitutiva de su personalidad; es la condición necesaria únicamente bajo la cual puede decir: yo *soy*, soy un ser autónomo. Esta exteriorización, ciertamente tanto como aquélla, le asegura su conexión con el mundo espiritual y lo lleva a la concordancia con él.<sup>27</sup>

La libertad no se circunscribe sólo al pensar, sino que involucra su manifestación, al igual que el querer correlativo. Y esta manifestación forma parte de la auto-constitutividad del sujeto, de la personalidad como derecho inalienable, del ponerse a sí mismo y concebirse como ser autónomo. Además, la manifestación, tanto del pensar como del querer, sitúa al sujeto en conexión y concordancia con el mundo espiritual compartido, es decir, lo relaciona y articula con otros seres racionales. Por consiguiente, la libertad de pensamiento y la libertad de expresión son inseparables y se legitiman desde la autoformación del sujeto en interacción recíproca. En coherencia, Fichte protesta por el permiso para pensar sin el correlativo permiso para «comunicar nuestros pensamientos»,<sup>28</sup> pues se trata de un formalismo: como lo primero es imposible, la censura cae sobre lo segundo. Pero si la libertad de pensamiento y de expresión son inescindibles, el formalismo caduca: no tiene ningún sentido que se permita pensar y se

26. Contra la visión tradicional y dogmática de la verdad, en la *Reivindicación* Fichte expone una concepción teórica y práctica de la verdad, según la cual el conocimiento objetivo se funda en la “espontaneidad más pura y más libre” (FSW VI 19, RLP 25) que debe producir los conceptos sobre las cosas en base a conceptos espirituales. Se trata –como en el § 2 de *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (FSW V 21-22, trad. cast. 179-180)– de la primacía de la práctica que funda la teoría, donde la percepción de lo dado –el momento, por así decir, más pasivo– se explica desde la actividad, tal como resultará evidente en *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* §§ 4-5, en especial desde el comienzo de la dialéctica entre actividad y padecer (GA I/2 293 ss.) y la reunión del intuir y producir en la imaginación (GA I/2 370, 377 ss.), hasta la explicación de la actividad objetiva mediante el esfuerzo o tendencia (*Streben, Tendenz*) (GA I/2 397), que concluye en que: “la razón misma no puede ser teórica, si ella no es práctica; ninguna inteligencia en el hombre es posible, si no hay en él una facultad práctica” (GA I/2 399). Conocer objetos, entonces, para Fichte significa orientar la actividad hacia ellos, o dejar de actuar en un sentido transformador para actuar en un sentido contemplativo/perceptivo.

27. FSW VI 14, RLP 18.

28. FSW VI 15, RLP 19.

prohíba la expresión. Así, lo que realmente está en juego aquí es la libertad de exteriorizar las ideas, la comunicación con el otro, y el nivel de profundidad y compromiso que implica el compartir. Si la manifestación resulta inherente y constitutiva de la personalidad, entonces no significa un derecho transferible, sino inalienable. Y si renunciar a la expresión equivale a renunciar a la libertad, en la propia constitución del sí-mismo se halla el manifestarse al otro y del otro.

En cierta medida la relación intersubjetiva ya está presupuesta en el contrato, y lo que pareciera deducirse de la libertad encerrada en el ser racional individual, se revierte en el proceso: al presentar la libertad de pensamiento como correlativa de la libertad de expresión, y al enfatizar que ésta constituye la propia personalidad, Fichte neutraliza y reconfigura el individualismo de partida. El ser racional que descubre en sí la ley moral, que se pone a sí mismo y que contiene una libertad inalienable, en una segunda consideración se encuentra necesariamente relacionado con otros seres semejantes. Y esta segunda consideración no es derivada, sino constitutiva de la personalidad. La clave para no interpretar el desplazamiento como una contradicción o bifurcación, ni como una instancia subordinada a la otra, reside en que lo interior y lo exterior (o la actividad ideal y la real) son dos caras de un mismo proceso. Por ende, la esencialidad misma de la expresión se entrelaza con el compartir intersubjetivo, con una comunicación (*Mittheilung*) que se puede desenvolver tanto en términos conflictivos de obstaculización o estorbo (de ahí la necesidad de un contrato que determine las esferas de libertad de cada uno en el marco de los derechos transferibles), como en términos armónicos del «dar y recibir» (*Geben und Nehmen*) basados en el querer. La relación intersubjetiva descansa en la voluntad y el consentimiento.<sup>29</sup>

Ahora bien, si el derecho a la comunicación libre se deduce del permiso (y no del mandato) de la ley moral e involucra a acciones exteriores, podría ser alienable; y si además depende de la voluntad de las partes, entonces llevado al extremo se suscitaría el caso —especula Fichte— de una renuncia deliberada del compartir. Aunque la prescindencia de la relación intersubjetiva sea inverosímil (porque se asimila a la auto-anulación de la voluntad, como el querer esclavizarse), Fichte la admite como hipótesis: el derecho a renunciar al derecho a la comunicación contiene necesariamente la renuncia al dar y recibir, y así por ejemplo la persona se tendría que encapsular en sí ante el hambriento y dejarlo morir, o «querría cortar el más bello vínculo que une a los hombres con los hombres, que hace desbordar un espíritu en otro espíritu».<sup>30</sup> La retórica antecede al razonamiento,

29. FSW VI 15, RLP 20.

30. FSW VI 16, RLP 21. A diferencia de este texto, en *Beitrag* «el más bello vínculo de reu-

la apelación al corazón a los motivos que tornan imposible prescindir de la relación con el otro. De todos modos, quebrar el vínculo que encadena y compromete, que reconfigura a los espíritus en un flujo común, significa encapsular al sujeto-átomo y colocarlo en una primacía ficcional para reducir la sociedad a mero producto instrumental sometido a la lógica egoísta. En consecuencia, por si acaso la retórica del corazón no funcionara, Fichte expone finalmente el razonamiento:

El derecho a recibir todo aquello que sea utilizable para nosotros es una parte constitutiva de nuestra personalidad; pertenece a nuestra destinación utilizar libremente todo aquello que está ahí para nuestra formación espiritual y moral [...]. Una de las fuentes más ricas de nuestra instrucción y formación es la comunicación de un espíritu a otro. No podemos renunciar al derecho de recoger lo que proviene de esa fuente, sin renunciar [a la vez] a nuestra espiritualidad, a nuestra libertad y personalidad.<sup>31</sup>

La contracara necesaria del derecho a recibir es el dar, y la imposibilidad de prescindir de este intercambio, el más digno de los intercambios, se explica desde una concepción de la subjetividad que, si se enajena de su destinación y de su formación espiritual, quiebra en sí la personalidad. Lejos de la autosuficiencia, el sujeto atomizado pierde aquello que lo caracteriza y distingue de los animales, y deviene sujeto a medias, mera fuerza aplicada al dominio de la naturaleza.<sup>32</sup> La relevancia del compartir espiritual se explica desde un presupuesto que Fichte desarrolla posteriormente, en el *Fundamento del derecho natural*, y que no obstante opera en el pasaje citado: el individuo es un producto natural sumamente incompleto, que sólo se termina de formar mediante la cultura.<sup>33</sup>

La artificialidad de la renuncia a la relación intersubjetiva indica una concepción de la subjetividad que se realiza mediante el otro y que sin

nión» (FSW VI 146) que conjunta espiritualmente en la comunicación de la verdad se mantiene subordinado al individualismo, y lo mismo sucede con el vínculo estatal y legal (FSW VI 62, 81-82). De ahí la recepción tan desfavorable que tuvo *Beitrag* en los principales filósofos de la época: Maimon, Kant, Erhard, Reinhold, etc. Sobre este tema: F. Oncina, «Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (editores): *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 398; también en «La recepción de la *Crítica del juicio*...» cit., pp. 206 ss. Véase asimismo Rampazzo Bazzan, M.: «"Kant" contro Kant nella Dottrina del diritto di Fichte», en *Akten des XI Internationalen Kant-Kongress: Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. 5. Berlín: W. De Gruyter, 2013, p. 833.

31. FSW VI 16-17, RLP 21-22.

32. La distinción alcanzará su clímax madurativo en GNR § 17.Cor., GA I/4 19-20, FDN 272, esto es, en el contraste entre el hombre aislado y el ciudadano enlazado estatalmente.

33. GNR § 3.Cor., GA I/3 347, FDN 133-134; GNR § 6, GA I/3 379 ss., FDN 166 ss.

el otro no podría constituir su propia personalidad, es decir, una perspectiva relacional donde el otro, lejos de representar un obstáculo, significa una condición necesaria para el desarrollo del sí-mismo. Como señalamos, de la comprensión de lo interno y lo externo y de su presunta simetría con lo alienable y lo alienable depende la concepción de la intersubjetividad: si uno y otro persisten en la separación, la relación intersubjetiva aparece como un momento subordinado a las subjetividades autosuficientes. Pero no es éste el planteamiento de Fichte. El modelo de sociedad donde los átomos compiten bajo la égida del cálculo egoísta y donde los otros son meros medios para la consecución de los fines propios, no se suscita aquí, porque Fichte neutraliza y soslaya absolutamente el presupuesto de ese modelo según el cual la relación implica una carga, un obstáculo o turbación, un medio a resolver instrumentalmente. Al comprometer la propia personalidad, el otro ya está encadenado al sí-mismo, y éste no se podría explicar sin aquél, porque no se puede explicar sin el más bello vínculo que lo enlaza a la espiritualidad y lo coloca en la senda de la formación. Y al concebir de este modo la intersubjetividad —esto es, no como un producto o concesión del individuo para obtener ulteriores beneficios, ni como una instancia subordinada e instrumental, sino como esencialmente constitutiva de la subjetividad misma—, Fichte encuentra el punto de reconciliación de lo interno y lo externo, pensamiento y manifestación, y lo expone en términos de entramado relacional.

En otras palabras, si el sujeto pudiera renunciar a la comunicación y al vínculo, sin por ello perder su condición espiritual ni la libertad —y, por ende, separando tajantemente el pensar y la exteriorización—, entonces la intersubjetividad sería sólo un grado secundario de realización sometido a un cálculo utilitario personal. Ante semejante autosuficiencia constitutiva, este sujeto sólo habría de relacionarse por conveniencia y en un espacio relacional extra-subjetivo que se condice con la transferibilidad y con la consiguiente apropiación despótica de ese mismo espacio. Pero, dado que el intento argumentativo de Fichte tiene como motivación explícita defender la libertad de pensamiento en conjunción con la libertad de expresión frente a las pretensiones del príncipe y sus satélites, su estrategia consiste en sustraer el espacio relacional de esta órbita alienable y concebirlo como intrínsecamente relacionado a la constitución de la propia subjetividad.

Luego, la argumentación se complementa con la legitimación del poder soberano, donde la misma subjetividad, incapaz de realizarse renunciando a querer relacionarse con el otro, es a la vez la que se unifica en el entramado contractual y nombra al representante ejecutivo de la voluntad. Una, es decir, consiente la formación de la sociedad civil, del Estado y de los representantes del poder común. La unificación no sucede al estilo de un sacrificio que el sujeto tiene que conceder, como si todo lo que está fuera

de él le correspondiese o fuese su propiedad natural (y tuviera que renunciar a eso), sino al punto de pensarse a sí mismo en relación necesaria con otros y, por lo tanto, intrínsecamente ya (auto-)limitado y delimitado en una esfera de libertad. Se trata de una delimitación que bien se sigue del relacionarse voluntario, del aceptar la importancia de esa relación para definir la propia subjetividad, y de la misma delimitación que repugna la institución de un poder unilateral desligado de los compromisos recíprocos. El mismo querer que no puede no querer comunicarse con el otro es el que legitima al representante del poder soberano (el legítimo) en confrontación con el esquema despótico (ilegítimo).

En suma, la estrategia de Fichte tiene sentido y vigor sólo si se concibe la subjetividad como formando parte de un entramado relacional, pues de lo contrario se convalida, junto con la individualidad encapsulada y dispuesta a absorber la otredad como suya, la imposición de un príncipe desvinculado de lo social e irresponsable de sus decisiones. Aunque Fichte desplegará esta lógica relacional con mayor consistencia y completitud en *Algunas lecciones sobre la destinación del sabio*<sup>34</sup> y en el *Fundamento del derecho natural*,<sup>35</sup> en la *Reivindicación* ya ofrece los elementos básicos y cierta conjugación de los mismos, quizás eclipsados por el problema de la libertad de expresión.

### 3. Lo jurídico y sus aristas

El contexto argumentativo de la *Reivindicación* ofrece todo un flanco, el jurídico, desde el cual pivotea la libertad en sus diferentes ramificaciones, y sin el cual el simple descubrimiento de la ley moral o de la razón quedaría encerrado en el plano meramente ideal. Este elemento clave deja en claro que la primacía moral, si no se realiza en la práctica, deviene en un proceso formal que contrasta tanto con el fermento revolucionario como con el reformismo gradual, es decir, con la exhortación del Fichte-in-

34. El dar/recibir en *Bestimmung des Gelehrten*: GA I/3 41, 44-45; trad. cit. pp. 82-83, 90-93. Como señalamos, en esta obra Fichte parte de la definición de sociedad como agregado de individuos (GA I/3 27, trad. 38-39), pero desplaza la definición hacia el aspecto relacional (GA I/3 34, 37; trad. 62-63, 68-69) y concluye con la exaltación mecanicista (GA I/3 41, trad. 84-85) y organicista (GA I/3 49, trad. 102-103) del vínculo social-recíproco.

35. En el ya citado Corolario de GNR § 3 Fichte recupera la interacción recíproca, el dar/recibir conocimientos, como aquello que distingue al ser humano del resto de los seres y que desemboca en la conformación de un mundo compartido: GA I/3 348, FDN 134-135. También en GNR § 6, GA I/3 374, FDN 160-161. En *Das System der Sittenlehre* va incluso más allá y coloca la teoría de la verdad (que en la *Reivindicación* se encuentra en FSW VI 18-19, RLP 24-25) bajo la órbita de la comunicación recíproca: § 18, FSW IV 245-247, trad. cit. pp. 276-277.

telectual que incita al pueblo dormido y lo insufla de las herramientas necesarias para la transformación del espacio social, jurídico y político. En efecto, la argumentación detallada contra las pretensiones de legitimación del despotismo, que constituye el marco vertebrador de esta obra, no sólo apuntala la relevancia de la problemática jurídico-política, sino también direcciona hacia ella la dimensión moral, pues de lo contrario la libertad de pensamiento se resolvería por sí sola. ¿De qué serviría el librepensamiento carente de expresión?

La libertad de pensamiento, considerada independientemente de la libertad de expresión, deja de representar un problema, dado que ninguna intervención externa puede apagar la chispa divina, salvo la auto-anulación voluntaria. Pero si este acto paradójico significa a la vez la auto-afirmación en la aniquilación, entonces el Yo pasivamente sometido contiene en sí la posibilidad de revertirse en actividad transformadora, desarrollando en la práctica el querer y el pensar. Y en la práctica (de ahí la no casual alusión a Rousseau) el hombre se encuentra esclavizado, corporal y espiritualmente. Si esta discordancia fuera sólo un problema moral, Fichte se podría entregar sin más al clima de un espacio público servil al poder establecido. Sin embargo, lejos de desentenderse del asunto, Fichte afina los conceptos para mostrar que pensamiento y expresión son dos caras inseparables de una misma actividad. En consecuencia, la distinción entre derechos intransferibles y derechos transferibles adquiere sustancia y profundidad en la medida en que al mismo tiempo se observa la conexión entre lo interno y lo externo. La cuestión no reside en los derechos que por definición son inalienables, sino en cuáles de los alienables son inalienables; en otras palabras, la cuestión no es moral, sino jurídica. Del mismo modo, todo ordenamiento social y jurídico que aspire a ser legítimo y concordante con la racionalidad no sólo tiene que conjugarse con las condiciones intransferibles, la libertad y la personalidad, sino también con aquello que posibilita tales condiciones. Por ende, lo que en una primera consideración parece circunscribirse al sujeto, luego se revela en un tejido de relaciones jurídicas. La espiritualidad, el enlace más bello, el intercambio más digno, la comunicación, el compartir, el dar y recibir, no son elocuencias retóricas; son manifestaciones de un vínculo y compromiso intersubjetivo sin el cual la persona no podría ser lo que es. Este vínculo constitutivo no contradice en absoluto, sino que por el contrario sustenta y potencia la personalidad y la libertad, focalizando al sujeto en un enlace jurídico.

La persona sola, abstraída y esterilizada de todo influjo social, aunque se eleve a la racionalidad, se asemeja notablemente al déspota. Y se asemeja también a la lógica liberal egoísta que se arroga exclusivamente la potestad de interpretar la ley moral y que somete todo lo externo a la apro-

piación de su arbitrio unilateral. De ahí que tampoco sea casual la ulterior alusión a Rousseau en *La destinación del sabio*, según la cual quien consiente la esclavitud fuera de sí no es libre.<sup>36</sup> Tanto el déspota como el egoísta y el servil al orden injusto operan con una lógica de subsunción del tejido social-horizontal para consagrar sus privilegios. Por ende, un igualitarismo no abstracto como el de Fichte no puede aceptar la posición de un particular por encima de los demás, ni conformarse con un reconocimiento formal de derechos sólo a nivel individual y sin ninguna incidencia en lo social.

Lo que emerge en el trasfondo de la *Reivindicación*, la mutua dependencia de los sujetos o el vínculo que enlaza al sí-mismo y al otro, además de preceder a la intersubjetividad dinámica de las obras posteriores, contiene una arista peculiar. Aunque aquí Fichte no despliegue la temática en todos sus puntos y no aproveche la relevancia de la comunicación para la constitución de la personalidad, deja en siembra un aspecto que nuevamente conduce a Rousseau: el dar/recibir reaparece en el *Fundamento del derecho natural* en el marco de la relación entre las partes contratantes y el Estado. Mientras Rousseau sostiene que el individuo debe darse totalmente al todo, para Fichte esta entrega sólo puede ser parcial, pues de lo contrario el Estado no tendría ningún compromiso de protección respecto del particular.<sup>37</sup> Pero lo que parece un argumento liberal se revierte inmediatamente: Fichte explica que el darse total de Rousseau presupone que el individuo, antes del vínculo social-estatal, posee algo para dar, y se distancia de esta idea (más legitimadora de la desigualdad preexistente que del igualitarismo que pretende fundar)<sup>38</sup> porque en su concepción el individuo antes del vínculo no tiene nada, y entonces el contrato comienza con un recibir. Que el individuo tome posición a partir del vínculo manifiesta que sólo se define como tal en virtud de un entramado de relaciones.

36. GA I/3 39, trad. 80-81.

37. GNR § 17, GA I/4 15 nota, FDN 268.

38. Una idea, por cierto, contraria al interés filosófico e igualitarista del mismo Rousseau, que en virtud de querer neutralizar la transferencia de las desigualdades naturales a la sociedad jurídica, desembocaría según Fichte en un reconocimiento implícito de tales injusticias, y entonces en vez de soslayarlas, tiene que mostrar a las partes por qué les conviene realizar el contrato social.

## 4. Bibliografía

### 4.1. Fuentes, (abreviaturas), traducciones

*J. G. Fichtes sämtliche Werke* (FSW). Hrsg. I. Fichte. Berlín: W. de Gruyter, 1971.

*J. G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA). Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, u. a. Stuttgart: Fromman, 1962 ss.

Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en GA I/2 249-451.

-----: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (GNR), en GA I/3 313-460, I/4 5-165.

-----: *Ensayo de una crítica de toda revelación* (trad. V. Serrano). Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

-----: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (RLP) (trad. F. Oncina). Madrid: Tecnos, 1986.

-----: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (trad. F. Oncina y M. Ramos). Madrid: Istmo, 2002.

-----: *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (FDN) (trad. J. Villacañas, F. Oncina y M. Ramos). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

-----: *Ética* (trad. J. Rivera de Rosales). Madrid: Akal, 2005.

-----: «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo» (trad. J. Rivera de Rosales), en J. Rivera de Rosales – O. Cubo (editores): *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009.

### 4.2. Bibliografía secundaria

Baummann, P.: *Fichtes ursprünglichen System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

-----: *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*. Bonn: Bouvier Verlag - Herbert Grundmann, 1974.

Duso, G.: *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*. Urbino: Argalia, 1974.

Hunter, C.: *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früherer angewandter praktischer Philosophie*. Meisenheim: Verlag Anton Hain, 1973.

Janke, W.: "Annerkennung. Fichtes Grundlegungen des Rechtsgrundes", en *Kant-Studien*, LXXXII, 1992, pp. 197-212.

Lauth, R.: "Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte", en *Archives de Philosophie*, n° 25, 1962, pp. 325-344.

Neuhouse, F.: «Fichte and Relationship between Right and Morality», en D. Breazeale – T. Rockmore (editores): *Fichte: Historical Contexts / Contemporary Controversies*. New Jersey: Humanities Press, 1994, pp. 158-180.

Oncina, F.: «Maimon y Fichte: una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (editores): *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 369-402.

-----: «La recepción de la *Crítica del Juicio* en el jacobinismo kantiano: luces y sombras en el camino hacia una teoría democrática de la Ilustración», en R. Rodríguez Aramayo – G. Vilar (editores): *En la cumbre del criticismo*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 169-216.

Philonenko, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. París: Vrin, 1966.

-----: *L'Oeuvre de Fichte*. París: Vrin, 1984.

Radrizzani, I.: "La Doctrine de la Science et l'*Aufklärung*", en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 49, 2006, pp. 127-142.

Rampazzo Bazzan, M.: «Persönlichkeit und Denkfreiheit. Ein Beitrag zur Entstehung des Unrechtsbegriffs bei Fichte», en Ch. Asmuth (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2007, pp. 377-387.

-----: «"Kant" contro Kant nella Dottrina del diritto di Fichte», en *Akten des XI Internationalen Kant-Kongress: Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. 5 (Hrsg. S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und M. Ruffing). Berlín: W. De Gruyter, 2013, pp. 831-843.

Sauter, M.: "Las luces a prueba" (trad. L. Sanz), en *Istor. Revista de Historia*, n° 19, 2004, pp. 31-48.

-----: *Visions of the Enlightenment. The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-Century Prussia*. Leiden: Brill, 2009, pp. 105-140.

Schottky, R.: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18 Jahrhundert*. Ámsterdam / Atlanta: Rodopi, 1995.

Siep, L.: *Annerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber, 1979.

-----: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

Villacañas, J.: "Fichte y los orígenes del nacionalismo alemán moderno", en *Revista de estudios políticos* (nueva época), n° 72, 1991, pp. 129-172.

-----: «La experiencia de la revolución en Fichte: de la Ilustración a la teocracia», en E. Bello (editor): *Filosofía y revolución*. Murcia: Universidad de

Murcia, 1991, pp. 197-240.

Waibel, V., «On the Fundamental Connection between Moral Law and Natural Right in Fichte's *Contribution* (1793) and *Foundations of Natural Right*», en D. Breazeale – T. Rockmore (editores): *Rights, Bodies and Recognition*. Hampshire: Ashgate, 2006, pp. 45-58.

Williams, R. R.: *Recognition. Fichte and Hegel on the Others*. New York: State University of New York Press, 1992.

Willms, B.: *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1967.

# LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA DE LA VIDA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN DE LA VERDAD EN EL PROYECTO FILOSÓFICO CARTESIANO

## THE PREEMINENCE OF THE PRACTICE OF LIFE OVER THE CONTEMPLATION OF TRUTH IN THE CARTESIAN PHILOSOPHICAL PROJECT

Sergio García Rodríguez<sup>1</sup>  
Universitat de les Illes Balears

Recibido: 30/08/2016

Aceptado: 11/01/2017

---

**Resumen:** Habitualmente se ha interpretado que el eje sobre el que se circunscribe la filosofía de Descartes es la búsqueda de la verdad en forma de certeza metafísica, permitiendo así la fundamentación segura del conocimiento. El presente artículo cuestiona esa lectura, sosteniendo que la propuesta epistemológica cartesiana representa un instrumento para perfeccionar la conducción ordinaria del sujeto ante los avatares de la vida ordinaria, concluyendo con una noción de certeza cuyo estatuto falible y sujeto a revisión guiará las acciones del sujeto en el mundo.

**Palabras clave:** certeza moral; contemplación de la verdad; falibilismo; intervención en el mundo; práctica de la vida.

**Abstract:** It has been usually interpreted that the axis on which the philosophy of Descartes is centered is the search for truth in the form of a metaphysical certainty, allowing the safe foundation of knowledge. This paper questions that reading, arguing that the Cartesian epistemological proposal represents an instrument to improve the conduction of the subject in the vicissitudes of ordinary life, concluding with a sense of certainty, whose fallible status will guide his actions in the world.

**Keywords:** conduction of life; contemplation of truth; fallibilism; intervention in the world; moral certainty

1. (sergio.garcia@uib.es) Doctorando en Filosofía (Universitat de les Illes Balears). Últimas publicaciones: (2016): «Dueños y poseedores de la naturaleza: la relación artificial-natural en la Dióptrica de Descartes», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, Vol. XXI, (En prensa). (2016): «Justificación y error en Descartes: un argumento pragmatista en la validación cartesiana del criterio de claridad y distinción», *Revista de filosofía*, Vol. 41, Nº1, pp.97-109. (2015): «Los conceptos de “hecho” y “consecuencias útiles” en la crítica russelliana a la teoría de la verdad pragmatista de William James», *Estudios filosóficos*, LXIV, pp. 299-322.

## 1. Descartes y la preocupación por la práctica frente a la contemplación

El Renacimiento constituye un periodo transitorio<sup>2</sup> de conflicto intelectual entre las distintas mentalidades hegemónicas presentes en la Edad Media y la Modernidad, cuya mayor expresión se produce en relación a las cosmovisiones que cada una encarna y que serán determinantes respecto al papel que el sujeto posee en el mundo. Por un lado, la Edad Media representa, a grandes rasgos, una época donde la concepción imperante estima el conocimiento como un elemento valioso por sí mismo. Se trata, en definitiva, de una perspectiva que sitúa como fin de la vida humana la *contemplación de la verdad*, pues, según afirma Agustín de Hipona, «la vida bienaventurada no es otra cosa sino gozo de la verdad [...] Esta vida bienaventurada todos la querrían, esta vida que sola es bienaventurada todos la apetecen y todos buscan gozo de la verdad»<sup>3</sup>. En efecto, el sujeto medieval se caracteriza por una consideración *transitoria* de la vida terrenal donde la actividad a la que éste se debe es a la contemplación de la verdad —ideal que se perpetuará a través de obras como *La consolación de la filosofía* de Boecio o el *De Vita Contemplativa* de Filón de Alejandría. Contrariamente, la Modernidad encarna el triunfo definitivo de la concepción renacentista del conocimiento, pues «la tendencia principal del pensamiento renacentista era abandonar el ideal monástico medieval de la contemplación y reemplazarlo por el ideal moderno de la acción, esto es, una praxis iluminada por el pensamiento y la experiencia»<sup>4</sup>. El conocimiento constituye para los *novatores* una poderosa herramienta de transformación del mundo, y no un mero objeto de veneración, según se observa en la máxima baconiana «el conocimiento es poder».

El proyecto cartesiano, en tanto que constitutivo de la Modernidad, representa la implantación definitiva de la cosmovisión activa del sujeto renacentista donde, frente a la mera contemplación de la verdad, los hombres anhelan la intervención en el mundo a fin de ponerlo a su servicio. En este sentido, la comparación que realiza Descartes entre su propuesta

2. Se utiliza la expresión “*periodo transitorio*” en tanto que, como afirma Kristeller, en el Renacimiento precisamente no prima de forma decisiva ninguna de las dos cosmovisiones dado que hallamos diversos autores que defienden distintas cosmovisiones como Pico della Mirandola o Giordano Bruno: «Speaking more broadly, I do not think that the respective claims of the contemplative and the active life have been settled once and for all by the Renaissance in favor of the active life. These are competing ideals which are rooted in human nature, and the contemplative life has had its advocates among the leading philosophers of all times» (Kristeller, P.O.: «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective» en O’Kelly (ed.): *The Renaissance Image of Man and the World*, Ohio: Ohio State University Press, 1966, p.44).

3. Agustín de Hipona: *Confesiones*, Madrid: Gredos, 2010, 10, 23, 33.

4. Kristeller, P.O.: *op.cit.*, p.42

científica y la aristotélica pone de manifiesto el conflicto entre dos concepciones diferentes del conocimiento. La ciencia aristotélica, si bien representaba una alternativa ampliamente explicativa capaz de dar cuenta de multitud de fenómenos, conforma para Descartes una paradigma cuyo potencial práctico es escaso<sup>5</sup>, dado que «nadie ha tenido éxito en derivar algún beneficio práctico de la “materia primera”, “formas substanciales”, “cualidades ocultas” y similares»<sup>6</sup>, concluyendo que, a través de los principios del aristotelismo, «no ha cabido realizar progreso alguno por medio de ellos después de haber sido respetados durante siglos»<sup>7</sup>. Así, frente a esta limitación práctica para ofrecer resultados, la Nueva Ciencia cartesiana estará comprometida con la intervención en el mundo, planteando como objetivo central el:

hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino también principalmente por la conservación de la salud<sup>8</sup>.

Bajo la ciencia cartesiana subyace, de hecho, una nueva comprensión vital del hombre que posibilita otorgar sentido a la intervención del sujeto en el mundo. El hombre cartesiano ya no se contentará con una concepción de la vida como mero tránsito hacia lo ultraterrenal, sino que efectuará una *revalorización de la vida terrenal* (AT II, p.480; III, p.580) — dado que «en esta vida nos suceden siempre más bienes que desdichas»<sup>9</sup>—,

5. De hecho, la crítica al aristotelismo apelando a la falta de resultados que produce su ciencia será una constante en la Modernidad: Schmitt, C.: «Philosophy and science in sixteenth-century universities: some preliminary comments» en Murdoch, J. (ed.): *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston: Reidel Publishing Company, 1975, p.489.

6. Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT— (*Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam, C. & Tannery, P. (eds.): París: Leopold Cerf, 1897-1913). Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez (*Descartes*, Flórez, C. (ed.): Madrid: Gredos, 2011), indicando su página correspondiente. La *Dióptrica* y los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de Guillermo Quintás (*Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Quintás, G. (trad.): Madrid, Alfaguara, 1981; *Principios de la filosofía*, Quintás, G. (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1995). La traducción de las Séptimas Respuestas corresponde a la traducción de Vidal Peña: (*Meditaciones metafísicas*, Peña, V. (trad.): Madrid: Alfaguara, 1977). Descartes, «Carta a Voetius de mayo de 1643» (AT VIII-B, p.26) [Mi traducción]

7. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.18 (AT IX-B, pp.18-9)

8. Descartes: *Discurso del método*, p.142 (AT VI, p.62)

9. Descartes: «Carta a la princesa Isabel del 3 de noviembre de 1645», p.616 (AT IV, p.333)

dirigiendo gran parte de los frutos resultantes de su ciencia a la preservación de la vida (AT I, p.645; I, p.649; V, p.178). Con todo, Descartes no deseará simplemente vivir, sino la consecución de una *buena vida* (AT IV, p.282; VI, p.22; IX-B, p.13) —pues «debemos sobre todo *bien vivir*»<sup>10</sup>. La buena vida representará el objetivo hacia el que se encamine la transformación cartesiana del mundo que desempeñe el sujeto, ejerciendo como criterio de demarcación respecto a la correcta intervención en el mundo. En definitiva, para Descartes, el conocimiento ya no es valioso en sí mismo, sino por sus aplicaciones prácticas que facilitan la obtención de *consecuencias útiles*, subordinando, consecuentemente, la teoría a la práctica hacia la conquista de los frutos del árbol de la filosofía (AT IX-B, pp.14-5).

Esta lectura se enfrenta con la interpretación más usual del proyecto filosófico cartesiano, articulada a través de lo que Williams ha denominado la figura del *investigador puro* —que, en una línea aristotélica, «pierde todo interés que no sea el interés por el conocimiento [en sí mismo]»<sup>11</sup>. Desde esta perspectiva, se propone como eje central del planteamiento filosófico cartesiano la búsqueda del conocimiento mediante la obtención de unos fundamentos epistémicos seguros sobre los que construir un nuevo edificio gnoseológico. El descubrimiento de las certezas últimas constituye el elemento estructural que otorga sentido al resto del proyecto cartesiano, dado que el investigador puro «se presenta cuidadosamente a sí mismo en una situación en la que se dedica sólo a investigar, no teniendo, en la medida que el ejercicio continúa, ningún otro interés añadido [...] su instrumento de investigación reflexiva, no será llevada hacia asuntos prácticos»<sup>12</sup>.

El objetivo del presente artículo tratará, sin embargo, de subvertir la interpretación del investigador puro, defendiendo que en el proyecto cartesiano existe una *primacía de la práctica de la vida sobre la contemplación de la verdad*. Ello supondrá extender el influjo de la cosmovisión activa del sujeto más allá de la consecución de consecuencias útiles en la dimensión científica, redefiniendo en términos prácticos los objetivos de su propuesta filosófica, dado que «Descartes expresa un genuino interés en la conducta de la vida, presentándola como el objetivo principal de su empresa intelectual»<sup>13</sup>. Esta tesis abordará el carácter fundamentalmente práctico de la filosofía de Descartes, cuyo objetivo central será facilitar nuestra correcta conducción ante los avatares de la vida ordinaria. Se trata, en

10. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.15, (AT IX-B, p.13)

11. Williams, B.: *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996, p.59

12. *Ibid.*: pp.58-9.

13. Naaman-Zauderer, N.: *Descartes' Deontological Turn. Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p.152.

definitiva, de reemplazar la visión de un Descartes centrado primordialmente en la obtención de un conocimiento definitivo, por una comprensión de su filosofía vinculada a la práctica de la vida. Para ello, la estrategia consistirá en un análisis del planteamiento metafísico cartesiano donde se evidencie cómo cada elemento epistemológico se halla inexorablemente vinculado a las acciones de la vida ordinaria.

## **2. Los límites de la duda escéptica cartesiana: la práctica de la vida**

El escepticismo constituye el punto de partida de la filosofía cartesiana en tanto que permite acometer una serie de tareas precisas para la fundamentación segura del nuevo conocimiento. Diversos intérpretes, como Broughton o Wilson, han planteado dos lecturas posibles del papel de la duda pirrónica, cuyo estatus real o imaginario es planteado por Descartes de forma ambivalente. Por un lado, la interpretación ficticia sostiene que el escepticismo representa un método utilizado por Descartes a fin de suprimir los prejuicios de la infancia (AT VI, p.10; VIII, pp.35-7; IX, p.179) con vistas a obtener los principios últimos del conocimiento. Bajo esta lectura, la duda no representa un problema real, pues es *hiperbólica*, esto es, se trata de una exageración ridícula e irreal<sup>14</sup> que Descartes plantea por sus intereses discursivos. De hecho, la caracterización efectuada por Descartes reitera en numerosas ocasiones la exageración que representa la propia duda radical (AT VI, p.32; VII, p.21; VII, p.144), afirmando incluso que «todas las dudas de estos días [son] hiperbólicas y ridículas»<sup>15</sup>. Consecuentemente, la duda hiperbólica representaría «sobre todo, una técnica meditativa, una forma de terapia de pensamiento encaminada a tratar la excesiva confianza de la mente en los sentidos»<sup>16</sup>, de forma que, «se supone que es “real” en el sentido de poseer una especie de significado experiencial para el sujeto que piensa»<sup>17</sup>.

Contra esta lectura, el presente artículo sostiene que el escepticismo representa para Descartes una preocupación *real* en tanto que posee un impacto efectivo en la vida del sujeto y no se reduce a un ámbito

14. Broughton compara la duda hiperbólica con *un juego* —resaltando así su carácter ficticio—, de forma que: «The player winds up suspending judgment about things it would be quite reasonable to believe. This would be ridiculous behavior if she weren't playing the game. But because she is playing the game, her suspense of judgment makes sense» (Broughton, J.: *Descartes's Method of Doubt*, Princeton: Princeton University Press, 2002, pp.49-50)

15. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.220 (AT VII, p.89)

16. Kenny, A.: *Descartes. A study of his philosophy*, New York: Random House, 1968, p.34.

17. Wilson, M.: *Descartes*, London: Routledge & Kagan Paul, 1978, p.228.

meramente teórico-metafísico. En efecto, si algo se evidencia en la crisis pirrónica del siglo XVII es la huella que el escepticismo deja en las esferas filosófica y religiosa, cuya traslación implica, de hecho, efectos transformadores de la realidad del momento. Por ejemplo, el pirronismo conforma el instrumento utilizado por la Reforma a fin de instaurar la crisis del criterio —que suprimía la existencia una única lectura de la Biblia correcta—, planteando el problema de «cómo sabemos cuál es la regla de fe, la norma por la cual pueda distinguirse la verdadera fe de la falsa fe. Lutero y Calvino habían desafiado el criterio de la Iglesia»<sup>18</sup>. La introducción del escepticismo en la dimensión religiosa conlleva, así, el reemplazo de la interpretación correcta y única de la Iglesia por la libre exégesis de los textos sagrados propia del protestantismo. Otro caso del impacto real del escepticismo se halla en la traslación de sus efectos a la vida ordinaria de los sujetos, afectando a la toma de decisiones vitales. Ante la falta de conocimientos verdaderos, un escéptico podía tomar la salida de la suspensión del juicio (*epoché*), evitando pronunciarse respecto a cualquier cuestión. Así, una *epoché* llevada hasta sus últimas consecuencias podía conllevar serias deficiencias para la práctica vital de un individuo. Descartes ilustra una suspensión del juicio radical a través del ejemplo de Pirrón<sup>19</sup>, cuyos efectos comprenden la vida ordinaria del sujeto, representando a aquellos «escépticos que se desinteresaban hasta tal punto de las cosas del mundo, que, para impedir que se arrojasen ellos mismos a los precipicios, debían ser cuidados por sus amigos»<sup>20</sup>. Por tanto, el planteamiento contextual de la crisis pirrónica pone de manifiesto la capacidad de la duda escéptica para transformar la realidad, cuyos efectos prácticos se oponen a una concepción de la misma en términos meramente ficticios.

El proyecto filosófico cartesiano requiere enfrentarse ante el reto que supone el escepticismo pirrónico a fin de establecer los fundamentos seguros sobre los que construir el conocimiento. Para ello, Descartes se ve obligado a plantear su duda metódica en los términos más radicales a fin superar el escepticismo pirrónico. El zénit escéptico cartesiano es introducido mediante el argumento del genio maligno, pues permite cuestionar la propia naturaleza del sujeto a la hora de obtener percepciones claras y dis-

18. Popkin, R.: *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p.119.

19. La referencia de Descartes concuerda con la descripción de Pirrón realizada por Diógenes Laercio: «Era consecuente con esto en su vida, sin desviarse ni tomar precauciones ante nada, enfrentándose a cualquier cosa, a lo que le saliera al paso, tanto carros como precipicios y perros, con total inadvertencia de sus sensaciones. Sin embargo le ponían a salvo, según dicen los seguidores de Antígono de Caristo, sus amigos que le acompañaban» (Diógenes Laercio: *Vidas de los Filósofos Ilustres*, Madrid: Alianza, 2011, IX 62).

20. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.386 (AT VII, p.351)

tintas en tanto que «tal vez algún dios había podido darme tal naturaleza que siempre me engañase con respecto a las cosas que me parecen más evidentes»<sup>21</sup>. De este modo, dicho argumento extiende una duda incluso ante aquellos fenómenos que percibimos con certeza muy segura —como las matemáticas (AT VII, pp.20-1; IX-B, pp.26-7)—, estableciendo una incertidumbre más radical que aquella referida a nuestras sensaciones a través del argumento del sueño. Ante la envergadura de la duda cartesiana, parece factible suponer que su extensión debiera comprender la práctica ordinaria de los sujetos —suspendiendo el juicio en las dimensiones vital e intelectual para prevenir el error. A fin de evitar dicha situación, Descartes introduce una distinción entre «práctica de la vida» y «conocimiento de la verdad» (AT II, p.35; III, p.335; VI, p.31; VII, p.149; VII, pp.350-1; VIII, p.5; IX-B, p.7), instaurando unos límites definitivos a su argumento escéptico, donde se dilucida la extensión posible de la *epoché*. Dicha diferenciación se traduce en una escisión entre el ámbito de la metafísica y el de la vida ordinaria, donde se excluye a ésta última de los confines de la duda radical, pues «En modo alguno debemos hacer extensiva esta duda al gobierno de nuestras acciones»<sup>22</sup>. Dado el carácter *real* de la duda escéptica y el que «las acciones de la vida no admiten demora»<sup>23</sup>, Descartes sostiene que las decisiones que el sujeto ordinariamente adopta no pueden estar sujetas a una suspensión, pues ello implicaría arriesgar su vida por un mero pretexto metafísico. La prudencia constituye la máxima que debe guiar el proceder ordinario del sujeto<sup>24</sup> (AT IV, pp.356-7), de forma que la extensión de la *epoché* a la práctica de la vida supondría precisamente atentar contra ese principio (AT IX-B, p.6), conduciendo a situaciones peligrosas para la conservación de la buena vida:

debería ser tachado sin duda de loco y suicida quien quisiera abstenerse de todo alimento hasta consumirse de hambre, por no tener la certeza de que no se les hubiese mezclado algún veneno, y pensara que no es culpable de su consunción porque no sería claro y evidente de que tendría ante sí el sustento de su vida, y de que es mejor esperar la muerte ayunando que matarse comiendo<sup>25</sup>.

21. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.179 (AT, IX-A, p.28)

22. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

23. Descartes: *Discurso del método*, p.118 (AT VI, p.25)

24. Brown vincula la prudencia cartesiana a la *phronesis* aristotélica (sabiduría práctica): Cf. Brown, D.: *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.193-5. A este mismo respecto, Marion destaca la importancia que este principio práctico desempeña respecto a la constitución del conocimiento científico: Cf. Marion, J.L.: *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, París: Vrin, 2000, pp.33-4.

25. Descartes: «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», pp.393-4 [trad. Olaso] (AT III, p.422)

En este punto cabe plantearse cuáles son las razones que inducen a Descartes a plantear una distinción donde se excluye de la duda radical el ámbito de la vida ordinaria. La tesis que se sostendrá defiende que la supresión de las *acciones de la vida* del ámbito de la duda radical se fundamenta en la *preeminencia cartesiana de la práctica de la vida sobre el conocimiento*. La cosmovisión del sujeto activo a la que Descartes pertenece conlleva una redefinición de sus objetivos vitales, reemplazando la mera contemplación de la verdad por la práctica y la intervención en el mundo para someterlo a sus designios. Si el fin del proyecto cartesiano es, en definitiva, la consecución de una *buena vida*, ésta es, sin embargo, incompatible con la instauración de una *epoché* que comprenda los asuntos relativos al orden práctico de la vida, pues vivir bien requiere que el sujeto tome decisiones ante encrucijadas vitales «porque la vida no tolera dilaciones y, además, porque debemos intentar sobre todo bien vivir»<sup>26</sup>. El caso de la moral provisional expuesta en el *Discurso* es el que mejor ilustra la exclusión de la dimensión vital, dado que, ante la duda radical donde se rechaza «como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda»<sup>27</sup>, enuncia una serie de reglas prudenciales que el sujeto debe seguir *independientemente de su verdad* y que le permiten gozar temporalmente de una buena vida por los resultados prácticos que se extraen de las mismas:

Por último, como para empezar a reconstruir el alojamiento en donde uno habita, no basta haberlo derribado y haber hecho acopio de materiales y de arquitectos [...] sino que también hay que proveerse de *alguna otra habitación en donde pasar cómodamente el tiempo* que dure el trabajo; así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y *no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese*, hube de arreglarme una moral provisional<sup>28</sup>.

Por tanto, las decisiones de la vida ordinaria no pueden quedar suspendidas hasta lograr el conocimiento de las certezas indubitables, dado que «sucede las más de las veces, cuando el negocio emprendido es interesante, que *su oportunidad acaba por perderse* mientras demoramos la ejecución»<sup>29</sup>. De esta forma, el sujeto cartesiano está *obligado a actuar* (AT II,

26. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX-B, p.13).

27. Descartes: *Discurso del método*, p.123 (AT VI, p.31)

28. *Ibid.*: p.117 (AT VI, p.22)

29. Descartes: «Carta a la princesa Isabel de mayo de 1646», p.629 (AT IV, p.415)

p.35; VI, p.25; IX-B, p.13) a fin de lograr los mejores frutos de sus prudentes acciones, «pues las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas»<sup>30</sup>. En este sentido, la moral provisional constituye un instrumento que busca facilitar la *praxis* del sujeto en el mundo, proponiendo unas reglas eminentemente prácticas donde la verdad no es el elemento primordial sino el *conducirse de la mejor forma* —como se ejemplifica en la primera máxima: «seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión»<sup>31</sup>, pues «lo más útil era acomodarme a aquellos con quienes tendría que vivir»<sup>32</sup>. La inclusión de la práctica de la vida bajo la duda radical representa, consecuentemente para Descartes, una mera extravagancia propia de personas que han perdido el juicio (AT III, p.422; VII, p.460; VII, p.548; IX-B, p.6), «los cuales van más allá de todos los límites de la duda»<sup>33</sup>, en tanto «que menosprecia[n] conducirse con prudencia»<sup>34</sup>. Bajo esta lectura, la duda no puede suprimir el ámbito vital del hombre pues, como más adelante se defenderá, el propósito último de ésta se halla intrínsecamente ligado al perfeccionamiento de nuestra práctica ordinaria.

Por último, siguiendo el análisis de Kenny, cabría cuestionarse si, tras extraer el ámbito de la práctica de la vida de la duda radical, es posible afirmar que se trata de una duda *real*, «porque dado que la duda no encuentra expresión alguna en la acción, ella es algo menos que una genuina suspensión del juicio»<sup>35</sup>. Contrariamente, es debido a que se establece esa distinción por lo que se trata una duda real. Descartes es consciente del peligro que entraña el reto escéptico y se ve obligado a abstraer la dimensión vital del ser humano a fin de evitar los efectos reales y perniciosos que pudieran acarrear a nuestra conducta ordinaria. Si la duda representara un mero ejercicio ficticio —sin implicaciones prácticas—, propuesto para hallar los fundamentos del conocimiento, no tendría sentido que se planteara dicha distinción, dado que la duda no entrañaría riesgo alguno para las acciones de la vida. Con todo, es cierto que Descartes parece sostener en diversas ocasiones la irrealidad de la misma, lo que ha llevado a intérpretes como Wilson a sostener una incoherencia en el propio planteamiento cartesiano<sup>36</sup>. Sin embargo, se debe reafirmar el carácter real del reto escéptico cartesiano, defendiendo que las afirmaciones sobre la irrealidad

30. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

31. Descartes: *Discurso del método*, p.117 (AT VI, pp.22-3)

32. *Ibid.*: p.117 (AT VI, p.23)

33. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.417 [trad. Peña] (AT VII, p.548)

34. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.10 (AT IX-B, p.6)

35. Kenny, A.: *op. cit.*, p.23

36. Cf. Wilson, M.: *op. cit.*, p.46.

de la duda representan una *estrategia retórica*. La fragilidad en la que la crisis pirrónica había sumido a la filosofía escolástica, rompiendo el compromiso religioso<sup>37</sup> asumido por la filosofía institucionalizada a fin de ofrecer el sustento teórico del cristianismo, implicó que la acusación más reiterada contra los escépticos del siglo XVI-XVIII fuera la de ateísmo — como sucedió en el caso de Charron—, dado que «cualquier ataque a esta filosofía sería entendido como un agravio a los fundamentos de la teología»<sup>38</sup>. Asimismo, conviene recordar que Descartes se sirve en sus *Meditaciones* de hipótesis arriesgadas como la del Dios engañador (AT VII, p.21), o incluso de la necesidad de probar la existencia de Dios —lo que implicará para algunos de sus críticos el negar temporalmente la misma (AT IV, p.536). Este representa uno de los momentos más espinosos de su propuesta filosófica, de modo que, para evitar la acusación de impiedad, se sostendrá que Descartes se vio obligado a recalcar constantemente el carácter ficticio de las dudas, donde «todo lo que se ha dicho aquí de Dios es una fábula»<sup>39</sup> —lo que no impidió que «ciertos teólogos, tanto en Utrecht como en Leyden, denunciaran el escepticismo del filósofo francés como un disfraz del ateísmo»<sup>40</sup> pues Voetius y Bourdin le acusarán de ateo (AT IV, p.536). La atribución a la duda de un carácter irreal y exagerado constituye así un recurso retórico utilizado por Descartes a fin de que no se cuestione su fe —recordemos que las *Meditaciones* incluso buscaron la aprobación de la Facultad de Teología de la Sorbona (AT III, pp.184-5; III, p.233; III, p.239; VII, pp.1-6). Por tanto, la duda posee un estatuto real para Descartes y todas las referencias que realiza de su carácter ficticio constituyen estrategias discursivas para evitar la acusación de ateísmo.

37. La filosofía institucionalizada del siglo XVII —fundamentalmente un aristotelismo de corte tomista— había asumido la tarea de defender filosóficamente la teología cristiana de los envites de la crisis escéptica y las nuevas filosofías, pues consideraban que ello podía suponer un riesgo para la hegemonía del Cristianismo. A este respecto: Cf. Jolley, N.: «The relation between theology and philosophy», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.364.

38. Menn, S.: «The Intellectual Setting», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.35.

39. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.168 (AT VII, p.21)

40. Dibon, P.: «Scepticisme et orthodoxie reformée dans la Hollande du Siècle d'Or» en Popkin, R., & Schmitt, C. (eds.): *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, 1987, p.57

### **3. La distinción entre certeza moral y metafísica como fundamento epistemológico de la práctica de la vida**

El proyecto epistemológico cartesiano del *investigador puro* inaugura la Modernidad al otorgar al problema de la fundamentación epistémica un cariz central que perdurará en la filosofía venidera. Bajo esta interpretación, el objetivo central de la filosofía de Descartes es el descubrimiento de la verdad absoluta, pues «no hay nada que sea valioso excepto el valor de la búsqueda de la verdad»<sup>41</sup>. Descartes «veía su misión en la vida como la del encargado de barrer los escombros de la opinión preconcebida a fin de construir un nuevo sistema de conocimiento basado en principios “claros y distintos”»<sup>42</sup>. Ante este desafío, la duda cartesiana adquiere una relevancia clara, erigiéndose en el método mediante el que «deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias»<sup>43</sup>. La *certeza metafísica* representará el producto resultante de la duda hiperbólica que permitirá superar el argumento del genio maligno, conformando el fundamento epistemológico firme y seguro sobre el que sea posible asentar el resto del conocimiento humano.

Con todo, la lectura del proyecto epistemológico cartesiano centra sobre la mera obtención de la certeza metafísica se ve cuestionada por la distinción entre «práctica de la vida» y «conocimiento de la verdad», dado que al erigirse una limitación práctica donde el ámbito de la vida ordinaria queda excluido de la *epoché*, se establece la necesidad de un *conocimiento provisional* que permita al sujeto la toma de decisiones y la consecución de las mismas en el mundo al margen de la certeza metafísica. El mundo obliga al sujeto a asumir decisiones de orden práctico de las que depende su supervivencia, por lo que éste no puede conformarse con la suspensión del juicio hasta la obtención de un conocimiento seguro pues «las constricciones de la vida cotidiana requieren a menudo que tomemos decisiones en función de propósitos prácticos, y no exclusivamente en vista del logro del conocimiento verdadero»<sup>44</sup>. En consecuencia, se precisa una certeza en la dimensión ordinaria del sujeto capaz de dirimir los asuntos del orden práctico de la vida. Este conocimiento constituirá la denominada *certeza moral*, «suficiente para la práctica de la vida, y muy diferente, según he dicho a

41. Williams, B.: *op. cit.*, p.59

42. Cottingham, J.: *How to read Descartes*, Croydon: Granta, 2008, pp.19-20

43. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.165 (AT VII, p.17)

44. De Araujo, M.: *Scepticism, Freedom and Autonomy*, New York: Walter de Gruyter, 2003, p.148

menudo, del saber metafísico»<sup>45</sup>. En otras palabras, Descartes introduce la distinción entre «certeza metafísica» y «certeza moral» (AT IV, p.173; VI, pp.37-8; VII, p.475; IX-B, pp. 323-5) como el sustento epistémico que permite salvaguardar la escisión entre conocimiento de la verdad y práctica de la vida, garantizando la coexistencia de ambas esferas bajo objetivos epistémicos diferenciados. Esta distinción constituye el revulsivo de una comprensión de la epistemología cartesiana cuyo eje sea conformado exclusivamente por la certeza metafísica, pues implica el reconocimiento de una dimensión cuya vinculación con la verdad metafísica no se produce *sensu stricto*. Ciertamente, la certeza moral representa un conocimiento falible ligado a la práctica de la vida y, en este sentido, alejado de aquello que representa la certeza metafísica, lo que implica desmarcarse de la lectura de Markie que «define las certezas moral y metafísica en relación a un interés por la verdad»<sup>46</sup>.

La relación entre la certeza moral y la práctica de la vida es establecida en reiteradas ocasiones por Descartes (AT VI, pp.24-5; VII, p.149; IX-B, p.26), constituyendo aquel conocimiento «suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como [el] que tenemos acerca de las cosas que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida»<sup>47</sup>. Por un lado, la certeza moral la conforman aquellos conocimientos de los que se excluye la duda pues, aunque existan razones por las que pudieran ser incluidas bajo la *epoché*, ello implicaría serios problemas para la práctica ordinaria. El ejemplo más claro a este respecto es encarnado por los sentidos, de los que no podemos prescindir ordinariamente «porque cuando se trata de la conducción de la vida, sería una cosa por completo ridícula no referirse a los sentidos»<sup>48</sup>, pues «Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos»<sup>49</sup>. Así, aunque metafísicamente existan motivos para dudar de aquellas percepciones de las que nos proveen nuestros sentidos (AT I, p.350; II, p.599; VII, p.18; IX-B, p.7), debemos confiar en la certeza moral que nos proporcionan ordinariamente, pues habitualmente «se tiene mayor razón para creerlas que para negarlas»<sup>50</sup> —lo contrario entrañaría una práctica arriesgada e imprudente propia de locos (AT III, p.422; VI, pp.37-8). Por otro lado, la certeza moral conforma un código que permite al sujeto *regular sus costumbres*, según se ejemplifica en la moral provisional planteada en el *Discurso* (AT VI, pp.22-8). En ella, se

45. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.360 [trad. Peña] (AT VII, p.475)

46. Markie, P.: *Descartes's Gambit*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, p.52

47. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.411 (AT IX-B, p.323)

48. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.386 (AT VII, p.351)

49. Descartes: *Dióptrica*, p.59 (AT VI, p.81)

50. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.169 (AT VII, p.22)

enuncian unas máximas cuyo «objetivo principal [...] es permitirnos conducir nuestras vidas lo más lejos posible, incluso mientras caminamos en la oscuridad»<sup>51</sup>. Debemos recordar que el fin de las acciones del sujeto es la consecución de una *buena vida*; la certeza moral constituye así el mejor instrumento disponible para alcanzarla en vista de que, en el caso de la *moral par provision*, garantiza «no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese»<sup>52</sup>. Ciertamente, la certeza moral representa un conocimiento *probable* (AT VI, p.25; VII, p.22; VII, p.73) —susceptible de ser falso— caracterizado por su *falibilidad*, en tanto que:

la necesidad de los asuntos nos obliga con frecuencia a determinarnos antes de que hayamos tenido tiempo para examinarlos tan cuidadosamente, hay que confesar que la vida del hombre se halla sujeta a fallar con mucha frecuencia en las cosas particulares, y, en fin, hay que reconocer la imperfección y debilidad de nuestra naturaleza<sup>53</sup>.

La urgencia de los asuntos ordinarios impele al sujeto a determinarse *provisionalmente* (AT VI, p.22; VI, pp.27-8; IX-B, p.7). Sin embargo, ello no es óbice para que, ante la aparición de juicios más correctos, no se efectúen sustituciones que *perfeccionen* la certeza moral, dado que nuestras opiniones «tampoco deben ser estimadas tan ciertas que no pueda[n] modificarse [...] cuando a ello obliga la evidencia de alguna razón»<sup>54</sup>, permitiendo así «aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar»<sup>55</sup>. En definitiva, la caracterización que es posible reconstruir de las referencias cartesianas concernientes a la certeza moral da cuenta de un conocimiento *probable* del que *tentativamente* el sujeto debe servirse hasta hallar uno mejor, por lo que es *fallible* y susceptible de ser *perfeccionado* (AT VI, p.3; VI, p.24; VII, p.47) a fin de garantizar al sujeto la mejor toma de decisiones.

Ahora bien, asumiendo la distinción «entre las afirmaciones de conocimiento realizadas en el contexto de las circunstancias cotidianas, y las afirmaciones de conocimiento efectuadas en el contexto de una investigación filosófica»<sup>56</sup>, es preciso reafirmar la tesis cartesiana de la una *primacía de la práctica sobre la contemplación de la verdad*. Si bien la existencia

51. Naaman-Zauderer, N.: *op. cit.*, p.164

52. Descartes: *Discurso del método*, p.117 (AT VI, p.22)

53. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.220 (AT VII, p.90)

54. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.11 (AT IX-B, p.7)

55. Descartes: *Discurso del método*, p.102 (AT VI, p.3)

56. De Araujo, M.: *op. cit.*, p.157

de una certeza moral que se ve excluida —debido a la importancia de la dimensión vital del hombre— de la investigación de los fundamentos metafísicos evidencia que la práctica vital prima ante la discusión metafísica, sin embargo, la función de la certeza metafísica aún debe ser redefinida en relación a sus conexiones con la conducción de la vida. Aunque la certeza metafísica ha tendido a ser interpretada como el gran descubrimiento epistemológico de Descartes, no se debe perder de vista el objetivo práctico hacia el que ésta se encamina: *el perfeccionamiento de la certeza moral*. En efecto, Descartes afirma reiteradamente (AT IV, p.291; VI, p.10; VI, p.61; IX-B, p.2; X, p.361; X, p.496) el poder que la certeza metafísica posee para mejorar la forma de conducirnos por el mundo:

[...] por lo que toca a las opiniones, a las que hasta entonces había dado mi crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores o por las mismas, cuando las hubiere ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que, por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos<sup>57</sup>.

Consecuentemente, la certeza metafísica no representa sino un instrumento que contribuye a la práctica de la vida, cuyo fin es otorgar las herramientas al sujeto con que «distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida»<sup>58</sup>, pues «esperaba perfeccionar más y más mis juicios»<sup>59</sup>. Ahora bien, esta certeza no puede sustituir a la certeza moral, tan solo *perfeccionarla*, dado que «En lo que se refiere a la conducta de la vida debiera desearse tanta certeza como la que se necesita para adquirir la ciencia; pero, sin embargo, se demuestra muy fácilmente que en aquélla *no se debe buscar ni esperar certeza semejante*»<sup>60</sup>. De ese modo, las pretensiones que habitualmente se achacan a la certeza metafísica de constituir el fundamento del que derivar un conocimiento infalible se ven diluidas, pues, aunque la certeza metafísica conforma el fundamento último indubitable, la relación que posee con el resto del conocimiento —constituido por certezas morales— es únicamente de perfeccionamiento. Las certezas morales derivadas de las certezas me-

57. Descartes: *Discurso del método*, p.111 (AT VI, pp.13-4)

58. Descartes: *Discurso del método*, p.106 (AT VI, p.10)

59. *Ibid.*: p.118 (AT VI, p.24)

60. Descartes: «Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641», p.393 [trad. Olaso] (AT III, p.422)

tafísicas permiten al sujeto realizar juicios *más probables*<sup>61</sup>, no obstante, el carácter falible del conocimiento humano indica que estamos siempre sujetos a errar. Ciertamente, Descartes reitera la falibilidad del conocimiento humano (AT VI, p.3; VI, p.68; VII, p.88; VII, p.90), lo que se traduce en unas certezas morales cuyo perfeccionamiento nunca podrá eludir absolutamente el error. El fin último del proyecto cartesiano refiere a la consecución de una buena vida, de forma que perfeccionar las certezas morales —elemento que guía las acciones del sujeto— constituye la mejor forma de lograr dicho fin. La certeza metafísica debe replantearse así respecto al papel que juega en relación a dicho objetivo, cuyo estatuto epistemológico es garantía de una mejora en nuestra forma de movernos por el mundo —sin suprimir la idea de que el conocimiento adquirido siempre estará en disposición de ser falso. En consecuencia, la certeza metafísica, en tanto que fundamento epistemológicamente seguro, no representa sino un conocimiento último que permite la mejora de la práctica ordinaria, pero que en ningún caso conlleva la supresión del error en ella: la certeza moral perfeccionada por la certeza metafísica continuará siendo certeza moral, esto es, falible.

En suma, la primacía de la práctica de la vida implica redefinir el papel de la certeza metafísica, pues el conocimiento de la verdad se encamina al perfeccionamiento de nuestras herramientas para tomar decisiones en la vida ordinaria —evitando aquellas interpretaciones<sup>62</sup> donde se pretende una coexistencia separada de las esferas teórica y vital. La distinción entre tipos de certeza como estrategia para salvaguardar la dimensión metafísica y la dimensión ordinaria no impide que la certeza metafísica halle su sentido en relación a la práctica de la vida.

#### **4. La crítica cartesiana a la irresolución: la urgencia de los asuntos prácticos vitales**

Una vez abordada la cuestión de las certezas, origen del conocimiento que permite la toma de decisiones, el siguiente punto a considerar alude a la materialización de dicho conocimiento en la formulación de

61. Se responde así al problema de Ragland de que «if all our perceptions about how to direct our attention are somewhat unclear, then they cannot compel us to attend in any particular way» (Ragland, C.P.: *The Will to Reason. Theodicy and Freedom in Descartes*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p.152), pues el que sean más probables nos otorga un criterio de elección.

62. Autores como Guenancia perciben la distinción entre «práctica de la vida» y «contemplación de la verdad» como espacios alejados que se rigen por distintas reglas y que no manifiestan relación mutua alguna: Cf. Guenancia, P.: *Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000, pp.488-90

juicios de los que dependerá la acción. Los juicios representan uno de los pilares de la propuesta epistemológica cartesiana, resultado de «una facultad de juzgar que nunca le permitiría equivocarse mientras el sujeto la utilizara correctamente»<sup>63</sup>, sobre la que se asentará la obtención de un conocimiento seguro. El correcto empleo de la facultad de juzgar logrará que el sujeto obtenga conocimiento, mientras que su uso inadecuado conducirá al error en los juicios formulados. Habitualmente, la interpretación<sup>64</sup> que ha primado respecto a la comprensión cartesiana de los usos incorrectos de la facultad de juzgar se ha circunscrito al problema de la *precipitación*, donde la voluntad instiga un juicio en el que se produce una falta de adecuación entre entendimiento y voluntad que ocasiona el error en el mismo. Esta lectura aunque correcta es insuficiente, dado que Descartes afirma en diversas ocasiones (AT VI, p.18; VI, p.22) la existencia de una segunda variable a evitar al elaborar juicios: la *irresolución*. En efecto, según la primera regla del método, para Descartes es necesario en los juicios «evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención»<sup>65</sup>, pues, como se observará, cada uno de dichos errores traslada una serie de deficiencias a éstos. Previo al análisis de la precipitación y la irresolución debe destacarse que los juicios no deben concebirse exclusivamente en relación a la mera consecución de la verdad, en tanto que conforman a su vez el criterio de acción que guía el proceder del sujeto en el mundo, hallándose en relación tanto con el conocimiento de la verdad como con la práctica de la vida.

Precisamente atendiendo a dicha distinción es posible dilucidar en qué sentido cada uno de estos dos errores repercute en los juicios. La *precipitación* (AT VI, p.18; VI, p.22; IX-B, p.25; X, p.526) representa un mal uso de la facultad de juzgar donde la voluntad —cuya facultad de desear es infinita en comparación con el alcance limitado del entendimiento (AT VII, p.58; IX-B, p.40)— se determina «sobre algo que nuestro entendimiento no conoce en modo alguno»<sup>66</sup>, dando lugar a juicios donde se va «más allá de lo que nosotros conocemos clara y distintamente. Y cuando en forma de tal abusamos de la voluntad, no es maravilla alguna si nos equivoquemos»<sup>67</sup>. De otro modo, la precipitación constituye aquella inadecuación entre entendimiento y voluntad que induce al sujeto al error en sus juicios, lo cual conforma un problema respecto al conocimiento de la verdad, pues este uso deficiente de nuestras facultades constituye la causa principal de nuestros errores (AT VII, p.58; IX-B, p.39). Contrariamente, la *irresolución* no aten-

63. Naaman-Zauderer, N.: *op. cit.*, p.62

64. Cf. Hamelin, O.: *Le Système de Descartes*, París: Félix Alcan, 1921, p.165

65. Descartes: *Discurso del método*, p.114 (AT VI, p.18)

66. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.41 (AT IX-B, p.39)

67. *Ibid.*: p.42 (AT IX-B, p.40)

ta contra el conocimiento de la verdad, dado que «nos dispone a deliberar y tomar consejo»<sup>68</sup> a fin de realizar juicios acertados. El problema de la irresolución refiere exclusivamente a la dimensión práctica de la vida, dado que, ante la urgencia de los asuntos ordinarios que requieren la toma de decisiones con inmediatez, ésta induce al sujeto a «emplea[r] en deliberar el tiempo que se necesita para actuar»<sup>69</sup>. En consecuencia, la irresolución no es problemática debido a que, como ha sostenido Quintás, impida «fundar el juicio en ideas claras y distintas, primando el peso que se otorga a la memoria a los hábitos»<sup>70</sup>, sino en tanto que dificulta al sujeto determinarse por un juicio, evitando la realización de una acción debido a su indecisión, donde «su oportunidad acaba por perderse mientras demoramos la ejecución»<sup>71</sup>. Dado que los juicios conforman el instrumento tanto para obtener verdades como para determinar las decisiones prácticas, se pone de manifiesto que la precipitación y la prevención representan las dos formas posibles en que lastran la doble tarea propia de los juicios: la precipitación induce al sujeto a errar, mientras que la excesiva prevención suprime la posibilidad de actuar cuando al sujeto lo impelen las circunstancias.

En este punto, se nos plantea el dilema de que el mundo nos sitúe ante la necesidad de realizar un juicio a fin de actuar a pesar de que no podamos afirmar con seguridad que sea realmente verdadero —como el ejemplo del alimento envenenado (AT III, p.422). Lo que esta situación representa, de hecho, es la elección entre la práctica de la vida o el conocimiento de la verdad como cometido principal que debe prevalecer en los juicios. Si bien Descartes sugiere la *epoché*, consistente en «sostener con firmeza la resolución de nunca dar mi juicio sobre las cosas cuya verdad no me es conocida con claridad»<sup>72</sup>, como forma de evitar el error, la elección por la que finalmente se inclina decisivamente es por *la acción*. Es más importante ser resolutivo en el juicio y llevar a cabo los actos, aunque posteriormente ello implique el error:

«[...] ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados en algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el

68. Descartes: *Pasiones del alma*, art.59, p.489 (AT XI, p.376)

69. Descartes: *Pasiones del alma*, art.170, p.533 (AT XI, p.459)

70. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.21 (nota)

71. Descartes: «Carta a la princesa Isabel de mayo de 1646», p.629 (AT IV, p.415)

72. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.199 (AT VII, p.61)

azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo, pues de este modo, si no llegan precisamente a donde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que no en medio del bosque»<sup>73</sup>.

Así, se rompe la interpretación de los juicios cartesianos vinculada a la búsqueda de la verdad como tarea primordial, pues Descartes reconoce que ha «exceptuado siempre las cosas que se refieren a la fe y a las acciones de la vida, cuando dije que no debemos otorgar crédito sino a las cosas que conocemos con evidencia»<sup>74</sup>. Dada la *preeminencia de la acción sobre la contemplación*, en los juicios prima la dimensión práctica sobre la verdad, es decir, es más importante que se realice la acción a la que el mundo nos obliga a que el conocimiento que la fundamente sea verdadero. Dado que «la vida no tolera dilaciones»<sup>75</sup>, los intereses cartesianos por la práctica se materializan en una constante defensa (AT IV, p.265; IV p.295; IV, p.411; IV, p.415; VI, p.24) por parte de Descartes de la *resolución* en los juicios, pues:

[...] aunque no podamos contar con demostraciones fidedignas de todo, tenemos, sin embargo, que tomar partido y hacer nuestras las opiniones que nos parezcan más verosímiles en cuanto se refieren a los usos, de forma tal que, llegado el momento de actuar, no pequemos nunca de irresolutos. Pues sólo la falta de resolución es causa de lamentaciones y arrepentimientos<sup>76</sup>.

Es más, Descartes no sólo se inclina por la práctica ordinaria frente a la contemplación de la verdad, sino que incluso reiteradamente sostiene que «Tampoco es necesario que nuestra razón no yerre nunca»<sup>77</sup> (AT II, p.35; IV, p.266; IV, p.307). Descartes, consciente de la naturaleza falible del sujeto y de la necesidad que impelen al sujeto a actuar ante los asuntos de la vida ordinaria, afirma que el error en los juicios sucede habitualmente y que ello no debe conllevar decepción alguna para el sujeto, pues «si nos atenemos siempre a lo que nos dicta la razón, no tendremos nunca motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos hagan caer en la cuenta, pasado un tiempo, de que nos hemos equivocado»<sup>78</sup>. No importa que nuestros juicios sean verdaderos, sino que juzguemos «lo mejor que se

73. Descartes: *Discurso del método*, p.118 (AT VI, pp.24-5)

74. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.334 (AT VII, pp.24-5)

75. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.15 (AT IX-B, p.13)

76. Descartes: «Carta a Isabel del 15 de septiembre de 1645», p.603 (AT IV, p.295)

77. Descartes: «Carta a la Princesa Isabel del 4 de agosto de 1645», p. 587 (AT IV, pp.266-7)

78. Descartes: «Carta a la princesa Isabel del 4 de agosto de 1645», pp.586-7 (AT IV, p.266)

pueda, para obrar también lo mejor que se pueda»<sup>79</sup> —lo que significa introducir en los juicios la certeza moral. En los juicios que atañen a la vida debemos conformarnos con la certeza moral, pues es más importante la realización del acto que su verdad. Consecuentemente, se evidencia que el proyecto epistemológico cartesiano no es el del investigador puro cuyo fin es evitar el error a toda costa, sino que el sujeto cartesiano procura juzgar de la mejor forma posible, actuando acorde a lo que su razón le determina como mejor —aunque ello pueda concluir en error.

Ahora bien, no se trata tampoco de disolver la esfera de la verdad en el proyecto cartesiano, sino de mostrar que los intereses últimos de ésta poseen un carácter eminentemente práctico. El sujeto no está necesariamente obligado a efectuar juicios vitales en todo momento<sup>80</sup>, y precisamente en esas ocasiones «en que nos dedicamos exclusivamente al problema del conocimiento»<sup>81</sup>, adquiere sentido el ejercicio de la *epoché* —la suspensión de los juicios que carecen de una percepción clara y distinta (AT VI, p.18; VII, pp.59-60; IX-B, p.43)— a fin de evitar el error y hallar los fundamentos metafísicos con que perfeccionar la certeza moral. No obstante, la suspensión del juicio no puede abarcar en ningún momento la esfera vital del sujeto, ya que «esta duda tan universal puede producir una gran irresolución y un gran desarreglo en las costumbres»<sup>82</sup> de forma que «las ocasiones oportunas para actuar casi siempre pasarían antes de que pudiéramos vernos libres de todas nuestras dudas»<sup>83</sup>, dificultando la

79. Descartes: *Discurso del método*, p.120 (AT VI, p.28)

80. La urgencia de las circunstancias de la vida para tomar una decisión no es la misma en todas las ocasiones, y es precisamente en los momentos en que no es preciso realizar una acción práctica donde es posible la reflexión metafísica. El propio Descartes refiere, de hecho, al contexto tranquilo y libre de agitaciones que requiere la contemplación de la verdad: «[...] y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos» (*Discurso del método*, p.109 [AT VI, p.11]); «[...] cuando mi espíritu se halle libre de toda preocupación, y habiéndome procurado un seguro reposo en una soledad apacible, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir de manera general todas mis antiguas opiniones» (*Meditaciones metafísicas*, p.165 [AT VII, pp.17-8]). La búsqueda cartesiana del conocimiento precisa de unas circunstancias que permitan la abstracción más allá de los problemas mundanos. Sin embargo, esta capacidad no debe traducirse en una despreocupación respecto a la práctica de la vida, pues ésta prima ante la búsqueda de la verdad, además de que el sujeto posee una capacidad limitada de abstracción que no le permite distanciarse demasiado tiempo de los asuntos del mundo: «Sin embargo, esta resolución es ardua y laboriosa, y cierta pereza me arrastra insensiblemente al trajín de mi vida ordinaria» (*Ibíd.*, p.169 [AT VII, p.22]).

81. De Araujo, M.: *op. cit.*, p.151

82. Descartes: «Carta a Reneri para Pollot, de marzo de 1638», pp.362-3 [trad. Olaso] (AT II, p.35)

83. Descartes: *Principios de la filosofía*, p.22 (AT IX-B, p.26)

toma de decisiones que garantizan la buena vida. Así, aun cuando exista una preeminencia de la acción, la búsqueda de la verdad en los juicios se preserva mientras las circunstancias lo permitan. La buena vida requiere juicios resolutos donde el sujeto se debe conformar con una certeza moral susceptible de ser perfeccionada pero que, a la postre, nunca suprimirá la posibilidad de errar. Y, precisamente el sujeto que nunca ha dejado «de hacer todo aquello que ha juzgado lo mejor [...], recibe una satisfacción tan poderosa para hacerle feliz que no los mayores esfuerzos de las pasiones tienen jamás poder suficiente para turbar la tranquilidad de su alma»<sup>84</sup>, permitiéndole gozar de una buena vida.

En definitiva, los juicios poseen una doble función vinculada a la práctica de la vida como al conocimiento de la verdad, donde la precipitación y la irresolución representan las dos formas deficientes de efectuar juicios. El carácter resolutivo que Descartes propugna respecto a éstos, junto con la mayor importancia de la toma de decisiones que de la obtención de la verdad —sin importar si el sujeto finalmente yerra, pues «partiendo de la imposibilidad de juzgar siempre bien, nos queda [...] la constrictión de juzgar lo mejor posible»<sup>85</sup>— da cuenta de la preeminencia de la acción sobre la contemplación de la verdad.

## 5. Conclusión

El proyecto cartesiano no puede ser subsumido bajo la figura del *investigador puro*, pues, como se ha puesto de manifiesto, la meta hacia la que se dirige la propuesta de Descartes es a perfeccionar la forma en que el sujeto se conduce en relación a los «asuntos ordinarios de la vida, donde el objetivo central, hablando en general, es vivir bien y de forma feliz»<sup>86</sup>. Si bien la búsqueda de la verdad guarda un importante papel en su filosofía, se ha evidenciado cómo la esfera de la práctica vital del hombre, que lo posiciona ante los avatares de la vida ordinaria, se sitúa por encima del proceder que Descartes propone para la obtención de la verdad. En efecto, nuestras acciones vitales, resultado de juicios que nos permiten la obtención de una buena vida, no pueden estar sujetas ni a la *duda radical*, ni a una suspensión del juicio hasta la obtención de una percepción clara y distinta. La práctica de la vida es ubicada por Descartes al margen de los

84. Descartes: *Pasiones del alma*, art.148, pp.523-4 (AT XI, p.442)

85. Rodis-Lewis, G.: *La Morale de Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p.121

86. Marshall, J.: *Descartes's Moral Theory*, London: Cornell University Press, 1998, p.13

ejercicios metafísicos, en tanto que la prudencia no nos permite ocasionar una gran irresolución al sujeto ante la necesidad de tomar decisiones vitales, mostrando que la dimensión ordinaria del sujeto prima ante las disquisiciones metafísicas. Esta *preeminencia de la acción sobre la contemplación de la verdad* implica, por otra parte, una redefinición del papel de la certeza metafísica, cuya tarea pasa a ser la de *perfeccionar la certeza moral*, asumiendo el carácter inherentemente falible del ser humano —donde la supresión del error deja de constituir una tarea central. Por tanto, la búsqueda de la verdad en forma de certeza metafísica se plantea a fin de hallar «los medios de fortificar el propio entendimiento de forma tal que le resulte posible distinguir lo mejor en cuanto se hace en la vida»<sup>87</sup>. Así, dado que el sujeto precisa de actuar obligado por las circunstancias del mundo, se requieren juicios resolutos fundamentados en una certeza moral —aunque el error pueda producirse posteriormente—, porque:

[...] en lo que respecta a la práctica de la vida, no pienso de ninguna manera que haya que seguir sólo las cosas que conocemos muy claramente; al contrario, sostengo que ni siquiera hay que esperar siempre las más verosímiles, sino que a veces, entre muchas cosas por completo desconocidas e inciertas, hay que escoger una y determinarse por ella, y luego de ello no creerla con menos firmeza que si la hubiéramos escogido por razones ciertas y muy evidentes<sup>88</sup>.

Cabe añadir, a fin de subvertir completamente la interpretación del investigador puro, que Descartes reconoce en diversas ocasiones que las disquisiciones metafísicas no deben ocupar al sujeto demasiado tiempo, en tanto que:

[...] sería muy perjudicial tener el entendimiento ocupado en esa meditación con excesiva frecuencia, puesto que, en tal caso, no podría dedicarse de forma adecuada a las funciones de la imaginación y los sentidos. Opino, pues, que lo más aconsejable es contentarse con conservar en la memoria y en las creencias las conclusiones anteriormente aceptadas y dedicar luego el tiempo restante al estudio y a los pensamientos en los que, junto con el entendimiento, intervienen la imaginación y los sentidos<sup>89</sup>.

Descartes sostiene que una excesiva ocupación respecto a los asuntos metafísicos puede resultar muy perjudicial para el sujeto, pues de ese modo «se separa demasiado la mente de las cosas físicas y sensibles, ha-

87. Descartes: «Carta del 15 de septiembre de 1645 a la princesa Isabel», p.600 (AT IV, p.291).

88. Descartes: *Meditaciones metafísicas*, p.263 (AT VII, p.149)

89. Descartes: «Carta del 28 de junio de 1643 a la princesa Isabel», pp.559-60 (AT III, p.695)

ciéndola inepta para examinarlas, cosa que sería, sin embargo, muy deseable que los hombres hicieran, porque ello resultaría de gran utilidad para su vida»<sup>90</sup>. De ahí que Descartes afirme repetidamente que debemos, en el plano metafísico, deshacernos de todas nuestras opiniones *una vez en la vida* (AT II, p.35; III, p.695; V, p.165; VII, p.17; IX-B, p.25). Recordemos que los sentidos representan uno de los pilares que guían nuestra vida ordinaria (AT VI, p.81; VII, p.351), y el dedicar demasiado tiempo a los asuntos metafísicos puede trastocar seriamente elementos sobre los que conducimos nuestras acciones, por ello se deben dedicar «muy pocas horas a los pensamientos que mantienen ocupada a la imaginación, y poquísimas horas al año a los que sólo mantienen ocupado el entendimiento, empleando todo el tiempo sobrante en dar suelta a los sentidos y descanso de la mente»<sup>91</sup>. De este modo, concluye Descartes que «no es preciso dedicarse tanto a las *Meditaciones* ni a las cosas metafísicas»<sup>92</sup>, pues «no hay necesidad de tomar tanto tiempo para leer mis *Meditaciones* a fin de entender mis principios»<sup>93</sup>, sino que «basta con conocer el primer libro de los *Principios*, en el que se contiene lo que se necesita saber de metafísica para la física»<sup>94</sup>. Así pues, la búsqueda de la verdad no constituye la tarea primordial del proyecto cartesiano, sino que la adquisición de las certezas metafísicas solo representa un importante paso hacia la mejora de la conducción del sujeto en el mundo.

En suma, la preeminencia de la práctica de la vida garantiza la formulación de juicios resolutos sustentados por una certeza moral que permiten la acción ante las circunstancias vitales, mejorando nuestra conducción y, consecuentemente, contribuyendo a gozar de una buena vida. No se trata de suprimir la importancia de la búsqueda de la verdad en el proyecto cartesiano, sino que, observando que Descartes encarna una cosmovisión activa del sujeto en el mundo dirigida a la intervención en la naturaleza, el papel de la metafísica cartesiana se redefine en relación a sus intereses prácticos.

## Referencias bibliográficas

Agustín de Hipona: *Confesiones*, Madrid: Gredos, 2010.

Broughton, J.: *Descartes's Method of Doubt*, Princeton: Princeton

90. Descartes: *Conversación con Burman*, p.440 (AT V, p.165)

91. Descartes: «Carta a Isabel del 28 de junio de 1643», p.558 (AT III, pp.692-3)

92. Descartes: *Conversación con Burman*, p.440 (AT V, p.165)

93. Descartes: «Carta a Chanut del 26 de febrero de 1649» (AT V, p.291).

94. Descartes: *Conversación con Burman*, p.440 (AT V, p.165)

University Press, 2002.

Brown, D.: *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Cottingham, J.: *How to read Descartes*, Croydon: Granta, 2008

De Araujo, M.: *Scepticism, Freedom and Autonomy*, New York: Walter de Gruyter, 2003.

Descartes, R.: *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam, C. & Tannery, P. (eds.), París: Leopold Cerf, 1897-1913.

— *Meditaciones metafísicas*, Peña, V. (trad.): Madrid: Alfaguara, 1977.

— *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Quintás, G. (trad.): Madrid, Alfaguara, 1981.

— *Principios de la filosofía*, Quintás, G. (trad.): Madrid, Alianza Editorial, 1995.

— *Descartes*, Flórez, C. (Ed.): Madrid: Gredos, 2011.

Dibon, P.: «Scepticisme et orthodoxie réformée dans la Hollande du Siècle d'Or» en Popkin, R., & Schmitt, C. (eds.): *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, 1987.

Diógenes Laercio: *Vidas de los Filósofos Ilustres*, Madrid: Alianza, 2011.

Guenancia, P.: *Lire Descartes*, Paris: Gallimard, 2000.

Hamelin, O.: *Le Système de Descartes*, Paris: Félix Alcan, 1921.

Jolley, N.: «The relation between theology and philosophy», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kenny, A.: *Descartes. A study of his philosophy*, New York: Random House, 1968.

Kristeller, P.O.: «Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective» en O'Kelly (ed.): *The Renaissance Image of Man and the World*, Ohio: Ohio State University Press, 1966.

Marion, J.L.: *Sur l'Ontologie Grise de Descartes*, Paris: Vrin, 2000

Markie, P.: *Descartes's Gambit*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Marshall, J.: *Descartes's Moral Theory*, London: Cornell University Press, 1998.

Menn, S.: «The Intellectual Setting», en Garber, D. & Ayers, M. (eds.): *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy (Vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Naaman-Zauderer, N.: *Descartes' Deontological Turn. Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Popkin, R.: *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Ragland, C.P.: *The Will to Reason. Theodicy and Freedom in Descartes*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

Rodis-Lewis, G.: *La Morale de Descartes*, Paris: Presses

Universitaires de France, 1970.

Schmitt, C.: «Philosophy and science in sixteenth-century universities: some preliminary comments» en Murdoch, J. (ed.): *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston: Reidel Publishing Company, 1975.

Williams, B.: *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996.

Wilson, M.: *Descartes*, London: Routledge & Kagan Paul, 1978.

# LA FASE SOCIAL DEL ARTEFACTO: LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA DE A. FEENBERG COMO COMPLEMENTO PARA EL ANÁLISIS HEIDEGGERIANO DEL ÚTIL

## THE SOCIAL PHASE OF THE ARTIFACT: A. FEENBERG'S PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY AS COMPLEMENT FOR THE HEIDEGGERIAN ANALYSIS OF TOOLS

Luciano Mascaró<sup>1</sup>  
CONICET, ANCBA-CEF

Recibido: 12/09/2016

Aceptado 24/01/2017

---

**Resumen:** La filosofía del primer Heidegger sugiere una convergencia entre los fenómenos de la ciencia y la técnica basada en su común origen ontológico. Sin embargo, si estos fenómenos son estudiados atendiendo a la configuración concreta de los artefactos y usuarios, y a la influencia de factores sociales en las decisiones de diseño, podría observarse que ciencia y técnica representan dos movimientos divergentes. Con el fin de ofrecer un complemento a los estudios de Heidegger, analizaremos la filosofía de la técnica de A. Feenberg, quien se ocupa de resaltar la dimensión política de las herramientas y su imbricación social. El resultado será una fundamentación de la no convergencia de ciencia y técnica, y la formulación de un anexo teórico que busca dar concreción al análisis ontológico del artefacto.

**Palabras clave:** artefacto; sociedad; tecnología; Heidegger; Feenberg.

1. (lcnmascaró@hotmail.com) *Doctor en filosofía* por la Universidad de Buenos Aires (UBA); Obtenida la Beca Postdoctoral (2 años) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Lugar de trabajo: Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, (ANCBA - CEF). Profesor adjunto en la materia "Metafísica" En la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES) Profesor adjunto en la materia "Filosofía del Lenguaje" En la Universidad Católica Argentina (UCA). Áreas de investigación y publicación: Hermenéutica, Fenomenología, filosofía contemporánea, Análisis del Discurso, Filosofía de la Tecnología. Publicaciones recientes: "El carácter artefactual del enunciado en la filosofía heideggeriana de los años '20: un análisis crítico de las interpretaciones de Rainer Bast y Robert Brandom" en *Pensamiento: revista de investigación e información filosófica*, Ed. Universidad Pontificia de Comillas, España, Vol. 72, Nº270, enero-abril 2016, pp. 119-129. "El concepto lógico de la ciencia en la filosofía heideggeriana del período de Marburgo: en busca de una caracterización integradora del enunciado científico y de sus condiciones de posibilidad" En *Eikasía, revista de Filosofía*, Oviedo, España. Nº67, Diciembre de 2015. pp. 325-354.

**Abstract:** Heidegger's early philosophy suggests a convergence between technics and science based in their coincident ontological origin. However, if these phenomena are studied taking into account the particular configuration of devices and users, and the influence of social factors in design decisions, it could be noted that science and technology represent two divergent movements. In order to provide a supplement to Heidegger studies, we discuss A. Feenberg's philosophy of technology, which highlights the political dimension of tools and their social interweaving. The result will be a foundation of the non-convergence of science and technology, and the formulation of a theoretical annex, that seeks to concretize the ontological analysis of the artifact.

**Keywords:** artifact; society; technology; Heidegger; Feenberg.

## 1. La convergencia de teoría y praxis

La filosofía heideggeriana del período de Marburgo (1923-1927) ofrece una interpretación que aproxima considerablemente los fenómenos de la ciencia y la técnica. De hecho, según las propuestas de este período, tanto una como la otra constituyen *actitudes* o modos posibles del comportamiento humano en el mundo; sin embargo, uno de estos modos resulta más originario, y por ello se vuelve fundamento del otro: el comportamiento pragmático en el mundo es la condición de posibilidad del desarrollo de la ciencia, o, dicho de otro modo, la ciencia constituye un *modo* de la praxis. Una de las secciones principales en las que Heidegger se ocupa del problema de la sugerida contraposición teoría-praxis es en el contexto del tratamiento de la temporeidad del ser-en-el-mundo, en el párrafo 69 de *Ser y Tiempo*. Allí, en la sección "b", dedicada al análisis de la conversión del ocuparse circunscriptivo en descubrimiento teorético (ingreso a la actitud teórica), se realizan dos aclaraciones relevantes para nuestra discusión: en primer lugar, se asegura que la suspensión de la ocupación no es por sí sola capaz de acreditar el acceso a la actitud científica; la simple abstención o interrupción del operar práctico en medio de lo circundante no es capaz de permitir la comparecencia del ente en su perfil objetivo: «abstenerse del uso de útiles no es de suyo una teoría»<sup>2</sup>. Para la aparición de la teoría es necesario un *cambio de visión*, acompañado de un proceso que suspenda la originaria inmersión del Dasein en el entramado semántico del mundo (*Desmundanización*). En segundo lugar, Heidegger destaca que a la inves-

2. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2006, p.374

tigación teórica le corresponden sus propias modalidades de la praxis. El paralelismo existente entre un modo de visión y un modo de lo presente por ella descubierto es descrito en estos términos: «Y así como a la praxis le corresponde su propia visión («teoría»), así también a la investigación teórica [le corresponde] su propia praxis<sup>3</sup>». Lo que aquí se afirma es de importancia fundamental para dilucidar el carácter derivado de la actitud teórica. Presenciamos en este fragmento es la puesta en juego de una cierta equivocidad del término “teoría”. En efecto, “teoría” puede significar **a)** en sentido originario y griego, el vocablo adquiere un sentido que proviene del verbo *theoréin*, que significa “ver” en general **b)** en sentido derivado y temático, “teoría” haría referencia a una específica modificación de la mirada circunspectiva, que posibilita la aparición de entes en tanto objetos caracterizados por propiedades. En el fragmento indicado, observamos que Heidegger utiliza específicamente las comillas en el término teoría, para indicar su sentido griego de “visión”. No se habla en la primera parte del fragmento de la teoría como discurso científico acerca del mundo en tanto objeto, sino como modalidad de la mirada. A continuación, se emplea el término “investigación teórica”, como contraparte del concepto utilizado hace un instante. Ambos conceptos se encuentran en planos distintos. Las comillas resaltan el sentido “amplio” y griego: teoría como visión; por su parte, la conversión de la idea de teoría en un adjetivo (“teórica”), y su anexión a la idea de “investigación”, resalta de manera inequívoca la asociación de aquel término con las labores específicas de la ciencia, esto es, se acentúa su carácter puro o independiente del interés pragmático. Acudimos, pues, aquí al empleo simultáneo de los dos sentidos de *teoría*. Rainer Bast identifica esta sutileza en aquel fragmento, y la expresa de este modo: «Se nota que Heidegger no habla más de conocimiento como contrario de la ocupación, sino cada vez más de “Teoría” [*Theorie*]. Con eso se nivela la original oposición ocupación- conocimiento, o *vor- zuhandenheit*»<sup>4</sup>

En lo referente a la praxis, el fragmento afirma que, así como ella, en tanto forma de la ocupación dirigida hacia el mundo relacional de los artefactos, posee su propia mirada comprensora (Teoría entre comillas, es decir: visión), esto es, la circunspección [*Umsicht*], del mismo modo la investigación científica debe acarrear sus propias modalidades de la praxis ocupacional. En otras palabras, la contemplación [*Hinsehen*], que se dirige a un mundo de objetos, debe llevar asociada a sí algún modo de la praxis en tanto ocupación. En efecto, incluso las reflexiones teóricas más ab-

3. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Ibid. Los paréntesis y comillas de este fragmento, pertenecen todos al original: “Und wie der Praxis ihre spezifische Sicht (»Theorie«) eignet, so ist die theoretische Forschung nicht ohne ihre eigene Praxis”.

4. Bast, R. *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Tübingen, Frommann-Holzboog, 1986, p.143

stractas resultan acompañadas –en uno u otro momento- por actividades del orden pragmático, tales como mediciones de distancias, operación de maquinarias específicas, preparación de experimentos, o el simple y llano apuntar resultados en el libro de anotaciones. «Pero incluso la más «abstracta» elaboración de problemas y fijación de logros opera, por ejemplo, con útiles de escribir. Aunque tales elementos de la investigación científica sean «poco interesantes» y «obvios», no son de ningún modo ontológicamente indiferentes»<sup>5</sup>

Heidegger destaca el carácter ontológicamente relevante de los elementos técnicos requeridos por la investigación científica, esto significa que dichos artefactos y el mismo operar con ellos en vistas a la investigación, constituye una actividad susceptible de una reflexión pormenorizada en busca de las condiciones de posibilidad que permiten semejante manejo pragmático en medio del contemplar teórico

Pero la fundación de la actitud científica en la actitud pragmática no se reduce a la utilización de artefactos en el contexto de investigación, sino que va mucho más profundo: tenemos ante nosotros dos modos de visión: circunspección y contemplación. La circunspección es la mirada inherente al trato ocupacional con los entes en tanto útiles, luego, ¿qué queda para la contemplación? ¿Será ella acaso la visión correspondiente a la desaparición de la ocupación [*Besorgen*] y su intercambio por otro modo, aún no descripto? Si este fuera el caso, ¿qué diremos de esta afirmación de Heidegger: «La ciencia es en sí misma una [cierta] praxis, una tarea a llevar a cabo»<sup>6</sup>; o de este otro fragmento: «la observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de *ciencia*. Por consiguiente, esta ciencia es un modo de tratar con el mundo»<sup>7</sup>; o bien, de esta otra expresión: «El ocuparse comprende en sí mismo tanto el hacer -en el más amplio de los sentidos- algo con circunspección cuanto el demorarse mirando sólo»<sup>8</sup>?. Desde esta perspectiva, la ciencia no representa un opuesto de la ocupación, sino que ella es uno de sus modos. Ciertamente, un modo tan altamente modificado y derivado, que merece una denominación propia. En esta modalidad, la visión se ha independizado a un grado tal que esa misma visión pasa a nombrar una tarea autónoma: el teorizar. Al respecto, comenta Carl Gethmann: «La ciencia no es un modo de la suspensión de la praxis, sino una praxis difer-

5. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, p. 374

6. Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p.26

7. Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]* Madrid: Trotta. Trad. de Jesús Adrián Escudero, 2002, p.36

8. Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza. Traducción de Jaime Aspiunza, 2007, p.352

ente. Por tanto, se coloca aquí la praxis (del mundo de la vida) [*Lebensweltliche*] ante la praxis (científica)»<sup>9</sup>, E inmediatamente se añade: «Heidegger considera inútil la disyunción entre teoría y praxis (al igual que a muchas otras distinciones fundamentales tradicionales)»<sup>10</sup>.

La prueba de que la teoría es una variación independizante del modo de ver lo circundante se percibe en un fenómeno que ya se ha hecho visible: el hecho de acentuar su carácter autónomo llamándola “pura teoría” “investigación teórica” o “contemplación teórica”. Cada una de estas denominaciones, en definitiva, no hacen sino reforzar el carácter “observacional” de la observación independizada. La autonomización de la mirada, que posibilita el traspaso hacia la visión constataadora de propiedades del ente en tanto lo que sólo está-ahí [*Vorhandene*], es un proceso complejo, a través del cual tanto el modo comprensor de dirigirse a lo ente, como el modo de aparecer de lo ente mismo resultan reconfigurados. Heidegger lo describe en ciertas oportunidades (Particularmente en *prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*) como una serie de pasos, que avanzan desde un nivel de mayor implicancia pragmática (el mero dirigirse-a), hacia uno de mayor independencia (la retención y conservación del ente). Sin embargo, tal como lo demuestran los exhaustivos análisis de Bast y Gethman, semejante estratificación de los momentos del traspaso de actitudes, resulta profundamente problemático, e incluso inconsistente si se comparan los diversos tratamientos.

Los textos de Heidegger incluso abren el campo para formas intermedias entre la ocupación y la ciencia, entre la circunspección y la contemplación, tales como la forma de visión que emerge como consecuencia de la deficiencia de la ocupación, o el surgimiento de una «circunspección aumentada»<sup>11</sup>, asociada a la reflexión contemplativa sobre lo realizado en la obra. Estas formas transicionales entre contemplación y circunspección van acompañadas de configuraciones correlativas del ente, modos de ser intermedios entre la *vor-* y la *zuhandenheit*, así aparece la enigmática “cosa usual” [*Zeugding*], o la posibilidad de reificar u objetivar a un ente en tanto a la mano, lo cual daría origen a un útil que, según se afirma, “no pierde su carácter de útil”, pero puede volverse objeto de un discurso científico, por ejemplo, de la economía<sup>12</sup> Todas estas interesantes formas intermedias, que quedan sin trabajar en Heidegger, refuerzan la afirmación de que el

9. Gethmann, K.F. “Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b” en: Gethmann, K. F (Hrsg.) *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier, 1991, p.193

10. Gethmann, K.F., Op. Cit, p.194.

11. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, p.373

12. Heidegger, M. Op. Cit, p. 377

límite entre la actitud teórica y la a-teórica aparece desdibujado, y que el preciso punto de intercambio entre una y otra resulta difuso. Con todo, a pesar de las imprecisiones acerca del punto de transición, el surgimiento de la ciencia es una y otra vez tratado por Heidegger en términos de autonomización de la mirada.

Sobre la cuestión fundamental de si la ciencia representa un modo de la ocupación, o un modo completamente diverso de la vida del Dasein, consideramos que el aporte de Heidegger resulta claro: la ciencia se funda efectivamente en la ocupación, aunque llevando a esta última a un grado de modificación tal que resulta difícil identificar su génesis en el comportamiento a-teórico, una variación profunda que la hace merecedora de un nombre de derecho propio, concentrando sobre sí todo el sentido de la palabra “teoría”. La cuestión verdaderamente problemática y poco precisa del tratamiento heideggeriano no es la del origen de la actitud teórica, sino el punto de traspaso de una actitud a la otra, la bisagra en la que la ocupación deja de serlo para convertirse en teoría (en tanto contemplación tematizante).

Ahora bien, por más que la ciencia represente una tarea independiente de las finalidades prácticas, ella nunca podrá desconocer su genealogía: un componente ocupacional siempre quedará asociado a ella, manifiesto en las aparentemente triviales operaciones manuales, de medición y observación a través de artefactos. Recordando a Aristóteles, la existencia siempre será *praxis kai alétheia*<sup>13</sup>

## 2. La divergencia social de ciencia y técnica

La filosofía del primer Heidegger ofrece una sólida argumentación que fundamenta la coincidente genealogía del comportamiento teórico y técnico del ser humano, sin embargo, este planteo sólo se extiende sobre las condiciones de posibilidad de ambos comportamientos -es decir, se trata de un planteamiento trascendental- y, por este motivo, presenta a la ciencia y a la tecnología como fenómenos fuertemente emparentados, o incluso equivalentes<sup>14</sup> Pero, si bien estos fenómenos coinciden desde un punto de vista genealógico y existencial, el universo de actividades socialmente situadas, de interacciones entre fuerzas, y de decisiones tanto políticas como de investigación y diseño, se configuran de maneras muy disí-

13. Heidegger, *Sophistes*, p. 26

14. Esta posición se hace visible en la afirmación de que la teoría constituye un modo de la praxis, y en la noción de que “toda praxis implica su teoría así como toda teoría implica su praxis”.

miles para cada uno de estos ámbitos. Es en este punto en que la filosofía de Heidegger podría encontrar un muy valioso complemento en la teoría crítica de la tecnología de Andrew Feenberg.

En la forma de hablar cotidiana -tal como lo indicó el propio Heidegger- es común establecer una distinción entre las actividades denominadas “teoría” y “praxis”; sin embargo, lo contrario vale para la relación entre ciencia y tecnología: estos términos aparecen frecuentemente fusionados en la expresión “tecnociencia”. En este punto la investigación de Feenberg se vuelve esclarecedora: el autor canadiense nos indica que a pesar de la aproximación de los conceptos -auspiciada por la comprensión cotidiana-si se estudian los fenómenos desde un punto de vista más arraigado en la organización concreta de una sociedad, se descubrirá que la lógica del funcionamiento de cada uno se distancia del otro, a pesar de su origen compartido.

La principal diferencia entre la reflexión teórica acerca de las leyes generales que gobiernan el funcionamiento de las cosas y el diseño y uso de artefactos es la incidencia que cada actividad tiene en el vivir cotidiano del ser humano. Ciertamente, una teoría científica puede sentar las bases para la construcción de una herramienta que facilite las tareas de la cotidianidad media, pero la influencia de la teoría se producirá sólo en la medida en que ella resulta concretizada en el artefacto. En este sentido indica Feenberg: «Puesto que la ciencia no forma el mundo de la vida de la gente común, sino que sólo la afecta a través de la tecnología, [la ciencia] permanece como una actividad especializada»<sup>15</sup>

Según este planteo, la ciencia sólo llega a afectar al hombre común a través de la tecnología. La cotidianidad media puede vivir sin complicaciones aunque permanezca ciega a los descubrimientos científicos y las leyes que los explican; pero no podrá desarrollarse normalmente si los artefactos con los que trabaja se descomponen. En el uso de útiles existe una tácita creencia en la “verdad” de la ciencia, esto es, la confianza en que, si el dispositivo funciona, debe existir una ley física o química que explica tal funcionamiento; a esta creencia se le suma la suposición de que el útil tal como se lo posee entre las manos ha sido resultado de una fase de diseño cargada de conocimientos teóricos. Esta vivencia podría resumirse en esta expresión: “la ciencia existe y es verdadera, porque los artefactos, de hecho, funcionan”

En los seminarios de Zollikon, Heidegger indica que los logros de la ciencia son percibidos por medio de la introducción de nuevos productos en el vivir de la medianía; artefactos, técnicas, trabajos e instituciones que

15. Feenberg, A. *Transformar la tecnología, una nueva visita a la teoría crítica*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Universidad Nacional de Quilmes, 2012, p.270

se vuelven parte de la totalidad de entes que configuran el mundo circundante<sup>16</sup>. El hombre común puede no haberse preguntado jamás por la ley que rige el movimiento de la máquina a vapor, y, sin embargo, deja que su vida quede organizada en torno a trenes y barcos. El hombre de la medianía confía en que *debe* haber un por qué, un fundamento, una fórmula, una demostración que explica y se coloca por debajo el funcionamiento del nuevo artefacto o de, por ejemplo, nuevo método de sanación; pero esta pregunta no se inmiscuye en el día a día, esta pregunta y su respuesta queda reservada para el científico; el hombre promedio (el modo en el que todos nos encontramos la mayor parte del tiempo) sólo se deja beneficiar por las capacidades prácticas de la novedad. Para el hombre común, la ciencia *debe* lidiar con verdades, con valideces, puesto que sus estudios están produciendo efectivamente resultados visibles en el trato cotidiano. Por ello afirma Heidegger: «El hombre de la calle ve la verdad de la física únicamente en su efecto, es decir, en la figura del auto que maneja»<sup>17</sup> Aunque la ley no se comprenda ni se cuestione, el hombre cotidiano convive con el hecho de que cada vez es posible viajar más rápido, vivir más tiempo, conversar a mayor distancia. Esta es la concepción cotidiana de la verdad de la ciencia: la verdad se observa en sus resultados, plasmados en artefactos y técnicas que modifican la vida diaria.

La medianía convive fácticamente con el modo inercial y gravitacional de comportamiento del mundo, ya conozca o desconozca las leyes del movimiento de Newton. Tal como nos enseña el primer Heidegger, la ciencia y sus leyes sólo se vuelve accesible luego de un proceso de “puesta entre paréntesis” del modo pragmático de aparición de los entes de la ocupación cotidiana, es decir, un proceso de *descontextualización individualizante*<sup>18</sup> o *Desmundanización*.

El artefacto puede volverse el punto de intersección en el que un descubrimiento científico se vuelve concreto y derrama su influencia sobre muy diversas áreas del comportamiento humano cotidiano, sin embargo, la fase teórica de este artefacto quedará oculta para el usuario común.

Ahora bien, a pesar de que Heidegger detecta la particular relación entre ciencia y tecnología, y el divergente despliegue de ambos fenómenos en el concreto vivir de la medianía, no se estudian los procedimientos sociales por medio de los cuales se toman decisiones de diseño, ni se analizan las lógicas operacionales que posibilitan, de manera ampliamente diversa, las elecciones y los proyectos concretos del ámbito científico y el tecnológi-

16. Cfr. Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. México: Jitanjáfofa M° Relia Ed. Trad. De Ángel Xolocotzi Yáñez, 2007, p.85

17. Heidegger, Ibid.

18. Vigo, A.G. *Arqueología y aletheiología*, Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 105.

co. Las reflexiones heideggerianas permanecen en el análisis ontológico de los diversos comportamientos. Consideramos que falta en Heidegger un examen sociológico del operar concreto de la dimensión técnica de la actividad humana, y es en este punto que la filosofía de Feenberg se vuelve un importante complemento.

### **3. El aporte de A. Feenberg**

En su obra de 2002 *“Transforming technology”*, Feenberg se ocupa de dejar en claro que la relación entre la ciencia y la tecnología no es una de mera “aplicación”. Por el contrario, las lógicas de funcionamiento de estas dos áreas de la actividad humana resultan ampliamente disímiles. Esta divergencia se hace visible en 4 puntos fundamentales:

a) En primer lugar, Heidegger y Feenberg coinciden en la consideración de que la técnica se encuentra mucho más arraigada en la vida concreta que la ciencia, sin embargo, Feenberg se ocupa de indicar las *consecuencias* que este diverso nivel de implicancia vital trae a los dos fenómenos de tal modo que lleguen a configurar dos vivencias diferentes.

La producción técnica depende de una cierta *antropometría* (ya sea intuitiva o disciplinada). Los artefactos son diseñados en vistas a su utilización por las manos de los seres humanos, y en todos los casos, surgen de la misma interacción pragmática con el mundo. El quehacer técnico del hombre en el mundo ya dispone de suficientes elementos como para darse a sí mismo sus herramientas. El diseño y uso de artefactos se adapta a la forma del cuerpo humano, a las fuerzas que se implementan en los trabajos, al alcance de las extremidades etc<sup>19</sup>. Todos estos fenómenos confirman la profunda instalación de los problemas técnicos en el vivir cotidiano.

Incluso el instrumento elaborado sistemáticamente, desde una fuerte planificación teórica, chocará necesariamente con problemas prácticos tales como su peso o tamaño; la elevada temperatura o sonoridad inherente a su funcionamiento, el precio del material necesario para su construcción, o cuestiones externas a su materialidad, tales como impedimentos legales o prejuicios sociales que imposibilitan seguir adelante con el desarrollo. Es en este sentido que Feenberg afirma «No es solamente

19. Por poner un caso, el diseño de las abrochadoras tuvo que adaptarse al tamaño más pequeño y menor fuerza de agarre de las manos de las mujeres en los años 70, cuando se verificó el ingreso de un significativo número de mujeres a puestos de trabajo antes reservados únicamente para hombres. (Cfr. Con el estudio de L. Hoag: *Anthropometric and Strength Data in Tool Design*, En: Easterby R. (Eds) *Anthropometry and Biomechanics: Theory and Application*. Plenum press, New York, 1982, p.253-257)

porque un dispositivo funciona que se lo elige para ser desarrollado entre otras muchas configuraciones coherentes de elementos técnicos»<sup>20</sup>. Todas las dimensiones de incidencia social del artefacto se hallan reunidas en la noción de Código técnico. Este código -también llamado «código social de la tecnología»- consiste en un conjunto de regularidades en el diseño de las tecnologías que funciona como condición de realización de un interés en una solución coherente. Este trasfondo para la decisión se vuelve paradigma de un dominio completo de actividad técnica. En el caso del capitalismo, el código técnico favorece la dominación «desde arriba», por ello afirma Feenberg: «el código técnico es una regla según la cual se hacen elecciones técnicas con el fin de preservar la autonomía operacional [del poder hegemónico]»<sup>21</sup> Este concepto presupone que hay muchas soluciones diferentes para los problemas técnicos, e incluso, más, sugiere que los problemas técnicos son siempre problemas sociales. Por ello puede indicarse que las tecnologías son más que la sumatoria de sus partes; en el diseño, construcción e implementación de un dispositivo, hay una «malla de determinaciones sociales»<sup>22</sup>, que pre-construye un dominio de actividad humana pública y privada.

El código técnico, es, entonces, la intersección de lo social y lo tecnológico, el escenario en que los aspectos duales poder/conocimiento se reconcilian en el objeto técnico; en otras palabras, es el punto en el cual el artefacto se vuelve político.

Este código es el que dictamina todas las particularidades de la escena en la que un objeto técnico hace su aparición. El código *predefine* los materiales de los que será hecho el objeto (según la disponibilidad, el costo, la adecuación a la tarea; pero también según la demanda y apreciación estética, o la peligrosidad para la vida humana)<sup>23</sup>; también *predefine lo que* debe ser construido, lo relevante e irrelevante, lo urgente y lo pos-

20. Feenberg, Op.cit., p.130

21. Feenberg, Op.cit.,p.127

22. Feenberg, Op.cit.,p.129

23. Podemos imaginar utensilios, o partes de máquinas hechos de plata, marfil o diamante; de acero o madera, e incluso de materiales cancerígenos como asbesto o plomo.

tergable<sup>24</sup>, lo deseable o lo repudiable<sup>25</sup>; a su vez, el código establece (de manera no-manifiesta para diseñadores y usuarios) una serie de valores simbólicos que serán perseguidos en el diseño<sup>26</sup>. Pero no únicamente estos factores vienen definidos de antemano por el código técnico, también, e incluso de manera más fundamental y relevante, define lo que será un usuario, un trabajador, o un sujeto en general.

Por lo dicho se comprende que el código que rige las decisiones tecnológicas es manifiestamente diferente a aquel que opera sobre las decisiones científicas. En el escenario concreto de las elecciones sociales, ciencia y técnica no se entrecruzan, excepto acaso, en la ingeniería industrial que combina la fase de diseño y antropometría con los principios generales de la física y química; en los demás casos, la ciencia sólo aporta las leyes que explican el funcionamiento de un artefacto, sin embargo, el conocimiento de estas leyes no es necesario para operar el instrumento de manera eficiente. Las leyes que la ciencia formula, son *vivenciadas* de antemano por el usuario común (en términos pragmáticos de adecuación o inadecuación a una tarea, o de comodidad e incomodidad en el uso), pero frecuentemente desconocidas en su formulación temática.

Todos estos movimientos de diseño y re-diseño pueden llevarse a cabo de manera intuitiva, desde un saber de habitualidad no temático. Las proposiciones de la ciencia no se introducirán en tanto tales en el quehacer cotidiano del operario, estas premisas simplemente laten en el trasfondo de la actividad, como la promesa de una explicación disponible. Lo que se

24. Pensemos en algunos casos: a) la Eolípila de Herón, considerada por muchos la primera máquina de vapor de la historia de occidente, encerraba ya las posibilidades de una revolución industrial, sin embargo, este artefacto no fue más allá de su utilización recreativa como un juguete. ¿por qué los griegos no explotaron las potencialidades de esta nueva forma de generar energía y movimiento mecánico? La respuesta puede encontrarse en la misma estructuración técnica de la sociedad en torno a la fuerza de trabajo esclavo, y la vasta preeminencia del trabajo artesanal y doméstico

b) la lata de conserva fue inventada en 1810, sin embargo, el abrelatas no hace su aparición hasta 1858. Hasta entonces la lata -utilizada en gran medida por soldados y exploradores- era abierta con un cuchillo, una bayoneta, o incluso un disparo de fusil. No fue sino hasta la introducción de latas más livianas y manejables, hechas de acero delgado -hasta entonces, el envase poseía gruesas paredes y llegaba a pesar incluso más que los alimentos que contenía-, y el ingreso de estos recipientes en el ámbito doméstico que se volvió necesaria (y viable) la construcción de un artefacto que simplificase el proceso de apertura.

25. Pensemos, por ejemplo, en el dilema ético inherente a la patentabilidad de semillas alteradas genéticamente. La misma situación se observa si consideramos un procedimiento como la introducción de un canario en una jaula para detectar niveles nocivos de sustancias químicas en el ambiente; semejante práctica sería imposible, o al menos, ampliamente polémica hoy en día

26. Automóviles de gran tamaño, pesados, angulosos y con (inservibles) alerones en los '50; figuras minimalistas y de colores sobrios en los artículos de informática y telefonía de nuestros tiempos. Cada uno, a su manera y en su época, un símbolo de status y posición social.

quiere señalar en este punto, junto con Feenberg, es que la ciencia no se entrelaza cotidianamente con las tareas prácticas del mundo del trabajo. Sin embargo, se suele considerar -la difundida interpretación *instrumental* de la tecnología-<sup>27</sup> que la tecnología es meramente “ciencia aplicada”, esta postura desconoce la desigual proyección social del fenómeno técnico, y la pluridimensionalidad de cuestiones que sólo salen a la luz ante la acción del usuario concreto. El prejuicio instrumentalista que hace de la técnica una mera aplicación de leyes científicas da lugar a un olvido de la especificidad del fenómeno técnico. Feenberg indica que en esta interpretación «algo del aura de la ciencia se transfiere a las máquinas»<sup>28</sup> este “algo” que se transfiere es la consideración de dicha actividad como “neutra” en sentido valorativo. Esta forma instrumental de comprender la técnica ve al hombre como un factor desconectado y no involucrado moral y políticamente en las elecciones. El prejuicio que se traspassa a la escena técnica es la visión de la ciencia como carente de implicancias sociales o valorativas. En efecto, dado que la técnica no sería más que “ciencia aplicada”, es decir, “ley científica devenida máquina”, ella no acarrearía consigo ningún valor, sino el neutro e irreflexivo movimiento de la naturaleza. En *La pregunta por la Técnica*, Heidegger identifica este modo de relacionar ciencia y técnica, y lo señala como una apariencia o engaño, basado en la fundación de la ciencia moderna en la *Gestell*: «Como la esencia de la técnica moderna descansa en la estructura de emplazamiento, por esto aquélla tiene que emplear la ciencia natural exacta. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada»<sup>29</sup> En otras palabras, Heidegger disipa el acoplamiento de ciencia y técnica por medio de un análisis ontológico de la técnica<sup>30</sup>. La filosofía de Feenberg también se pronuncia contra el supuesto de la coincidencia de ciencia y técnica, pero la diferenciación se justifica a partir de un análisis de la situación socialmente condicionada de la realidad técnica concreta.

Lo dicho hasta este punto (la consideración de la técnica y la ciencia como fenómenos socialmente divergentes, aunque ontológicamente emparentados) se aplica incluso a los objetos técnicos especializados, tales como microscopios, osciloscopios, máquinas centrífugas, o resonadores magnéticos<sup>31</sup>. En ellos, la teoría implicada en el funcionamiento debe ser

27. Feenberg, Op.cit.,p.24

28. Feenberg, Op.cit.,p.222

29. Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona:Ediciones del Serbal, 1994, p.25

30. Cfr. C.Mitcham, ¿Qué es la filosofía de la tecnología?, Barcelona: Anthropos. 1989, p.64

31. Consideramos útiles “especializados”, o “expertos” a aquellos que encuentran la condición de posibilidad de su fabricación en la explicitación de teorías científicas de diversos ámbitos.

atravesada y no tenida en cuenta para que el fenómeno con el que pretenden interactuar se haga visible. La consideración teórica congela el normal flujo del quehacer técnico. Para que un objeto técnico sea efectivo, debe volverse transparente ante su “*para qué*”, si la atención se detuviese teóricamente en ellos, la observación o modificación del material estudiado se vería imposibilitada. Precisamente esto es lo que ocurre en los casos de mal funcionamiento de los artefactos, cuestión que trataremos inmediatamente:

b) En el párrafo 16 de *Ser y Tiempo* Heidegger se refiere a las “formas deficientes de la ocupación” Ellas ocurren cuando un útil se descompone, se ausenta u obstaculiza una tarea, en estos casos el objeto técnico se vuelve *llamativo*, es decir, defrauda la condición principal para que la ocupación técnica se desarrolle de manera fluida. En Heidegger, la situación de avería del útil ofrece una importante oportunidad para experimentar de manera relativamente explícita la red remisional en el que aquel estaba inmerso, esto es, la estructura del mundo circundante; sin embargo, no se indaga mucho más allá en las posibilidades abiertas por la ruptura del objeto técnico. Una vez más, Feenberg nos ofrece un pertinente complemento:

La vivencia del error es diferente para la ciencia y para el trato con artefactos. Para las tareas contemplativas de la actividad tematizante de la ciencia, el error es ocasión para la reformulación de la hipótesis, la revisión de las variables, el replanteo de la argumentación, el ajuste del artefacto de medición, o la redefinición de los materiales de estudio. Toda variación queda incluida dentro de los procedimientos definidos para asegurar la rigurosidad, y dentro de los parámetros sugeridos por el método<sup>32</sup>. En contraste, la ocupación es mucho más capaz de encontrar “atajos” soluciones alternativas al problema técnico, que no estaban previstas en el diseño del objeto, nos referimos a la reutilización o re-diseño de la herramienta. Todo zapato puede convertirse en un martillo si la necesidad así lo requiere, del mismo modo, un encendedor empleado con destreza puede utilizarse para destapar una botella, o una captura de pantalla puede permitirnos obtener una imagen imposible de descargar a nuestro disco duro por medio de los procedimientos regulares. Es en esta fase de re-diseño

Bástenos con señalar algunos casos concretos: La fabricación del termómetro presupone el conocimiento de los principios de la dilatación térmica, en este caso, aplicados al mercurio; la cámara de niebla implica la operatividad de una serie de leyes que definen, por ejemplo, el decaimiento radiactivo de las partículas alfa; el matraz de cuello de cisne de Pasteur, posee como trasfondo las reflexiones en torno a la posibilidad de la generación espontánea, y las nociones básicas de una incipiente teoría microbiana, la máquina centrífuga presupone la comprensión de las leyes de la sedimentación de Stokes.

32. A menos que nos posicionemos en un anarquismo tecnológico como el de Feyerabend

donde se juegan las *potencialidades* tan estimadas por Feenberg, a las cuales nos dedicaremos en un momento. Las potencialidades ocultas en los objetos técnicos sólo son verdaderamente apreciadas por el usuario, ellas se mueven justo por debajo de la atención del ingeniero, y pasan desapercibidas para el científico. Sólo el usuario conoce el olor que una máquina despide, sólo él experimenta la molestia de las vibraciones en su cuerpo, y, por tanto, sólo él está en condiciones de atacar el diseño original justamente en el punto donde nace el inconveniente para la salud o la comodidad.

Ahora bien, es cierto que, en los casos conocidos de economías basadas en el modelo capitalista, una situación de estructuración de una máquina que resulte desfavorable para el usuario suele ser comunicada al ingeniero (quien, se supone, posee el monopolio del saber necesario para la reconfiguración), para que él re-adapte la estructura a las exigencias del operario. Desde luego, este re-diseño sólo ocurrirá si los costos financieros y simbólicos para la empresa son lo suficientemente superficiales como para ser tomados en cuenta, es decir, si no desafían la estructura de control jerarquizado. La propuesta de Feenberg ante esta situación es clara: es necesario un proceso de calificación de la mano de obra, la cual ha permanecido, en manos del sistema capitalista, deliberadamente suboptimizada. Esta calificación no le daría al operario una capacidad de la que carece, sino que evitaría la tercerización de la reparación o reconstrucción del objeto técnico que genera el malestar. Como dijimos, la cotidianidad ya dispone de las capacidades y de la comprensión habitual para mejorar su propia situación. Sólo el operario conoce en profundidad los problemas técnicos que lo aquejan. La técnica, en tanto está profundamente arraigada en la cotidianidad del ser-en-el-mundo es originariamente, una prerrogativa de los usuarios (que fácilmente pueden volverse diseñadores), no originariamente de los ingenieros y científicos. Las soluciones ya se encuentran allí, en la primigenia experiencia del mundo del trabajo<sup>33</sup>

La posibilidad de una solución improvisada, un atajo para el funcionamiento emanado de la experiencia pragmática del mundo, un escape del procedimiento consagrado, constituye un punto adicional en el que la tecnología se separa de la ciencia. Las ciencias, constreñidas por la exigencia de rigurosidad, y por las reglas de sus métodos ofrecen un espacio mucho menor para soluciones intuitivas<sup>34</sup>, o no fundamentadas. En cambio, la improvisación es inherente a la experiencia técnica del mundo. Todo usuario, en uno u otro momento de su vivencia cotidiana de la tecnología,

33. Una idea similar se encuentra en la noción de “diseño ontológico” de Winograd y Flores (Cfr. Winograd, T. y Flores, F. *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Norwood, NJ: Ablex, 1986, p.179)

34. Y si estas ocurren, no llegarán a ser expuestas como tales en escritos académicos que divulgan los resultados de las investigaciones.

realiza un uso no previsto por el diseño industrial. El error es un factor inherente a la experiencia técnica del mundo, un factor que permite al usuario descubrir las potencialidades de los artefactos, y volverse rector de su funcionamiento.

Feenberg nos había señalado un fenómeno: el así llamado “traspaso del aura de las ciencias a la tecnología” a pesar de la divergencia social y estructural de ambas áreas del quehacer humano; en el capítulo 4 de su obra de 2002, el autor expande las consecuencias de este movimiento: se ha difundido, nos dice, en el ambiente de la producción técnica, una actitud de “utopismo ingenieril”<sup>35</sup> que consiste en la confianza en la posibilidad de construir sistemas técnicos “a prueba de fallos”. Esta postura nos recuerda la confianza positivista en el progreso indefinido de la razón teórica, y sugiere una interpretación “independizante” de las tareas de la ingeniería. Al parecer, esta actividad se limitaría a la construcción “políticamente aséptica” de dispositivos, a partir de un plan infalible, para luego propiciar una aplicación sin reacciones del sistema técnico a la sociedad. Esta postura olvida la inmersión social del artefacto, su adaptación al código técnico vigente y la participación y variación introducida por el usuario.

c) existe una tercera cuestión en la cual la filosofía de Feenberg podría funcionar como complemento para los espacios dejados por Heidegger, y que confirma la divergencia de los fenómenos concretos de la ciencia y la técnica: nos referimos a la relevancia de las teorías científicas en la etapa de construcción de los artefactos.

En el punto anterior estudiamos cómo la opinión cotidiana hace de la técnica una mera “aplicación” de la ciencia. Sin embargo, una revisión histórica, centrada en los desarrollos y elecciones técnicas concretas (inspirada en la aproximación de Feenberg) nos mostrará que en muy numerosos casos, la tecnología ha avanzado con independencia, e incluso en ausencia de las teorías científicas que explican los funcionamientos.

Quizás el caso más consagrado de esta independencia de la tecnología sea la invención de la máquina de vapor: el primer prototipo fue inventado en 1774; sin embargo, la ley que explica su movimiento -la segunda ley de la termodinámica- fue formulada 50 años después (1824-1860) ¿fue acaso la urgencia de producir trabajo mecánico a gran escala y multiplicar la fuerza empleada en las operaciones más allá de las capacidades humanas o animales lo que llevó a la confección de un artefacto cuyo funcionamiento no se hallaba aún fundamentado por la ciencia? Consideramos que la respuesta es afirmativa. Ahora bien. Este dato, que señala la discordancia entre descubrimiento científico y elaboración técnica no es de común conocimiento, por ello no defrauda la confianza del hombre común en los

35. Cfr. Feenberg, *Op.cit.*, p154

resultados de la ciencia; la cotidianidad seguirá confiando, como lo indicaba Heidegger en los seminarios de Zollikon, en que cada objeto técnico encarna y esconde a la vez, una ley científica que le ha dado origen.

Varios artefactos definitorios en el desarrollo social de la especie humana (sobre todo, los más primitivos) no han implicado el conocimiento teórico que explica su funcionamiento. Instrumentos como el arado, el molino de viento, la brújula, los anteojos o el uso de la sal como conservante; u otros menos relevantes como el ventilador o el jean no han requerido la posesión de un saber teórico para su aparición, ellos surgen de la llana experiencia del mundo de la vida, una vez más, la vivencia técnica del mundo se da a sí misma sus herramientas. Al diseñador le basta con desenvolverse cotidianamente en el estilo causal y empírico del mundo de la vida.

En otras oportunidades, acontece el movimiento inverso: la ciencia puede producir un descubrimiento para el cual la técnica aún no posee un uso. En numerosos casos las investigaciones científicas se mueven con independencia de la aplicación práctica de sus resultados. El recientemente descubierto grafeno (premio Nobel de física de 2010) aún carece de aplicaciones prácticas definitivas y funcionales. Si bien los usos prácticos previstos para este material son variados e importantes, no se ha realizado aún el salto por medio del cual el grafeno se introduce en la vida diaria no-científica, y pasa a formar parte de las decisiones técnicas y de diseño.

Lo dicho hasta aquí muestra, una vez más, que tecnología y ciencia constituyen dos fenómenos disimiles, y con diversas lógicas de funcionamiento. Feenberg identifica esta cuestión e indica: «En verdad hay un proceso enormemente complejo para aplicar las nuevas ideas científicas a la producción»<sup>36</sup>, ciertamente, no basta con que la ciencia señale la conveniencia de la aplicación, o las potencialidades del nuevo descubrimiento. En el momento en que el descubrimiento científico (encarnado en un prototipo) comienza su aproximación al terreno de la praxis concreta y socialmente contextualizada, se verá inmediatamente atravesado por condicionamientos sociales, que son, en definitiva, los que determinan su desarrollo o no. Este es el escenario de lucha en el que el objeto técnico se vuelve político, un acontecimiento que queda recogido por Feenberg en la noción de código técnico<sup>37</sup>. Numerosos casos pueden mencionarse: El intento americano de

36. Feenberg, Op.cit., p.270

37. Podría ocurrir, por ejemplo, que se hubiese descubierto una forma más eficiente de producir una sustancia química, pero, dado que dicho proceso involucra el uso de materiales peligrosos, las normativas de seguridad de las fábricas exigirían a los técnicos la complejización del proceso por medio de la incorporación de recipientes reforzados, que redundaría en un aumento de los costos de producción del ingeniero, lo cual haría que la construcción de dicha máquina dejase de ser redituable. Presenciaríamos aquí el fin de la aplicación de un descubrimiento, por motivos políticos, económicos y de seguridad.

patentar un “repelente de terroristas” no letal a base de sangre de cerdo<sup>38</sup>; el patentamiento del “ratón de Harvard” u “oncoratón”, un tipo de ratón modificado genéticamente para volverlo más susceptible al cáncer<sup>39</sup>; el uso de picos en el suelo para impedir la permanencia de vagabundos<sup>40</sup>. En todos estos casos, los motivos de aplicación o rechazo exceden los meramente técnicos o científicos, o, más precisamente, los motivos técnicos son siempre, a la vez, motivos sociales.

Un descubrimiento científico puede llegar ser excluido de la cotidianidad por motivos tan diversos como la ausencia de mercado, la contravención de normas de seguridad, el elevado costo de producción y distribución, o el carácter ofensivo o contrario a las costumbres de una sociedad o grupo concreto. La invocada “aplicación” no depende sólo de la reflexión acerca del uso posible, sino de que estén dadas las condiciones históricas y sociales para que esta concretización ocurra de hecho.

d) La última de las cuestiones en las que Feenberg puede complementar a Heidegger es el problema de las implicancias políticas del artefacto. También en este terreno podrá observarse la divergencia entre el fenómeno técnico y el científico.

A lo largo de las lecciones de Marburgo se realiza un profundo análisis del estatuto ontológico del útil; su naturaleza, se nos dice, queda definida por la remisionalidad y la imbricación en un mundo que es caracterizado como un entramado significativo de sentidos originariamente pragmáticos. En este contexto se acentúa el papel fundamental de la existencia humana como centro de confluencia de todas las condiciones respectivas, pero al mismo tiempo se indica que el horizonte de comprensibilidad de los entes siempre tiene un carácter histórico y tradicional. La determinación de *como qué* algo vendrá a la presencia ya está predefinida por una forma previa de ver, haber y concebir. En esta propuesta puede encontrarse, quizás, un antecedente o marco para la filosofía de Feenberg, acaso si consideramos que dicho horizonte de precomprensión es histórico, es decir, modificable, y socialmente constituido. Sin embargo, la propuesta de Feenberg coloca manifiestamente el problema técnico en el centro de los debates referentes a los intercambios de fuerzas y propósitos socia-

38. Los datos del patentamiento están disponibles aquí: <http://www.google.co.uk/patents/US20130047879>

39. Benjamin D. Enerson, *Protecting Society from Patently Offensive Inventions: The Risk of Reviving the Moral Utility Doctrine*, 89 CORNELL L. REV. 685 (2004), Available at: <http://scholarship.law.cornell.edu/clr/vol89/iss3/3>

40. Quinn, Ben (13 June 2014). “Anti-homeless spikes are part of a wider phenomenon of ‘hostile architecture’”. *The Guardian*. Retrieved 23 February 2015. <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/jun/13/anti-homeless-spikes-hostile-architecture>

les; de hecho, sus conceptos de código técnico e inconsciente tecnológico<sup>41</sup> expresan exactamente esta pluralidad de condicionamientos que rodean a una decisión técnica, y posteriormente, a las consecuencias que estas decisiones (y herramientas, como concretizaciones de decisiones) tienen sobre la configuración misma de la sociedad, del usuario, e incluso de “lo que signifique ser humano”<sup>42</sup>

*Transforming Technology* busca plantear una posición intermedia entre una teoría sustantiva de la técnica (que piensa este fenómeno como destino irrevocable) y la posición instrumental (que interpreta la técnica como fenómeno neutral, que se limita a importar valores de otras esferas) por medio de una teoría crítica de la tecnología. Esta posición alternativa se basa en dos consideraciones principales:

Primero, Feenberg propone la recuperación de un sentido fuerte de *potencialidad*<sup>43</sup>; los objetos y sistemas técnicos encierran posibilidades tanto de dominación como liberación de los grupos sociales. El artefacto puede ser el lugar concreto de ejercicio de la dominación, pero no hay ninguna configuración concreta del mismo que no pueda ser revertida o modificada para facilitar un cambio civilizatorio<sup>44</sup>. Para que este cambio sea posible es necesaria, antes que nada, la modificación del código técnico, es decir, el horizonte de comprensión desde el cual se determina lo relevante e irrelevante, lo urgente y postergable en el terreno técnico. En efecto, un código técnico diferente del actual<sup>45</sup> -un modo diferente de concebir la realidad técnica- podría postergar “variables duras”<sup>46</sup> tales como la eficiencia o productividad, en favor de “variables blandas”, como el aire limpio o el bienestar laboral. En este sentido, Feenberg indica que una caída en la producción no sería interpretada como un inconveniente, en el caso de que sirviese, por ejemplo, al bienestar laboral<sup>47</sup>; esta variación en la interpretación sólo puede ser propiciada por una variación en el código técnico.

La segunda propuesta de la postura alternativa de Feenberg consiste en una exhortación en pos de la re-calificación de la mano de obra. Esta exigencia proviene de la consideración -de base marxista- de la deliberada suboptimización de las capacidades del operario (en sistemas de base capitalista) para facilitar su dominación, la cual se expresa en la traslabili-

41. Feenberg, Op.cit., p.48

42. Feenberg, Op.cit., p.44

43. Feenberg, Op.cit., p.64

44. Feenberg, Op.cit., p.229

45. Basado en sociedades técnicamente estructuradas en torno al modelo capitalista, que propicia la dominación “desde arriba”

46. Feenberg, Op.cit., p.221

47. Cfr. Feenberg, Op.cit., p.224

dad e intercambiabilidad del trabajador, y, sobre todo, en el silenciamiento de su opinión en la fase de diseño de la herramienta. Feenberg es claro al tomar posición ante la difundida discusión acerca de la carga valorativa y política de los artefactos. El canadiense no tiene dudas en afirmar que, no sólo hay herramientas que facilitan la dominación desde arriba, sino que todos los objetos técnicos, al ser inevitablemente intervenidos por el código social de la tecnología, llegan a encarnar propósitos sociales y decisiones valorativas<sup>48</sup>. Tal vez el ejemplo más consagrado de la incorporación de la agenda capitalista en el diseño de la tecnología sea la línea de montaje, donde numerosos operarios quedan atomizados en tareas insignificantes, que suspenden el sentido de compromiso y participación en la tarea. Esta tecnología propicia la alienación obrero-producto. En este sentido se indica que «Hay una agenda oculta de la cultura del diseño industrial»<sup>49</sup>. Podrían mencionarse otros ejemplos: el panóptico -como arquitectura de la dominación-, el cubículo, la ventanilla de atención al público, y la cámara de seguridad. También podríamos nombrar las así llamadas “arquitecturas defensivas”, cuya función es obstaculizar la permanencia de personas en situación de calle en espacios públicos como veredas y plazas: se tratan de artefactos diseñados específicamente para que nadie pueda descansar largamente en ellos (como el caso del banco Camdem<sup>50</sup>).

Feenberg señala que la re-calificación del operario es necesaria, puesto que nadie se encuentra en una posición más pertinente para indicar los inconvenientes de determinada maquinaria, o el modo en que ella obstaculizan el bienestar. En efecto, sólo el operario conoce el calor, el ruido, el olor y el peligro que representa la maquinaria que él mismo utiliza. Al mismo tiempo, sólo el operario se encuentra en condiciones de descubrir las potencialidades subversivas de las herramientas.<sup>51</sup>

En este punto, una vez más, las filosofías de Feenberg y Heidegger se entrecruzan pero sólo soslayadamente: Heidegger es claro al afirmar que la cotidianidad comprende lo que pasa consigo misma, y que ella posee todos los elementos necesarios para darse a sí misma sus propias herramientas, las que mejor se adapten al entramado de quehaceres que

48. En una línea similar a la de los conceptos de “actante” y “tecnograma” de Bruno Latour

49. Feenberg, Op.cit., p.170

50. Este es el sitio que publicita el uso de estos bancos: <http://www.factoryfurniture.co.uk/camden-bench/>

51. Estas nociones se condensan en el concepto de “desobediencia técnica” elaborado por el artista cubano Ernesto Oroza. Para observar una magnífica colección de artefactos intervenidos por usuarios para adaptarlos a sus necesidades cotidianas, más allá de las funcionalidades primarias, y también, más allá de las intenciones del diseñador abstracto, remitimos a su fascinante obra artística. (Cfr. Oroza, E. *Rikimbili, une étude sur la désobéissance technologique et quelques formes de réinvention*. Francia: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009)

siempre poseen a la existencia humana en su centro. Esta comprensión que da origen a artefactos surgen de la experiencia pre-teórica del ser-en-el-mundo técnico. Sin embargo, a pesar de que Heidegger percibe el papel privilegiado del usuario para definir la más ventajosa configuración fáctica de las herramientas, no incluye esta premisa en un proyecto general de limitación del margen de maniobra de la fuerza hegemónica que propicia la opresión, o, dicho de otro modo, en el plan de un proceso civilizatorio. Una vez más, falta en Heidegger, una sociología del objeto técnico.

En contraste, Feenberg reconoce que la situación social de la ciencia difiere de la situación de la técnica a tal punto que convierte a estos fenómenos aparentemente hermanados, en dos realidades de difícil comparación. En esta línea Feenberg indica: «no es que la ciencia sea más pura que la tecnología, es que las contradicciones sociales la atraviesan de forma diferente»<sup>52</sup>

## Conclusiones

Nuestra investigación persiguió un doble objetivo: por un lado, intentamos mostrar que, en contraste con la opinión cotidianamente difundida, la ciencia y la técnica constituyen dos fenómenos divergentes, sobre todo en lo referente a su proyección política, y a su grado y modalidad de instalación en un contexto socialmente constituido, cambiante, y caracterizado por problemas prácticos, simbólicos e ideológicos provenientes de muy diversas esferas. Por otro lado, procuramos presentar a A. Feenberg como un pertinente complemento para la filosofía de la técnica de Heidegger, específicamente, en lo referente a las condiciones y consecuencias concretas de la utilización y diseño de los artefactos.

Consideramos que los aportes de Feenberg, que a la vez muestran la divergencia entre ciencia y técnica, y exploran su incidencia social, pueden resumirse en cuatro puntos principales:

a) Si bien Heidegger ofrece un profundo análisis de la central relevancia de la existencia humana en la estructuración del mundo técnico, y de los artefactos que lo pueblan, difícilmente podríamos decir que se trata de un pensador de la antropometría. Feenberg se ocupa expresamente de esta cuestión y, acaso más profundamente, del estudio del marco de comprensión del objeto técnico y trasfondo para las decisiones de diseño y aplicación, el así llamado código técnico o código social de la tecnología. Estas reflexiones nos indican que la técnica no se reduce a “ciencia aplicada”, y que el fenómeno técnico se constituye por movimientos de muy diversos

52. Feenberg, Op.cit., p.270

ámbitos, sólo uno de los cuales es el de la investigación científica, en otras palabras, el fenómeno técnico es pluridimensional.

**b)** La vivencia del error es diferente para la experiencia técnica y para la científica. También en este punto, la filosofía de Feenberg puede expandir la de Heidegger. La falla técnica puede volverse oportunidad para el atajo, el re-diseño, la improvisación, o más profundamente, para el empoderamiento del usuario por vías de la participación en el diseño de su herramienta. La falla técnica encierra la posibilidad de un escape del procedimiento consagrado.

**c)** Feenberg nos muestra que el proceso de implementación de un descubrimiento científico al mundo de la cotidianidad es mucho más complejo que el supuesto “descenso” de la ciencia sobre la vida del hombre común, y está atravesado por múltiples determinaciones sociales que exceden las categorías de eficiencia y productividad. También observamos que, en muchos casos históricos, el desarrollo tecnológico se ha producido en ausencia de un saber científico fundamentador, o, a la inversa, que en ocasiones, un descubrimiento científico no llega a introducirse en las actividades técnicas de la cotidianidad media por motivos externos a la mera “practicidad”.

**d)** por último, consideramos que Feenberg es capaz de expandir la filosofía heideggeriana en lo referente a las implicancias políticas del artefacto. El canadiense nos muestra que el objeto técnico es un terreno de lucha de fuerzas y de intereses sociales, y que, de hecho, encarna valoraciones bastante bien definidas (usualmente serviciales a la dominación por parte del poder hegemónico). Sin embargo, dado que los artefactos encierran potencialidades tanto opresivas como civilizatorias, es necesario propiciar un intercambio del código técnico, y una re-calificación de los operarios, los más capacitados para descubrir las posibilidades subversivas de los objetos que ellos mismos utilizan, y reducir el margen de maniobra del sistema de dominación. En esta reflexión sobre las potencialidades, vemos una vez más la desigualdad entre el fenómeno técnico y el científico.

El análisis heideggeriano de la ciencia y la técnica es de carácter ontológico y se inscribe en un proyecto general de recuperación de la pregunta por el sentido del ser. Desde este punto de vista, notamos la ausencia de una serie de investigaciones acerca del terreno técnico concreto. Consideramos que el motivo del pronunciado hermanamiento de la ciencia y la técnica propuesto en la filosofía de Heidegger responde a su modo de aproximación a la cuestión, a saber, las temáticas se estudian en vistas a un proyecto ontológico dentro del cual se detecta el origen común de praxis y teoría en el comportamiento del Dasein como ser-en-el-mundo. En este

trabajo nos limitamos a proponer la filosofía de Feenberg como posible concretización de las reflexiones ontológicas de Heidegger.

## Referencias bibliográficas

- Feenberg, A. (2012) *Transformar la tecnología, una nueva visita a la teoría crítica*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Universidad Nacional de Quilmes, 2012
- *Critical Theory of Technology*, Reino Unido, Oxford University Press, 1991
- *Alternative Modernity*, Estados Unidos, University of California Press, 1995
- *Questioning Technology*, USA y Canada, Routledge, 1999.
- *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*, Reino Unido, Oxford University Press, 2002.
- *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, USA y Canada Routledge, 2005
- Heidegger, M. *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 19), 1992
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]* Madrid: Trotta. Trad. de Jesús Adrián Escudero, 2002
- *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta. Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera, 2006
- *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza. Traducción de Jaime Aspiunza, 2007
- *Seminarios de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. México: Jitanjáfora M° Relia Ed. Trad. De Ángel Xolocotzi Yáñez, 2007
- “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau Barcelona:Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37
- Bast, R. *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Tübingen, Frommann-Holzboog, 1986
- Gethmann, K.F. “Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, § 69b” en: Gethmann, K. F (Hrsg.) *Lebenswelt und Wis-*

*senschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, Bonn, Bouvier, 1991

Hoag, L. *Anthropometric and Strength Data in Tool Design*, en: Easterby R. (Eds) *Anthropometry and Biomechanics: Theory and Application*. Plenum press, New York, 1982, p.253-257.

Latour, B. *Investigación sobre los modos de existencia*, Buenos Aires: Paidós, 2013

Mitcham, C. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Barcelona: Anthropos, 1989.

Oroza, E. *Rikimbili, une étude sur la désobéissance technologique et quelques formes de réinvention*. Francia: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2009.

Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires: Ed Prometeo, 2008.

Vigo, A.G. *Arqueología y aletheiología*, Buenos Aires: Biblos, 2008  
----- "Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*." en *Studia Heideggeriana* Vol. 2 (Lógos-Lógica-Lenguaje), 2011. pp. 71-128.

Winograd, T. y Flores, F. *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Norwood, NJ: Ablex, 1986.



# JACQUES DERRIDA Y MICHEL DEGUY. ESCRITURA Y ALTERIDAD<sup>1</sup>

## JACQUES DERRIDA AND MICHEL DEGUY. WRITING AND OTHERNESS

Domingo Fernández Agis<sup>2</sup>  
Universidad de La Laguna, Tenerife (España)

Recibido: 24/09/2016

Aceptado: 27/10/2016

---

**Resumen:** El poeta que Deguy siempre ha querido ser, por el que ha empeñado su escritura y su vida, es el que afronta la tarea imposible de explicar la lengua a sí misma, de hacer que la lengua reflexione sobre sí misma por medio de la expresión poética. Ésta indica los límites, pero al mismo tiempo, apunta las posibilidades de trascender las formas comunes de expresión y pensamiento. Por su parte, Derrida ha mostrado la conexión interna que, en este punto, existe entre filosofía y poesía. En el presente trabajo intento comentar en detalle las conexiones que existen entre Derrida y Deguy, valiéndome en gran medida de materiales que se encuentran en sus respectivos archivos, conservados en el IMEC (Caen, Francia).

1. Quiero expresar mi agradecimiento a Michel Deguy y a Marguerite Derrida, por haberme concedido permiso para acceder a los respectivos archivos DEGUY y DERRIDA, conservados en el IMEC (Caen, Francia). Al mismo tiempo, pido disculpas a los lectores por no ofrecer una más amplia reproducción de los textos inéditos que en este trabajo se citan. Ello es debido a las normas del IMEC que regulan el uso de este tipo de documentación.

El presente trabajo se inscribe dentro de las actividades desarrolladas por el autor, en el proyecto de investigación, "JUSTICIA, CIUDADANÍA Y VULNERABILIDAD. NARRATIVAS DE LA PRECARIEDAD Y ENFOQUES INTERSECCIONALES".

Referencia: FFI2015-63895-C2-1-R. CONVOCATORIA 2015 - PROYECTOS I+D+I - PROGRAMA ESTATAL DE INVESTIGACIÓN, DESARROLLO E INNOVACIÓN ORIENTADA A LOS RETOS DE LA SOCIEDAD.

2. (dferagi@ull.edu.es) Domingo Fernández Agis es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada, Doctor en Filosofía por la Universidad de La Laguna y posee el Diploma de Estudios Avanzados en CC. Políticas por la UNED. Es Profesor Titular en el Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, la Educación y el lenguaje, de la Facultad de Humanidades, Sección de Filosofía, de la Universidad de La Laguna, impartiendo las asignaturas de "Ética ecológica y bioética", "Ciudadanía y Derechos Humanos", "Problemas actuales de Ética y Filosofía Política" e "Introducción a los problemas filosóficos". Últimas obras publicadas: *Una ética en la estética*, Madrid, Mercurio, 2014. *En torno al amor*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2015.

**Palabras clave:** poder, lenguaje, alteridad, Derrida, Deguy.

**Abstract:** The poet who has always loved be Deguy, for which he pledged his writing and his life, is facing the impossible task of explaining the language itself, to make the language to reflect on itself, through the expression poetics. This indicates the limits, but at the same time points beyond the possibilities of the common forms of expression and thought. For his part, Derrida has shown the internal connection at this point, between philosophy and poetry. In this work I attempt to comment in detail the connections between Derrida and Deguy, to borrow heavily on materials found in their archives, preserved at IMEC (Caen, France).

**Keywords:** power, language, otherness, Derrida, Deguy.

Ajedrez misterioso la poesía, cuyo tablero y cuyas piezas cambian como en un sueño y sobre el cual me inclinaré después de haber muerto<sup>3</sup>.

## 1. Planteamientos preliminares

La conexión entre Jacques Derrida y Michel Deguy, en lo que se refiere a la forma en que conciben la escritura, es esencial. Al adentrarnos en este terreno nos encontramos con la idea de Derrida de la inapropiabilidad de la lengua y su necesario contrapeso, que no es otro que la necesidad vital de apropiación de un idioma. Deguy se sitúa en un punto próximo a Derrida pero, habida cuenta de la peculiaridad que confiere al lenguaje poético su posibilidad primigenia, sabe asumir que el suyo es un proyecto de apropiación siempre fallido y continuamente reintentado. Sin embargo, el lenguaje poético conlleva a la vez un intento de dejar una huella inscrita en la lengua. Al poeta no le basta, al menos tal como Deguy entiende la poesía, con el modo de apropiación que se consume en la utilización pragmática del idioma. El poeta que Deguy siempre ha querido ser, por el que ha empeñado su escritura y su vida, es el que afronta la tarea imposible de explicar la lengua a sí misma, de hacer que la lengua reflexione sobre sí misma por medio de la constante tensión poética con la alteridad. Ésta indica los límites, pero al mismo tiempo, apunta las posibilidades de trascender las formas comunes de expresión y pensamiento. En todo caso, ambos buscan lo esencial y saben que lo esencial es lo que queda cuando el pensador creía que lo había suprimido todo.

Al leer los escritos de estos dos creadores, nos convencemos de que el filósofo se dedica a pensar en lo que nadie quiere pensar, advertimos

3. Borges, J. L.: *El Otro, el Mismo*. Buenos Aires: Emecé, 1966, p. 5.

que la filosofía no piensa la utopía, sino que es en sí misma una utopía. Podríamos afirmar que es, en cierta manera, *la utopía*, en su dimensión radical, fundadora de toda utopía imaginable. En efecto, en este sentido podemos entender los presupuestos clave de Derrida en *Droit à la philosophie*<sup>4</sup>. En todo caso, imaginamos a través de esas lecturas una vida fuera de la platónica caverna. ¿Qué mayor utopía podríamos concebir? “Exponiéndose uno a la alteridad del mundo y sus oportunidades, también se está expuesto a la oportunidad de ser conocido, visto y reconocido por el Otro. En el viaje y en la lectura deconstructiva, la muerte literal y metafórica coinciden y son denominadas simplemente, si deben ser denominadas de algún modo, el porvenir”<sup>5</sup>. Nos evocan estas palabras el eco de un fragmento del poema titulado “Insomnio”, en el que Jorge Luis Borges —poeta tan admirado por Deguy y Derrida— dice: “Creo esta noche en la terrible inmortalidad: ningún hombre ha muerto en el tiempo, ninguna mujer, ningún muerto/porque esta inevitable realidad de fierro y de barro tiene que atravesar la indiferencia de cuantos estén dormidos o muertos —aunque se oculten en la corrupción y en los siglos— y condenarlos a vigilia espantosa”<sup>6</sup>. Se describe así la inmortalidad como pesadilla, como un sueño que revela su verdadera naturaleza cuando quiere recordarlo el poeta, instantes después de su cotidiano despertar a otro sueño. No en vano, en su escrito titulado “Che cos’è la poesia?”<sup>7</sup>, nos dice Derrida que “no hay poema sin accidente, no hay poema que no se abra como una herida y que no sea, al mismo tiempo, hiriente”<sup>8</sup>. La propia lucidez que late bajo esas líneas se concibe como penoso accidente.

Pero la poesía intenta asimismo dar nombre a lo absoluto y conferirle una dimensión absoluta al nombre. En relación a ello, escribe Jorge Luis Borges en un pasaje del poema titulado “El Golem”: “Y, hecho de consonantes y vocales/habrá un terrible Nombre/que la esencia cifre de Dios y que la Omnipotencia/guarde en letras y sílabas cabales”<sup>9</sup>. Ciertos ecos de este modo de reflexionar, desde la poesía, sobre el nombrar los encontramos en Deguy y Derrida. Ellos nos invitan a pensar cómo marca el nombre, a quien lo lleva sobre sí, a indagar acerca de cómo reporta un destino. Con frecuencia, el nombre es el del padre o la madre, el de un allegado muy querido o el de alguien especial por algún motivo para los padres que lo

4. Derrida, J.: *Droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 53. Ver asimismo, Fernández Agis, D.: *Mucho más que palabras*. Zaragoza: Eclipsados, 2010, pp. 20 y ss.

5. Powel, J.: *Jacques Derrida*. Valencia: Universidad de Valencia, 2008, p. 124.

6. Borges, J. L.: *Op. Cit.*, p. 6.

7. Derrida, J.: *Points de suspension*. Paris : Galilée, 1992, pp. 303:311.

8. *Ibidem*, p. 307.

9. Borges, J. L.: *Op. Cit.*, p. 24.

ponen, que inscriben el nombre, decidido tantas veces antes de ver el rostro del recién llegado, de quien acaba de nacer. A partir de esa asociación, comienza una inscripción, que no es la del Registro Civil, que es previa al trámite realizado en esa institución.

Más que identificarnos, el nombre nos inscribe en el mundo humano, nos da la posibilidad de ser parte de él, de reconstruirlo y apropiárnoslo de alguna manera. El nombre llama a los otros antes que al sujeto que lo porta. Habla de ellos, de los otros, vivos o muertos, vivos y muertos.

El nombre encierra asimismo una apuesta, que nadie puede completar, a la que ninguno puede responder, que no se puede colmar, que se pierde siempre y no se puede pagar. El nombre es por ello promesa, promesa siempre incumplida, imposible de cumplirse. Pero no es el tiempo, no es el mundo lo que impide su cumplimiento; es la naturaleza misma de lo prometido. El nombre promete una humanidad irrealizable, nunca realizada por quien antes lo llevó. Es una promesa imposible de cumplir para cualquiera que lo porte nuevamente. Cada vez se empieza de nuevo con el ciclo de la promesa y nunca se cierra por completo esa *Kehre*. Sin embargo, creemos que sí, que éste o aquel, que aquella o la otra, colmó, realizó, cerró el círculo.

Más tarde nuestro propio fracaso nos indica que estamos frente a una realización imposible. Nada sucederá que altere eso, aunque puede que alguien crea que es posible, que se sienta realizado. Pero es tan ridícula esa convicción que, si dura algo en el tiempo, mejor no desmentirla, mejor no tomarse el trabajo de desmentirla, mejor esperar a que sea lo que acaece en el tiempo lo que acabe por desmentirla.

La nada es, para el ser humano, una presencia ineludible y una constante amenaza. En un bello pasaje del poema titulado “El alquimista”, escribe Borges: “Y mientras cree tocar enardecido/El oro aquél que matará la Muerte./Dios, que sabe de alquimia, lo convierte/En polvo, en nadie, en nada y en olvido”<sup>10</sup>. ¿Tendríamos que hablar, en consecuencia de la soledad del ser humano? Pero, ¿cómo hablar de soledad cuando no hay nadie a quien llamar propiamente solitario? La soledad es ineludible, pero también imposible desde la inscripción del nombre. Al inscribir el nombre, al pronunciarlo tras haberlo inscrito, un soplo de aire aleja la soledad, la aventa tan lejos que nunca podremos alcanzarla, por fuerte que sea la voluntad que se ponga en ello, por dura que resulte la fatalidad que nos la imponga. Sin embargo, ¿quiere esto decir que estaremos acompañados a partir de entonces?

Más bien habría que señalar que estaremos en compañía, aunque no por ello acompañados. El acompañamiento es algo excepcional, es raro que la orquesta aparezca cuando la solicita quien se autoproclama solista. A

10. *Ibidem*, p. 47.

diferencia de ello, si aparece, va tocando extrañas melodías, como las músicas de un pasacalles al que rara vez queremos unirnos. En unos versos del poema titulado “Límites”, dice Borges: “No volverá tu voz a lo que el persa/dijo en su lengua de aves y de rosas,/cuando al ocaso, ante la luz dispersa,/quieras decir inolvidables cosas”<sup>11</sup>. ¿Cómo, en efecto, ir detrás de esos *músicos* que nos han sacado de nuestro sopor? ¿Cómo saltar y fingir alegría, cuando tan sólo el halo del sueño que ellos han roto nos parecía protector?

Decía hace un momento que un gesto sanciona la entrada en el mundo de cada nuevo ser humano. Tras verlo nacer, sus padres toman la decisión definitiva con respecto a cómo se va a llamar. Ese gesto de sus progenitores marcará su vida. ¿Obedece al azar? Lo más sencillo, diríamos, es admitir que se trata de algo azaroso. Aunque más simplificador aún sería evitar la pregunta, considerando que es una de esas cuestiones sin sentido, por las que mejor ni preguntar. Tal vez pensando en esto, en uno de los versos del poema titulado “Una brújula”, dice Borges: “Detrás del nombre hay lo que no se nombra”<sup>12</sup>.

La filosofía está llena de cuestiones de este tipo, a las que muchos no se aproximarán, por considerar que tienen algo mejor que hacer antes que perder el tiempo enredándose en ellas. Aun así, para Jacques Derrida y Michel Deguy no hay mejor forma de hacer filosofía que perder el tiempo abordando este tipo de cuestiones.

Max Loreau señala que “si hay una noción clave en la poética de Deguy, ésta es la de figura”<sup>13</sup>. Y añade, precisando las características de ese desplazamiento que caracteriza la poesía de Michel Deguy: “...cuando pretende deslizarse desde el tono teórico hacia la poesía, la escritura que busca procede insertando en el seno del logos teórico metáforas tomadas del mundo –por tanto, extraídas de lo que en principio está fuera de la teoría. Más exactamente: remplazando ciertas palabras teóricas por un equivalente extraído del mundo sensible”<sup>14</sup>.

La dicotomía que aquí se presupone, de obvia raíz platónica, no se sostiene por sí sola. En realidad, se trataría más bien de un desplazamiento al que correspondería un reemplazamiento, dos operaciones que se repiten continuamente. La posición teórica buscada se hace asequible a partir del lenguaje vinculado a las experiencias cotidianas. Lo extraordinario sólo puede emerger entre lo trivial. Esto cuadra muy bien con las dos direcciones que, a juicio de Deguy, puede tener el lenguaje poético. En

11. *Ibíd.*, p. 21.

12. *Ibíd.*, p. 6.

13. Loreau, M.: Michel Deguy, *La poursuite de la poésie tout entière*. Paris: Gallimard, 1980, p. 15.

14. *Ibíd.*, p. 25.

primer lugar, “la poesía como lenguaje de las esencias” y, en segundo término, “la poesía como lenguaje del lenguaje”<sup>15</sup>.

Estas dos direcciones no son excluyentes, sino complementarias, en la poesía de Deguy. La principal vía de conciliación está en la aceptación de “la poesía como lenguaje de las esencias del lenguaje”<sup>16</sup>. Derrida supo ver en ello la íntima conexión que existe entre la poesía, radicalmente concebida, y la filosofía.

En todo caso, el elemento reflexivo que, de forma necesaria, está presente en la poesía, tiene un gran peso en la obra de Deguy. Hay en ella, en primer lugar, una *figuración* o representación de la realidad. También una vinculación con la “sintaxis de lo visible”; pero, en última instancia, hay una teoría en la propia poesía, pues ésta es fruto de una reflexión continua sobre el lenguaje y en el lenguaje. En *Fragments du cadastre*, escribe: “el poeta yerra a la búsqueda de los lugares de la esencia. Quiere escuchar el precipicio, la pendiente, la tormenta, la colina, heraldos del ser, y quien le anuncie de qué manera está en el mundo”<sup>17</sup>.

Los ecos heideggerianos y derridianos son perceptibles en esta toma de posición de Deguy<sup>18</sup>. Por otra parte, dicho posicionamiento coincide en buena medida con lo expresado por Jorge Luis Borges, en el Prólogo de su obra *El Otro, el Mismo*. En concreto cuando nos dice que

Peter escribió que todas las artes propenden a la condición de la música, acaso porque en ella el fondo es la forma, ya que no podemos referir una melodía como podemos referir las líneas generales de un cuento. La poesía, admitido ese dictamen, sería un arte híbrido: la sujeción de un sistema abstracto de símbolos, el lenguaje, a fines musicales. Los diccionarios tienen la culpa de ese concepto erróneo. Suele olvidarse que son repertorios artificiosos, muy posteriores a las lenguas que ordenan. La raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico. El danés que articulaba el nombre de Thor o el sajón que articulaba el nombre de Thunor no sabía si esas palabras significaban el dios del trueno o el estrépito que sucede al relámpago. La poesía quiere volver a esa antigua magia<sup>19</sup>.

La escritura de Deguy supone un constante merodear en torno a esas ideas que Borges expresaba a propósito de la poesía, conectando el lenguaje y el mundo a partir de la experiencia, gozosa o sufriende, de la corporeidad. “El cuerpo bastante profundo, bastante comprometido, bas-

15. *Ibidem*, p. 27.

16. *Ibidem*.

17. Deguy, M.: *Fragments du cadastre*. Paris : Gallimard, 1960 p. 10.

18. Derrida, J.: « Comment nommer » , en Charnet, Y. (Dir.): *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*. Paris : La Table Ronde/Belin, 1996, pp. 204 - 5.

19. Borges, J. L.: *Op. Cit.*, p. 5.

tante atrapado en el ser para que el corazón esté oprimido en él, para que en él nazcan las lágrimas. El hombre señal de alarma. Abandona el rebaño dispersado del ser. Asiste al terror del rebaño”<sup>20</sup>.

Por su parte, Derrida relaciona corporeidad y escritura en los planos más diversos imaginables. En el texto que lleva por título “*Une folie doit veiller sur la pensée*”, epígrafe bajo el que se recoge una entrevista realizada por François Ewald en 1995<sup>21</sup>, plantea algunas cuestiones que ahora vienen al caso. En concreto, en un momento de la misma, el entrevistador le pregunta: “¿Quiere usted decir que usted no quiere tener identidad?”

Derrida responde: “Sí, como todo el mundo. Pero girando alrededor de una cosa imposible y a la cual sin duda me resisto también. El yo constituye la forma misma de la resistencia. Cada vez que esta identidad se anuncia, cada vez que una pertenencia me circunscribe, por decirlo así, alguien o algo dentro de mí grita: atención, trampa, estás atrapado. Suelta, suéltate. Tu compromiso está lejos de ahí”<sup>22</sup>.

En esas mismas páginas, Derrida recuerda la importancia de la lectura de la obra de André Gide en su despertar literario-filosófico. En particular se refiere a *Nourritures terrestres*, texto que reconoce le influyó mucho. Como también lo hizo su aproximación juvenil a Nietzsche y a Rousseau. Un libro de este último tenía para él una resonancia particular. Se trata de las *Rêveries*. En ese mismo contexto habría que situar su lectura de Albert Camus. Algo más tarde, según su propia confesión, trabaría contacto con el pensamiento de Bergson y el de Sartre<sup>23</sup>, autores igualmente influyentes en su aproximación inicial a la filosofía caracterizada por el deslumbramiento ante las posibilidades expresivas del lenguaje y su asombro ante la magnitud de los territorios a explorar por el pensamiento.

En todo caso, es curioso que, tanto en la explicación del punto de partida de la filosofía como en la del origen de la poesía, sea recurso común la apelación a un estado psicológico que se ha definido como *asombro*. Éste sería además el punto de partida de una entrega a la contemplación que daría otro sentido y dimensión a la vida. Habría que preguntarse, en el caso particular de la filosofía, por qué hemos de considerar que nació del asombro ante el mundo y no de la desazón frente a él. Esto último, a saber, que el origen de la filosofía está en la frustración que la realidad nos produce y no en el obnubilado admirarse frente a la magnificencia de la

20. Deguy, M.: *Poèmes de la presqu'île*. Paris : Hemann, 1961, p. 49.

21. Derrida, J.: “*Une folie doit veiller sur la pensée*», en Derrida, J.: *Points de suspension*. Edic. Cit.

22. *Ibidem*, p. 350.

23. *Ibidem*, p. 352.

misma, es lo que plantea Simón Critchley en su libro *La demanda infinita*. No puedo sino estar de acuerdo con él<sup>24</sup>.

En cuanto a la poesía, si la entendemos tal como la interpretan Deguy y Derrida, está claro que hay una analogía entre el despertar filosófico y el poético. En los dos casos se comparte una suerte de emoción del descubrimiento, que es tan incontenible como el desbordamiento de la pasión amorosa. Pero, al mismo tiempo, hay en su origen una desazón, una herida. Sea como fuere, admitiendo el peso que en ella puedan tener el azar y la emoción, nada debería ser para nosotros más razonable que la búsqueda de una explicación de tales factores, por más que esa búsqueda pueda aproximarnos a la sinrazón. Desde esta perspectiva, pocas actitudes parecerían más atinadas que cierta forma peculiar de locura que, desde la poesía y la filosofía, vigila la razón establecida.

Pues en ambas se trata de hacer sin haber perfilado mentalmente los límites del hacer. Si bien, contra todo pronóstico, ese hacer no lleva de manera necesaria al error. Incluso podría suceder que nos encontráramos con la sorpresa de un nivel de acierto similar al resultante de los más afinados cálculos. Ante ello, inevitablemente el poeta y el filósofo habrán de preguntarse si es tan grande el peso de la intuición en el conocimiento. También habrán de indagar sobre el precio a pagar, si se dejan llevar por ella, en la moneda del orgullo.

## 2. Complicidad intelectual

Conviene traer aquí a colación que el problema socrático central no era tanto encontrar las definiciones ideales de lo esencial, sino conseguir que los ciudadanos de Atenas se embarcaran, con todas las consecuencias, en la búsqueda de las mismas. Esto es lo que importa también ahora, por encima de cualquier otra consideración: explotar la energía producida por la insatisfacción, por la desazón frente al mundo, haciendo de ella el medio para cuestionarlo y embarcarse en el intento de construir un sentido para la acción. También ahora ese proceso ha de iniciarse caso a caso, uno a uno, desde lo individual a lo colectivo.

Al leer la correspondencia entre Michel Deguy y Jacques Derrida vemos que las numerosas cartas que cruzaron a lo largo de sus vidas dan testimonio constante de una gran amistad pero, sobre todo, de una instigación compartida al socrático despertar. En ellas se aprecia, ante todo, el apoyo mutuo y el calor humano, aunque también pueden rastrearse las

24. Critchley, S.: *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: New York: Verso, 2007, pp. 1-2.

huellas de un permanente intercambio de ideas y un flujo de emociones compartidas, ante la tarea filosófica y la labor constituyente de la escritura. Derrida va mostrándose, a través de sus cartas, como un intelectual cada vez más seguro de sí mismo. Sin embargo, esto no le conduce a ninguna actitud prepotente. Por el contrario, lo vemos siempre cercano y sencillo en el trato con su viejo amigo, al que precisamente suele llamar “mon vieux Michel”<sup>25</sup>.

También hay un reconocimiento constante de la deuda intelectual que él mismo tiene con Deguy. Derrida demuestra tener un carácter muy cálido. Es siempre correcto y educado, pero jamás frío o distante. Podríamos decir que su actitud hace honor al canon del perfecto caballero. Admite la confrontación intelectual con otros como una especie de inevitable mal menor que va unido a la profesión, pero aprecia sobre todo la lectura intensa de los textos importantes, el diálogo con los grandes pensadores y la cómplice amistad con algunos compañeros de viaje, como siempre lo fue Michel Deguy.

Así pues, en el caso particular de las cartas de Derrida a Deguy, la impresión que transmite su lectura es la de una amistad duradera, con un fuerte componente de conexión intelectual. Se hace evidente que Derrida sentía una gran admiración por la poesía de Michel Deguy, así como un gran respeto por sus opiniones y juicios filosóficos, aunque en ocasiones discrepe de estos últimos.

Se entiende que el respeto era mutuo y que, de igual manera, Deguy admiraba en Derrida al intelectual tanto como a la persona, si es que ambas cosas pueden separarse en este caso. Queda asimismo claro que Deguy valoraba mucho la lealtad de su amigo Jacques, máxime cuando sabemos que le hicieron sufrir mucho algunas traiciones que padeció, por parte de quienes él consideraba personas de absoluta confianza.

Si alguna reticencia de Deguy puede apreciarse, se produce tan sólo por la amistad o relación que Derrida mantuvo con ciertos personajes del mundillo cultural que él consideraba hostiles o, sencillamente, detestaba. Pero, en estas ocasiones, se trata más bien de respuestas emocionales, que sólo se pueden entender en un contexto determinado: el de la escena cultural parisina, en la que hay que dar muchos empujones y codazos unos a otros, con objeto de asegurarse un hueco y no quedar fuera de la foto de *familia*.

Una cuestión central es la expresión del pensamiento, aunque ésta no puede desvincularse de otras dos, como son el instrumental lingüístico

25. Para un desarrollo complementario y ampliado de lo tratado en este apartado, ver: Fernández Agis, D.: “Derrida, Deguy y viceversa”. Boletín Millares Carlo 31, 2015, pp. 68 – 77.

adecuado para ser empleado en dicha construcción y el modo de trascender o romper con las formas usuales de pensar.

En lo que se refiere a la primera de ellas, hay que hacer referencia a la búsqueda incesante de las posibilidades expresivas de la lengua francesa. Ante todo, haciendo una incursión en el lenguaje poético, ya sea desde la filosofía o desde la literatura. Esto es evidente en Deguy, pero también está presente en Derrida. El intercambio de ideas entre ellos es continuo. Además, ambos comparten la admiración por ciertos poetas, de un modo especial por Paul Celan. Puesto que afecta de forma directa al asunto que estamos abordando recordemos cómo, en una entrevista que concedió a Évelyne Grossman, se refería Derrida a Paul Celan y a la relación de éste con la lengua alemana.

Celan no era alemán, el alemán no era la única lengua de su infancia y no escribió sólo en alemán. Sin embargo, hizo todo lo posible, no diría que para apropiarse la lengua alemana, ya que lo que sugiero es que uno no se apropia una lengua, sino para soportar un cuerpo a cuerpo con ella. Lo que intento pensar es un idioma (y el idioma quiere decir justamente lo *propio*, lo que es propio) y un registro en el idioma de la lengua que hace al mismo tiempo la experiencia de la inapropiabilidad de la lengua<sup>26</sup>.

Para Derrida, como sabemos, es imposible que un individuo se apropie una lengua, aunque sí puede adueñarse de un idioma. Su idioma le pertenece en cierta forma, tiene los límites que sus particulares características como individuo y su historia personal le confieren.

Surge así, necesariamente, la cuestión de la traducción. La poesía nos ofrece los mejores ejemplos de las dificultades que presenta la traducción. La poesía no es traducible y, sin embargo, cada lectura de un poema es al propio tiempo una traducción del mismo. Por tanto, nos encontramos en ella frente a la posibilidad y la imposibilidad, la dificultad y la necesidad de la traducción. Es una cuestión en la que las posiciones respectivas de Deguy y Derrida se encuentran una y otra vez.

En una carta que Derrida dirige a Deguy, fechada el día 30 de marzo de 1964, distingue entre la *traducción* como *hecho* y la *traducibilidad*, entendida como *posibilidad*. En este último caso, se trata de una posibilidad nunca realizada o materializada de forma definitiva<sup>27</sup>.

La reflexión sobre la apropiabilidad o inapropiabilidad de la lengua ha de conectarse con ésta de la traducción. La lengua es inapropiable, por tanto, la traducción es imposible. Sin embargo, el proceso que aboca a la

26. Derrida, J.: «La langue n'appartient pas», entretien avec Évelyne Grossman. *Europe*, 7<sup>a</sup> année, n° 861- 862, Janvier - Février, 2001, p. 83.

27. IMEC – Archives, Fonds Deguy, DGY 26.7.

posesión de un conocimiento del idioma nos puede dar una pista sobre cómo enfocar la cuestión de la traducción. En el caso concreto de la poesía, la comprensión del poema conduce al lector a una suerte de apropiación. Así, lo incorporado al ámbito de la comprensión no es sólo lo figurado o representado en el poema, sino unas formas peculiares de representación, que pasarán a formar parte del patrimonio idiomático del lector.

Afirma Deguy que “traducir tiene lugar, o se entiende, según dos isotopías, en principio distintas”<sup>28</sup>. Añadiendo a esa paradoja otra más, pues afirma que “se trata, al mismo tiempo, de desverbalizar y de (re)verbalizar”<sup>29</sup>. Y establece, en este contexto, una conexión con cuestiones, como la hospitalidad, que en principio parecerían muy alejadas de él. Nos dice, en efecto, que “el esquema de la hospitalidad es el de *privarse para ser como*. Traducir es traducirse hacia, *ante* el que llega. Hasta donde su lengua puede salir de sí ante el otro, buscando el encuentro, con intercambios, ésta es la cuestión-experiencia de la hospitalidad, en la emulación siempre es limitada. He aquí la cuestión de los estilos de traducción y los riesgos de abuso”<sup>30</sup>. En este ámbito, Deguy recuerda la posición de Derrida, quien consideraba que una buena traducción debe siempre sobrepasar los límites comunmente aceptados y *abusar* de las posibilidades que ofrece el idioma.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, los juegos de algunos escritores, como Mallarmé o Joyce, les sirven de acicate para emprender caminos arriesgados, en los que los soportes lógicos habitualmente empleados en filosofía van dejándose al margen. Así, frente a verdades lógicas como “A es igual a A” o “A o no-A”, se explora la virtualidad hermenéutica de expresiones como “A es distinta de A”.

Son planteamientos que intentan coquetear con el deseo de pensar lo imposible. Es cierto que Derrida hace de ello uno de los motivos más reiterados de sus reflexiones, pero lo es asimismo que Michel Deguy se embarca en aventuras intelectuales que remiten inicialmente a un mismo propósito.

La posibilidad de lo imposible tiene una expresión lógica en la ruptura de la identidad de un elemento en relación a sí mismo. La no identidad, en el caso en que ésta parece más obvia y esperable. Que un elemento difiera de sí mismo es una posibilidad-imposible que, sin embargo, permite pensar la idea de Derrida del diferir. Diferir por irrupción del tiempo, por una irrupción temporal que rompe la identidad del individuo consigo mismo, que hace emerger lo que Derrida ha llamado la *différance*. Pero, a la vez, podemos

28. Moussaron, J. P. (coord.): *Grand cahier Michel Deguy*. Paris : Le bleu du ciel, 2007, p. 62.

29. *Ibidem*, p. 63.

30. *Ibidem*, p. 65.

pensar así un diferir que no es simultaneidad, que no requiere la intromisión del tiempo más allá de la aperccepción de la simultaneidad.

En este preciso instante, “A no es A”. A difiere de sí misma y no puede ser reducida a su existencia inmediata ni ser identificada con su propio ser. De semejante absurdo, o a partir de la toma en consideración de la posibilidad de que algo absurdo llegue a ser real, como un imposible que alcanza su inesperada materialización, surge un modo de pensar que ha de enfrentarse a un inveterado silencio. El recurso a la escritura poética es un punto de apoyo para rasgar ese silencio. Pero tal silencio es en realidad un callar que no apela a un sujeto que es dueño de su decir, sino a un individuo que piensa y calla, sea porque no puede verbalizar el resultado de su pensamiento, al no encontrar palabras para ello, sea porque ha de callar al percibir el abismo que se abre ante él. Se trata del abismo sin fin del desasimiento de los modos habituales de pensar.

Podría decirse que esta forma de pensamiento conduce a una suerte de irracionalismo, del que sería imposible escapar una vez que se ha optado por él. Las reacciones agresivas y defensivas contra la exploración que lleva a cabo Derrida en muchos de sus escritos son un buen ejemplo de todo ello. En efecto, de manera tan errónea como injusta, se ha considerado que la indagación de Derrida, que en este sentido parte de un análisis crítico de los fundamentos del cartesianismo, conduciría a una claudicación de la racionalidad en sus esfuerzos por dar cuenta de lo real, en lugar de ser, como es ciertamente el caso, una exploración de los límites de la racionalidad, tal como ésta quedó definida en los inicios de la modernidad.

Si “A no es A”, entonces puede darse “A y no A”, es decir, pueden encontrarse al mismo tiempo la verdad de una proposición y su contraria. Acabaría de ese modo un largo camino que se inició con las indagaciones lógicas de Aristóteles. El logocentrismo dejaría de ser la posición dominante en el pensamiento occidental.

Sin embargo, enunciar esa posibilidad-imposible no basta. Si así fuera, con la mitad de lo que escribió Hegel tendríamos suficiente o, tal vez, todo estaría ya dicho incluso antes de que Hegel hubiese escrito una sola línea, tal como creía La Bruyère. Pero no es así, no sobra ninguna de las exploraciones posteriores; incluida la de Derrida, como es evidente.

Deguy, refiriéndose al contenido de *L'autre cap*, ha sostenido que se trata de un texto “sin”, que plantea o está escrito a partir de una forma de contradicción nueva: “A sin A”. La filosofía de Derrida es un pensar la posibilidad de la deconstrucción, tomando en consideración las posibilidades de materialización de esa afirmación contradictoria. Al respecto se pregunta Deguy: ¿qué queda después de ella?<sup>31</sup> Para él, “la paradoja de

31. Deguy, M.: « De la contemporanéité », Edic. Cit., p. 84.

Mallarmé con su negación de la negación (la aparición deviene ahí ‘extática impotencia que ha de desaparecer’), en su aposición cerrada de contrariante oxymórica parecida a la fase de asalto de una lucha de arbotantes posee un resorte exaltante: si es una forma que ‘da que pensar’, es una que permanece muy alejada de una neutralización paralizante”<sup>32</sup>.

Un decir de esa naturaleza está más próximo, como ya he apuntado, a algunas formas de la expresión poética, tal como las conocemos o reconocemos en los poemas de Michel Deguy. Unas formas, por otro lado, que lo aproximan al silencioso decir de los grandes poetas místicos. Pero, ¿qué puede ser más difícil de quebrar que el obstinado silencio del místico? Tan sólo la voluntad de conocer y de reconocer, el reconocimiento, pese a la debilidad, pese a la contradicción: “Toda voz quiere ser oída de nuevo”<sup>33</sup>.

En cualquier caso, en la concepción de la poesía que comparten el primer elemento cuestionado es el sujeto de la escritura, el autor. Bien sabemos que esto no es una originalidad de Derrida, como tampoco lo es de Deguy. Podríamos encontrar sin dificultad toda una legión de pensadores que, durante un tiempo al amparo del paraguas del estructuralismo, han hablado reiteradamente de ello. En efecto, desde las altas torres de una forma de ser sujeto que no quiere afirmarse a través de la autoafirmación, Blanchot, Barthes, Foucault y muchos otros han proclamado a voces su voluntad de acallar lo que hay detrás de cada párrafo que escribieron.

En el caso de la subjetividad, la memoria crea la ilusión de la unidad y la mentira del sentido. Esas ilusorias invenciones conducen a pensar que “A es igual a A”.

Sin embargo, Derrida sigue otra dirección aunque parte del mismo lugar común. Su recorrido es de una increíble amplitud, acudiendo para completarlo a las más heterogéneas fuentes de inspiración. Por ello se aproxima al lenguaje poético, al verbo teológico, a la filosofía en sus más diversas formas, etc. Abocando así a la construcción de una ontología crítica, permanentemente abierta, permanentemente alerta, que parte de la deconstrucción de la metafísica y ahonda incluso en la deconstrucción de los escritos de quienes han intentado desmontar e incluso destruir la metafísica tradicional. De todo ello extrae un balance generoso o empobrecido, según se mire. Son muchos libros, muchas páginas, explorando esa posibilidad-imposible, recorriéndola a través del estudio del don, de la amistad, del perdón, de la democracia, de la hospitalidad.

Pero también, desde otra perspectiva, podríamos considerar que los resultados que finalmente alcanza son más bien escasos, ya que no hay ningún capítulo cerrado, ningún libro que al cerrarse sobre sí mismo encie-

32. *Ibidem*, p. 84.

33. Deguy, M.: *Où dire*. Paris : Gallimard, 1966, p. 12.

rre a su vez toda la verdad y transmita la impresión de una gran certeza. Sin embargo, esta sensación, que le acompañó durante toda su vida, le impidió siempre acomodarse en lo logrado, le permitió mantener el impulso autocrítico y continuar con pasión un trabajo que él mismo sabía que era imposible dar por terminado en ningún momento. Algunos considerarán que esto es un defecto del pensamiento de Derrida, cuando en realidad es su más excelsa virtud.

Que todo esto es una posibilidad-imposible, que transfiere la certeza de un pensar encaminado, aunque no sepamos a dónde conduce el camino; todo ello parece incuestionable, después de haber sido tantas veces cuestionado.

### 3. Correspondencias

En las cartas dirigidas por Michel Deguy a Derrida durante la década de los 60, destaca sobre todo la intensidad de los intercambios intelectuales entre ambos. Además de las demandas de colaboración, entre otros ámbitos en la revista *Critique*, hay una muestra tras otra del respeto que Deguy tiene a Derrida como filósofo. Por ello, siendo él mismo un gran conocedor de la filosofía, recurre sin embargo una y otra vez a Derrida, para que le ayude a afrontar cuestiones y también para que actúe como tutor de algunos alumnos que necesitan un apoyo filosófico específico.

Se puede ver cómo hay autores que están siempre presentes en sus intercambios epistolares. En poesía, además del ya mencionado Celan, debemos citar a Rimbaud y Mallarmé.

Ni que decir tiene que la lectura de Deguy es muy valorada por Derrida y viceversa. Pero, en el terreno filosófico, se aprecian reticencias de Deguy con respecto a la interpretación que Derrida hace de Heidegger, lectura que podemos intuir que considera demasiado benévola. En efecto, parece que Deguy no quiere en esos momentos hacer abstracción del contexto histórico en el que se desarrolla el pensamiento de Heidegger, ni de su influencia en la actualidad desde la que él piensa y escribe. En una carta que dirige a Derrida, fechada el 3 de agosto de 1965, Deguy afirma que la idea subyacente a muchos planteamientos de Heidegger es que puede darse una reaproximación de los alemanes al espíritu poético de Hölderlin. Para él, tal idea no tiene ningún sentido, ni referida a los alemanes de la época de Hitler ni a los de la época en que escribe esta carta<sup>34</sup>.

El trabajo de Derrida es, no obstante, tomado siempre por Deguy como ineludible punto de referencia, sea cual sea el objeto de su escritu-

34. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

ra. Por otra parte, valora de forma muy positiva los estudios de Derrida sobre el lenguaje, su atención crítica a la obra de Ferdinand de Saussure y su replanteamiento y profundización en asuntos que el estructuralismo había propuesto, pero a los que Derrida ha sabido dar un enfoque original. También hay en las cartas de esa década una clara delimitación del contexto filosófico francés, en función de la posición de Derrida en él y de las posiciones respectivas que los otros detentan con respecto a él.

En la correspondencia de la década de los años 1970 entre Deguy y Derrida se siguen planteando interesantes cuestiones literarias y filosóficas. Pueden rastrearse en esas cartas, además, toda una serie de consideraciones acerca de la élite intelectual francesa durante esos años. En efecto, las reflexiones que hacen ambos nos permiten comprender cómo funcionaban los círculos de poder y qué dificultades tenían, incluso intelectuales de renombre, para dar a conocer su trabajo. Por ejemplo, en una carta de Deguy a Derrida, fechada el 22 de mayo de 1977, afirma “tú sabes que soy uno de tus más antiguos lectores y de los más interesados, y fielmente, en tu trabajo”<sup>35</sup>. Y añade que le parece inaceptable el modo insolente en que Derrida es tratado en ocasiones en el mundillo intelectual francés.

Por lo demás, Deguy parece tan atento al contenido de la palabra poética, como al ritmo y musicalidad del lenguaje. Se produce así una curiosa situación, complementaria de la que caracteriza a Derrida. Éste hace continuas incursiones en la palabra poética, partiendo de la filosofía. Deguy sigue el camino inverso. Sin embargo, son aplicables a ambos las palabras que Jude Stefan utiliza a propósito de la concepción que Deguy tiene de la escritura. En efecto, para él, la escritura supone siempre una ruptura. “Sí, es así como hay que escribir: romper con la unidad de sentido, y romper, irse lejos”<sup>36</sup>.

Los encuentros son constantes, las discrepancias ni siquiera parecen dignas de mención. En muchos casos, la discrepancia surge como expresión de una toma de posición, que en realidad es previa al objeto de discusión. Así sucede con Heidegger, pues la lectura que de su filosofía hace Derrida es admirada y cuestionada al mismo tiempo, en algún aspecto, por su amigo. En efecto, Deguy ve en Derrida un inigualable conocedor del pensamiento de Heidegger, tal vez el único que pueda en Francia comentar las ideas del pensador alemán con absoluta solvencia y profundidad. Sin embargo, no comparte la insistencia de Derrida en mantener el pensamiento heideggeriano al abrigo de los vaivénes derivados de las circunstancias históricas en las que se desarrolló. Así pues, a pesar de la

35. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

36. Stefan, J.: “Lexique d’amitié”, en Chamet, Y. (Dir.): *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*. Paris : La Table Ronde, 1996, p. 16.

admiración que le inspira el pensador alemán, quizá porque considera que su filosofía es expresión de algo más profundo y siniestro, que trasciende a la persona del autor y condena –a él y a sus lectores- a entrar en un proceso de autodestrucción. Derrida, como es bien sabido, no oculta –más bien todo lo contrario- la presencia de esos puntos oscuros, pero durante mucho tiempo se empeña en transmitir a su amigo que es necesario sobreponerse al rechazo que suscitan para adentrarse apasionadamente en su legado filosófico.

En una carta de Deguy a Derrida, con fecha 10 de julio, pero en la que no consta el año, pregunta a su amigo sobre la relación entre *denken* y *dichten*, en Heidegger, así como sobre la forma en que Derrida entiende que el pensador alemán enfoca la cuestión de la metáfora y, en general, el papel del poeta (*Dichter*)<sup>37</sup>. Es de gran relevancia que Deguy vea que estas cuestiones ocupan un lugar muy especial en los escritos de Derrida. Son problemas esenciales y no meras referencias efectuadas al hilo de otras reflexiones más de calado. Son auténticas cuestiones de fondo, asuntos cruciales, para ambos. Como así también lo fueron para Heidegger, un pensador por el que, pese esas discrepancias de interpretación ya comentadas, ambos sienten gran admiración.

En este sentido, en una carta de Deguy a Derrida, datada tan sólo con el día de su envío, el 31, dice, continuando a todas luces un diálogo precedente con éste: “En efecto, me había sentido mal ante los ataques de Lévinas a Heidegger; me parecía que había en ellos caricaturización y mala fe, en la polémica a propósito del lugar o del recubrimiento (*couche*); en cuanto al perpetuo regreso de Lévinas al ‘rostro desnudo del hombre’, no lo comprendo bien”<sup>38</sup>.

Respecto al mundo editorial, el hecho más llamativo es que, a través del estudio de la correspondencia entre Deguy y Derrida, puede colegirse que este último realizó diversos intentos fallidos de publicar en la prestigiosa editorial Gallimard. En ese objetivo le ayudó, o al menos intentó ayudarlo, Michel Deguy, quien durante años formó parte del comité de lectura de esa importante editorial y ha publicado en ella la mayor parte de sus obras.

El fracaso en tal proyecto es un indicio interesante, pues nos permite poner de relieve las reticencias que Derrida suscitaba en su propio país, aun siendo el filósofo francés con mayor proyección internacional, al lado de Michel Foucault o incluso por delante de éste en algunos momentos.

37. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

38. *Ibidem*. Ver también, Quesne, P.: *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer, 2003, p. 191. Asimismo, Dastur, F.: *Heidegger: la question du logos*. Paris: Vrin, 2007, p. 103.

Esa situación no se ha corregido del todo. En efecto, tras su fallecimiento, Derrida ha seguido siendo objeto de controversia y la ambivalencia con la que es valorado en su país no ha sido superada.

En este sentido, justo es señalar la dificultad de hacer crecer una obra, caracterizada por un acento tan marcado y personal. Comparada con la obra de Foucault, quien ofrece a través de sus trabajos detallados programas de investigación que invitan a sus seguidores a avanzar en las direcciones por él abiertas; la obra de Derrida parece condenada a un rechazo dictado por la incomprensión o a una exégesis exaltada, que reproduce su lenguaje y evalúa una y otra vez sus temas, pero que apenas añade nada a lo que él nos dejó. Es muy difícil aumentar el radio del círculo inicial y conseguir que abrace y abarque más de lo abarcado por el propio Jacques Derrida.

#### **4. Conclusiones**

La impresión inicial que pueden transmitir los libros de Derrida, o al menos muchos de ellos, es muy engañosa. En efecto, pueden hacer pensar a un lector poco advertido que se trata de trabajos circunstanciales, surgidos a partir de determinadas urgencias profesionales, pero que no son fruto de planteamientos profundos y de un trabajo sosegado de largo alcance. Nada más lejos de la realidad, pues sus obras son producto de sus preocupaciones profundas, permanentes a lo largo de toda su vida, aunque el acicate para hacer un libro haya sido la preparación de un curso o ciclo de conferencias y su posterior ampliación.

Envueltos a veces en un horizonte brumoso, adoleciendo en otras ocasiones de lo que él mismo ha llamado ‘mal de archivo’, aparecen en ellos elementos que se diría emergen en medio de un acontecer sin coherencia aparente, en medio de una acumulación de sucesos de dimensión muy heterogénea. Notas, cartas, ideas asomando entre las hojas de un libro en realidad nunca escrito. Una vida, unas vidas, que asoman entre borrones de tinta y símbolos que esperan un intérprete. Alguien, un autor que pese a todo cuestiona su propia impronta, hizo la labor de ofrecernos esos materiales; ahora ha de emprenderse la tarea de resignificar. Esa es nuestra tarea.

Para ello, disponemos ya de cierta distancia, de determinada perspectiva. La perspectiva nos invita a fijar un punto en el espacio, a situar un punto imaginario detrás de lo que queremos ver. En ese sentido, cabría preguntarse, a modo de ejemplos, si ha cambiado la pintura nuestra forma de ver o si nos ha enseñado la fotografía ciertas astucias para no pensar en el mirar, para no tener que pensar en la mirada. Son cuestiones que el

propio Derrida se planteó y que ahora nos toca a nosotros replantearnos en relación a su obra.

Pero no olvidemos que el mirar es indagatorio, pregunta a las cosas, quiere hacer descubrimientos. El mirar es intento de desvelar, de quitar el velo, de descubrir una verdad en la que no se había reparado. El mirar es preludeo del pensar, cuando el mirar lo es de verdad. Decir que lo es de verdad es querer decir que lo es fuera de la verdad establecida, decir que quiere descubrir la verdad.

Pensar sin mirar es pensar en dificultad, desde la abstracción prepotente o a partir de la carencia insalvable y lastimosa. Apena la invidencia, pero causa una pena aún mayor la ceguera del que, por prepotencia, no se detiene a mirar lo que acaece a su alrededor.

Puede la mirada anteceder al tocar, pero no hay una sola forma de tocar<sup>39</sup>. Podemos tocar sin haber mirado y mirar sin tocar, podemos mirar de otra manera por haber tocado de otra manera. La ceguera es una invitación permanente a ver a través del tocar, por eso cerrar los ojos aumenta la intensidad del tocar y abrirlos después de haber tocado es como un despertar<sup>40</sup>.

El pensamiento social y político ha ido explicitándose de forma cada vez más contundente en Derrida. Como es bien sabido, desde unos inicios en los que su pensar se ocupaba principalmente de cuestiones fenomenológicas, en la línea de la filosofía de Husserl, Derrida pasa a ocuparse de problemas vinculados con la lingüística y la filosofía del lenguaje, con un enfoque característico y original, para acceder más tarde a asuntos relacionados con la expresión y la crítica literarias. Sin embargo, ni siquiera en esos momentos la filosofía social y política están ausentes, ya que, detrás de problemas aparentemente ajenos al ámbito político, está siempre presente una preocupación por la comprensión y la transformación social. Más tarde, tales cuestiones se imponen al lector desde el propio planteamiento que éstas tienen en las obras de Derrida. El caso de Michel Deguy tiene muchos paralelismos con el de Derrida, también en ese sentido. Pese a ello, Deguy se ha mantenido a cierta distancia de la primera línea de la discusión social y política. Ha intervenido desde la creación literaria y filosófica y a través de ellas. No ha llegado a ocupar la primera línea del debate en esos terrenos.

No significa esto que sus intereses estén al margen de dichas preocupaciones. Es importante leer su poesía teniendo en mente el trasfondo

39. Derrida, J.: *Le Toucher, Jean:Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000, pp. 60 y ss. Ver asimismo, Van Rooden, A., "Poésie haptique. Sur l'(ir)réalité du toucher poétique chez Jean:Luc Nancy". *Révue Philosophique de Louvain*, 107 (1), 2009, p. 129.

40. Derrida, J. : *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit, 1972, p. 274 y ss.

de pensamiento social que hay detrás de muchos de sus escritos. El suyo no es un compromiso con la poesía, concebida como forma sublime y sublimadora de expresión. Vemos, por el contrario, que Deguy, a través de su *geo-poética*, expresa su compromiso social. Lo dice de una forma específica, diferente, pero intensa y profunda.

El poeta no puede describir el mundo sin denunciar lo que chirría o no marcha en él. El filósofo no se ha limitado jamás a interpretar el mundo, en contra de lo que Marx dejó escrito en su momento y tantos otros vienen repitiendo desde entonces. Por el contrario, el filósofo ayuda a transformar el mundo cada vez que acierta a ofrecer una interpretación correcta de algo que acaece en él. Algo análogo le sucede al poeta, como he intentado mostrar en estas páginas. Como bien nos ha enseñado H. G. Gadamer, “la realidad no acontece ‘a espaldas del lenguaje’, sino a espaldas de aquellos que pretenden comprender perfectamente el mundo”<sup>41</sup>.

41. Gadamer, H. G.: *Verdad y método*, vol. II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 237.



# BOREDOM: A COMPREHENSIVE STUDY OF THE STATE OF AFFAIRS

## EL ABURRIMIENTO: UN ESTUDIO COMPRENSIVO DEL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Josefa Ros Velasco<sup>1</sup>  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 29/09/2016

Aceptado: 26/01/2017

---

**Resumen:** La escasez de literatura es una de las principales quejas hechas por los investigadores del aburrimiento en todos los campos de estudio. Esta afirmación pasa de un estudio a otro sin ser cuestionada, dificultando así la comprensión del verdadero estado de la cuestión. En respuesta, este trabajo demuestra que, de hecho, no es el caso que haya una escasez de literatura sobre aburrimiento; por el contrario, existe una falta de variedad temática y problemas de accesibilidad lingüística. El artículo también refuta la afirmación de que, hasta principios del 2000, había solo unos pocos estudios en aburrimiento publicados cada año. Los resultados se basan en una amplia base de datos que incluye la población total de estudios sobre el aburrimiento y los clasifica según criterios lingüísticos, temáticos y cronológicos.

**Palabras clave:** lenguaje, ocio, literatura, aburrimiento, patología

**Abstract:** A literature shortage is one of the major complaints made by boredom researchers in all fields of study. This claim passes from one study to ano-

1. (rosvelasco@fas.harvard.edu) Associate in the Department of Romance Languages and Literatures at Harvard University as a RCC Postdoctoral Research Fellow. She holds a PhD in Philosophy at Universidad Complutense de Madrid as a FPU scholar, M.A. in Contemporary Thought, and M.A. in Teachers Training. She was visiting researcher at Zentrum für Kultur und Technikforschung at Stuttgart Universität (Germany) as a DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) scholar, and at DLA (Deutsches Literatur-Archiv Marbach) as a DLA fellow. She is member of the Research Groups Saavedra Fajardo Library for Hispanic Political Thought at UCM, History and Videogames at University of Murcia, and History and Philosophy of Emotions at CCHS-CSIC. Her main fields of research are Hans Blumenberg's Philosophical Anthropology and Philosophy and Anthropology of boredom.

ther without being questioned, thus hampering the understanding of the true state of the issue. In response, this paper demonstrates that it is, in fact, not the case that there is a shortage of literature on boredom; rather, there exists a lack of thematic variety and issues of linguistic accessibility. The paper also falsifies the claim that, up until the beginning of the 2000, there were only a few studies on boredom published each year. The results are based on a comprehensive database which includes the total population of studies on boredom and classifies them according to linguistic, thematic and chronological criteria.

**Key words:** Boredom, Language, Leisure, Literature, Pathology.

## 1. Introduction

Two years ago, prior to writing the first chapter of my Dissertation, I was gathering information about boredom for a review of the state of affairs of the topic. As I read and analyzed the literature, I soon realized that several academic papers on boredom alluded to a shortage of literature and the lack of research interest as being responsible for the lack of understanding of the subject, with some authors justifying the need for their own work on boredom on the basis of this statement. Other such complaints are included in the section devoted to the analysis of these studies.<sup>2</sup> Criticism of a literature shortage in other areas of boredom analysis is not less prevalent.<sup>3</sup> The result of this situation, according to Eastwood (2012),

2. See, e.g. the following: ‘The existing research on boredom is limited (...)’ (O’Hanlon 1981, qtd. in Damrad-Frye and Laird 1989), ‘(...) review of the extant literature on boredom was relatively unsatisfying and it became clear that organizational researchers know very little about the phenomenon of boredom’ (Fisher 1987 and 1991), ‘(...) studies of boredom are relatively few (...)’ (Vodanovich 2003, qtd. in Martin *et al.* 2006), ‘(...) little research has been devoted to the topic (...) Research literature relating boredom appears to be both limited and diverse’ (Martin *et al.* 2006), ‘Among the few existing studies in which boredom is investigated (...)’ (Nett *et al.* 2011), ‘Yet boredom has received far less attention by researchers than emotions such as anxiety, anger, joy or interest. (...) there is a clear lack of research on the boredom experienced (...)’ (Pekrun *et al.* 2010), ‘(...) limited research *has been focused* in this construct [boredom]’ (Vodanovich and Watt 1999).

3. Some states are, e.g.: ‘Areas covered by this literature are wide-ranging, and no particular aspect has received sustained attention. (...) A noticeable gap in research literature is any evidence of ways to overcome boredom’ (Martin *et al.* 2006), ‘(...) little systematic research has examined how strategies to cope with boredom are structured and classified’ (Vodanovich 2003, qtd. in Nett *et al.* 2010), ‘(...) studies on the boredom experienced in achievement settings are largely lacking’ (Pekrun *et al.* 2010), ‘Limited work, however, has been devoted to investigating the association between boredom and psychological and physical health symptoms’ (Sommer and Vodanovich 2000), ‘The measurement of boredom has received relatively little systematic attention in the literature’ (Vodanovich 2003), ‘Research examining the

is that ‘the scientific study of boredom remains a relatively obscure niche and boredom itself is still poorly understood’.

I was surprised to find that complaints about a literature shortage and lack of research interest were always very similar. They followed the same pattern and seemed to be copied from one paper to another. At first I, as my predecessors, was tempted to follow the prevailing trend and insert a sentence into my dissertation suggesting that the study on boredom had been neglected given the literature shortage. However, I then realized that I could not take such an unequivocal claim for granted without first finding out if it was true. As such, I decided to investigate whether or not we really were facing a problem in terms of a lack of research and interest in boredom, finding it to be untrue.

In *The Conquest of Happiness* (1930), Bertrand Russell argued that boredom, as a factor in human behaviour, had received far less attention than it warranted. Henceforth, many authors have uncritically repeated this statement and continue to do so even to this day; for example, the quote from Smith (1981), explaining that there was only a single article about boredom published per year from 1926 to 1980.<sup>4</sup> To this we may add the more recent work of Leong and Schneller, in which they state that there were around four articles per year appearing by 1993.<sup>5</sup> Belief in a shortage of literature has come to be seen as the undisputed final word on the matter. This myth is then transferred from the background of one study to another. Thus, no one has considered the existing body literature on boredom, its distribution in different languages and thematic areas,

work outcomes associated with trait boredom is somewhat limited’ (Bruursema 2007), ‘(...) shortcoming of boredom research in work environments (...)’ (Kass *et al.* 2001), ‘Few have explored this topic in the lives of people with physical disabilities (...)’ (Lee *et al.* 1999).

4. Smith, R., Boredom: A review, *Human Factors*, 23(3), 1981, 329-340; ‘Articles concerning boredom averaged less than one paper per year during the review period’. ‘In a review of the psychological and psychiatric studies of boredom from 1926 to 1980, Smith (1981) found that articles on this subject averaged less than one per year’ (Farmer and Sundberg 1986), ‘For instance, Smith (1981) estimated that an average of one article per year was published on boredom’ (Vodanovich and Watt 1999).

5. ‘Smith (1981) reports an average of less than one research publication on this topic per year. A review of *Psychological Abstracts* reveal an increase in journal publications focussing on boredom to roughly 4 per year from 1983 to the present; however, about one-third of these articles are conceptual or theoretical and do not involve research on boredom. A better understanding of boredom is clearly warranted’ (Leong and Schneller 1993). See also: ‘A recent review of *Psychological Abstracts* has raised this figure to approximately four per year’ (Leong and Schneller 1993, qtd. in Vodanovich and Watt 1999).

nor followed the temporal trends in a methodological way in order to check whether such assertions correspond to reality.

In light of this, I took the decision to ascertain for myself whether or not we really faced a problem of disinterest in boredom that was reflected in a shortage of literature. After discovering that neither existed – a literature shortage nor a lack of interest –, I wanted to analyze the reasons why scholars had noted such a sense of disinterest in research on boredom. Perhaps the study of boredom had been held back because it itself bored researchers? Unequivocally not. In fact, on the contrary, the phenomenon has aroused the interest of scholars for centuries. What is more, since the beginning of the twentieth century, it has also become a matter of serious discussion in the physical sciences, for example in psychiatry. Most likely, then, it is the result of a lack of information and accessibility. There is both ample literature and interest, but papers produced on boredom are neither particularly accessible nor diverse. Most of the literature and papers belong to the same niches of study (disciplines such as psychiatry, psychology, and so on) and almost a half of them are inaccessible to many of us due to the language in which they are written.

I considered it very important to share my discoveries with future researchers on the subject by publishing a paper so that they do not fall into the same trap as I was about to. In order to develop this further, I hypothesize that it is not true that there exists shortage of literature on boredom; rather there exists a lack of thematic variety and availability in accessible languages. I also disagree with the statement that until the 2000s there have only been a few studies on boredom published per year. The following steps were taken in order to test my hypothesis: (1) establishing the total population of academic studies on boredom; (2) classifying the individual studies by language; (3) classifying the individual studies thematically; (4) classifying the members of the population according to thematic area in the language to which they belong; (5) classifying the population chronologically; and (6) classifying the members of the population chronologically according to the thematic area to which they belong to see the historical trend.

In doing so, we see that there exists ample literature on boredom, but that it is written in some languages which are inaccessible to the general public; moreover, the thematic variety is very narrow. Nonetheless, we will demonstrate that interest in the study of boredom in fact first arose over two centuries ago and has increased over time. The literature shortage and lack of interest in researching boredom can no longer be used as the justification for further projects. The results of the analysis allow us to set out a complete picture of the state of affairs in research into boredom that will light the way for future researchers to develop their work on a firm

basis, thus avoiding the mistake of repeating the afore mentioned claims of a literature shortage and lack of interest in the subject.

## **2. Methodology**

Step one (1): ascertaining the total population of academic studies on boredom. We used the online search tool *Google Scholar*. Through this web application, we were able search a large number of works on boredom, including studies, doctoral dissertations, books, abstracts and papers from several disciplines. We also had take into account that studies of boredom have been written in various languages, all of which form part of the total population regardless of the language in which they are written. However, from the very start, we recognised the inherent limitations of this tool that made it impossible to unearth each and every study ever written on boredom. What we *could* feasibly hope to achieve was to highlight those which contained “boredom” in the title and, from there, regardless of the fact that there likely exist many more studies which do not employ the word in their title and therefore go unnoticed, verify our hypothesis that complaints of bibliographic scarcity were unfounded. Thus, we entered the word “boredom” in the search box of *Google Scholar* in the different languages this application allowed. From these searches, we obtained a list of results that included the total number of works in different languages that contained in the title the word “boredom” in the *Google Scholar* database.

Step two (2): classifying the members of the population according to the language in which they were written. Once the list containing the population of academic studies on boredom had been obtained, we classified the members of the population according to the language in which they were written. We elaborated different lists for each language that yielded results - there were no studies on boredom written in many of the languages checked. Then, those lists in which there were one hundred or more results ( $\geq 100$ ) were taken into account as the ‘Classifiable Population’; this constitutes the sample with which we worked through the rest of steps. Meanwhile, those lists which contained less than 100 items ( $< 100$ ) were grouped together into a single group called ‘Not Classifiable Population’, which were not taken into account in some parts of the study due to their inaccuracy or unrepresentativeness.

Step three (3): classifying the members of the population (classifiable population) according to the thematic area. We created categories as required, considering that a thematic was sufficiently representative to constitute a category if there was more than one ( $> 1$ ) result that could be

classified under the same name. The other items of the classifiable population – those that could not be classified according to existing categories as a result of being a singular (1) result – were compiled in a separate category called ‘Not Classified’. The thematic areas created were as follows:

- a) Art and Media (AM): studies in which boredom is addressed to, related to or focused on any of several artistic disciplines, such as music, painting, theatre, cinema, comics, photography, creativity in advertising and the staging of media communication, among others. E.g., Priest 2011, Sibayan 2014, Mallory 2003, Byor 1975 or Gombrich 1999.
- b) Philosophy and Theology (PHT): studies in which boredom is addressed to, related to or focused on different philosophical (existentialist, phenomenological, metaphysical, etc.) or theological issues. E.g., Bargdill 1998, 2000, Bigelow 1983, Clive 1965, MacDonald and Holland 2002 and Raposa 1999.
- c) Physics (PHY): studies in which boredom is addressed to, related to or focused on issues around space and time from the scientific discipline of physics. E.g., Anderson 2004, Vodanovich and Watt 1999.
- d) General (G): studies in which boredom is approached from a general and superficial perspective without being related to any particular field. E.g., Smith 1981, Scitovsky 2000, Perkins 1981 and Hopkins 1980.
- e) Gerontology (GT): studies in which boredom is examined within the gerontological discipline. E.g., Strahan 1980, Stagner 1975 or Bromberg 1981.
- f) Labor (LA): studies in which boredom is discussed in relation to the problems of working life (lack of motivation, leadership, etc.). E.g., Abdolahi *et al.* 2011, Cronon 2012 or Fisher 1991, 1987.
- g) Literature (LI): literary studies in which boredom is the main theme as a narrative or as a literary movement. E.g., Weinberg 1984, Yamamoto and Ishikawa 2010 and Tucker 2007.
- h) Neurocognitive Sciences (N): studies in which boredom is analyzed in terms of the biological mechanisms underlying cognition, with a specific focus on the neural substrates of mental processes and

- their behavioural manifestations. E.g., Artino and Stephens 2007, London and Monell 1974 and Merrifield 2014.
- i) Oncology (O): studies in which the role of boredom in the experiences or lives of cancer patients is analyzed. E.g., Theobald *et al.* 2003, Inman *et al.* 2003 or Passik 2003.
  - j) Academic (AC): studies in which boredom is addressed to, related to or focused on issues in the academic world and pedagogy. E.g., Acee *et al.* 2009, Harrison 1984 or Nett *et al.* 2010.
  - k) Political, Economic and Military (PEM): studies in which boredom is approached in relation to the political, economic and military issues. E.g., Rubin 2009, Bills 2003 or Hancock and Krueger 2010.
  - l) Psychology, Psychiatry and Therapy (PPT): studies in which boredom is addressed to, related to or focused on the issues surrounding the psychological and psychiatric disciplines and the treatments and therapies offered in both fields. E.g., De Chenne 1988, Binnema 2004 or Fenichel 1951.
  - m) Computational Sciences (C): studies in which boredom is analyzed in relation to computers, computing and its application to computer systems. E.g., Rakoff 2001 or Bolland and Emami 2007.
  - n) Leisure (LE): studies addressing boredom in terms of the phenomenon of leisure and the use of leisure time. E.g., Barnett 2005 or Iso-Ahola and Weissinger 1987.
  - o) Measurement Techniques (ME): studies that focus on the analysis of the different techniques for measuring boredom. E.g., Ahmed 1990 and Farmer and Sundberg 1986.
  - p) Society, Ethnology and History (SEH): studies in which boredom is addressed to, related to or focused on issues surrounding social, ethnological and historical phenomena. E.g., Barbalet 1999, Mains 2007 and O'Farrell 1982.
  - q) Zoology (Z): analysis of boredom in the animal kingdom. E.g., Hamilton 1999 or Wemelsfelder 1993.
  - r) Female (FE): studies on the phenomenon of boredom and the female gender. E.g., Núñez 2000.

- s) Sex and Relationships (SRP): studies that analyze boredom in sexual, interpersonal and marital relations. E.g., Dym and Glenn 1994 and Ohlendorf 2012.
- t) Paleontology and Anthropology (PAN): studies that take into account boredom as a means of interpreting the life of our ancestors. E.g., Bilz 1971.
- u) Not Classified: studies on boredom that can neither be classified in any of the above categories nor permit the creation of a new category because of the number of its exponents. E.g., Köster *et al.* 2007, Fahmy and Noble 1981 and Charlton 2008.

Step four (4): classifying the members of the population (classifiable population) according to their thematic area in the language in which they are written. We classified the contents of the different lists of the classifiable population (languages that yield a hundred or more than one hundred results in our search) separately according to their thematic area. As a result, we obtained different lists for the different languages, in which their members were grouped into the thematic categories. Thus, the sub-population of each language was classified according to its thematic area in order to observe the predominance of each category in each language.

Step five (5): classifying the population (classifiable population) chronologically. We organized the classifiable population chronologically including only the years in which we could find some result. Those results which were not dated were classified separately as 'Not Dated'.

Step six (6): classifying the members of the population (classifiable population) chronologically according to thematic area. We organized the classifiable population chronologically to analyze the number of studies published on boredom each year in each thematic area. Those results that were not dated were classified separately as 'Not Dated'.

The whole recopilation of data can be found in a series of tables locatable in the following link <https://goo.gl/Go8VaZ> not to exceed the properly space of this paper.

### 3. Results

Step one (1): ascertaining the total population of academic studies on boredom. The total population of academic studies on boredom which we found with the online search tool *Google Scholar* was 2,878. The languages that yielded results when we entered the relevant word for 'Bore-

dom' in the search box were: German, Arabic, Spanish, Catalan, Korean, Croatian, Danish, Slovak, Slovenian, Esperanto, Finnish, French, Greek, Hausa, Hebrew, Dutch, Hungarian, Indonesian, English, Icelandic, Italian, Javanese, Norwegian, Polish, Russian, Serbian, Swedish, Thai and Turkish. The results of these searches made up 100% of the population.

Step two (2): classifying the members of the population according to the language in which they were written. We considered as our 'Classifiable Population' only those languages whose search yielded a hundred or more ( $\geq 100$ ) items. Those languages were Spanish, Chinese, French, English, German and Japanese and were distributed as follows: German 415 results (15.66%), Spanish 138 results (5.20%), Chinese 560 results (21.14%), French 319 results (12.04%), English 986 results (36.54%) and Japanese 231 (8.72%). These added up a total of 2,649 studies (92.04%). The rest of the studies in other languages, included in the category 'Not Classified' totalled 229 titles (7.95%). From this moment on, we only took into account the sample of the population consisting of the members of the languages that yielded a hundred or more ( $\geq 100$ ) items; i.e. the classifiable population.

Step three (3): classifying the members of the population (classifiable population) according to the theme. We organized the classifiable population of 2,649 studies into the following thematic areas: Art and Media (202 results), Philosophy and Theology (168), Physics (15), General (176), Gerontology (24), Labour (168), Literature (354), Neurocognitive Sciences (36), Oncology (5), Academic (340), Politics, Economy and Military (122), Psychology, Psychiatry and Therapy (367), Computational Sciences (69), Leisure (136), Measurement Techniques (29), Society, Ethnology and History (203), Zoology (20), Female (9), Sex and Relationships (18), Paleontology and Anthropology (5) and Not Classified (183). The most popular field in general was Psychology, Psychiatry and Therapy, followed by Literature and Academic.

Step four (4): classifying the members of the population (classifiable population) according to theme in the language in which they were written. *English*: The English subpopulation consisted of 986 studies (36.54%) which were distributed in the following thematic areas: AM (41), PHT (55), PHY (10), G (41), GT (11), LA (95), LI (90), N (36), O (5), AC (113), PEM (53), PPT (206), C (23), LE (59), ME (27), SEH (77), Z (18) and NC (26). The most popular field in the English subpopulation was Psychology, Psychiatry and Therapy. *German*: The German subpopulation consisted of 415 studies (15.66%) distributed as follows: AM (38), PHT (50), G (38), GT (4), LA (24), LI (70), AC (42), PEM (17), PPT (31), C (2), LE (39), SEH (37), PAN (3), SPR (4) and NC (16). The most popular field in the German subpopulation was Literature. *French*: The French subpopulation consis-

ted of 319 studies (12.04%) distributed in the following thematic areas: AM (25), PHT (24), PHY (2), G (33), GT (2), LA (4), LI (83), AC (36), PEM (6), PPT (63), LE (4), SEH (26), SPR (3) and NC (8). The most popular field in the French subpopulation was Literature. *Chinese*: The Chinese subpopulation consisted of 560 studies (21.14%) which were distributed in the following thematic areas: AM (57), PHT (7), G (37), LA (28), LI (65), AC (117), PEM (33), PPT (37), LE (18), SEH (27), SPR (11), GT (4), C (38), FE (4), ME (2) and NC (75). The most popular field in the Chinese subpopulation was Academics. *Japanese*: The Japanese subpopulation consisted of 231 studies (8.72%) distributed as follows: AM (24), PHT (15), G (21), LA (11), LI (27), AC (14), PEM (13), PPT (10), LE (6), SEH (26), GT (3), C (3), FE (3), PAN (2), Z (2) and NC (51). The most popular field in the Japanese subpopulation was Literature, although the result was not relevant due to the high number of items classified in the 'Not Classified' category due to their ambiguity. *Spanish*: The Spanish subpopulation consisted of 138 studies (5.20%) distributed in the following thematic areas: AM (17), PHT (17), PHY (3), G (6), LA (6), LI (19), AC (18), PPT (20), LE (10), SEH (10), C (3), FE (2) and NC (7). The most popular field in the Spanish subpopulation was Psychology, Psychiatry and Therapy (see Table 1).

Step five (5): classifying the population (classifiable population) chronologically. The total population of academic studies published each year are available for examination the link given above (see Table 2). At the bottom of the Table 2 there is a separate box titled 'Not Dated' in which we organized the studies of the classifiable population for which the date of publication was unknown. It is not true that from 1926 to 1980 there appeared one article per year. We may draw attention to years like 1937, when there was a total of 3 studies, or 1939, when there were 4. Subsequent years show a gradual increase: 4 studies in 1948, 5 in 1950, 10 in 1951, 5 in 1952, 7 in 1953, 6 in 1959, 8 in 1962, 9 in 1965 and from 1966 to 1969 a total of 45 studies. We find a total of 178 studies published in the 70s. This demonstrates that the statement made by Smith 1981 is untrue. From 1926 to 1980 (54 years) a total of 326 studies were published. Moreover, in the years before 1926, we see a total of 51 studies in 222 years. However, these are rarely considered by researchers. In the same way, the claim by Leong and Schnell (1993) that there were 4 papers per year in 1993 does not correspond to reality. In 1993 alone, we find a total of 36 studies and the number continues increasing in subsequent years reaching 119 items in 2013. To sum up, it is not true that there was little attention to boredom, neither in the past nor the present.

Step six (6): classifying the members of the population (classifiable population) chronologically according to the theme. The total population of academic studies published each year distributed according to thematic

area are available for examination in Table 2. At the bottom of the table there is a separate box titled 'Not Dated' in which we organized the studies of the classifiable population for which the date of publication was unknown. We can confirm that the chronological trend has played in favor of the psychological and psychiatric issues.<sup>6</sup>

#### 4. Discussion

The study of boredom finds itself in a paradoxical state; one which makes its definition and explanation difficult from the multiple disciplinary perspectives from which it is drawing interest. As it stands, researchers consistently decry the paucity of the existing bibliography with regards to the analysis of boredom, and a perceived lack of interest in resolving the conflict that this creates. Experts point to both problems as reasons that it still remains impossible to understand exactly what boredom is and, thus, justify the need to publish their own work. Using our method to conduct a survey of the existing literature, we determine that the population of academic studies on boredom is 2,878. This is a considerable total when one considers the time it would take a researcher to cover this body of literature.

In this study we have taken into account *only* those works which were retrieved by our chosen search tool and were published in the eighteenth century or later. While it is certainly true that thinkers in Ancient Greece did not leave much written evidence of boredom, we can nonetheless find some brief and superficial allusions that might be seen to refer to boredom. Examples of this can be found in the *The Iliad* (Book 24, passage 403), in *Pythian* (passage 81-83) by Pindar, in the fragment 804-808 of *Iphigenia in Aulis* by Euripides, and Plato's *Symposium* (section 173c). As Toohey (1988) argues, 'It would be incredible to maintain that Greeks did not feel such an emotion'. Let us suppose that it were in fact something that seriously preoccupied the Greeks (Martin *et al.*, 2006). Perhaps they did not make a more profound statements on boredom simply because, as Leslie (2009) ventures, it made no public contribution to the formation of one of the fundamental cornerstones of their civilization: the obligation to participate in political life by cultivating their own virtues in this manner.

6. Also, there are some extra tables in which we can find a classification of the members of the population (classifiable population) chronologically according to the language in which they were written (Table 3), and of the members of the population (classifiable population) chronologically according to thematic are in the language in which they were written: Tables 4 (English), 5 (German), 6 (French), 7 (Chinese), 8 (Japanese) and 9 (Spanish). All of them have not been included in this paper as a matter of length.

It was through the foundation of Epicureanism and its extension to Roman Greece that people acquired positive notions of free time and boredom. The Epicurean ethic maintained, in contrast to its antecedents, that virtue lay in liberation from political matters in order to gain time that allowed for idleness, the direct consequence of which was boredom. *The Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* by Hans von Arnim demonstrates one of the earliest uses of the word “boredom” outside of the few salvaged fragments from the work of one of Epicureanism’s greatest exponents, Metrodorus of Lampascus (*Papyrus Epicurei*, Fragment 831).

The first serious considerations of boredom appeared in Rome during the first century BC, in relation to an uncomplicated and incipiently spiritual form of “horror loci” that would later be found in the works of thinkers like Lucretius (*On the Nature of Things*, passage 1060-1067), Horatio (*Epistles*, 8, 11) and Seneca (*Epistulae morales ad Lucilium*, epistles 24, 40, 70) (Toohey 1988). After Seneca, the consolidation of the notion of boredom as being linked to a fear of death was established definitively with the emergence of Christianity and the subsequent period of cultural rebirth in the fourth century, during which we witness the birth of the concept of “Acedia”. The rise of Christianity marks an unprecedented moment in which responsibility for the self falls into the hands of pastoral powers, the priesthood, institutions and ecclesiastical hierarchies. It therefore ought to be a period of great boredom. Demonstrations of this appear in the scornful descriptions of boredom in the Holy Scriptures (Proverbs), as well as *Essays* by Montaigne, Saint Augustine’s *Confessions* (VIII), Evagrius Ponticus’s *Antirrhetikon*, Casiano’s *Institutions*, Saint Thomas’ *Summa Theologiae* (II-II, 35) and the eponymous *Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola*. Protestantism later devolved the authority and responsibility for selfdisposal to the individual and promoted literacy and the idea of universal equality in the community (Leslie 2009). The modern phenomenon of boredom must be understood in the context of this new thirst for individuality.

Boredom as we experience it today – as a sort of recognition of the absurdity of existence – was not experienced with much frequency or across a large spectrum of people until the point that leisure and wealth began to grow (Conrad 1997, Musharbash 2007). Similarly, strictly speaking it did not even appear as a concept until the eighteenth century as an expression of metaphysical despair and socio-political impotence (Antón 2012). It is at this point that we begin to pick up the trail with the first of the studies which comprise our database. From the eighteenth century onwards, boredom appears with increasing regularity in the philosophical sphere with the emergence of the writings of Voltaire (*The Age of Louis*

XIV), Rousseau (*Emile, or on Education*) and Kant (*Anthropology from a Pragmatic Point of View*).

It is true, however, that language may have played a limiting role in many incidents. Although most of the literature on boredom is published in English (a total of 986 works), much of it exists in languages barely accessible to the general public, such as Chinese (560 studies) and Japanese (231 studies). Perhaps this has been one of the major reasons why researchers have complained about a lack of literature on boredom. Moreover, the researchers who complain of a bibliographic scarcity do not seem to be taking into account the different formulations and transformations of the term that have shaped boredom throughout history. Beyond its formulation as ‘acedia’ and its Christian implications, it is in the eighteenth century that we begin our journey with the first appearance of the English word “boredom” in print in approximately 1766 (Healey 1984). During the Renaissance, “acedia” was replaced by the term “melancholy”, an emotion that also affected the aristocracy, imbued instead with a notional relationship to sickness and wisdom (Musharbash 2007).

Similarly, by the twelfth century an alternative to “acedia” had already come into use in France: “ennui”. Taken from the Latin “enodiare”, it refers to a hatred for one’s own life (Martin *et al.* 2006). The use of the French word “ennui” filtered into English at the end of the seventeenth century, gradually giving rise to what would later become known as the “English disease” (Toohey 1988; Antón 2012). European poets and commentators dedicated some of their most anguished lines to the subject of boredom, as in *The Life and Letters* of John Donne and Pascal’s *Pensées* (*Thoughts*). From this moment on, tedium has become an important subject in both French and English literature as a symbol of sophistication amongst the social elite.

The moment at which boredom took hold of the philosophical and literary production was the nineteenth-century in Europe (Martin *et al.* 2006). Boredom, as Svenden (1999) points out, was a privilege of the modern man, as Romanticism pondered on the massive transformations that had begun to reveal themselves the previous century. A multitude of thinkers throughout the West grappled with this most complex of emotions, pointing to a precursor in the well-known contemporary “pathology” in what was known as the “English Disease” (see *Lyrical Ballads* by Wordsworth and Coleridge or *Don Juan* by Lord Byron (*Don Juan*) (Peters 1975), the “Sturm und Drang” (see Schiller (*The Maid of Orleans* and *Fiesco*), Kleist (*The Schrockenstein Family*), Büchner (*Leonce and Lena*, *Danton’s Death* and *Lenz*), Novalis (*Hymns to the Night*), Hölderlin (*The Death of Empedocles*, acts 1-3) or Heine (*Conditions in France* and *Book of Songs*), as representatives of capturing the general sensation of the decadence of

the age in literature (Völker 1975), and in philosophy see Goethe (*Schriften zur Naturwissenschaft, The Sorrows of Young Werther, From my Life: Poetry and Truth, Italian Journey, Kampagne in Frankreich, Sonette XV, Götz von Berlichingen mit der eisern Hand*, to name only a few), Schopenhauer (*The World as Will and Idea, Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur, Parerga and Paralipomena*), and Nietzsche (*Twilight of the Idols, On Truth and Lies in a Nonmoral Sense, The Antichrist, The Gay Science*), among others), or the “mal de siècle” (see Chateaubriand (*Memoirs from Beyond the Tomb*), Baudelaire (*Flowers of Evil*), Durkheim (*Suicide*), Flaubert (*Madame Bovary*), Verlaine (*The Damned Poets, Songs Without Words*) and Mallarmé (*Poems*). The writers of this period are crucial not only to understanding the way in which transformations in the perception of boredom came to a head, but also as testimony to mistakes made by researchers in their allegations of a lack of interest in the topic.

The idea of boredom that devastated European civilization, turning its subjects into sleep-walkers that wandered around unconscious in search of that which would permit them to regress to the state of wild animals, reached as far as Norway, Sweden, Denmark and, of course, emotionally-repressed Russia. In these countries the population had the now-familiar experience of the emotion of boredom, perhaps with the exception of those few who continued to work in forced labour (Kreisel 2006) (see Henrik Ibsen (*Peer Gynt. A Dramatic Poem, Hedda Gabler*); August Strindberg (*Röda Rummet, Hemsöborna. Skärkarlsliv, Giftas*); Søren Kierkegaard (*Either/Or, The Concept of Anxiety, Repetition, The Sickness Unto Death, On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*); Dostoyevsky (*Prison Life in Siberia, White Nights, The Gambler, Notes from the Underground, Crime and Punishment*) and Leo Tolstoy (*Anna Karenina, War and Peace, The Kreutzer Sonata, Family Happiness, Father Sergius, Resurrection, The Kingdom of God is Within You*).

The multitude of texts that have been dedicated to boredom over the course of history in its different linguistic formulations forces us to consider that it refers to a sort of intercultural apex, an emotion that affects man from the greatest depths of his being. From the Blumenberg’s view (2006), boredom might be considered as the anthropogenetic state in which representatives of all cultures that have been encountered, are encountered and will be encountered as it is an inherent part of the human being. The feeling of *taedium* affects all of us and not only configures our character, but also our habits and the world of our design in which we find ourselves immersed.

Perhaps these sorts of conceptions of boredom and the literature in which they have been brought to light have passed by unnoticed those that protest a shortage of literature and interest because the study of bo-

redom has focussed mainly on specific thematic areas since the twentieth century. For example studies of boredom and its implications for literature (354), academic issues (340) and the clinical dimension including psychological, psychiatric and therapeutic works (367). Other areas of study are beginning to show interest in the phenomenon of boredom but, as yet, we can say there is little literature emanating from disciplines such as anthropology or paleontology. Here, we may ask for more attention to be paid to the topic in these areas of study so that we may obtain a better understanding.

In the first half of the century it is possible to detect an increase in the use of the word boredom, reflecting an expansion of the penetration of boredom in modern society. The literary, philosophical, sociological and psychological writings of the time are a clear demonstration of the progressive acceptance of the increased usage of the concept. Richard Kuhn's (1976) phenomenal diagnosis superb assessment argues that in the twentieth century boredom was not merely one recurring theme amongst many, but the dominant one; an persistent obsession that enmeshed itself in the works of the majority of contemporary writers throughout the world. Perhaps the greatest literary production comes from German language, from novelists such as Mann (*Buddenbrooks, Royal Highness, Little Mr Friedmann, The Magic Mountain*), Fontane (*Effi Briest, Trials and Tribulations, Jenny Treibel*), Musil (*The Confusion of Young Törless*) and Kafka (*Diaries*). During the twentieth century, the literary production revolving around boredom spread without concern for borders, moving from Germany and Austria towards Spain (Unamuno, *Mist*) by way of France (Valéry, *Variété, Dance and The Soul, Mon Faust*) and Portugal (Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*). This phenomenon, which had captivated intellectuals since the previous century, began to pose a challenge to the study of sociology for thinkers such as Deleuze (*Postscript on the Society of Control*), Simmel (*Philosophy of Money, Introduction to the Science of Ethics*), Durkheim (*The Division of Labour in Society, Suicide*) and Kra-cauer (*The Mass Ornament*). In addition, one of the most representative battlefronts in the examination of the social and historical conditions of complex boredom associated with sociology and likewise with the philosophy of the era through critical theory and critical ideological discussion was the Frankfurt School (Benjamin, *The Arcades Project*, Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*). Taking a more philosophical approach, boredom began to capture the imagination of the existentialists such as Sartre (*The Transcendence of the Ego*), but also Heidegger (*The Fundamental Concepts of Metaphysics*).

In the centre of a landscape in which boredom carried with it more and more problems and difficulties for people at a time of adaptation to a complex society, the discipline of psychology will soon gradually enter the

scene to offer a first examination of the introspective capacity of boredom. Boredom did not begin to be studied seriously by psychologists until the final decades of the twentieth century. Some of these works concentrate on defending the existence of a propensity to boredom on the part of individuals generated by the intensification of work and the new tendencies of the era. However, the majority of these focus on the existing relationship between boredom and anxiety, gambling, aggression and eating disorders, amongst other pathologies. The affective, cognitive and motivational aspects of boredom as a constructed emotion have been understood as a threat to the individual's perception of meaning and their capacity to re-establish meaning on that which surrounds them. Unlike sociologists, who would understand boredom as a constructed emotion, psychologists have conceived of it as a passing emotion and a psychological trait. Perhaps the first of these modern works on boredom in this context are those of Emile Tardieu (*L'ennui: Étude Psychologique*) and Theodor Lipps (*Guide to Psychology*).

At the beginning of the twenty-first century, when specialists appear to have forgotten the historical precedents of the phenomenon and decry a lack of interest in and paucity of the bibliography on the subject, the first technical scientific definitions of boredom begin to emerge alongside psychology and psychiatry which have facilitated the perception of the phenomenon as an absolute and incomprehensible reality. Boredom arose as a subject of scientific investigation as a result of industrial psychological examinations of workplace efficiency (Munsterberg 1913). Since then, the study of boredom has been carried out across a wide range of unrelated fields, occupying a predominant place in the work carried out in disciplines related to the field of mental health. Among these there exists a lack of consensus with respect to the origin and nature of boredom, as well as its causes and its consequences. At the end of the twentieth century and the beginning of the twenty-first, we find ourselves confronted with total confusion and lack of agreement over a phenomenon so extremely common that it has become an unfathomable task. As if caught in a vicious cycle, this situation impedes the development of better tools for the study, measurement and evaluation of boredom that might lead to a genuine understanding of the phenomenon (Vogel-Walcutt *et al.* 2012).

On examination of the existing bibliography on the topic we find that, complicating things yet further, a split has been established between two variants of boredom: the simple and the complex. Simple or situational boredom is defined as the most common state of taedium which is temporarily experienced by all human beings (Toohey 2011). Complex Boredom, for its part, is conceived as a transcendental form of taedium that many would define as profound and existential in the manner of Roman

writer Emil Cioran in *Histoire et Utopie* (see also Todman 2003, Healy 1984). Whilst this second form of boredom has resulted in voluminous work in books and articles, precious little attention has been paid to “simple” boredom which is seen as trivial (Toohey 2011).

Following on from the above, work on boredom – principally of the complex variety – has brought to light its association with a particular type of malady or difficulty. From this perspective, it has pushed forward the idea that boredom is a problem that affects individuals in regards to their personal and social development and is an issue that needs to be resolved. Within these parameters, the affliction of boredom occurs inside the subject like a pathology or a disorder, even taking the form of a chronic illness with grave psychosocial consequences (Eastwood *et al.* 2012) and mental health problems (German and Latkin 2012; Bergler 1945). It was at the beginning of the twenty-first century that complex boredom, considered personal problem, came to represent a question of scientific and clinical interest; that is, to be analyzed in terms of its neurological and psychological conditions, despite the fact that hardly anything is known of its cognitive or neural basis (Eastwood *et al.* 2012; Danckert and Allman 2005).

Today, boredom is thought to arise as a consequence of a disconnect between the patient and his environment that persists despite changing external conditions. These are caused by pathologies of boredom such as the pathology of chronic boredom, the disorder of a propensity towards boredom or the problem of subjective perception of boredom. Otherwise, it is seen as a corollary of other pathologies, such as an inability to clarify one’s own desires, a distorted perception of time, an excess or lack of self-awareness, an inability to find meaning in existence, attention deficit disorder and hypochondria, or perhaps even many of these at the same time. As a result, a large part of the extant bibliography regarding complex boredom as a problem affecting individuals is geared towards treatments of it as a pathology. Specialists in psychoanalysis and existential philosophy (Martin *et al.* 2006) have learned to deal with boredom and teach others how to get to grips with it in order that they might prevent or tackle it (Goffman 1959; Conrad 1997). Our era, more than any other, has seen the proliferation of innumerable antidotes to the evil of boredom (Retana 2011), be that through the implementation of strategies of confrontation or avoidance (Nett *et al.* 2010). For their part, psychiatric professionals consider boredom as an experience that lacks the sort of qualities that would justify treatment as a common pathology like depression or stress (Butler *et al.* 2011), since it plays a definitive role within psychotic disorders as a result of its neurotic implications (Bergler 1945). For some, the treatment of boredom will necessitate the genetic location of the illness in

order to allow for an intervention at the neurological level (Bergler 1945). That which most interests researchers in the context of complex boredom as a personal illness is the consequences that emerge from suffering it (Tilburg and Igou, 2011; Martin *et al.* 2006; Vodanovich and Watt 1999). However, this predominance of psychological and psychiatric perspectives in the study of boredom serves to demonstrate that there indeed exists great interest in the phenomenon and that the existing literature is not much less abundant.

From other disciplines, which contribute to demonstrate this interest, have understood boredom as a causal reality that causes effects necessarily to whom experiences it and that not necessarily respond to a dysfunctional but creative profile. As an experience that triggers anxiety and agitation (*cf.* Tilburg and Igou, 2011: 181-194), and perhaps even something like nervousness (*cf.* Fenichel, 1951), boredom, detached from the complexity of the mental disease, appears as a cause of the innovation cycle, as discontent with the above because «when we are bored there is something of the context that we are rejecting» (Retana, 2011: 183), which organizes the search for the novelty as a reaction to the environment. It is a symptom that instigates moments of experimentation and expansion (Parreño, 2013; Moravia, 1999), including a critical element, an expression of deep dissatisfaction (Svendsen, 2006). Taking up the words of Toohey (2011: 185), we note that boredom has other positive characteristics as well. Scholars such as Dr. Peter Toohey has pointed out that the potential character of boredom meets an adaptive function among members of our species – following the psychologist Robert Plutchik and the neurologist Antonio Damasio. As Toohey, the German philosopher Hans Blumenberg has seen the phenomenon of boredom under these anthropological categories. He has tried to understand the scope of the anthropogenetic adaptive function that resides on the driving force of boredom. Boredom meets an adaptive role in stimulating change that keeps our interest and forces us to constantly retraining (Blumenberg, 2011).

Finally, it is true that much of this literature has the added problem that it is difficult to access as it is either no longer available or very difficult to find. This was even more difficult for researchers in the past for whom this technology did not exist. These are very complicated issues which make it difficult to address the variety of literature on boredom but, as we suggested, this does not mean there is a limited bibliography. The use of *Google Scholar* as search tool implies certain limitations as it is quite likely that not all existing works on boredom are registered in its database. In any case, this does not contradict our conclusions as we would be leaving out some studies which would merely confirm that it is untrue to claim that there is a shortage of literature on boredom. *Google*

*Scholar* does not provide access to all studies, merely their bibliographic data. Thus, there were a minimum number of cases in which we classified a study in a thematic area by its title, abstract, keywords and even by the magazine or publisher in which it appeared. Despite these limitations, it was essential to gather a complete knowledge of the state of affairs of research into boredom that will provide future researchers with a means of developing their work on a sound basis.

Thus, our paper represents a task that had never been performed before, from which we are able to observe the state of affairs of the study on boredom today with reliable and comparable data. In doing so, we have not only demystified the claim about a literature shortage, but also the idea that boredom was not studied until recently. We have drawn a clear map of the landscape of studies on boredom paying attention to the different languages in which they have been written, their various thematic areas and their temporal trends. Thanks to this effort, researchers of boredom will be able to discuss the state of the question with clear frame of references. This project is a starting point for further research and serves as a call for more attention from other disciplines that can certainly shine a light into the darkest recesses of the phenomenon of boredom<sup>7</sup>.

## **Bibliography**

Abdolahi, B., Damirchi, G. V., Ganjeh, H. 2011. "Surveying of Job boredom proneness effect on Job Satisfaction and Job Involvement, Case study: Ardabil province SMEs". *Interdisciplinary Journal of Contemporary research in Business* 3 (3): 1332-1338.

Acee, T. W., *et al.* 2010. "Academic boredom in under- and over-challenging situations". *Contemporary Educational Psychology* 35 (1): 17-27.

Adorno, T. W., Horkheimer, M. 1997. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

Ahmed, S. M. S. 1990. "Psychometric properties of the boredom proneness scale". *Perceptual and Motor Skills* 71: 963-966.

Alexandria, C. 1964. "Zeno et Zenonis discipuli". In Arnim, H. V. *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*. 1. Stuttgart: Teubner.

Anderson, B. 2004. "Time-Stillled Space-Slowed: How Boredom

7. Acknowledgements: This work was supported by the Spanish Ministry of Education, Culture and Sports [FPU12/01877].

Matters". *Geoforum* 35 (6): 739–754.

Antón, M. C. 2012. "El aburrimiento". *Perspectivas en Psicología* 9: 104-109.

Aquinas, S. T. 2007. *Summa Theologica*. New York: Cosimo.

Artino, A. R., Stephens, J. M. 2007. "Cognitive antecedents of boredom and frustration". *Academic Exchange Quarterly*, 11 (4): 17.

Augustine, S. 2006. *Augustine Confessions*. Cambridge: Hackett.

Bailey, C. 1947. *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Oxford: OUP.

Barbalet, J.M. 1999. "Boredom and social meaning". *British Journal of Sociology* 50: 631-646.

Bargdill, R. W. 1998. Being bored with one's life: An empirical phenomenological study, UMI Company. PhD diss., Duquesne University.  
2000. "A phenomenological investigation of being bored with life". *Psychological Reports* 86: 493-494.

Barnett, L. A. 2005. "Measuring the ABCs of leisure experience. Awareness, boredom. Challenge, Distress". *Leisure Sciences* 27 (2): 131-155.

Baudelaire, C. 1983. *Les Fleurs du Mal*. New Hampshire: David R. Godine.

Benjamin, W. 1999. *The Arcades Project*. Harvard: HUP.

Bergler, E. 1945. "On the disease-entity boredom ("alyosis") and its psychopathology". *Psychiatric Quarterly* 19 (1): 38-51.

Bergstein, A. 2009. "On Boredom: A close encounter with encapsulated parts of the psyche". *International Journal of Psychoanalysis* 90: 613-631.

Bigelow, P. 1983. "The ontology of boredom: A philosophical essay". *Man and World* 16 (3): 251-265.

Bills, M. 2003. "Boredom in the experience economy". *Display & Design Ideas* 15 (10): 66.

Bilz, R. 1971. "Langeweile. Versuch einer systematischen Darstellung". In *Paläo-anthropologie: Der neue Mensch in der Sicht der Verhaltensforschung*. FaM: Suhrkamp, 241-276.

Binnema, D. 2004. "Interrelations of psychiatric patient experiences of boredom and mental health". *Issues in mental health nursing* 25 (8): 833-842.

Blumenberg, H. 2006. *Beschreibung des Menschen*. FaM: Suhrkamp.

--- 2011. *Descripción del ser humano*. México: FCE.

Bolland, S., Emami, S. 2007. "The benefits of boredom: An exploration in developmental robotics". *IEEE-ALife'07*, 1-5 April, Honolulu.

Bromberg, J. 1981. "Retirement: Boredom or bliss". *Aging* 317: 17-21.

Bruursema, K. 2007. How individual values and trait boredom interface with job characteristics and job boredom in their effects on

counterproductive work behavior. PhD diss., University of South Florida.  
Büchner, G. 1998. *Danton's Death; Leonce and Lena; Woyzeck*. Oxford: OUP.

--- 1996. *Dantons Tod and Woyzeck*. Manchester: MUP.

--- 2006. *Complete Plays, Lenz and Other Writings*. London: Penguin.

Butler, N. 2011. "Work, play and boredom". *Ephemera* 11 (4): 329-335.

Byor, T. V. 1975. "Do Spokesmen Commercials Portend an Era of Boredom in TV Advertising?". *Advertising Age*: 35.

Byron, G. G. 1852. *Don Juan*. London: A. Cunningham.

Campbell, R. N. 1996. *Psychiatric Dictionary*. New York: OUP.

Cassian, J. 2000. *The institutes*. New York: Newman.

Charlton, B. G. 2008. "Crick's gossip test and Watson's boredom principle: A pseudo-mathematical analysis of effort in scientific research". *Medical hypotheses* 70 (1): 1-3.

Chateaubriand, F. R. D. 2014. *Memoirs from Beyond the Tomb*. London: Penguin.

Cioran, E. 1987. *History and Utopia*. New York: Seaver.

Clive, G. 1965. "A phenomenology of boredom". *Journal of existentialism* 5 (20): 359.

Cronon, W. 2012. "Professional Boredom". *Perspectives on History* March: 6-7.

Conrad, P. 1997. "It's Boring: Notes on the Meanings of Boredom in Everyday Life". *Qualitative Sociology* 20 (4): 465-475.

Damasio, A. R. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace & Co.

--- 2003. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. North Eugene: Harvest.

Damrad-Frye, R., Laird, J. D. 1989. "The experience of boredom: The role of the self-perception of attention". *Journal of Personality and Social Psychology* 57 (2): 315.

Danckert, J. A., Allman, A. A. 2005. "Time flies when you're having fun: Temporal estimation and the experience of boredom". *Brain and Cognition* 59 (3): 236-245.

De Chenne, T. K. 1988. "Boredom as a clinical issue". *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 25: 71-81.

Deleuze, G. 1995. *Negotiations 1972-1990*. New York: CUP.

Donne, J. 1899. *The life and letters of John Donne*. London: Heinemann.

Dostoevski, F. 1881. *Prision Life in Siberia*. New York: Harper and Brothers.

--- 1918. *The Novels of Fyodor Dostoevsky: White nights*.

Portsmouth: Heinemann.

--- 1923. *The gambler: And Other Stories*. New York: MacMillan

--- 1956. *Crime and Punishment*. New York: Random.

--- 1999. *Notes from the Underground*. Oxford: OUP.

Durkheim, E. 1997. *The Division of Labour in Society*. London: Simon and Schuster.

--- 2006. *On Suicide*. London: Penguin.

Dym, B., Glenn, M. L. 1994. *Liebe, Lust und Langeweile: die Zyklen intimer Paarbeziehungen*. München: Dtv.

Eastwood, J. D., Frischen, A., Fenske, M. J., Smilek, D. 2012. "The unengaged mind defining boredom in terms of attention". *Perspectives on Psychological Science* 7 (5): 482-495.

Euripides. 1782. *The nineteenth tragedies and fragments of Euripides*. London: Nichols and Payne.

Fahmy, N. R. M., Noble, J. 1981. "Digital osteomyelitis due to boredom". *The Hand* 3: 285-286.

Farmer, R., Sundberg, N. D. 1986. "Boredom proneness: The development and correlates of a new scale". *Journal of Personality Assessment* 50: 4-17.

Fenichel, O. 1951. "On the psychology of boredom". In *Organization and pathology of thought*, ed. Rappaport, D. 349-361. New York: CUP.

Fisher, C. D. 1987. *Boredom: construct, causes and consequences*. Texas: A&M.

--- 1991. "Boredom at work: A neglected concept". *Human Relations* 46 (3): 395-417.

Flaubert, G. 2014. *Madame Bovary*. Paris: Arvensa.

Fontane, T. 1976. *Jenny Treibel*. New York: F. Ungar.

--- 2012. *Effi Briest*. Kansas: Neeland.

--- 2015. *Trials and Tribulations*. New York: Mondial.

German, D., Latkin, C. A. 2012. "Boredom, depressive symptoms, and HIV risk behaviors among urban injection drug users". *AIDS Behaviour* 16 (8): 2244-2250.

Goethe, J. W. V. 1988. *The Sorrows of Young Werther; Elective Affinities; Novella*. Princeton: PUP.

--- 1987. *From my life*. FaM: Suhrkamp.

--- 1840. "Campagne in Frankreich". In: *Sämmtliche Werke*. Paris: Baudry's, 65-128.

--- 1841. "Sonette XV". In: Feldbausch, F. S. *Deutsche Metrik*. Heidelberg: Karl Winter.

--- 1859. *Götz von Berlichingen mit der eisern Hand*. Stuttgart: J. G. Cotta 'scher.

--- 1909. "Schriften zur Naturwissenschaft". In: *Sämmtliche Werke*.

- Berlin: Propyläen, 444-517.
- 1970. *Italian Journey*. London: Penguin.
- Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin.
- Gombrich, E. H. 1999. "The pleasures of boredom". In *The uses of images: studies in the social function of art and visual communication*. London: Phaidon, 212-225.
- Hamilton, P. 1999. "Boredom-reducing feeding device for caged animals". *U. S. Patent* 5: 815-894.
- Hancock, P. A., Krueger, G. P. 2010. *Hours of boredom, moments of terror: Temporal desynchrony in military and security force operations*. Washington: National Defense University.
- Harrison, A. 1984. "Creativity, class, and boredom: Cognitive models for intelligent activities". *Journal of Education* 166 (2): 150-169.
- Healy, S. D. 1984. *Boredom, Self and Culture*. New Jersey: Fairleigh Dickinson UP.
- Heidegger, M. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Indiana: IUP.
- Heine, H. 1872. *Französische Zustände*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- 1874. *Book of Songs*. New York: Henry Holt.
- Hölderlin, F. 2008. *The Death of Empedocles*. New York: Suny Press.
- Homer. 1813. *Iliad*. London: St. Paul's Church Yard.
- Hopkins, V. D. 1980. "Boredom". *The Controller* 19 (1): 6-10.
- Horace. 1872. *The Epistles and Art of Poetry of Horace*. Edinburgh: Nimmo.
- Ibsen, H. 1995. *Peer Gynt. A Dramatic Poem*. Oslo: SUP.
- 2002. *Hedda Gabler*. New York: Dramatists Play Service.
- Inman, A., Kirsh, K. L., Passik, S. D. 2003. "A pilot study to examine the relationship between boredom and spirituality in cancer patients". *Palliative & supportive care* 1(2): 143-151.
- Iso-Ahola, S. E., Weissinger, E. 1987. "Leisure and boredom". *Journal of Social and Clinical Psychology* 5: 356-364.
- Kafka, F. 1949. *The Diaries of Franz Kafka. 1914-1923*. London: Secker and Warburg.
- Kant, I. 2012. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Berlin: Springer.
- Kass, S. J., Vodanovich, S. J., Callender, A. 2001. "State-trait boredom: Relationship to absenteeism, tenure, and job satisfaction". *Journal of Business and Psychology* 16: 317-327.
- Kleist, H. V. 1826. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Ludwig Tieck.

- Kierkegaard, S. 2004. *Either/Or*. London: Penguin.
- 2009. *Repetition and Philosophical Crumbs*. Oxford: OUP.
- 2013. *Kierkegaard's Writings, XIX: Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening / II: The concept of Irony, with Continual Reference to Socrates / Notes of Schelling's Berlin Lectures*. Princeton: PUP.
- Köster, E. P., Mojet, J., and MacFie, H. 2007. "Boredom and the reasons why some new food products fail". *Consumer-led food product development*: 262-280.
- Kracauer, S. 1995. *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Cambridge: HUP.
- Kreisel, D. K. 2006. "Wolf Children and Automata: Bestiality and Boredom at Home and Abroad". *Representations* 96 (1): 21-47.
- Kuhn, R. C. 1976. *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature*. Princeton: PUP.
- Lee, Y., Mittelstaedt, R., Askins, J. 1999. "Predicting free time boredom of people with spinal cord injury". *Therapeutic Recreation Journal* 33: 122-134.
- Leong, F. T., Schneller, G. R. 1993. "Boredom proneness: Temperamental and cognitive components". *Personality and Individual Differences* 14: 233-239.
- Leslie, I. I. 2009. "From idleness to boredom: on the historical development of modern boredom". *Critical Studies* 31 (1): 35-59.
- Leung, L. 2008. "Leisure boredom, sensation seeking, self-esteem, and addiction". *Mediated interpersonal communication*, 359-381.
- Liddell, H., Scott, R. Jones, H. S. 1940. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon.
- Lipps, T. 1909. *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- London, H., Monell, L. 1974. *Thought and feeling*. Chicago: Aldine.
- Loyola, St. I. 2007. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*. New York: Cosimo.
- MacDonald, D. A., Holland, D. 2002. "Spirituality and boredom proneness". *Personality and Individual Differences* 32: 1113-1119.
- Mains, D. 2007. "Neoliberal times: progress, boredom, and shame among young men in urban Ethiopia". *American Ethnologist* 34 (4): 659-673.
- Mallarmé, S. Coffey, B. 1990. *Poems of Mallarmé*. London: Menard.
- Mallory, A. 2003. "Burke, Boredom, and the Theater of Counterrevolution". *Publications of the Modern Language Association of America*: 224-238.
- Mann, T. 1996. *The Magic Mountain*. New York: Random.
- 1997. *Little Herr Friedemann and Other Stories*. London:

Minerva.

- 2011. *Buddenbrooks*. New York: Knopf Doubleday.
- 2013. *Royal Highness*. New York: Knopf Doubleday.
- Martin, M., Sadlo, G., Stew, G. 2006. "The phenomenon of boredom". *Qualitative Research in Psychology* 3: 193-211.
- Merrifield, C. 2014. *Toward a Model of Boredom: Investigating the Psychophysiological, Cognitive, and Neural Correlates of Boredom*. PhD diss., University of Waterloo.
- Montaigne, M. D. 2009. *Les essais*. Paris: Pocket.
- Munsterberg, H. 1913. *Psychology and industrial efficiency*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Musharbash, Y. 2007. "Boredom, time, and modernity: An example from Aboriginal Australia". *American Anthropologist* 109 (2): 307-317.
- Musil, R. 2014. *The Confusions of Young Törless*. Oxford: OUP.
- Nett, U. E., Goetz, T., Daniels, L. M. 2010. "What to do when feeling bored?: Students' strategies for coping with boredom". *Learning and Individual Differences* 20 (6): 626-638.
- Nett, U. E., Goetz, T., Hall, N. C. 2011. "Coping with boredom in school: An experience sampling perspective". *Contemporary Educational Psychology* 36 (1): 49-59.
- Nietzsche, F. (1896). *Werke*. Berlin: Colli/Montinari.
- Nietzsche, F. 2001. *The Gay Science*. Cambridge: CUP.
- 2005. *The Anti-Christ*. New York: Cosimo Classics.
- Novalis. 1992. *Hymns to the Night; Spiritual Songs*. Forest Row: Temple Lodge.
- Núñez, P. S. 2000. "El gran ennuí o la monotonía de lo insignificante: sexualidad, dispositivo femenino y aburrimiento". *Espéculo* 14: 1139-3637.
- O'Farrell, P. 1982. "Boredom as historical motivation". *Quadrant* 26 (1-2): 52.
- O'Hanlon, J. E. 1981. "Boredom: Practical consequences and a theory". *Acta Psychologica* 49: 53-82.
- Ohlendorf, V. 2012. *Grenzenloser Spaß oder endlose Langeweile?: Sexualität in der Erlebnisgesellschaft*. München: GRIN.
- Parreño, R. 2013. "Aburrimiento y Espacio: Experiencia, Modernidad e Historia". *Revista de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica* 2, 3: 1-15.
- Pascal, B. 2007. *Thoughts, Letters, and Minor Works*. New York: Cosimo.
- Passik, S. D. 2003. "Boredom as a component of distress in advanced cancer patients". *Psycho-Oncology* 12 (4): 227.
- Pekrun, R., Goetz, T., Daniels, I. M., Stupnisky, R. H., Perry, R. P. 2010. "Boredom in achievement settings: Exploring control-value antecedents

and performance outcomes of a neglected emotion". *Journal of Educational Psychology* 102 (3): 531-549.

Perkins, R. E. 1981. The nature and origins of boredom. PhD diss., University of Keele.

Pessoa, F. 2010. *The Book of Disquiet*. London: Profile Books.

Peters, E. 1975. "Notes toward an archaeology of boredom". *Social Research* 42: 493-511.

Philippson, R. 1943. "Papyrus Herculaneensis 831". *The American Journal of Philology* 64 (2): 148-162.

Pindar. 1962. *Phytian Odes*. Oxford: OUP.

Plato. 1997. *Complete works*. Cambridge: Hackett.

--- 2010. *Plato's Protagoras. Translation, Comentary and Appendices*. New York: Rowman & Littlefield.

Priest, E. 2011. "Listening to Nothing in Particular: Boredom and Contemporary Experimental Music". *Postmodern Culture* 21 (2).

Rakoff, J. 2001. "E-boredom". *University Business* 4 (3): 16.

Raposa, M. 1999. *Boredom and the Religious Imagination*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Retana, C. 2011. "Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral". *Káñina, Revista de Artes y Letras, Universidad de Costa Rica* 35 (2): 179-190.

Revers, W. J. 1949. *Die Psychologie der Langeweile*. Meisenheim am Glan: Hain.

Rousseau, J. J. 1776. *Émile, ou de l'éducation*. La Haya: Chez Jean Néaulme.

Rubin, L. 2009. "The Politics of Boredom: Punk, the Situationist International and Chuck Palahniuk's Rant". *Reading Chuck Palahniuk: American Monsters and Literary Mayhem*: 129-142.

Russell, B. 1930. *The Conquest of Happiness*. London: Allen & Unwin.

Sartre, J. P. 1957. *The Transcendence of the Ego*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Seneca. 1786. *Moral Letters to Licilius*. Toronto: Aegitas.

Schiller, F. 1805. *Theater: Die Huldigung der Künste. Don Karlos. Die Jungfrau von Orleans*. Tübingen: J. G. Cotta'sche.

--- 2008. *Fiesco Or the Genoese Conspiracy*. Carolina: BiblioBazaar.

Schopenhauer, A. 1895. Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur. In: *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche, 103-178.

--- 2006. *Parerga and Paralipomena*. Madrid: Trotta.

--- 2012. *The World as Will and Representation*. Massachusetts: Courier.

Scitovsky, T. 2000. "The wages of boredom". *New Perspectives Quarterly*

17 (2): 45-51.

Sibayan, J. F. 2000. "Art and Boredom". *IDEYA: Journal of the Humanities* 1 (2): 88-98.

Simmel, G. 1892. *Einleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Berlin: Hertz.

--- 2011. *The Philosophy of Money*. Oxford: Francis & Tylor.

Smith, R. P. 1981. "Boredom: A Review". *Human Factors* 23: 329-340.

Solomon. 1831. *A new translation of the Proverbs of Solomon*. Cambridge: CUP.

Sommers, J., Vodanovich, S. J. 2000. "Boredom Proneness: Its Relationship to Psychological- and Physical-Health Symptoms". *Journal of Clinical Psychology* 56 (1): 149-155.

Stagner, R. 1975. "Boredom on the assembly line: Age and personality variables". *Industrial Gerontology* 2: 23-44.

Strahan, J. C. 1980. "The retired patient: boredom, fears, and suicide". *Delaware medical journal* 52 (9): 497-501.

Strindberg, A. 1912. *Samlade skrifter: Röda Rummet*. Stockholm: Albert Bonniers.

--- 1951. *Skrifter av August Strindberg: Hemsöborna. Skärkarlsliv*. Stockholm: Albert Bonniers.

--- 2013. *Married*. Auckland: Floating.

Svendsen, L. 2005. *A Philosophy of Boredom*. London: Reaction.

Tardieu, E. 1913. *L'ennui: Étude psychologique*. Paris: Libraire Félix Alcan.

Theobald, D. E., et al. 2003. "An open label pilot study of citalopram for depression and boredom in ambulatory cancer patients". *Palliative & supportive care* 1 (1): 71-77.

Todman, M. 2003. "Boredom and psychotic disorders: Cognitive and motivational issues". *Psychiatry* 66 (2): 146-167.

Tolstói, L. 1920. *War and Peace*. New York: MacMillan.

--- 1995. *Anna Karenina*. Hertfordshire: Wordsworth.

--- 2004. "The Kreutzer Sonata". In: *The Death of Ivan Ilyich & Other Stories*. Hertfordshire: Wordsworth, 131-199.

--- 2005. *Family Happiness and Other Stories*. New York: Dover.

--- 2007. *The kingdom of God is within you*. Charleston: BiblioBazaar.

--- 2010. *The Death of Ivan Ilych and Other Stories*. London: Vintage.

--- 2011. *Resurrection*. Auckland: Floating.

Toohey, P. 1988. "Some Ancient Notions of Boredom". *Illinois Classical Studies* 13 (1): 151-164.

--- 2011. *Boredom. A Lively History*. New Haven: YUP.

Tucker, B. 2007. "Performing Boredom in Effi Briest: On the Effects of Narrative Speed". *The German Quarterly* 80 (2): 185-200.

- Unamuno, M. 1928. *Mist*. Illinois: IUP.
- Valéry, P. 1988. *Mon Faust*. Paris: Gallimard.
- 1951. *Dance and the Soul*. London: John Lehmann.
- 1957. *Œuvres*, I. Paris: Gallimard.
- Van Tilburg, W. A. P., Igou, E. R. 2011. "On boredom: Lack of challenge and meaning as distinct boredom experiences". *Motivation and Emotion* 36 (2): 181-194.
- Verlaine, P. 2003. *The Crused Poets*. Los Angeles: Green Integer.
- 2013. *Songs without Words*. Oakland: Omnidawn.
- Vodanovich, S. J. 2003. "Psychometrics measure of boredom: a review of the literature". *The Journal of Psychology* 137 (6): 569-595.
- Vodanovich, S. J., Watt, J. D. 1999. "The relationship between time structure and boredom proneness: An investigation within two cultures". *The Journal of social psychology* 139 (2): 143-152.
- Vogel-Walcutt, J. J. 2012. "The Definition, Assessment, and Mitigation of State Boredom Within Educational Settings: A Comprehensive Review". *Educational Psychology Review* 24 (1): 89-111.
- Völker, L. 1975. *Langeweile*. Munich: Fink.
- Voltaire. 1927. *The Age of Louis XIV*. London: J. M. Dent & Sons.
- Weinberg, K. 1984. "The Women of Eliot and Baudelaire: The Boredom, the Horror and the Glory". *Modern Language Studies*: 31-42.
- Wemelsfelder, F. 1993. *Animal Boredom, Towards an Empirical Approach of Animal Subjectivity*. PhD diss., the Netherlands, University of Leiden.
- Wordsworth, W., Coleridge, S. T. 1798. *Lyrical Ballads*. London: J. & A. Arch.
- Yamamoto, N., Ishikawa, M. 2010. "Curiosity and boredom based on prediction error as novel internal rewards". *Brain-Inspired Information Technology. Studies in Computational Intelligence* 266: 51-55.

# EL CONSERVADURISMO EPISTÉMICO NO IMPLICA NECESARIAMENTE COHERENCIA

CONSERVATISM DOES NOT NECESSARILY ENTAIL COHERENCE

Rodrigo Laera<sup>1</sup>  
Universidad de Barcelona, CONICET

Recibido: 29/09/2016

Aceptado: 02/01/2017

---

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es argumentar que no hay un requisito de coherencia necesario para sostener la racionalidad del conservadurismo epistémico. Así, se expondrán dos argumentos que cuestionan la idea de que la coherencia es uno de los motivos para mantener nuestras creencias justificadamente. El primer argumento se basa en la paradoja de la lotería y el segundo argumento se basa en la imposibilidad de recordar la razón o la evidencia por el cual uno cree que  $p$ . Luego se expondrá la diferencia entre coherencia diacrónica y sincrónica para sostener que ninguna de las dos están implicadas por la posición conservadora, ni aun como un desiderátum epistémico. Por último, se explica una de las causas por las que intuitivamente asumimos la necesidad de coherencia para mantener nuestras creencias en el tiempo.

**Palabras claves:** conservadurismo, coherencia, creencia, desiderátum epistémico.

**Abstract:** The aim of this paper is to argue that there is no requirement of coherence needed to sustain the rationality of epistemic conservatism. Thus, two arguments that challenge the assumption that coherence is one of the reasons to keep our beliefs justifiably will be presented. The first argument draws on the lottery paradox and the second argument builds upon the inability to remember the reason or evidence to which one believes that  $p$ . Then, the difference between diachronic and synchronic coherence will be exposed to sustain that the coherence is neither entailed by the conservative position, not even as an epistemic desideratum. Finally, one of the causes why we intuitively assume the necessity of coherence to retain our beliefs in the time is explained.

**Keywords:** Conservatism, coherence, belief, epistemic desideratum.

1. (rodrigolaera@gmail.com) Rodrigo Laera es Investigador de la Universidad de Barcelona dentro del proyecto “El horizonte de lo común (entre una subjetividad no personal y una comunidad no identitaria) además de ser Profesor Asociado de Filosofía, Ética y Estética de la Universidad Argentina de la Empresa.

## 1. Introducción

El conservadurismo epistémico sostiene que las creencias que poseen los sujetos no se cambian ni revisan sin tener alguna razón para ello. De modo que un sujeto  $S$  está justificado en continuar aceptando  $p$  en ausencia de una razón especial para aceptar  $no-p$  (Foley, 1983; Hartman 1986, 1999; Christensen, 1994; Sherman & Harman, 2011; Laera, 2013). En varias ocasiones se ha sostenido que el conservadurismo epistémico requiere que la aceptación de  $p$  lleva implícita su adecuación con un conjunto de creencias aceptadas como verdaderas y que excluyen  $no-p$ , asumiendo un principio de coherencia epistémica. Uno tiende a aceptar creencias que son coherentes con el acervo de creencias que se posee y rechazar las que no lo son. Por ejemplo, Chisholm (1984) sostuvo que la coherencia es un *desiderátum* epistémico para que las creencias sean aceptables. Por lo tanto, afirmar que para todo  $S$ , si  $S$  acepta una proposición que no es explícitamente contradictoria por algún conjunto de proposiciones, entonces tal proposición tiene alguna presunción a su favor –o es epistémicamente aceptable– para  $S$ . Más recientemente, pero en el mismo orden, también McCain (2008) sostuvo que un principio de coherencia es necesario para mantener justificada una creencia. De manera que si  $S$  cree que  $p$  y  $p$  no es incoherente, entonces  $S$  está justificado en retener la creencia que  $p$  y  $S$  permanece justificado en creer que  $p$  tan lejos como  $p$  no sea falseada por  $S$ .

El presente trabajo considera que el requisito de coherencia –incluso como fue presentando por Chisholm o McCain– no es una condición necesaria para mantener o abandonar creencias. Para demostrar esto se expondrán dos argumentos: uno basado en la paradoja de la lotería y otro basado en el problema que tienen los sujetos de recordar evidencias. El primer argumento sostiene, descriptivamente, que los individuos atraviesan circunstancias en las que dejan de lado la coherencia de sus creencias cuando toman decisiones racionales y, sobre todo, cuando las mantienen justificadamente. El segundo argumento afecta, evaluativamente, al *desiderátum chishomiano* de la necesidad de coherencia, al considerar que las creencias que implican una contradicción con un conjunto creencias ya aceptado como verdadero no deberían considerarse irracionales.

## 2. Argumento basado en la paradoja de la lotería

Supóngase que el grado de confianza en una creencia pueda ser medido en una escala probabilística que va de 0 a 1, donde 1 representa

la certeza del sujeto y 0 representa una completa incertidumbre. Ahora imagínese un concurso de lotería en el que participan 100 números y que solamente uno de los números será el ganador, de manera que no hay ninguna razón para pensar que un número tiene más posibilidades que otro. Así, sería racional creer que hay un 0.99 de confianza subjetiva que el número comprado no va a ganar y un 0.01 de que sí lo va a hacer. Por lo tanto, desde el punto de vista práctico, sería racional no comprar ningún billete<sup>2</sup>.

No obstante, si la decisión de comprar un billete solo se apoyara en las evidencias probabilísticas, entonces parece racional creer que, tomados uno por uno, ningún número ganará, aunque también sea racional creer que hay uno que va ser el ganador, aunque nadie sepa cuál es<sup>3</sup>. En definitiva, si se piensa en la coherencia de las creencias –y que excluye las conjunciones contradictorias entre evidencias–, entonces ninguna de las dos creencias parecería ser racional, ni se podría mantener justificadamente.

Ahora bien, ¿qué sugiere esta paradoja? Obviamente, cuando alguien compra un número de lotería piensa que tiene alguna probabilidad de ganar, aunque sea muy pequeña, pues siempre se puede tener un carácter racionalmente optimista. Pero también se puede ser racionalmente pesimista y creer que el número a comprar no va resultar ganador, pensando en la escasa probabilidad. La cuestión es que no hay nada irracional en mantener ambas opiniones en tiempos diferentes y ante objetivos pragmáticos distintos. Si *S* sostiene la creencia de que el número puede y no puede resultar ganador, entonces la coherencia de dichas creencias no es un requisito para atribuirles racionalidad, ni para conservarla o abandonarla racionalmente. De hecho una misma persona puede seguir pensando que su número no va a ganar sobre la base del 0.99 de probabilidad y también puede ganar sobre la base de 0.01 de probabilidades –siempre hay un número que gana.

Desde el punto de vista conservador, *S* seguiría manteniendo la primera actitud, aunque también conserve la segunda cuando se le reproche su excesivo optimismo. La ambigüedad de *S* para mantener sus creencias se debe a que sus objetivos pragmáticos, que dan lugar a los criterios en los que se apoyan ambas creencias, son distintos. De tal manera que la

2. Foley (1992) presenta esta paradoja como una consecuencia de la tesis lockiana de los grados de creencias. Esta tesis sostiene que es epistémicamente racional creer en *p* solo si se tiene un grado de confianza que sea suficiente para la creencia en *p*. Así, se cree racionalmente que *p* aún si el específico grado de creencia es algo más alto o algo más bajo que lo que debería dar la evidencia.

3. Para una explicación alternativa de este problema, véase Hawthorne (2004).

contradicción en este caso no es motivo suficiente para cambiar o abandonar lo que estaría creyendo.

Si la contradicción no es suficiente como para que alguien cambie sus creencias ¿por qué o cómo, entonces, alguien habría de cambiarlas o abandonarlas racionalmente? ¿Cuál sería el criterio adecuado para que alguien cambie o abandone racionalmente sus creencias? La respuesta es que, *prima facie*, el cambio de creencias se debe a decisiones pragmáticas. De modo que la elección de opciones está influenciada por la acción de tomar una decisión; así, si *S* cree que creer que *p* es lo mejor puede hacer, entonces obrará en consecuencia y creerá que *p*<sup>4</sup>. Dicha elección no tiene que ver con un corpus coherente de conocimiento en el cuál encaja la creencia para que se mantenga, ni en una comparación sincrónica de creencias competidoras. Por el contrario, tiene que ver con una cuestión de convicción respecto a la información disponible y de ser concluyente cuando se necesita serlo.

Piénsese, en lugar de la paradoja de la lotería, en el problema escéptico. Cuando uno duda que tiene dos manos teniendo en cuenta que puede ser un cerebro en una cubeta, lo que hace es elegir una creencia sobre su competidora de manera sincrónica. En contextos cotidianos, uno sabe o cree que tiene dos manos porque no se tienen en cuenta creencias competidoras. En cambio, en contextos más específicos, como el filosófico, se pone entre paréntesis las creencias cotidianas para evaluar los desafíos escépticos. Todo esto sin importar que ambas creencias son excluyentes o contradictorias. Uno puede mantener ambas creencias en distintas circunstancias. Cambiando el contexto, cambiamos también la forma en la que nos manejamos, nuestras actitudes respecto al mundo y, por supuesto, nuestras creencias. Podemos ser concluyentes de manera contradictoria sin que esto afecte nuestra racionalidad<sup>5</sup>.

### 3. El argumento basado en el problema recordar evidencias

La exigencia de que las creencias actuales deben cohesionar con las creencias que uno tiene implícitamente o que espera tener, parece responder a cierta intuición de que la coherencia de las creencias en el tiempo es un *desiderátum epistémico*. En este sentido, se debe diferenciar la prag-

4. La noción de “lo mejor” es controvertida si se la toma de manera constitutiva, menos problemático es tomarla de manera regulativa como “lo más conveniente” o “lo más útil” o “lo más cercano a la verdad” o cualquier virtud epistémica que funcione como un atributo que haga deseable la creencia.

5. Para otra explicación partiendo de la paradoja del prefacio, véase Kvanvig (2012).

mática de las atribuciones de conocimiento de la epistemología propia del desiderátum. La primera se da a partir de los usos de las expresiones del tipo “*S* sabe que *p*”, el segundo se refiere a las reglas constitutivas de lo que debería suceder para que *S* sepa que *p*. En cualquier caso, la coherencia no es un factor decisivo cuando se trata de conservar nuestras creencias.

Para determinar satisfactoriamente que dos proposiciones sean coherentes resulta imprescindible que uno evalúe las implicaciones de ambas. Justamente, el conservadurismo brinda la posibilidad de mantener la racionalidad de nuestras creencias aun si olvidamos las razones por las que han surgido. Esto se conoce como el fenómeno de las evidencias perdidas. Dicho de otra manera, el fenómeno de la evidencia perdida es aquel en que los sujetos que inicialmente fundamentan sus creencias sobre evidencias adecuadas que las justifican, pero subsecuentemente olvidan en qué consistían tales evidencias –de la misma manera que olvidan el preciso momento en el que cambian de creencias. Así, *S* puede creer racionalmente *p* aunque las evidencias se encuentren perdidas en el tiempo. Si esto no fuera así –si siempre necesitaríamos recordar evidencia con la que apoyar nuestras creencias– nos encontraríamos ante el excesivo intelectualismo que significa tener que contrastar las creencias que se vienen dando con un cúmulo de creencias aceptadas con anterioridad que funcionarían como evidencias. La mayoría de las veces uno no recuerda por qué cree lo que cree. En consecuencia, el fenómeno de las “evidencias perdidas” resulta imprescindible para tratar con el mundo.

Si la esencia del conservadurismo radica en la idea de que los sujetos revisan sus creencias cuando son inducidos a ello, entonces el fenómeno de la evidencia perdida conduce tanto a una ventaja como a una desventaja. La ventaja yace en que concuerda con el principio de economía propio de la vida diaria, dando así respuesta al escepticismo: somos incapaces de indagar sobre las fuentes de todas nuestras creencias para justificarlas. La desventaja radica en que se puede continuar creyendo que *p* es verdadero cuando es falso, y mantener esa creencia intocable a lo largo del tiempo. A esto se le sumaría que uno puede justificar cierta desidia epistémica enmascarándola con una posición conservadora; en efecto, si *S* puede seguir creyendo *p* sin que nada motive el cambio de creencia, *S* no parece epistémicamente obligado a buscar evidencias que fundamenten su postura. Ambas, ventaja y desventaja, convergen en el hecho de que uno no pueda recordar la evidencia que originalmente impulsó una creencia, hace que sea poco atractivo requerir que uno recuerde muchas otras de nuestras evidencias originales para que encajen o sean coherentes con una creencia actual.

Más allá de que en ocasiones resulte complicado identificar las fuentes de nuestras creencias, las creencias también cambian sin que

nos demos cuenta de ello. Que muchas creencias cambien sin motivo aparente presenta un nuevo desafío para el conservadurismo. Por supuesto, siempre es posible buscar y encontrar motivos por los que racionalizar creencias y, muchas veces, los resultados de esta búsqueda están guiados por los intereses y las circunstancias de quienes buscan atribuir motivos. Este tipo de racionalización conforma la teleología de la razón práctica; al justificar por qué se cree lo que se cree, los sujetos se desenvuelven en el plano de la decisión y de la acción conforme a fines –por ejemplo, el acto de aceptar que  $p$  conduce a la verdad conlleva ventajas prácticas si es que  $p$  es verdadera. Sin embargo, el conservadurismo no se define recurriendo a las causas que llevaron a  $S$  a optar por  $p$ , sino por el hecho de que alguna vez se optó por  $p$ , porque la creencia pareció, *prima facie*, más razonable que otras competidoras si las hubiere. Que muchas veces uno cambie de creencias sin que se dé cuenta de ello, implica una desventaja intuitiva que intenta subsanarse con la construcción de una narración que ilustre por qué motivo se produjo el cambio y que, por lo tanto, justifique la creencia actual aduciendo coherencia.

#### 4. La diferencia entre coherencia diacrónica y sincrónica

Quizás tanto el argumento de la lotería como el de recordar evidencias en contra de la necesidad de coherencia en el conservadurismo epistémico se resuelva, en primer lugar, al distinguir satisfactoriamente entre dos tipos de coherencia: la sincrónica y la diacrónica. Para, en segundo lugar, establecer cierta disposición pragmática al momento de elegir ser coherente o al presentar la coherencia como un *desiderátum epistémico*. Esta es quizás la estrategia más plausible para apostar por la coherencia epistémica.

Siguiendo esta estrategia, se define la coherencia sincrónica (CS) de la siguiente manera:

*CS*: una creencia es sincrónicamente coherente cuando (i) está siendo sostenida sobre el equilibrio de un cuerpo total de creencias; o bien (ii) no está en conflictos con el cuerpo total de creencias.

Y la coherencia diacrónica (CD) de la manera siguiente:

*CD*: una creencia es diacrónicamente coherente cuando (i) está sostenida sobre el equilibrio de un cuerpo total de creencias alguna vez asumidas como verdaderas; o bien (ii) no entra en conflicto con el equilibrio del cuerpo total de creencias que alguna vez fueron asumidas como verdaderas.

Dos aclaraciones respecto a las definiciones presentada. La primera es que la diferencia entre (i) y (ii) de CS y CD es la que hay entre la

coherencia positiva y la negativa, una diferencia que para el propósito de este trabajo no es preciso por el momento resaltar. La segunda consiste en que CS y, sobre todo, CD no implican consistencia; es decir, que el conjunto de creencias haga lógicamente posible que cada miembro sea verdadero.

Con el caso de la lotería se criticó el uso sincrónico de la coherencia para conservar nuestras creencias racionalmente, en cambio con el caso de la evidencia perdida se criticó el uso diacrónico de la coherencia como *desiderátum* epistémico para conservar creencias racionalmente. Partiendo de esta diferencia se sostiene que en determinados contextos las creencias cambian debido a contradicciones sincrónicas con otras creencias, mientras que las contradicciones diacrónicas pueden ser aceptadas, a pesar de que no sea un *desiderátum* epistémico. Si la coherencia diacrónica no es necesaria para la conservación de creencias, entonces la razón para aceptar *no-p* no implica abandonar *p*. Por lo tanto, las creencias cambiarían arbitrariamente.

Llegados a este punto se hace necesario introducir una distinción entre un cambio de creencias y el abandono de creencias para preservar la coherencia sincrónica y diacrónica dentro del conservadurismo. La creencia de que *p* puede cambiar a *no-p*, sin que *no-p* sea abandonada, sino que se mantiene en el tiempo tácitamente. También a la inversa, *S* podría abandonar explícitamente *p*, sin necesariamente creer en *no-p* explícitamente. En suma:

*Abandono*: *S* abandona *p* si y solo si encuentra una creencia verdadera incompatible con *p*.

*Cambio*: *S* cambia de creencia *p*, si y solo si hay otra creencia *q* más adecuada a los objetivos epistémicos de *S*.

Uno podría pensar que ambas –“abandono” y “cambio”– funcionan si se distingue entre coherencia diacrónica y sincrónica. Teniendo en cuenta esta diferencia, se puede relaborar el conservadurismo sosteniendo que, aunque *S* mantenga creencias que son más adecuadas a los objetivos epistémicos, esto no quiere decir que uno abandone una creencia porque entra en conflicto otra ya aceptada previamente. Dicho de otra manera, que la coherencia sea una prioridad epistémica –si se presenta una creencia que entra en conflicto con otra ya aceptada, debe abandonarse– no implica que las creencias se correspondan unas con otras diacrónicamente. La cuestión es no caer en la tentación de que coherencia implica conjunción de creencias, de manera que *p* y *q* deben ser ambas verdaderas si el conjunto que encierra dicha conjunción sea coherente. Se volverá a esto más adelante.

Así, se debe rechazar *p* si acepta *no-p* de manera sincrónica; es decir, cuando ambas creencias conforman estados doxásticos simultáneos. En cambio, si las creencias no fueran simultáneas, el requisito de compa-

rar creencias como en un acto de conjunción no sería necesario para CD –la conjunción sería meramente tácita, pues que una creencia cambie no significa que otras implicadas se abandonen. De esta manera se resolvería el problema de la lotería. Desde CD uno puede tener la creencia de que no va a ganar y cambiar esa creencia sin abandonarla, como cuando compra un billete pensando en que tiene alguna chance de hacerse millonario.

La misma estrategia puede ser utilizada para dar con una explicación del problema de recordar evidencias que incluya coherencia. Cuando alguien olvida una evidencia que soporta una creencia, permite que otra evidencia contradictoria, que también haya sido olvidada, soporte una creencia compatible con la anterior. Por ejemplo, uno puede tener la evidencia de que hay una cebra dentro de la jaula para creer que hay un animal dentro de la jaula y también puede tener la evidencia de que no hay una cebra dentro de la jaula, sino una mula ingeniosamente pintada para creer que hay un animal dentro de la misma. *S* puede olvidar una de las dos evidencias, que la otra le es suficiente para sostener que hay un animal dentro de la jaula.

A lo dicho debe agregársele el problema de la sub-determinación de las creencias: ninguna evidencia disponible por sí sola resulta suficiente para determinar una creencia. Ampliando los ejemplos anteriores, supóngase que *S* cree que Julio Cesar dijo “*Jacta alea est*” cuando cruzó el Rubicón sobre la evidencia del testimonio de Suetonio. Pero olvidando esto, *S* también cree que los testimonios de Suetonio son exagerados al narrar el cruce del Rubicón sobre la evidencia de lo poco probable que resulta que alguien haya conocido la psicología de Julio Cesar. El olvido de la desconfianza sobre el testimonio de Suetonio, permite tener una creencia; mientras que también permite tener una creencia incompatible con ese testimonio, cambiando una por otra según la ocasión o el contexto. Solo cuando se arroja luz sobre las incompatibilidades, *S* es capaz de decidir qué aceptar como creencia y cuál abandonar.

Esto también mostraría que el aporte coherentista parece ser solo teórico; cuando la mayoría de las veces no somos capaces de confrontar y comparar creencias opuestas junto con sus respectivas evidencias<sup>6</sup>. También muestra que la coherencia diacrónica no es un requisito epistémico –ni siquiera un desiderátum– para tratar con el mundo en nuestra vida diaria. *S* conservaría sus creencias y sus evidencias sin pérdida de racionalidad; incluso sin ser epistémicamente irresponsable, dependiendo las circunstancias en las que se encuentre. En suma, las personas son capaces de sacar conclusiones muy diferentes de la misma evidencia, aunque no cometan errores en sus apreciaciones. De la misma manera que son capaces

6. Contra esto, véase Lycan (1998).

de tener una creencia  $p$  soportada por una evidencia olvidada, para luego rechazar explícitamente la evidencia sin que con ello se rechace  $p$ .

Ahora bien, el postulado de coherencia para el conservadurismo puede modificarse en otro más débil, tanto sincrónicamente como diacrónicamente. En el siguiente sentido,

*Versión débil de sincronía:* (i) es racional sostener una creencia  $p$ , si no es sincrónicamente contradicha por otras proposiciones que tienen alguna presunción a favor (ii) es racional mantener una creencia  $p$ , si no es sincrónicamente contradicha con otras proposiciones aceptadas por la comunidad a la que pertenece  $S$ .

La pretensión de diacronía puede ser contrapuesta a la siguiente restricción:

*Versión débil de diacronía:* (i\*) no es posible que  $S$  crea y no crea que  $p$  al mismo tiempo; (ii\*) la creencia puede ser irracional, aunque no haya nada que la contradiga sincrónicamente, pero no puede ser racional cuando hay evidencias que la contradigan sincrónicamente.

Con respecto a (i) de la versión débil de sincronía, parece muy complicado aceptar que  $S$  crea y no crea algo explícitamente al mismo tiempo. Una creencia dada deja su lugar a otra creencia y luego ambas pueden compararse. Sin embargo, el acto de comparación de creencias no requiere que ambas estén sucediendo al mismo tiempo. Quizás (i) se pueda interpretar de la manera en que el mismo acto de comparar conduzca a evaluar dos creencias como contradictorias. Y si esto sucede,  $S$  debería abandonar aquella creencia que no tiene ninguna presunción a favor. No obstante, esta interpretación no dice nada acerca de la racionalidad de las justificaciones que puede aportar  $S$  para mantener su creencia, pues  $S$  puede tener una presunción a favor de  $p$  basada simplemente en el deseo de tenerla, sobre todo cuando las evidencias no vienen a la mente de forma cartesiana, es decir, de manera clara y distinta<sup>7</sup>. Dicho de otro modo ¿cómo saber que la fuente de presunción de una creencia no es simplemente la evidencia, sino la evidencia que deseamos presentar en detrimento de otras que la contrarían? ¿Cómo saber que uno no se auto-engaña cuando presenta una evidencia o una justificación pensando que es la mejor disponible? Estas cuestiones son especialmente acuciantes, sobre todo si se considera que muchas de nuestras justificaciones son excusas, pues vienen después de las creencias solo para confirmarlas.

Con (ii) estas cuestiones parecen disiparse, ya que la comparación no es solo introspectiva, empezando y terminando en la mente del sujeto.

7. Si se considera que las evidencias aparecen de manera clara y distinta, entonces se podría conducir el análisis epistemológico hacia la idea de que las evidencias se caracterizan por ser irresistibles.

Para evitar esta suerte de mentalismo, se presenta un estándar social con el que comparar y regular las creencias. Pero aquí hay dos peligros: el relativismo y la imposibilidad de innovación. Con respecto al relativismo se debe señalar que, según (ii), las proposiciones aceptadas por la comunidad determinan si uno debe abandonar una creencia, como las proposiciones aceptadas de una comunidad a otra pueden variar entonces los criterios por los cuales uno debe mantener una creencia también. Esto hace que no haya criterios universales. En una comunidad existirá un criterio o una serie de proposiciones que permitan mantener una creencia, mientras que en otra comunidad puede haber otra serie de proposiciones que permitan mantener una creencia bien distinta. Es más, atribuir valor de verdad a una creencia bajo las normas de la razón o racionalidad, implica la circulación de muchos factores como la adquisición de información, la inferencia o la finalidad práctica. Si estos factores cambian de comunidad el criterio de racionalidad con el que evaluamos creencias también cambia. Y todo esto nos arrojaría en las aguas del relativismo. Con respecto a la imposibilidad de innovación, cabe especular que si se diera a rajatabla (ii), entonces parece imposible que uno pueda modificar el *statu quo*. Piénsese que, de mantener (ii), los grandes personajes de comienzos de la modernidad deberían haber mantenido creencias medievales, abandonando su “nueva” cosmovisión.

Igual de problemática es la versión débil de diacronía. Aunque alguien esté de acuerdo con (i\*), incluso con la primera parte de (ii\*), tiene que aceptar que se pueda creer algo completamente alocado, aún si no encuentra creencias que lo contradiga. Por ejemplo, Juan sostiene que María es infiel, simplemente porque tiene ataques celos, sin que María presente evidencias acerca de su fidelidad pero su creencia puede ser perfectamente coherente –o no-contradictoria– con otras creencias como que María tiene muchos amigos. No obstante, (i\*) y (ii\*) ponen el foco en la racionalidad. Esto es que existen normas que rigen a los estados doxásticos y que están asociadas a las prácticas cognitivas que permiten tratar con el mundo. ¿Son estas prácticas siempre coherentes? Si no lo son ¿deberían serlo? Estas preguntas están implícitas en la segunda parte de (ii\*). Sin embargo, ambas preguntas parecen no tener sentido o tener un sentido metafórico. Las acciones se ejecutan, pueden ser una causa o una consecuencia de otra acción y también pueden poseer motivos racionales para su ejecución, pero no pueden atribuírseles coherencia. Las acciones no son coherentes, sino los motivos que conducen a su ejecución. Las personas solo tratan con el mundo, aunque este trato se produzca de acuerdo a intereses, deseos, necesidades o motivos racionales.

Como se ha dicho, lo que sí puede ser coherente es la racionalidad que depositamos en las acciones. De modo que tener una razón o un motivo

para ejecutar una acción es algo bien distinto al trato con el mundo bajo la lupa de la coherencia. Es cierto que la razón posee un aspecto teleológico, que se entiende mediante de la reflexión sobre la práctica racional. No obstante, uno no es irracional por tratar con el mundo sin pensar o reflexionar o tener creencias acerca de lo que hace. Muchas de nuestras prácticas son indeliberadas, mecánicas, y no por eso son irracionales.

Aunque la razón posea la función elemental de orientarnos hacia la verdad, pues la exposición y la deliberación acerca de la verdad generalmente ocurren al margen de los intereses individuales, la atribución de verdad puede pasar a un segundo plano o puede ser manipulada a pesar de que haya evidencias que la contradigan. Así, (ii\*) omite el fenómeno de la evidencia perdida, pues ¿cómo saber que hay evidencias que contradicen una creencia si en la mayoría de los casos, cuando evaluamos nuestras creencias, no las contrastamos conscientemente con evidencias, a veces por descuido, a veces por olvido y, muchas otras, por la dificultad intelectual que envuelve al acto de comparar? En este sentido, sostener cualquier tipo de coherencia como una condición necesaria para mantener o abandonar creencias conduce a una posición extremadamente intelectualista respecto a la racionalidad y a nuestra manera de tratar con el mundo.

## **5. ¿Por qué parece intuitivo que las creencias se mantengan bajo la condición de ser coherentes?**

Se ha sugerido que la coherencia –tanto diacrónica como sincrónica, en sentido fuerte o débil– no hace que mantengamos o abandonemos nuestras creencias, no al menos como un factor determinante o una condición necesaria. Sin embargo, ¿por qué se produce esa suerte de exigencia cuando evaluamos la racionalidad desde una perspectiva teórica? Dicho de otra manera, ¿cuál es el motivo por el que la coherencia parece ser una exigencia decisiva cuando pretendemos conservar nuestra racionalidad?

El principal presupuesto que responde a la anterior pregunta consiste en intentar sostener un principio de conjunción epistémica, análogo al de la lógica, como fuente de racionalidad. Si una evidencia justificara  $p$  y otra o la misma evidencia justificara  $q$ , entonces la conjunción  $p$  y  $q$  estaría justificada.

El principio de conjunción epistémica es una intuición clave de nuestra pretensión de racionalidad, pues parece irracional justificar  $p$  y luego justificar  $q$ , para después admitir que la conjunción  $p$  y  $q$  no se encuentran justificadas. El caso de la lotería expuesto anteriormente siembra dudas acerca de dicha intuición.  $S$  puede justificar la compra de un

billete de lotería apoyado en la evidencia de que todos billetes tienen la misma probabilidad de ganar y afirmar justificadamente que el billete que ha comprado no ganará. Sin embargo, *S* no puede justificar conjuntamente la compra del billete y la creencia de que no va a ganar. Un caso similar: *S* puede justificar sobre evidencia disponible la creencia que es necesario un seguro de vuelo y también, separadamente, la creencia de que deber hacer la reservación en el hotel de destino. Sin embargo, la conjunción de ambas creencias parecen irracionales, pues si *S* sabe que va a llegar a destino ¿por qué sacaría un seguro de vuelo?<sup>8</sup>

Además, aunque resulte obvio, cabe señalar que no cualquier conjunción implica coherencia. Por ejemplo, *S* puede creer que la hierba es verde y que las mariposas vuelan, siendo ambas proposiciones verdaderas, sin que haya una relación coherente entre ambas creencias. Para evitar esto, se suele considerar que la coherencia exige dos procesos: el de comparar y el de inferir. Sin embargo, ambos procesos –o capacidades– dejan de lado dos virtudes fundamentales del conservadurismo. La primera virtud radica en la acumulación de conocimiento; la segunda virtud en la economía de la reflexión.

Respecto a la primera virtud, mantener creencias sin necesidad de revisarlas permite el avance en la cadena de creencias, de manera que se acumule conocimiento. Si fuera necesario comparar o inferir creencias como propone el requisito de coherencia, entonces se haría difícil la acumulación, pues el acto de comparar –como el de inferir– necesita tiempo para la correspondiente revisión del conocimiento alcanzado. Respecto a la segunda virtud, el trabajo epistémico sería demasiado arduo, aun cuando se tratase de conocer las cosas más simples de la vida. Esto viola el principio de economía epistémica, este principio nos advierte que uno no debe empeñar su tiempo –que es muy limitado– en creencias o cuestiones intrascendentes. Dicho de otra manera, dado que nuestras ocupaciones ocupan gran parte del tiempo, no debemos dedicarnos a comparar o inferir creencias cuando el asunto en cuestión no es considerado importante.

Ambas virtudes –acumulación y economía– son, justamente, una parte significativa de lo que hace deseable y plausible al conservadurismo epistémico. Si el conservadurismo pierde estas dos virtudes, entonces sería una teoría poco atractiva, pues perdería con ellas su carácter descriptivo. En este sentido, el carácter descriptivo es también un desiderátum epistémico; lo que sucede cuando alguien conserva sus creencias justificadamente sin una revisión ni una comparación es también lo más deseable. Que el

8. La misma objeción puede extenderse a la noción de clausura, donde para cualquier tema *T*, y cualquier proposición *p*, *q*, si *S* sabe *p* y *q*, entonces sabe *T* (*p* & *q*).

carácter normativo y el carácter descriptivo coincidan para la conservación de las creencias, también quiere decir que si alguien no tiene una razón o una justificación para conservar su creencia no por ello se vuelve una persona irracional. Este es un gran mérito del conservadurismo como teoría. Es más, no resultaría necesario demandar coherencia, pues si la coherencia deja de ser un requisito descriptivo, pasaría a ser simplemente normativo y con ello, ambos caracteres se separan, dejando al conservadurismo sin razón de ser. Justamente, el conservadurismo es una teoría plausible porque el carácter normativo y el descriptivo de cómo mantenemos nuestras creencias coincide.

## **6. Conclusión**

Si el conservadurismo es verdadero, entonces que olvidemos las evidencias es un fenómeno que no implica necesariamente irracionalidad. Si olvidar evidencias no implica necesariamente irracionalidad, entonces que no se encuentre coherencia en las evidencias tampoco implicará necesariamente irracionalidad. En virtud de sus ventajas pragmáticas, el conservadurismo parece necesario para tratar con el mundo, si la coherencia es también necesaria entonces el conservadurismo no tiene razón de ser como teoría. No obstante, el coherentismo posee ventajas teóricas, pues puede transformarse no solo en un criterio de decisión, sino también en un criterio de aceptación. La cuestión es por cuál teoría decidirse

## **Bibliografía**

- Chisholm, R. (1982). *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Christensen, D. (1994). *Conservatism in Epistemology*. *Nous*, 28, 69-89.
- Foley, R. (1983). *Epistemic Conservatism*. *Philosophical Studies*, 165-182.
- Foley, R. (1992). *The Epistemology of Belief and the Epistemology of Degrees of Belief*. *American Philosophical Quarterly*, 29(2), 111-124.
- Harman, G. (1986). *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge: MIT Press.
- Harman, G. (1999). *Reasoning, Meaning, and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawthorne, J. (2004). *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press.
- Kvanvig, J. (2012). *Coherentism and justified inconsistent beliefs*:

*A solution. The Southern Journal of Philosophy*, 50(1), 21-41.

Laera, R. (2011). *Los desvíos de la razón: el lugar de la facticidad en la cadena de justificaciones*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Lycan, W. G. (1988). *Judgement and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCain, K. (2008). *The Virtues of Epistemic Conservatism*. *Synthese*, 164, 185-200.

Sherman, B., & Harman, G. (2011). *Knowledge and assumptions*. *Philosophical Studies*, 156, 131-140.

# ¿DE QUÉ TRATA LA ONTOLOGÍA? UN EXAMEN DE REINHARDT GROSSMANN

## WHAT IS ONTOLOGY ABOUT? AN EXAMINATION OF REINHARDT GROSSMANN

Javier Cumpa<sup>1</sup>  
University of Miami

Recibido: 13/10/16  
Aceptado: 12/12/16

---

**Resumen:** Mi propósito en este escrito es examinar críticamente la ontología de Reinhardt Grossmann. Para ello, investigo en primer lugar su teoría factu- lista de las categorías. En segundo lugar, discuto su punto de vista fenomenológico sobre el problema de la reducción ontológica de las propiedades, así como también su planteamiento atomista lógico sobre el análisis ontológico de los particulares, las propiedades, el nexa de ejemplificación y los hechos. Por último, exploro su contribución realista al problema de los universales.

**Palabras clave:** Categorías, análisis ontológico, intencionalidad, universales, hechos.

**Abstract:** My purpose in this paper is to critically examine Reinhardt Grossmann's ontology. To do so, I begin by presenting his factualist theory of categories. In the second place, I discuss his phenomenological viewpoint on the problem of the ontological reduction of properties, as well as his logical atomist approach to the ontological analysis of particulars, properties, the exemplification nexus, and facts. Lastly, I explore his realist contribution to the problem of universals.

**Keywords:** Categories, ontological analysis, intentionality, universals, facts.

1. (javiercumpa@me.com) Investigador en la Universidad Complutense de Madrid. Trabaja, sobre todo, en metafísica. También tiene intereses de investigación en filosofía de la mente y filosofía de la ciencia. Su investigación actual se centra en la relación entre la metafísica y la imagen científica.

## 1. Categorías y propiedades

Por “teoría de propiedades”, Grossmann entiende una teoría que trata de propiedades de individuos.<sup>2</sup> Según él, hay también una teoría de las categorías, que trata de propiedades de no-individuos. El objeto de la teoría de las propiedades es la categoría de propiedad. Una categoría central adicional en este contexto es la de individuo. Con ella constituye la distinción ontológica fundamental de la teoría por estar presupuesta en todas las clasificaciones ordinarias y científicas. Pero al descubrirse, se descubre también una ley entre diferentes categorías, que llama “nexo de ejemplificación”, por la cual no hay individuos sin propiedades.<sup>3</sup> En la teoría de las categorías de Grossmann hay tres tipos de propiedades: atributos ordinarios, propiedades de propiedades y categorías o propiedades categoriales. Los atributos ordinarios son propiedades y relaciones de individuos. Las propiedades son las cualidades que constituyen las dimensiones de nuestros cinco sentidos. Las relaciones son las que constituyen las localizaciones espacio-temporales de los individuos, tales como ‘estar a la izquierda de,’ ‘estar entre,’ ‘ser antes de,’ ‘simultáneamente’ o ‘después de.’ Las propiedades de propiedades son atributos de los atributos ordinarios de los individuos. Un ejemplo de propiedad de propiedades es, por ejemplo, ‘ser un color.’ Un ejemplo de atributo de relaciones es, por ejemplo, ‘transitividad.’ Aunque estas relaciones son atributos ordinarios de individuos, no pertenecen a la categoría de propiedad, sino a la categoría de relación, porque, a diferencia de las propiedades, los individuos no las tienen a través del nexo de ejemplificación.<sup>4</sup> Las categorías son siete: particulares, estructuras, universales, hechos, relaciones, clases y número. Ahora bien, a Grossmann le parecen insatisfactorios dos aspectos de esta tipología de las propiedades basada en la división de tipos u órdenes que procede de la teoría de tipos de Bertrand Russell. El primero es que deja fuera categorías o, también, que es incompleta. Hay entidades que no son ni individuos ni propiedades de individuos, tales como conjuntos, hechos o números.<sup>5</sup> El segundo es que las relaciones entre las categorías no parecen estar estrictamente clasificadas como en la de la división de los tipos u órdenes. Para Grossmann, puesto que la percepción sensible nos da a conocer todo tipo de entidad al

2. R. Grossmann, *Ontological Reduction*, Bloomington, Indiana University Press, 1973, p. 46 y 181. De ahora en adelante, *OR*.

3. R. Grossmann, *The Categorical Structure of the World*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 5. De ahora en adelante, *CSW*.

4. Para Grossmann todas las relaciones son enlaces (*ties*), es decir, relaciones que no necesitan una relación para relacionarse con lo que relacionan o, también, que relacionan directamente.

5. *CSW*: 224.

conocer los estados de cosas (o hechos)<sup>6</sup> de nuestra experiencia cotidiana, parecería haber un descenso de todas las entidades de la jerarquía de la división de los tipos u órdenes a los hechos. Esto le hace especular a Grossmann que en una teoría factualista de las categorías hay una reducción de las variables de entidades de cada uno de los tipos a tan sólo un tipo de variable, a saber, las variables ligadas de los hechos cuantificados.<sup>7</sup> Hay, a su juicio, sólo un estrato ontológico: los hechos de nuestra experiencia ordinaria.<sup>8</sup> Todos los tipos de propiedades serán, por tanto, constituyentes ordinarios de hechos.

Como primera consecuencia, esta reducción da lugar a la distinción categorial fundamental de la teoría de las categorías de Grossmann entre hechos, por otro lado, y constituyentes, por otro. Mediante la mencionada variable entidad, Grossmann no define qué categorías de cosas pueden ser constituyentes o no de hechos. Que es la distinción ontológica fundamental de la teoría de las categorías quiere decir que no hay ninguna división del ser que sea menor a partir de la cual se pueda dividir todo lo que existe. La distinción ontológica fundamental de la teoría de las categorías está en relación con su lista de (siete) categorías<sup>9</sup> en la medida en que sólo las entidades que pertenecen a esta lista son constituyentes de hechos. La segunda consecuencia de la reducción de variables es que la estructura formada por las relaciones entre las categorías de su lista de categorías, expresión que Grossmann recoge sencillamente bajo la expresión “el mundo,”<sup>10</sup> es la representada por las relaciones entre constituyentes de hechos. Para Grossmann, el mundo tiene una estructura porque las relaciones tienen “direcciones”, característica fundamental de las relaciones, lo cual significa que son “orden”, el orden de los constituyentes de hechos.<sup>11</sup>

1.1. *Una dificultad.* ¿Está la distinción ontológica fundamental entre individuo y propiedad de la teoría de propiedades realmente presupuesta en todas las clasificaciones científicas? Dado que en algunas inter-

6. El la tercera sección advertiré la importante diferencia que hay, según Grossmann, entre ‘estados de cosas’ y ‘hechos.’

7. *CSW*: 292. Compárese con la tesis del descenso tipológico de las propiedades a los particulares en G. Bergmann, *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, Frankfurt, Ontos Verlag, 1967/2004 (de ahora en adelante *Realism*): 360; y en D. Armstrong, *Universals and Scientific Realism: A Theory of Universals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978: 137.

8. Compárese con la “tesis del elementalismo” en H. Hochberg, “Elementarism, Independence, and Ontology”, en H. Hochberg, *Logic, Ontology, and Language*, München, Philosophia Verlag, 1984.

9. Por ejemplo, *OR*: 177.

10. *EW*: 86.

11. Con ello, Grossmann sigue, aunque de manera novedosa, la concepción de G. Bergmann, *Realism*: 3 y ss.

pretaciones de mecánica cuántica no hay individuos ni propiedades, no es verdad que dicha distinción entre individuo y propiedad esté presupuesta por todas las clasificaciones científicas. En contraste con la idea de Grossmann, yo defiendo que la distinción ontológica fundamental presupuesta por todas las ciencias es la distinción entre ‘hecho’ y ‘constituyente’.<sup>12</sup>

## 2. La reducción ontológica

¿Qué significa tratar de propiedades? Esta es, como Grossmann afirma, “la cuestión de la reducción ontológica”<sup>13</sup>, en este caso, de las propiedades. Lo que resulta de esta “cuestión” son, según él, siete tesis epistemológicas sobre cómo analizar ontológicamente las propiedades, a saber, (i) *la tesis del realismo radical*, (ii) *la tesis de la equivalencia*, (iii) *la tesis del empirismo radical*, (iv) *la tesis del conocimiento directo*, (v) *la tesis de la intencionalidad*, (vi) *la tesis del atomismo semántico*, y (vii) *la tesis del atomismo lógico*. El método de análisis que resulta como un todo de las siete tesis epistemológicas es denominado por Grossmann “análisis ontológico”.

2.1. *La tesis del realismo radical*. Esta tesis caracteriza el realismo ontológico de Grossmann, que es una de las dos caras de su filosofía autodenominada por él mismo “realismo empírico”.<sup>14</sup> Para Grossmann, no es una tarea de la ontología decidir si existen o no las propiedades.<sup>15</sup> No existe, para él, razón por la cual cuestionar las fuentes epistemológicas de los diferentes tipos de propiedades, en particular, el sentido común con respecto a las propiedades ordinarias. Aunque Grossmann acepta la existencia de las propiedades de tipo científico tales como las que descubre el físico, su tesis epistemológica tiene que ver precisamente con aquellos atributos de los individuos y de las diferentes propiedades categoriales que nuestra experiencia cotidiana nos da a conocer, como “ser verde oliva” o “ser una propiedad.” Pues todas son en última instancia propiedades ordinarias como resultado de la reducción de variables.

2.2. *La tesis de la equivalencia*. Una dificultad podría surgir en relación a un posible conflicto entre diferentes fuentes epistemológicas en

12. Para más detalles, Cumpa 2017.

13. R. Grossmann, “A Legacy: Gustav Bergmann”. En Cumpa J. & Tegtmeier, E. (eds.), *Phenomenological Realism Versus Scientific Realism: David M. Armstrong–Reinhardt Grossmann Metaphysical Correspondence*, Ontos Verlag, 2009, p. 29. De ahora en adelante, *PRvsSR*.

14. R. Grossmann, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. vii. De ahora en adelante, *FW*.

15. *CSW*: 10.

torno a las propiedades. Por ejemplo, mientras el sentido común podría decir que una cierta manzana es coloreada, la física de partículas podría objetar que, puesto que las partes fundamentales no son coloreadas, la manzana no tienen color. Grossmann ha llamado a este argumento, “el argumento fisicalista.” La tesis de la equivalencia es la solución de Grossmann al conflicto mencionado entre fuentes epistemológicas. Mediante esta tesis, se introduce una conexión legal entre propiedades ordinarias y científicas. Por ejemplo, la manzana es verde si y sólo si hay una cierta estructura de átomos en tales o cuales estados.

2.3. *La tesis del empirismo radical.* El empirismo radical es la tesis que funda el realismo epistemológico de Grossmann. También es la otra cara de su llamado “realismo empírico.” Según esta tesis, el conocimiento de todas las entidades del mundo externo, tales como individuos, propiedades, relaciones, números, clases, etc., dependen enteramente de la percepción. No hay facultades especial de conocimiento como el ‘entendimiento’ de Descartes o la ‘intuición eidética’ de Husserl.<sup>16</sup>

2.4. *La tesis del conocimiento directo.* La primera característica del realismo epistemológico del sentido común de Grossmann es el llamado “principio de conocimiento directo”. Según este principio, el conocimiento del mundo externo, en particular, el de las propiedades es “directo” o no inferido.<sup>17</sup> En este punto, Grossmann elabora una distinción entre dos tipos de “conocimiento directo”, acompañada de una distinción entre dos fuentes de conocimiento o de acto mental, a saber, percepción y experiencia. Ambos actos son actos de conocimiento directo, pero estos difieren en aquello a lo que se dirigen. Para Grossmann, el realismo epistemológico debe adoptar una “versión realista” del principio de conocimiento directo, por la cual son los actos mentales de percepción los que nos dan a conocer las propiedades del mundo externo. Según la característica de exclusión que hay entre actos mentales de percepción y de experiencia, es necesario distinguir, para Grossmann, entre “objetos perceptivos” y “objetos fenoménicos”. La percepción es de objetos perceptivos; la experiencia es de objetos fenoménicos.

2.5. *La tesis de la intencionalidad.* Esta tesis se sigue de la adopción de la versión realista del principio de conocimiento directo. Según esta otra característica del realismo epistemológico de Grossmann, los indefinibles o simples actos mentales de percepción son intencionales. Esto quiere decir que tienen la característica de dirigirse hacia un objeto o de

16. *FW*: vii.

17. R. Grossmann, “Bergmann’s Ontologies and the Principle of Acquaintance”. En Gram M. S. and Klemke E. D. (eds.), *The Ontological Turn: Studies in the Philosophy of Gustav Bergmann*, Iowa City, University of Iowa Press, 1974, p. 89.

ser directos.<sup>18</sup> Pero, ¿qué es, Grossmann pregunta, ‘dirigirse hacia un objeto’? Esta no es sino su fenomenología o “teoría de las intenciones”.<sup>19</sup> Es por la existencia de una relación, el “nexo intencional”, que los actos mentales pueden tender a un objeto.<sup>20</sup> El tipo de acto mental, y así sus direcciones, internas o externas, del “nexo intencional”, se distinguen entre sí, según Grossmann, mediante dos propiedades que tienen todos los actos mentales, la clase y el contenido. Por la ‘clase,’ los actos mentales se distinguen cualitativamente entre sí, por ejemplo, un acto mental de ver de uno de juzgar; por el ‘contenido,’ los actos mentales se distinguen entre sí por los objetos que tienen. Esto podemos llegar a saberlo, según Grossmann, mediante lo que llama “introspección”.<sup>21</sup> En línea con la diferencia entre objetos fenoménicos y perceptivos, Grossmann explica la diferencia experimentada entre actos mentales según el contenido.<sup>22</sup>

2.6. *La tesis del atomismo semántico.* La terminología de “objetos perceptivos” conduce a Grossmann a plantearse dos preguntas: ¿Por qué los actos mentales de percepción tienden a objetos perceptivos? y ¿qué es, pues, un objeto perceptivo? Las respuestas a estas dos preguntas constituyen la tercera y la cuarta característica del realismo epistemológico de Grossmann. A saber, la “tesis del atomismo semántico”<sup>23</sup> y la “tesis del atomismo lógico”.<sup>24</sup> Según la tesis enunciada en este parágrafo, un acto mental de percepción tiende a objetos perceptivos más bien que a entidades aisladas o descontextualizadas porque es proposicional. Lo que es proposicional son “los contenidos” de los actos mentales de percepción. Según Grossmann, todos los contenidos de los actos mentales de percepción, incluidos los aparentemente “simples” como conceptos sobre un individuo o una propiedad, son de tipo proposicional (lingüísticamente representados por cláusulas como ‘que *p*’).<sup>25</sup>

2.7. *La tesis del atomismo lógico.* Como respuesta a la segunda pregunta del parágrafo anterior, de acuerdo con parte de la tesis del ato-

18. R. Grossmann, “Materialism and the New Folk Philosophy”. En Cumpa, J. (ed.), *Studies in the Ontology of Reinhardt Grossmann*, Ontos Verlag, 2010, pp. 269–270.

19. R. Grossmann, “Introduction”. En K. Twardowski, *On the Content and the Object of Presentations*, Martinus Nijhoff, 1977, p. IX.

20. *FW*: 51–52.

21. R. Grossmann, *The Structure of Mind*, Madison, Northwestern University Press, 1965, p. 5 y ss. De ahora en adelante, *SM*.

22. *SM*: 218.

23. R. Grossmann, *Phenomenology & Existentialism: An Introduction*, London, Routledge, 1984, pp. 108–109. De ahora en adelante, *PE*.

24. *OR*: 163, nota al pie.

25. *SM*: 112.

mismo lógico, los “objetos perceptivos” son hechos, entidades en contextos. Esto hace de la categoría de hecho la categoría central de la ontología de Grossmann.<sup>26</sup> Pero, ¿qué hay de las propiedades?, ¿no pueden ser conocidas directamente? Para Grossmann, pueden ser tan directamente conocidas como los hechos, por la razón de que cada acto mental de percepción tiene más de un objeto. Tiene objetos primarios y secundarios.<sup>27</sup> Ahora bien, “primario” y “secundario” no son expresiones que deban ser entendidas expresando un orden en la inmediatez de la percepción, sino más sólo el número de objetos percibidos. Según la segunda parte de la tesis, los constituyentes de hechos, en nuestro caso particular, las propiedades, son entidades que son simples.<sup>28</sup>

### **3. El análisis ontológico: qué es y qué no es**

En un párrafo anterior Grossmann mostró que no es una tarea de la ontología decidir qué propiedades existen. Ahora Grossmann mostrará, en primer lugar, que tampoco es una tarea tratar de propiedades que no existen, son posibles o son no-existentes. Una vez mostrado esto, Grossmann nos presentará el análisis ontológico para ver cómo difiere de otros tipos de análisis de las propiedades. Según Grossmann, la condición epistemológica a tener en cuenta en el resultado del análisis ontológico es que se consideren sólo los actos mentales de percepción verídica. La razón es que son los únicos actos mentales que tienen “objetos perceptivos” o “estados de cosas” que *existen*, que son *hechos*, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con los objetos perceptivos de actos mentales de percepción no verídicos tales como los actos mentales de percepción alucinatoria. Esta es, naturalmente, la razón por la que Grossmann tiene que enfrentarse al problema de las propiedades posibles o no-existentes. A juicio de Grossmann, la condición ontológica a tener en cuenta en el resultado del análisis ontológico es que los objetos de los actos mentales de percepción sean estados de cosas existentes o hechos. Grossmann no incluye, pues, los constituyentes posibles o que no existen como susceptibles de posible análisis ontológico, por la simple razón de que no hay nada en ellos que sea susceptible del

26. OR: 11 y nota al pie de página.

27. CSW: 406.

28. CSW: 6.

análisis. Grossmann señala que el Meinong de la “Teoría de los objetos” es el principal oponente de su concepción.<sup>29</sup>

Grossmann rechaza la posibilidad de que individuos, propiedades y relaciones puedan ser constituyentes posibles o no-existentes de hechos. Comienza distinguiendo entre “cosas no-existentes” y “estados de cosas no-existentes”, que es una distinción entre “individuos”, “atributos: propiedades y relaciones” y “estados de cosas”, todos los cuales son entidades no-existentes.<sup>30</sup> Examinando tanto supuestos hechos alegados por Meinong como su discusión por parte del Russell de “La teoría de Meinong de complejos y asunciones”<sup>31</sup>, Grossmann toma dos argumentos del último para rechazar la tesis de Meinong de que individuos posibles o no-existentes puedan ser constituyentes de hechos. El primero de ellos es que el alegado individuo posible por parte de Meinong, “la montaña dorada”, no es constituyente de ningún hecho, porque no es un constituyente de ningún hecho ni sobre su existencia ni, en particular, sobre su no-existencia. El segundo es un argumento de Russell en contra de la réplica de Meinong al primer argumento de Russell. Según la réplica de Meinong, el hecho de que ningún existente es un fantasma tiene un individuo posible o no-existente, un fantasma, como constituyente, por la razón de que al pensar en ello se piensa sobre una entidad existente, independientemente de si es una entidad vaga o más bien de un tipo determinado. Pero Grossmann, siguiendo de nuevo a Russell, defiende que pensar indiscriminadamente sobre cualquier cosa no implica ‘cuantificar’ en absoluto. Lo cuantificado, según Grossmann, en el caso de los objetos no-existentes o posibles, no es la “variable entidad o existencia” que encontramos en los hechos cuantificados, sino más bien lo que llama la “variable objeto”, de estados de cosas posibles o no-existentes (cuantificados). Pero, para Grossmann, tampoco hay propiedades y relaciones posibles o no-existentes. En lo esencial, Grossmann rechaza la supuesta existencia de propiedades y relaciones posibles o no-existentes por tres razones. La primera es que parece depender del capricho de nuestra imaginación afirmar que el estado de cosas contiene una propiedad mejor que otra como constituyente. La segunda es que del hecho de que estas propiedades posibles o no-existentes se entiendan como complejos de propiedades, y que tales propiedades se entiendan como constituyentes necesarios de esos complejos, no se puede inferir la existencia de tales complejos de propiedades. Esto sería el caso, para Grossmann, si y sólo si existiera la cosa a la que se le atribuyen semejantes

29. A. Meinong, “Gegenstandstheorie”. En A. Meinong, *Gesammelten Abhandlungen. Band. II*, Leipzig, 1903/1913.

30. CSW: 194.

31. B. Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions”. En *Mind*, Vol. XIII, 1904.

propiedades. La tercera razón es que, si esto es así, las relaciones posibles o no-existentes entre individuos, y entre individuos y propiedades desaparecen.<sup>32</sup> El análisis ontológico es, según Grossmann, un método de análisis empírico con dos fases y metas diferentes. Estas fases, como él insiste, son siempre susceptibles de revisión. Es en la primera fase del análisis de los tipos de hechos, donde encontramos individuos y atributos ordinarios existentes como objetos primarios y secundarios de actos de percepción verídica. Es en el segundo nivel de análisis ontológico en que se enumeran las categorías. Para Grossmann, tal enumeración se distingue del “análisis de clases.”<sup>33</sup> Ahora bien, Grossmann piensa que el análisis ontológico de las propiedades no está libre de alteración por otros tipos de análisis, en particular, el lingüístico, el fenoménico y el espacial. Para Grossmann, el análisis lingüístico, fenoménico y el espacial no forman parte del análisis ontológico.

3.1.1. *El análisis lingüístico.* ¿Qué expresiones lingüísticas representan atributos ordinarios y qué expresiones lingüísticas no lo hacen? Grossmann no considera que un enunciado bien formado sobre atributos ordinarios deba “representar” un hecho correspondiente con una cierta propiedad o relación. Denomina él a esta tesis “principio de abstracción de propiedades” y señala al Russell de *Los principios de las matemáticas* como el mayor proponente de ello.<sup>34</sup> Grossmann pone en cuestión tanto “la representabilidad” como “lo representado” del principio. En cuanto a lo primero, Grossmann argumenta que los atributos ordinarios “imaginados” son atributos ordinarios convenidos lingüísticamente, meras definiciones contextuales, “la ruina de la ontología”, escribe él.<sup>35</sup> Para Grossmann, las expresiones predicativas pueden tener una relación de representación con algo si y sólo si se basan en actos mentales de significar que comparten el contenido de un acto mental previo de percepción verídica.<sup>36</sup> Con respecto a lo segundo, Grossmann considera cuestionable la creencia que apoya la ya criticada representabilidad: el “dogma de las propiedades complejas”. En este punto, Grossmann se pregunta qué expresión compleja podría representar un atributo complejo. Puesto que no hay semejante atributo del que se pueda tener conocimiento directo, la conclusión de Grossmann es que el

32. CSW: 409–412.

33. CSW: 6–9.

34. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, Norton & Company, 1964.

35. CSW: 12 y 16.

36. CSW: 203.

análisis lingüístico de expresiones predicativas no es básico para obtener conocimiento de los atributos.<sup>37</sup>

3.1.2. *El análisis fenoménico*. Grossmann denomina “argumento de la relatividad del sentir” al argumento que conduce a interpretar el análisis ontológico como análisis fenoménico.<sup>38</sup> Los proponentes son, a su parecer, el Russell de *Los problemas de la filosofía*<sup>39</sup> y el Husserl de *Ideas I*.<sup>40</sup> De este argumento, se siguen, según Grossmann, dos conclusiones. La primera es que el principio de conocimiento directo del análisis ontológico de los atributos ordinarios es “fenomenalista”, es decir, “por inferencia” de nuestras impresiones sensibles. La segunda es que, puesto que hay diferentes inferencias de nuestras impresiones sensibles desde diferentes “aspectos” de las propiedades, no podemos saber cuál es la verdadera propiedad a la que tiende el objeto del acto mental verídico de percepción. Grossmann rechaza la primera conclusión porque confunde percibir objetos perceptivos o atributos ordinarios con experimentar sensaciones producidas por los primeros. Grossmann rechaza la segunda porque el supuesto de que el conocimiento por descripción de los atributos ordinarios no proporciona conocimiento es falso. Pues aunque las propiedades no son aspectos porque no es necesario inferirlas de las propiedades de las sensaciones, podemos conocerlas a través de la descripción de sus aspectos.<sup>41</sup>

3.1.3. *El análisis espacial*. “Es obvio” —escribe Grossmann— “que el análisis espacial no debe confundirse con el análisis ontológico”.<sup>42</sup> En particular, declara que no debe confundirse con dos tipos de análisis espacial. El primero afecta al primer nivel de análisis ontológico. Este tipo de análisis espacial tiene a su vez *dos variantes*. Grossmann sugiere que ambas resultan de la confusión del análisis ontológico con el análisis fenoménico. En la primera variante, el análisis ontológico se confunde con el análisis de los atributos de las partículas elementales; en la segunda, con el análisis de los atributos deducidos de los sistemas nomológico–deductivos. Ambas comparten, según Grossmann, la tesis de que los atributos ordinarios son “reducibles” en un sentido. Estos dos sentidos tienen que ver con cada una de las variantes. Los proponentes de estos *tipos* de análisis son, respecti-

37. R. Grossmann, “Perceptual Objects, Elementary Particles, and Emergent Properties”. En Castañeda, H. N. (ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honour of Wilfrid Sellars*, Bobbs–Merrill Company, 1975, p. 138.

38. *FW*: 74.

39. B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Home University Library, 1912).

40. E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Collier Books, 1913/1962.

41. *FW*: 74-76 y 132-133.

42. *OR*: 162.

vamente, el Wilfrid Sellars de *Ciencia, percepción y realidad*<sup>43</sup> y el Hempel y Oppenheim de “Estudios de la lógica de la explicación científica”.<sup>44</sup> Además, Grossmann atribuye al David Armstrong del artículo “La ontología de Reinhardt Grossmann”<sup>45</sup> ser proponente de un subtipo de análisis espacial perteneciente al segundo sentido de reducción. Grossmann ha incluido los tres análisis en lo que ha llamado “el argumento fiscalista”.<sup>46</sup> Según Grossmann, el análisis espacial de Sellars, denominado por él “principio de reducción”, conduce a la conclusión de que un atributo ordinario de una cosa individual, por ejemplo, ‘verde’, es reducible a atributos ordinarios de partes espaciales últimas de la cosa individual, es decir, a los de las partículas elementales de la física de partículas. Para Grossmann, mientras que la tesis de que las cosas individuales son sistemas de partículas elementales y la de que las partículas elementales de estos sistemas no tienen atributos como el color, le parecen inobjetable, no le parece que se siga que las cosas individuales como sistemas no tengan atributos ordinarios. Esto es de acuerdo con su anteriormente mencionado “realismo radical”. Tomando la distinción de Sellars entre “imagen manifiesta” e “imagen científica”, Grossmann afirma que lo reducible al sistema de partículas elementales de la imagen científica es la cosa individual, no los atributos que tiene de la imagen manifiesta.<sup>47</sup>

El sentido de “reducción” del análisis espacial propuesto por Hempel y Oppenheim es diferente del de Sellars. Esta variante de análisis espacial consiste en la idea de que un atributo ordinario es reducible a otros atributos ordinarios si su ocurrencia se puede deducir de ciertas leyes. Grossmann no objeta nada, puesto que considera que todos los atributos ordinarios de las cosas individuales son perfectamente deducibles de las leyes de la física.<sup>48</sup> Como en el caso de Sellars, también Grossmann trata de conciliar este sentido de análisis espacial con el sentido común. Pero mientras que Grossmann acepta este sentido de reducción de los atributos ordinarios que proponen Hempel y Oppenheim, sin embargo, rechaza la interpretación identificadora de tipo Feigliano que de este sentido de reducibilidad hace David M. Armstrong.<sup>49</sup> Según Armstrong, las conexiones

43. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, 1963).

44. C. G. Hempel y P. Oppenheim, “Studies in the Logic of Explanation”. In H. Feigl and M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, Appleton–Century–Crofts, 1948/1953.

45. D. M. Armstrong, “Reinhardt Grossmann’s Ontology”. En J. Cumpa & E. Tegtmeier (ed.), *PRvsSR*.

46. *FW*: 58 y ss.

47. *FW*: 61.

48. *FW*: 61.

49. D. M. Armstrong, “Reinhardt Grossmann’s Ontology”. En J. Cumpa & E. Tegtmeier (ed.),

legales entre propiedades que establece el método nomológico-deductivo que Grossmann acepta tiene como consecuencia la introducción de leyes sospechosas que no encajan con el sistema de leyes establecidas. Por esta razón, Armstrong interpreta que las conexiones legales establecen identidades más bien que las equivalencias de Grossmann. El argumento de Grossmann en contra de la interpretación de Armstrong es que si fuera verdad que la relación fuera una identidad, entonces no sería posible distinguir los términos de la relación, digamos, los colores y los estados de las estructuras atómicas.<sup>50</sup>

El segundo tipo de análisis espacial afecta al segundo nivel de análisis ontológico de las propiedades en la forma de que no es posible llegar a descubrir los simples ontológicos, átomos o categorías que Grossmann mencionó en su “tesis del atomismo lógico”. Puesto que se confunde el análisis ontológico, en particular, su segundo nivel, con el análisis espacial, lo único que cabe esperar es una división espacial infinita de los atributos ordinarios, por la cual será imposible alcanzar su propiedad categorial o categoría.<sup>51</sup> Esta confusión está representada, a juicio de Grossmann, por el Wittgenstein de *Los cuadernos de notas*<sup>52</sup> y de *Las investigaciones filosóficas*.<sup>53</sup> La confusión de Wittgenstein, según Grossmann, tiene dos fases. En la primera, la de *Los cuadernos de notas*, Wittgenstein afirma que la complejidad y la simplicidad categorial (lógica) son la complejidad y la simplicidad espaciales. Identificar los complejos lógicos con los complejos espaciales es la razón de la confusión del análisis ontológico de hechos con el análisis espacial de cosas individuales. Identificar los simples lógicos o categoriales con los “simples espaciales” es, a juicio de Grossmann, lo que conduce a Wittgenstein en *Las investigaciones filosóficas* a rechazar la idea, propuesta previamente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, de que existen simples lógicos o categorías. El primer argumento de Grossmann para bloquear la primera conclusión de Wittgenstein es destacar que el análisis espacial no puede conducir al descubrimiento de otras categorías diferente de la de individuo. El segundo argumento de Grossmann para bloquear la segunda conclusión de Wittgenstein es mostrar que la división espacial infinita de una propiedad no elimina la categoría de propiedad.<sup>54</sup>

3.1.3.1. *Una dificultad*: ¿Es sostenible la interpretación de la individualidad de Grossmann en su solución del ‘argumento fiscalista,’ de

*PRvsSR*.

50. *FW*: 62–63.

51. *OR*: 163, nota al pie y p. 167.

52. L. Wittgenstein, *Notebooks: 1914–1916*, Blackwell, 1961.

53. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford University Press, 1954.

54. *RF*: 98.

acuerdo con la cual los individuos son idénticos con sistemas de partículas? Teniendo en cuenta las múltiples interpretaciones de la mecánica cuántica en las que simplemente no hay ni individuos, ni en algunas de ellas si quiera partículas elementales, y también teniendo en cuenta el fenómeno llamado “entrelazamiento cuántico,” por el que los sistemas cuánticos no se reducen a sus partes, la solución de Grossmann parece ser meramente dependiente de la interpretación clásica de la individualidad. Con el fin de evitar consecuencias de este tipo, yo definiendo un planteamiento factualista de la composición de los objetos ordinarios, que es totalmente compatible con diferentes modelos de la física.<sup>55</sup>

#### 4. Las tareas de la teoría de propiedades

Una vez mostradas cuáles no son las tareas de la ontología, mostrando qué no es el análisis ontológico, Grossmann anuncia las dos tareas de la teoría de propiedades. Tales tareas consisten en la solución de tres problemas del segundo nivel del análisis ontológico que titula “la cuestión realismo–nominalismo:” (1) ¿Qué es una propiedad o a qué categoría pertenece? y (3) ¿cuál es la relación entre y las propiedades y las cosas que las tienen?<sup>56</sup> Según Grossmann, las dos tareas de la teoría de propiedades se aplican a los tres tipos de propiedades. Y propone una solución a cada una de ellas a la luz de nueve características que atribuye a las propiedades: (i) *simplicidad*, (ii) *identidad cualitativa*, (iii) *inespacialidad*, (iv) *atemporalidad*, (v) *dependencia*, (vi) *externalidad*, (vii) *accidentalidad*, (viii) *contingencia*, y (ix) *existencia unívoca*.

4.1. *Simplicidad*. Por “propiedad simple” o “simplicidad de una propiedad”, Grossmann entiende propiedad “fenomenológicamente” simple. Ahora bien, esto no quiere decir “aparentemente simple”, sino “ontológicamente simple.” Grossmann escribe en una carta a David Armstrong, “¿Qué tendríamos que descubrir, por ejemplo, para que (...) [una propiedad] no sea simple? Lo único que pienso que podría descubrir es, me parece, que esta propiedad está *conectada* con otras propiedades (mediante “si y sólo si” o “si, entonces”), pero no que *consista de ellas*”.<sup>57</sup> Si la simplicidad fenomenológica no fuera el criterio de simplicidad de las propiedades, entonces Grossmann afirma que “no podríamos distinguir entre conexión le-

55. Para detalles sobre mi solución, véase Cumpa 2017.

56. CSW: 3 y 12.

57. R. Grossmann, “On the Simplicity of Universals”. En Cumpa, J. & Tegtmeier, E. (eds.), *PRvsSR*: 27. Compárese con las observaciones de H. Hochberg, “Review of *Phenomenological Realism Versus Scientific Realism*”. En *Dialectica*, Vol. 64, N° 3, 2010, pp. 447-451.

gal entre propiedades, por un lado, y complejidad de propiedades, por otro. Este criterio [simplicidad fenomenológica] es el único criterio que conozco que nos permite hacer esta distinción.<sup>58</sup> Grossmann considera que es necesario poner en cuestión un supuesto del tipo de análisis espacial del “consistir” propuesto por Armstrong, a saber, que hay propiedades más importantes que otras. Las propiedades más importantes son las que descubre la ciencia. De este supuesto depende, a juicio de Grossmann, la elección de “la tesis de la equivalencia” o “la tesis de la identidad”. En este sentido, si las propiedades se reducen a complejos de propiedades más simples no es nada más que una elección de la importancia de uno de los dos términos de la relación en cuestión.<sup>59</sup>

4.2. *Identidad cualitativa.* Grossmann considera que no es razonable en absoluto pedir un criterio de identidad para las entidades simples como las propiedades. Sin embargo, propone uno de acuerdo con la simplicidad de las propiedades, a saber, el “principio de la identidad de los indiscernibles”.<sup>60</sup> Según el principio, dos propiedades son idénticas si y sólo si comparten todos sus atributos. Con el fin de apoyar el principio en cuestión como condición de identidad de las propiedades, Grossmann sugiere que su no aceptación conduce a un regreso infinito de la identidad de la propiedad.<sup>61</sup> Tomando partido de sus argumentos en contra de las propiedades complejas, propone una segunda condición de identidad para propiedades simples: dos propiedades son idénticas si y sólo si determinan la misma clase.<sup>62</sup> Grossmann llama “realista” a quien acepta que las propiedades son identidades cualitativas o también o universales. Denomina “nominalista” a quien afirma la tesis opuesta al realismo, a saber, que las propiedades no son identidades cualitativas o universales, sino más bien semejanzas o particulares. Hay dos argumentos que Grossmann considera “naturalistas”, uno ontológico y otro epistemológico, que apoyan la tesis del nominalismo sobre las propiedades. Grossmann los llama respectivamente, el “axioma de localización”<sup>63</sup> y el “dogma de la localización”.<sup>64</sup> Por el primer argumento, todo lo que existe está localizado en un lugar del espacio y en un momento del tiempo. Por el segundo argumento, todos los

58. R. Grossmann, “Objections”. En Cumpa, J. & Tegtmeier, E. (eds.), *PRvsSR*: 26.

59.8 *CSW*: 139-141.

60. *CSW*: 374; énfasis mío.

61. *EW*: 24.

62. *CSW*: 282.

63. *EW*: 30.

64. R. Grossmann, “Sensory Intuition and the Dogma of Localization”. En Allaire, B. E. (ed.), *Essays in Ontology*, The Hage, Martinus Nijhoff, 1963, pp. 50. De ahora en adelante, *DL*.

objetos de la percepción están localizados en el espacio y en un momento del tiempo.

4.3. *Inespacialidad*. Que “dónde,” i.e., las relaciones espaciales no son atributos de las propiedades es la afirmación principal de Grossmann. Para ello, rechaza dos argumentos a favor de la localización espacial de las propiedades. Uno de ellos es aducido por el Nicholas Wolterstorff de “Las cualidades”<sup>65</sup>, y el otro, tanto por el Edmund Husserl de *Las investigaciones lógicas*<sup>66</sup> así como también por el George Stout de “La naturaleza de los universales y las proposiciones.”<sup>67</sup> El primer argumento de Grossmann es en contra del “axioma de localización”. Él corrige un argumento de Wolterstorff, según el cual las propiedades están en el espacio porque a la pregunta “¿dónde están las propiedades?” se puede responder por indicación. Grossmann piensa que la atribución de estas relaciones espaciales a las propiedades carece de sentido. Lo que la atribución del “dónde” parece indicar más bien es, para Grossmann, que la propiedad está localizada sólo en función de la localización espacial de la cosa, la bola de billar, que la tiene.<sup>68</sup> Esto conduce a Grossmann a la tesis de que las propiedades no son *partes espaciales* de los individuos. Por tanto, Grossmann concluye que a diferencia de los individuos que las tienen, las propiedades no están en el espacio, son inespaciales. Pero, ¿qué significa entonces “estar localizado” para las propiedades? Según Grossmann, hay dos tipos categorialmente diferentes de *estar localizado*. En primer lugar, una entidad está localizada si y sólo si ejemplifica relaciones espaciales y/o temporales. Y en segundo lugar, una entidad está localizada si y sólo si es ejemplificada por un particular.<sup>69</sup>

El segundo argumento de Grossmann es en contra del “dogma de la localización” que han propuesto Husserl y Stout. Según este argumento epistemológico, la percepción sensible sólo nos puede dar a conocer entidades localizadas en el espacio. El principio de la identidad de los indiscernibles conduce a Grossmann a pensar que no hay ninguna razón para aceptar el dogma.<sup>70</sup>

4.4. *Atemporalidad*. Que “cuándo,” es decir, las relaciones temporales no son atributos de las propiedades es la tesis central de Grossmann

65. N. Wolterstorff, “Qualities”. En Landesman, C. (ed.), *The Problem of Universals*, Basic books, 1971, pp. 200- 212.

66. E. Husserl, *Logical Investigations*, 2 Vols., Humanity Press, 1970, Vol. I.

67. G. F. Stout, “The Nature of Universals and Propositions”. En *Proceedings of the British Academy*, 1921-1922, Vol. X.

68. *EW*: 44.

69. *DL*: 57.

70. *CSW*: 109-112.

en este contexto. Ahora el oponente de Grossmann es el Alexius Meinong de *Los estudios sobre Hume I*.<sup>71</sup> Según el argumento de Meinong, las propiedades son temporales, existen en el tiempo, porque cuando la cosa que las tiene deja de existir, sus propiedades también dejan de existir en ese mismo momento. El argumento de Grossmann contra la concepción de Meinong consiste en mostrar que el argumento de Meinong depende del argumento anterior a favor del carácter espacial de las propiedades. Sólo si las propiedades son “partes espaciales” de los individuos, se puede afirmar que son temporales, en este caso, que cuando cesa de existir un individuo también dejan de existir sus propiedades.<sup>72</sup>

4.5. *Dependencia*. Para Grossmann, el “nexo de ejemplificación”, la relación entre individuos y propiedades, es central para lograr un análisis ontológico satisfactorio de las propiedades como universales.<sup>73</sup> En primer lugar, Grossmann defiende que el nexo no es una relación espacial parte-todo. Según esta característica, es más bien una relación abstracta. En segundo lugar, Grossmann sostiene que el nexo de ejemplificación es no-simétrico.<sup>74</sup> Esto significa que los individuos tienen propiedades pero no viceversa, de modo que, de acuerdo con la característica anterior, es una relación heterogénea o que cruza categorías, es decir, un “enlace” (*tie*) entre categorías diferentes. En tercer lugar, Grossmann insiste en que el nexo no tiene instancias, es decir, que es universal.<sup>75</sup> Esto quiere decir que puede estar en individuos diferentes al mismo tiempo. Pero el hecho de que el nexo de ejemplificación no sea una relación espacial parte-todo, no quiere decir, a juicio de Grossmann, que las propiedades puedan existir sin estar ejemplificadas en al menos un individuo. Como afirmó, el nexo es una ley categorial de mutua “dependencia” entre individuos y propiedades por la que toda propiedad está ejemplificada por al menos una entidad, y toda entidad ejemplifica al menos una propiedad.<sup>76</sup>

4.6. *Externalidad*. Ahora bien, la mencionada “dependencia” del nexo no implica, según Grossmann, que el nexo de ejemplificación sea una relación esencial o necesaria entre particulares y universales. Para él, es una relación externa, no-interna, puesto que no se basa en la naturaleza

71. A. Meinong, *Hume Studien I*, en Haller, R. (ed.) *Gesamtausgabe*, 7 Vols., Verlaganstalt, Vol. I, 1968-1978.

72. R. Grossmann, R. *Meinong*, London, Routledge, 1974, pp. 6-7.

73. *CSW*: 118.

74. R. Grossmann, “The Nature of Universals”. En Cumpa, J. & Tegtmeier, E. (eds.), *PRvsSR*: 34.

75. *CSW*: 122.

76. Compárese con el “principio de ejemplificación” en G. Bergmann, *Logic and Reality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1964, p. 245; y en D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism: Nominalism and Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 113.

de los términos que relaciona.<sup>77</sup> Esta externalidad del nexo de ejemplificación –una tesis central de la “Escuela de Iowa” de Gustav Bergmann a la que Grossmann pertenece– muestra la independencia que existe entre las dos categorías de los particulares y los universales. Este tipo de independencia es por lo que entra en escena el nexo de ejemplificación. Según Grossmann, la “dependencia” expresada por el nexo es el único tipo de dependencia ontológica entre particulares y propiedades.<sup>78</sup> Esta es, naturalmente, una característica del nexo, no de las propiedades.

4.7. *Accidentalidad*. Pero, ¿qué hay de la distinción entre propiedades esenciales y accidentales: no funda, entonces, un tipo de dependencia ontológica diferente del expresado por el nexo de ejemplificación? Si no hay propiedades individuales, sino sólo individuos, tal que no hay las clásicamente llamadas “sustancias segundas”<sup>79</sup> dentro de la categorías de individuo, a Grossmann le parece que no se puede establecer una distinción entre propiedades esenciales y accidentales.<sup>80</sup> Esto significa que todas las propiedades son accidentales y que todas se relacionan de la misma manera externa con los individuos.<sup>81</sup> Siguiendo a Locke, Grossmann piensa que la distinción sólo se puede establecer de manera “relativa” o “no absoluta”, tomando las propiedades esenciales como “esencias nominales”.<sup>82</sup> Según esto, una propiedad, digamos, ser racional, es esencial si es relativa a otra, digamos, ser humano, que un individuo, por ejemplo, Platón, ejemplifica. Esto significa, a juicio de Grossmann, que las propiedades esenciales son propiedades complejas cuya relación entre ellas es una relación de parte–todo de “consistir en” de tipo analítico. Por ejemplo, ser humano es una propiedad compleja que tiene como una de sus partes la propiedad de ser racional. De esta manera, decir que Platón es esencialmente racional es decir que Platón es racional y que es racional se sigue por medio de una ley del hecho de que es un ser humano. Para Grossmann, esto no parecería requerir la introducción de tipos nuevos de propiedad y ejemplificación.<sup>83</sup> Según el, las propiedades son, por tanto, accidentales.

4.8. *Contingencia*. Pero una vez más, Grossmann se pregunta: ¿qué hay de la distinción entre propiedades necesarias y contingentes?

77. Por ejemplo, Allaire, B. E., “Existence, Independence and Universals”. En Allaire, B. E. et alii (ed.), *Essays in Ontology*, The Hage, Martinus Nijhoff, 1963.

78. CSW: 60-61 y 118-120.

79. Aristóteles, “Categorías”. En *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1963: 1a20-1b6.

80. CSW: 135.

81. CSW: 61.

82. CSW: 136-137.

83. CSW: 139.

¿No funda, pues, esta un tipo de dependencia ontológica diferente del expresado por el nexo de ejemplificación? Las propiedades necesarias son, como las esenciales, relativas a algo y, como tal, tienen que explicarse, según Grossmann, en los mismos términos que las propiedades esenciales, a saber, el nexo de ejemplificación, la conexión legal entre propiedades, y la implicación lógica. Puesto que los particulares no tienen propiedades esenciales más que en términos relativos, Grossmann confiesa sólo ser capaz de dar sentido de la noción de necesidad absoluta (*de re*) en exactamente los mismos términos. En este sentido, decir que “Platón es necesariamente racional es decir que “Platón es racional y que es racional se sigue por medio de una ley del hecho de que es un ser humano.”<sup>84</sup>

Por último, Grossmann se pregunta si el tipo de necesidad entre propiedades llamada “sintética *a priori*” funda un tipo de dependencia ontológica diferente del de la ejemplificación. Un ejemplo de este tipo de necesidad entre propiedades es: “no hay color sin extensión”. Sin embargo, este tipo debería poder, según Grossmann, ser analizado también en términos de ejemplificación, conexión legal entre propiedades, e implicación lógica. Para saberlo, Grossmann plantea cuál es la fuente de la necesidad de lo sintético *a priori*. A ello responde que “lo que podemos imaginar y lo que no podemos imaginar depende de nuestros órganos sensoriales. Organismos con diferentes percepciones, por ejemplo, podrían imaginar cosas que nosotros no podemos. Esto tendría que recordarnos la frágil naturaleza de este tipo de necesidad”.<sup>85</sup> Según esta concepción de Grossmann, decir que “no hay color sin extensión” es más bien decir lo siguiente: “Platón, en la medida de que tiene color, no se puede imaginar sin extensión. Puesto que ejemplifica esta propiedad, es inimaginable que no deba tener la otra propiedad.”<sup>86</sup>

4.9. *Existencia unívoca*. Una consecuencia positiva de la reducción de las variables afecta, según Grossmann, al tipo de existencia que tienen las propiedades. Puesto que la reducción de las variables no permite relacionar la existencia con los tipos de variables de la jerarquía,<sup>87</sup> Grossmann piensa que ello implica que no hay modos de ser o existir diferentes para cada tipo o categoría.<sup>88</sup> De acuerdo con la reducción, todo lo que representan las variables ligadas de los hechos cualificados existe sin ninguna prioridad ontológica. En las palabras del propio Grossmann, lo representado por la variable es “todo: la variable forma una categoría trascenden-

84. CSW: 141-142.

85. CSW: 90.

86. CSW: 142.

87. CSW: 387-401.

88. CSW: 291-292 y 387-392.

tal.”<sup>89</sup> El estatus ontológico de las propiedades, por tanto, es unívoco. Es, a su juicio, simplemente *existir*.<sup>90</sup> Si las propiedades son reales o mentales, este no es un problema ontológico, según Grossmann, que pertenezca a la “cuestión realismo-nominalismo,” sino más bien un problema de la filosofía de la mente que pertenece a la llamada “cuestión realismo-idealismo.”

4.10. *Una dificultad*: ¿no debiera Grossmann incluir como tareas de la teoría de propiedades las de intentar resolver los problemas ontológicos relacionados con su concepción de la reducción ontológica y el análisis ontológico de las propiedades? Las tareas de resolver estos problemas tan concretos no parecen menos importantes que la de resolver los más abstractos, como acabamos de ver. De hecho, como Grossmann manifiesta en algunas ocasiones, la solución de los primeros problemas repercute en la de los últimos. Por otro lado, tal y como la ciencia se va desarrollando en la actualidad cada vez surgen más desafíos en estos dos contextos sobre las propiedades y una teoría ontológica sobre las propiedades no puede considerarlos no ser tareas indispensables. Quizás el hecho de que Grossmann conceda mayor importancia a las tareas ontológicas de la teoría de propiedades relativas al problema de los universales explica que se le planteen problemas ontológicos tan serios como los mencionados anteriormente en torno a la mecánica cuántica. Es bastante razonable, por tanto, incluir las tareas ontológicas mencionadas de esos dos contextos en la lista de tareas de la teoría de propiedades. En mi opinión, la tarea genuina de la ontología se encuentra en esos dos contextos y no en la búsqueda de categorías o en la categorización de las propiedades como particulares o universales.<sup>91</sup>

## **Bibliografía**

Allaire, B. E., 1963, “Existence, Independence and Universals”. En Allaire, B. E. (ed.), *Essays in Ontology*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Aristóteles, 1963, “Categorías”. En *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Clarendon Press.

Armstrong, D. M., 1978, *Universals and Scientific Realism*, 2 Vols. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 2009, “Reinhardt Grossmann’s Grossmann Ontology”. En

89. CSW: 403.

90. Cfr. *Realism*: 5, y E. Tegtmeier, *Zeit und Existenz: Parmenideische Meditationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 37.

91. Para más detalles, véase Cumpa (de próxima aparición).

Cumpa J. & Tegtmeier, E. (2009).

Bergmann, G., 1964, *Logic and Reality*, Madison, University of Wisconsin Press.

——, 1967/2004, *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, Frankfurt, Ontos Verlag.

Cumpa, J. & Tegtmeier, E., 2009, (PRvsSR), *Phenomenological Realism Versus Scientific Realism: David M. Armstrong–Reinhardt Grossmann Metaphysical Correspondence*, Ontos Verlag.

——, 2010, *Studies in the Ontology of Reinhardt Grossmann*, Ontos Verlag.

——, 2017, “Ordinary Objects and the Factualist Approach to Composition”. En Brewer, B. & Cumpa, J. (eds), *The Nature of Ordinary Objects*, Cambridge University Press.

——, de próxima aparición, *Eliminative Materialism and the Questions of Ontology: Reality, Categories, and Structure*, Routledge.

Frege, G., 1960, “Function and Concept”. En P. Geach and M. Black (ed.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackwell.

Grossmann, R., 1963, (DL) “Sensory Intuition and the Dogma of Localization”. En Allaire, B. E. (ed.), *Essays in Ontology*, The Hage, Martinus Nijhoff.

——, 1965, (SM) *The Structure of Mind*, Madison, Northwestern University Press.

——, 1969, (RF) *Reflections on Frege’s Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

——, 1973, (OR) *Ontological Reduction*, Bloomington, Indiana University Press.

——, 1974a, “Bergmann’s Ontology and the Principle of Acquaintance”. En Gram M. S. and Klemke E. D. (eds.), *The Ontological Turn: Studies in the Philosophy of Gustav Bergmann*, Iowa City, University of Iowa Press.

——, 1974b, *Meinong*, London, Routledge.

——, 1975, “Perceptual Objects, Elementary Particles, and Emergent Properties”. En Castañeda, H. N. (ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honour of Wilfrid Sellars*, Bobbs–Merrill Company.

——, 1977, “Introduction”. En K. Twardowski, *On the Content and the Object of Presentations*, Martinus Nijhoff.

——, 1983, (CSW) *The Categorial Structure of the World*, Bloomington, Indiana University Press.

——, 1984, *Phenomenology & Existentialism: An Introduction*, London, Routledge.

——, 1990, (FW) *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press.

——, 1992, (EW) *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*, London, Routledge & Kegan Paul.

——, 2009, “A Legacy: Gustav Bergmann”. En Cumpa J. & Tegtmeier, E. (eds.), *Phenomenological Realism Versus Scientific Realism: David M. Armstrong–Reinhardt Grossmann Metaphysical Correspondence*, Ontos Verlag.

——, 2009, “On the Simplicity of Universals”. En Cumpa J. & Tegtmeier, E. (2009).

——, 2009, “Objections”. En Cumpa J. & Tegtmeier, E. (2009).

——, 2009, “Comments on Armstrong’s *Universals: An Opinionated Introduction*”. En Cumpa J. & Tegtmeier, E. (2009).

——, 2009, “The Nature of Universals”. En Cumpa J. & Tegtmeier, E. (2009).

——, 2010, “Materialism and the New Folk Philosophy”. En Cumpa, J. (2010).

Hempel, C. G. & Oppenheim, P., 1948/1953, “Studies in the Logic of Explanation”. En H. Feigl and M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*, Appleton–Century–Crofts.

Hochberg, H., 1984, “Elementarism, Independence, and Ontology”, en H. Hochberg, *Logic, Ontology, and Language*, München, Philosophia Verlag.

——, 2010, “Review of *Phenomenological Realism Versus Scientific Realism*”. En *Dialectica*, Vol. 64, N° 3.

Husserl, E., 1913/1962, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Collier Books.

——, 1970, *Logical Investigations*, 2 Vols., Humanity Press, Vol. I.

Meinong, A., 1903/1913, “Gegenstandstheorie”. In A. Meinong, *Gesammelten Abhandlungen. Band. II*, Leipzig.

——, 1968-1978, *Hume Studien I*, en Haller, R. (ed.) *Gesamtausgabe*, 7 Vols., Verlaganstalt, Vol. I.

Russell, B., 1904, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions”. In *Mind*, Vol. XIII.

——, 1912, *The Problems of Philosophy*, Home University Library.

——, 1964, *The Principles of Mathematics*, Norton & Company.

Sellars, W., 1963, *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul.

Stout, G. F., 1921-1922, “The Nature of Universals and Propositions”. En *Proceedings of the British Academy*, Vol. X.

Tegtmeier, E., 1997, *Zeit und Existenz: Parmenideische Meditationen*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Wittgenstein, L., 1954, *Philosophical Investigations*, Oxford University Press.

——, 1961, *Notebooks: 1914–1916*, Blackwell.

Wolterstorff, N., 1971, “Qualities”. En Landesman, C. (ed.), *The Problem of Universals*, Basic books.

# MAQUINACIÓN Y SISTEMA DE MANIPULABILIDAD. UN DIÁLOGO ENTRE MARTIN HEIDEGGER Y KAREL KOSÍK

MACHINATION AND MANIPULABILITY SYSTEM. A DIALOGUE BETWEEN MARTIN HEIDEGGER AND KAREL KOSÍK

Jordi Magnet Colomer<sup>1</sup>

Recibido: 10/12/2016

Aceptado: 11/02/2016

---

**Resumen:** El concepto de “maquinación” (*Machenschaft*) ocupa un lugar central en la obra de Heidegger durante el período comprendido entre 1936 y 1940. En su análisis de la esencia de la época moderna, el filósofo checo de orientación marxista Karel Kosík se apropia de importantes elementos conceptuales procedentes de esta etapa del pensamiento de Heidegger. En concreto, emplea nociones análogas a la de “maquinación”, como “sistema de manipulabilidad”. Ponemos de relieve las semejanzas y puntos de fricción en la descripción de la esencia de la época moderna de ambos pensadores, así como sus respectivas propuestas para poner coto a la primacía técnica y al pensamiento calculador y las resonancias políticas derivadas de sus análisis.

**Palabras-clave:** *Machenschaft*; maquinación; sistema de manipulabilidad; Heidegger; Kosík.

**Abstract:** The concept of “Machination” (*Machenschaft*) occupies a central pla-

1. Licenciado en Sociología y doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (UB). Miembro del comité editorial de *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC). Ha sido profesor visitante en la Universidad de El Salvador (UES). Últimas publicaciones: “Ontología de la sociedad unidimensional y crítica de la racionalidad tecnológica. El influjo de M. Heidegger en la obra tardía de H. Marcuse”, *Devenires. Revista de Filosofía y filosofía de la cultura*, nº 35, 2017, pp. 41-72; “Entre la ontología heideggeriana y la marxiana. H. Marcuse y su interpretación de la manuscritos parisinos de Marx”, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nº 8, julio-diciembre 2016, pp. 123-144; “Karel Kosík, marxismo y heideggerianismo en los albores de la Primavera de Praga”, *Laguna: Revista de Filosofía*, nº 35, 2014, pp. 111-130.

ce in Heidegger's work during the period between 1936 and 1940. In his analysis of the essence of the Modern Age, the Marxist-oriented czech philosopher Karel Kosík appropriates important conceptual elements from this stage of Heidegger's thought. In particular, he employs analogous notions to "Machination", as "Manipulability System". We highlight the similarities and points of friction in the description of the essence of the Modern Age in both thinkers, as well as their respective proposals to limit technical primacy and calculative thinking and political resonances derived from their analysis.

**Key-words:** *Machenschaft*; Machination; Manipulability System; Heidegger; Kosík.

## 1. La esencia de la época moderna

El repertorio conceptual manejado por el filósofo checo Karel Kosík (1926-2003) para revelar y poner en tela de juicio la esencia de la época moderna está en deuda con las nociones heideggerianas de "maquinación" (*Machenschaft*)<sup>2</sup> y *das Gestell*, si bien aparecen expresadas en otros términos homologables, que no desvirtúan en nada su sentido primigenio en Heidegger, como "sistema de manipulabilidad". Estrechamente emparejado con el concepto de "maquinación", el fenómeno de lo "gigantesco" (*das Riesige*), objeto de escrutinio por parte de Heidegger en *Meditación* (1938-39) y en "La época de la imagen del mundo" (1938), es empleado también, aunque en una orientación algo distinta y actualizada, por el último Kosík. El diagnóstico epocal del filósofo checo converge en sus lineamientos generales con el de Heidegger, y así lo atestigua no sólo la similitud en el argot empleado, sino además la pasmosa coincidencia a la hora de precisar los orígenes y las secuelas -funestas a juicio de ambos- del sometimiento exacerbado del ente al cálculo y a la planificación en la época moderna. Ahora bien, las analogías cesan cuando reparamos en las disímiles propuestas a las que apelan ambos autores para paliar

2. El concepto de "maquinación" asume una creciente preponderancia en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), en *Besinnung* (1938-39) y en *Die Geschichte des Seyns* (1938-40), que corresponden, en este mismo orden, a los tomos 65, 66 y 69 de la *Gesamtausgabe*. Las tres obras han sido vertidas al castellano por Dina V. Picotti: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003; *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2005 y *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011.

o revertir el contexto de crisis civilizatoria, esto es, para contrarrestar la situación de riesgo y vulnerabilidad a la que se hallan abocados una humanidad y un planeta cada vez más supeditados a los designios de la maquinación o la manipulación. Además, la apropiación por parte de Kosík de elementos de examen conceptuales procedentes del aparato analítico heideggeriano también viene asociada a una crítica de tonalidades políticas dirigida al pensador alemán.

El tránsito de la ontología fundamental a la historia del ser, del decisionismo a la *Gelassenheit*, «del pathos de la autoafirmación al pathos del dejar-ser y de la obediencia»<sup>3</sup>, no asume en Heidegger la forma de una completa ruptura, en el sentido de un total abandono de determinadas preocupaciones teóricas iniciales. Surgen ciertamente otras nuevas, pero el interés que induce a preguntar por el ser y, en consecuencia, por su olvido en la tradición metafísica occidental y en las sociedades modernas, se mantiene intacto. Sin embargo, como consecuencia del desplazamiento del centro de gravedad filosófico, la dirección donde apuntan ahora los análisis experimenta un desvío respecto al eje previo en que venía sustentada la ontología fundamental. Lo que acontece en este giro (*Kehre*) es más bien una profunda reconsideración de problemáticas que en su etapa anterior Heidegger sólo había mentado y apuntado accesoriamente. En este sentido, cuando tratamos de establecer ciertas reminiscencias que apunten a una prematura gestación del concepto de “maquinación” debemos retroceder hasta la analítica existencial de *Ser y tiempo*, en cuyas páginas puede hallarse, de un modo todavía embrionario, el germen de dicha noción.

Cuando en *Ser y tiempo* Heidegger contrapone la interpretación existencial y vulgar de la conciencia argumenta que en la cotidianidad prevalece la tendencia a considerar al *Dasein* como «objeto de manejo y cálculo», como «una cuestión administrativa»<sup>4</sup>. En lugar de concebir su especificidad constitutiva como potencialidad o poder-ser, el existir del *Dasein* se entiende como un mero negocio, «dentro de la idea de un trámite regulable»<sup>5</sup>. Esta tendencia es puesta en relación con la interpretación vulgar de la conciencia y su corolario, la teoría de los valores. La voz de la conciencia, que es característica de esta interpretación vulgar, tiende a requerir al *Dasein* el «cumplimiento de normas» o la «realización de valores» y a indicarle, a su vez, «posibilidades de acción» «disponibles, calcu-

3. Habermas, J.: “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de una crítica a la metafísica”, en *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 195.

4. Heidegger, M.: *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 305 y 309.

5. *Ibidem*, p. 309.

lables y seguras»<sup>6</sup>. Por el contrario, la llamada de la conciencia, característica de la interpretación existencial, no ofrece al *Dasein* «instrucciones prácticas sino que lo intima «al poder-sí-mismo propio»<sup>7</sup>. Heidegger hace partícipe de la concepción vulgar de la conciencia, así como de su traducción en términos prácticos (calculabilidad), tanto a la idea del deber moral kantiano como a la “ética material de los valores” de Max Scheler. De un modo similar, en el segundo tomo de *Nietzsche* (1939-1946), Heidegger reemprende de nuevo la crítica a la “maquinación” vinculándola explícitamente a la remisión a “valores”. La carencia de sentido, propia de la época de las cosmovisiones en que impera la “maquinación”, es suplida mediante el siguiente procedimiento: la interrogación por la verdad del ser es reemplazada por «la proposición maquinante de ‘fines’ (valores)»<sup>8</sup>. Es decir, en la época del acabamiento y la culminación de la metafísica, cuando la vida en su totalidad es sometida a un proceso de “movilización total” (Ernst Jünger) en términos puramente maquinadores, se torna preciso el establecimiento de nuevos valores. La pregunta por la esencia de la verdad cae entonces en el olvido y «todo pasa a referirse a un ‘arreglárselas’ y a algunos ‘valores’»<sup>9</sup>.

Siendo la calculabilidad maquinadora un rasgo atribuible a la comprensión vulgar de la conciencia en *Ser y tiempo*, el concepto de “maquinación” como tal no aparece propiamente en el léxico de Heidegger hasta la *Introducción a la metafísica* (1935), y desde entonces adquiere un protagonismo difícilmente subestimable en su descripción de la esencia de la época moderna. Sin embargo, con posterioridad al estudio sobre *Nietzsche*, esto es, a partir de mediados de la década de los cuarenta, el término “maquinación” se substituye gradualmente por la noción de *Gestell* (traducida a menudo como “estructura de emplazamiento”).

La historia occidental aparece caracterizada en la *Introducción a la metafísica* como intrínsecamente ligada a una caída fuera del ámbito del ser. A juicio de Heidegger, tal caída «conduce a la decadencia»<sup>10</sup>. La manifestación visible y superficial de esta decadencia discurre generalmente bajo la forma de «quehaceres y maquinaciones del hombre dentro de lo materialmente existente y disponible»<sup>11</sup>. La “violencia” (*Gewalt*) se nos presenta, además, como un elemento indisociable de esta “maquina-

6. Ídem.

7. *Ibíd.*, p. 310.

8. Heidegger, M.: *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2013, p. 538.

9. *Ibíd.*, p. 540.

10. Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 42.

11. *Ibíd.*, p. 64.

ción”<sup>12</sup>. Pero Heidegger no ofrece todavía al lector una definición precisa de lo que hay que entender específicamente por “maquinación”. Sí lo hace años más tarde, concretamente en la obra *Meditación*:

Maquinación significa aquí todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el ser (*Seyn*) (y la fundación de su verdad). (Hacible está pensado aquí como ‘despertable’ = *alerta* y por ello lo hacible en el sentido de lo *hacedero*). La *maquinación* es el prepararse para lo *hacedero* de todo, de modo que está dispuesto a lo irresistible del incondicional poner en cuenta de cada cosa<sup>13</sup>.

A través de la “maquinación”, lo real se interpreta metafísicamente como voluntad de poder y la esencia del ser es concebida como presenciarse (*Anwesen*) y estabilidad (*Beständigkeit*)<sup>14</sup>. El ser es abandonado al ente y la esencia de la verdad es pensada erróneamente como certeza. Los análisis de Heidegger y Kosík concuerdan a la hora de responsabilizar al subjetivismo moderno cartesiano como el detonante filosófico de esta aprehensión calculadora de lo real como disponibilidad. Baste recordar al respecto la crítica de Heidegger a la metafísica de Descartes en “La época de la imagen del mundo” (1938). Continuada de legado cartesiano es incluso la obra de Nietzsche, pues en ella la interpretación de lo ente y de la verdad se mantiene dentro de los límites inaugurados y fijados por Descartes<sup>15</sup>. Todavía más, la “voluntad de poder” nietzscheana culmina y consume la metafísica occidental como máxima expresión de la misma. Por su parte, Kosík también concibe «la técnica y la ciencia modernas, con todas sus conquistas y descubrimientos, como un resultado de la filosofía de Descartes»<sup>16</sup>. Así, la disponibilidad total de lo existente, supeditada a una razón centrada enteramente en el sujeto, convierte a la naturaleza en «un número infinito de figuras combinales»<sup>17</sup>. Cuando el mundo es transformado por el sujeto -cuyo correlato filosófico es el sujeto cartesiano- en objeto de control y dominio, el pensamiento calculador propio

12. *Ibidem*, p. 147.

13. Heidegger, M.: *Meditación* cit., p. 30.

14. *Ibidem*, p. 38.

15. Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2012, pp. 72, 80 y 81.

16. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas*. México: Itaca, 2012, p. 192.

17. *Ibidem*, p. 193.

de la ciencia moderna puede desplegarse triunfalmente sin hallar apenas oposición alguna en su camino.

La idea cartesiana de la verdad como certeza, donde la certeza es descifrada según los parámetros de la factibilidad (*Machbarkeit*) y la factualidad (*Machsamkeit*)<sup>18</sup>, contribuye, según Heidegger, al «origen de la devastación terráquea»<sup>19</sup>. En la época del acabamiento de la modernidad se impone por doquier el poder de la técnica sobre el ente, de tal suerte que la relación que el ser humano constituye con el mundo y con la naturaleza aparece mediada y determinada en su totalidad por la perspectiva técnica. Es sabido que en Heidegger la técnica no es nunca abordada desde un punto de vista antropológico ni instrumental; dicho en otros términos, la técnica no es para él una actividad humana (definición antropológica) ni un medio para un fin (definición instrumental) sino un peculiar modo de develamiento (*Entbergen*) del ser que atañe al ámbito de la verdad, a la *aletheia*. Sin embargo, la técnica moderna es un desocultar provocante del ser que «pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada»<sup>20</sup>. La naturaleza deviene un almacén de existencias (*Bes-tand*), «una única gigantesca estación de gasolina»<sup>21</sup> cuyo único fin es abastecer al sujeto moderno, satisfaciendo así su creciente -e insostenible- sistema de necesidades.

Los rasgos típicos de la esencia de la técnica moderna son, pues, la calculabilidad y la acumulación. Por el contrario, en la *poiesis* griega la técnica no era un provocar sino un producir. La *techné* era para los pensadores griegos fuerza creativa vinculada a la *fysis* y a la *aletheia*. No era, en ningún caso, un provocar o un acumular. Tanto es así que, en opinión de Kosík, la injusticia en la era moderna «no radica (exclusivamente) en la distribución sino (ante todo) en el modo como esa riqueza se obtiene: la abundancia y el crecimiento van de la mano con la devastación del paisaje (la naturaleza) y del alma, de todo aquello que los griegos denominaban con una sola palabra, *fysis*»<sup>22</sup>. Si el origen filosófico de esta situación planetaria encuentra un punto de partida necesario en la obra de Descartes, en el plano político-social el análisis debe remontarse a la transición de la sociedad feudal al capitalismo. Según Kosík, el paradigma de la época moderna se asienta en una asociación fatal entre libertad

18. Cf. Heidegger, M.: *La historia del ser* cit., p. 24 y *Nietzsche* cit., p. 538.

19. Heidegger, M.: “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 89.

20. Heidegger, M.: “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos* cit., p. 17.

21. Heidegger, M.: *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002, p. 23.

22. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., p. 227.

y dominio. Por una parte, el sujeto moderno, ayudándose de una razón recién emancipada, logra liberarse de las ataduras religiosas, sociales y políticas de la Edad Media. Por otra parte, esa libertad corre paralela a un dominio creciente sobre el medio natural<sup>23</sup>. El hombre pasa a convertirse en “dueño y señor” de la naturaleza<sup>24</sup>. El dominio instituido sobre la realidad, al que contribuye notablemente el sistema de ciencia, técnica y economía, convierte a ésta «en algo calculable y disponible que está al servicio del hombre»<sup>25</sup>. De ahí que Kosík pueda caracterizar la metafísica de la época moderna como una conversión de “todo” en objeto de manipulación<sup>26</sup>.

## 2. Abandono de la primacía técnica y del pensamiento calculador

La salida de emergencia a este contexto de manipulación, devastación y decadencia, donde las cosas, el ser humano y la naturaleza son sometidos sin reparo alguno al cálculo maquinante, debe pasar necesariamente por una mayor acotación, dentro de los límites que le son propios, de la perspectiva técnica de la realidad<sup>27</sup>. Ahora bien, el cambio de paradigma requerido no sobrevendrá recurriendo a dudosos antidotos de tipo místico, cualquiera que sea el misticismo al que uno decida adscribirse. Para Heidegger, la huida hacia la mística no es más que «la mera

23. Sobre la dualidad libertad-dominio cfr. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., p. 108 y Kosík, K.: “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut”, *Vuelta*, 1994, p. 10. Cabría considerar aquí en qué medida la interpretación de Kosík acusa también una recepción de las tesis de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* (1944), donde la crítica al proceso de dominio de la naturaleza como legado antagónico (libertad-dominio) recibido de la tradición ilustrada ocupa un lugar muy destacado en el *corpus* de la obra.

24. Repárese en la afinidad que este dictamen de Kosík guarda con algunas afirmaciones de Heidegger en “La época de la imagen del mundo” o en la *Carta sobre el humanismo*: «El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en *dueño y señor del planetæ*». (Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque* cit., p. 89); y: «El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser». (Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 57).

25. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., p. 108.

26. *Ibidem*, p. 44.

27. En *Nuestra crisis actual* (1968), Kosík contrapone de este modo el intelecto técnico a la razón dialéctica: «la razón dialéctica, como contraria al intelecto técnico, no significa contestación de la técnica y destrucción del intelecto técnico, sino simplemente afirmación de los límites dentro de los cuales la técnica y el intelecto técnico son válidos». Cf. Kosík, K.: *La nostra crisi actual*. Barcelona: Edicions 62, 1971, p. 61.

imagen contraria de la metafísica»<sup>28</sup>. Por su parte, en *Dialéctica de lo concreto*, Kosík arguye que la esencia de la realidad no se manifiesta de forma directa e inmediata y, por consiguiente, la humanidad debe dar un rodeo si desea acceder a ella. Sin embargo, el misticismo pretende ahorrarse el esfuerzo que ello supone «y quiere captar *directamente* la esencia de las cosas», siendo así «una expresión de la impaciencia humana por conocer la verdad»<sup>29</sup>.

Pero si la crítica heideggeriana de la modernidad no recurre al misticismo tampoco se respalda en cuestiones de naturaleza normativa. Como hemos podido ver, la apelación a “valores” es rechazada tajantemente por Heidegger. «Los ‘valores’ son los ideales definitivamente flexionados hacia lo calculable, los únicos que resultan utilizables para la maquinación»<sup>30</sup>. No ocurre así, sin embargo, para el filósofo checo. Según Kosík, cuando el ser humano se convierte en una simple pieza del funcionamiento del sistema técnico-industrial, el sentido de la moral y de la cultura sufre una profunda alteración. El intelecto técnico, como pensar predominante en el seno del paradigma moderno, no tiene por objeto el desarrollo de una vida buena o ética sino de una “vida fácil y entretenida”. La moral es juzgada como improductiva, y lo que viene a imponerse en su lugar es «una serie acordada de reglas de comportamiento y actuación»<sup>31</sup>, es decir, la ética se sustituye por códigos de conducta consuetudinarios. En tales circunstancias, Kosík considera que la praxis degenera en practicismo y manipulación, y la relación que se establece con la naturaleza está orientada en un sentido meramente técnico<sup>32</sup>.

La convergencia de pareceres entre ambos autores vuelve a ser ostensible cuando procuran elucidar las derivaciones lógicas de la vorágine desenfrenada de la técnica moderna y de la manipulación. En este punto, la coincidencia estriba en otorgar un papel relevante al nihilismo. Como es sabido, la relación de la técnica con el nihilismo es largamente atendida en la obra de Heidegger, sobre todo en los dos volúmenes sobre Nietzsche. Para el pensador alemán, Nietzsche es el filósofo arquetípico de la época de la consumación de la metafísica. Una época donde el dominio de la técnica va de la mano del poder del nihilismo. Inmerso en un pensar esencial del ser, Heidegger escribe que «la esencia del nihilismo es el estado de abandono del ser, en tanto que en él se produce el hecho

28. Heidegger, M.: *Nietzsche* cit., p. 544.

29. Kosík, K.: *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967, p. 39.

30. Heidegger, M.: *Nietzsche* cit., p. 544.

31. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., pp. 110, 137 y 239.

32. Kosík, K.: “Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica”, en *El hombre nuevo*. Barcelona: Martínez Roca, 1969, pp. 95 y 102.

de que el ser se deja ir a las maquinaciones. Este dejarse ir sojuzga al hombre en una servidumbre incondicionada»<sup>33</sup>. Igualmente, el siglo XX es descrito por Kosík como la época del «fin de la historia» y del «nihilismo desatado»<sup>34</sup>. El nihilismo aparece, pues, como el producto esperado del sistema de manipulabilidad general, en el que todo deviene intercambiable y equivalente -incluidos los valores, la idea del bien y del mal, lo verdadero y lo falso-, en el que los hombres se reifican y las cosas se desreifican<sup>35</sup>.

Conviene señalar aquí, empero, que Kosík no haría del todo suyo el análisis del nihilismo occidental, al menos en la forma como ha sido desarrollado ulteriormente por el llamado “pensamiento débil” (Vattimo). Según Heidegger, lo que arrastra a nuestra época al nihilismo no es tanto la “maquinación”, que sería más bien una secuela o un acontecimiento acaecido paralelamente al nihilismo, sino la omisión de la pregunta por la esencia de la nada (y la omisión de la pregunta por el ser). La teología negativa que emana de este interrogarse por la esencia de la nada<sup>36</sup>, donde la nada es pensada como aquello que resta a resguardo de la “maquinación” en la era de la “movilización total” (E. Jünger), es apropiada y reinterpretada por la “izquierda heideggeriana” de nuestros días. Llevando hasta un punto de no retorno los preceptos de Heidegger, el “pensamiento débil”, totalmente distanciado del pensar metafísico de la tradición occidental, decide no recurrir a fundamentaciones de ningún tipo. Le basta con enarbolar la dimensión de la nada o de la ausencia (*Abwesen*) frente a la dimensión de la presencia (*Anwesen*)<sup>37</sup>. Si a diferencia de Vattimo y sus discípulos, Kosík no rompe abrupta y definitivamente con la tradición metafísica, abrazando sin reservas este nihilismo renovado inspirado en el Heidegger posterior a la *Kehre*, ello se debe a las fuertes resonancias marxistas detectables en el conjunto de su obra. Un marxismo ciertamente heterodoxo que, pese a no ser dogmático, esto es, a pesar de no emplearse vulgarmente como metafísica especulativa de las leyes de la naturaleza y de la historia, continúa bebiendo de las fuentes

33. Heidegger, M.: “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos cit.*, pp. 81-82.

34. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas cit.*, p. 110.

35. Kosík, K.: *La nostra crisi actual cit.*, p. 60.

36. Como es sabido, Heidegger se ocupó extensamente de la elaboración -y la respuesta- de la pregunta por la nada en *¿Qué es metafísica?* (1929). Por esta razón, es preciso afrontar su estudio sobre Nietzsche tomando en consideración los argumentos ahí desarrollados, donde la nada aparece como el fundamento del carácter ontológico y teológico de la metafísica.

37. Véase, por ejemplo, Vattimo, G.: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 73 y *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1988, p. 114.

del idealismo alemán y, por este motivo, a ojos del “pensamiento débil” permanecería todavía arraigado en la metafísica occidental.

Al preguntar por la esencia de la técnica, Heidegger pretende poner fin a la primacía del pensamiento calculador. Las fórmulas anteriores a las que había recurrido con el propósito de liberarse de la hegemonía de la “maquinación” concedían esa función al ámbito del *Ereignis* (evento apropiador) y del pensar meditativo. Así, en *Meditación*, el *Ereignis* aparece como el acontecimiento encargado de devolver el ente a su pertenencia al ser<sup>38</sup>. En cercana conexión con él, el pensamiento meditativo no prolonga en absoluto el pensar según los cánones de la metafísica tradicional. Contrariamente a esta última, la meditación está enraizada en la esencia del ser y tiene por objeto interrogarse acerca de su verdad. Representa, pues, un pensar «más originario», un «salto» al pensar según la «historia del ser»<sup>39</sup>. *Ereignis* y pensar meditativo suponen una vía de escape al despotismo de la calculabilidad maquinante como paradigma dominante de la modernidad. Para Kosík, tampoco se trata de proponer un mero cambio dentro del paradigma moderno contemporáneo, sino de transformar y renunciar de manera integral a este paradigma. En la actual coyuntura, dice Kosík, ya no podemos limitarnos a «defender el entorno» (*Umwelt*), permaneciendo así enteramente en las entrañas del paradigma moderno; de lo que se trata es de «salvar el mundo» (*Welt*), reemplazando por completo este paradigma mediante una transformación radical «de la relación fundamental y fundadora que las personas tienen con lo que es, incluido su propio yo»<sup>40</sup>. El ser humano está determinado por su relación con la verdad (*aletheia*), pero el sistema moderno entorpece enormemente la correspondencia del ser del hombre con la verdad<sup>41</sup>.

Nos interesa resaltar ahora aquellos puntos donde el análisis de Kosík parece mostrar ciertas fricciones respecto al planteado por Heidegger. Como observa con razón Habermas, la crítica a la modernidad de Heidegger no tiene en cuenta la diferencia entre razón y entendimiento. La razón es reducida a entendimiento. Todo ello culmina en un proceso de destrucción de la razón moderna al precio de una nivelación inaceptable de sus distintas acepciones, donde «ya no distingue entre los contenidos universalistas del humanismo, de la Ilustración e incluso del positivismo, de un lado, y las ideas de autoafirmación particularista anejas al racismo y al nacionalismo o a tipologías regresivas al estilo de Spengler

38. Heidegger, M.: *Meditación* cit., p. 29.

39. *Ibidem*, p. 35.

40. Kosík, K.: “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut” cit., p.11.

41. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., p. 110.

y de Jünger, de otro»<sup>42</sup>. Paradójicamente, Heidegger valida así la reducción de la razón en general a razón instrumental. De este modo, al corroborarlo implícitamente, la filosofía sucumbe irremediablemente al espíritu de un tiempo que juzga controvertido, en lugar de distanciarse de él. Kosík, en cambio, se opone con firmeza al proceso de «transformación de la imaginación creativa en inventiva técnica»<sup>43</sup>. Para él, la confusión moderna entre razón y racionalización, o entre razón y entendimiento, no conlleva, como en Heidegger, el abandono de una crítica racionalmente sustentada.

A pesar de tener en alto grado de consideración la descripción heideggeriana de la esencia de la técnica como *das Gestell*<sup>44</sup>, las credenciales marxistas de Kosík impiden que el filósofo checo pueda adherirse sin fisuras a los análisis de Heidegger sobre la técnica moderna. El punto más problemático a este respecto radica en la consideración del *Gestell* como destino. En ocasiones Heidegger da a entender que la esencia de la técnica moderna constituye un destino o una fatalidad de la que no es posible eludirse. El decisionismo de *Ser y tiempo* concebía todavía la oportunidad de acceder a un ámbito de autenticidad a través del acto resolutorio del *Dasein*. Por el contrario, la esencia de la técnica moderna, ¿es forzosamente un destino inevitable? Herbert Marcuse advirtió que en Heidegger la técnica y la tecnología se presentan como potencias en sí mismas, independientemente de la función y el uso que imprimen en ellas las relaciones de poder realmente existentes en la sociedad<sup>45</sup>. Y, en verdad, esto es lo que puede deducirse al leer determinadas aserciones de Heidegger en *La pregunta por la técnica*. La esencia de la técnica sitúa al ser humano en la senda del develamiento, esto es, en un camino destinal que no depende de su voluntad. Una concepción tal es difícilmente insertable en el marco de una teoría marxista heterodoxa como la de Kosík. Encajaría sin demasiados problemas en las corrientes vulgares y científicas del marxismo (II Internacional, marxismo soviético, etc.), donde la praxis desaparece o trueca en espejismo, cediendo todo el protagonismo del devenir societario a unas leyes objetivas de la historia que discurren completamente al margen de la decisión humana. No obstante, plantear semejante cuestión basándola en los argumentos precedentes implicaría no atenderla desde todos sus ángulos, pues la problemática abordada en-

42. Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad* cit., p. 166.

43. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., p. 110.

44. Sobre esto véase la extensa entrevista de Fornet-Betancourt, R. y Traine, M.: "Interview mit Karel Kosík", *Concordia*, n° 24, 1993, pp. 13-23.

45. Olafson, F.: "Heidegger's politics: an interview with Herbert Marcuse", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, n° 1/vol.6, 1977, pp. 31-32.

cierra una complejidad mayor de la que parece aparentar a simple vista. Por un lado, Heidegger concibe el *Gestell* como un destino que amenaza seriamente a la humanidad, pero, por otro lado, también señala que alberga en sí «el crecimiento de lo que salva»<sup>46</sup>. Por lo demás, como ya hemos señalado, con la apelación al *Ereignis*, que es simultáneamente un acto de trascendencia y de autoencuentro, Heidegger proyecta revertir la primacía del mundo técnico. Con el recurso al ámbito del *Ereignis*, la actual correlación de fuerzas, en la que el ser humano y el ente son siervos de una técnica que los domina, puede invertirse. El ser humano cesaría entonces de actuar como ejecutor de un «poder aniquilador» para erigir en su lugar un «señorío dignificante»<sup>47</sup>. Así, gracias al doble carácter amenazante y salvador del *Gestell* y al ámbito de trascendencia abierto a través del *Ereignis*, la presunta inevitabilidad del destino de la esencia de la técnica moderna -ya se designe esta esencia como *Machenschaft* o *Gestell*-, que pareciera escabullirse de cualquier tipo de control humano, es en cierto modo subsanada impidiendo que pueda atribuírsele erróneamente el carácter de una fatalidad<sup>48</sup>.

### 3. Algunas consideraciones políticas

Las resonancias políticas del diálogo entre ambos pensadores pueden ayudar a alumbrar la comprensión de ciertas dinámicas del capitalismo contemporáneo. Teniendo en mente tal propósito, la diatriba de Heidegger contra las distintas cosmovisiones totalitarias, que son juzgadas desde una misma óptica según los imperativos de la *Machenschaft*, no debería encuadrarse, como sucede con cierta frecuencia, a un período histórico ya dejado atrás (guerras mundiales, nazismo, stalinismo, guerra fría, etc.); antes bien, resulta del todo pertinente recurrir a ella -con

46. Heidegger, M.: “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos* cit., p. 30.

47. Heidegger, M.: *Meditación* cit., p. 30.

48. En este sentido, en la entrevista concedida en 1966 al diario *Spiegel*, Heidegger afirma: «Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica». Cf. Heidegger, M.: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista a Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 77.

cierta cautela- para poder dotar de renovadas herramientas conceptuales al pensamiento emancipador del tiempo presente.

Los fundamentos para el desarrollo de una filosofía política a partir de la obra de Heidegger se han buscado en la analítica existencial de la *Dasein* (Hermann Mörchen) o en la crítica de la técnica moderna (Otto Pöggeler). Aunque en *Dialéctica de lo concreto* Kosík haga un uso crítico de la hermenéutica del *Dasein*, no sin distanciarse de ella en algunos aspectos decisivos, y en una etapa subsiguiente decida acudir a otros trabajos primordiales de Heidegger, como es el caso de *La pregunta por la técnica*, hemos comprobado cómo sus reflexiones de madurez muestran relevantes correspondencias con la etapa intermedia de la obra de Heidegger, ubicada entre la analítica existencial de *Ser y tiempo* y *La pregunta por la técnica*, es decir, la fase que abarca la década de los años treinta e inicios de los cuarenta —principalmente los *Aportes*, *Meditación* y *La historia del ser*.

Durante ese período, el comunismo, el americanismo y el fascismo son interpretados indistintamente por Heidegger como expresiones de la dominación metafísica ejercida por la técnica moderna<sup>49</sup>. Dejando a un lado el riesgo que supone equiparar estos tres sistemas de dominio tan disímiles entre sí, lo cierto es que Heidegger tampoco establece diferenciación alguna en el interior de esos mismos regímenes, concibiendo, por ejemplo, al comunismo, exclusivamente según su forma degenerada, ya se trate de bolchevismo o de stalinismo. Tanto es así que en *La historia del ser*, Heidegger llega a caracterizar a Rusia, y a todo el imaginario que lo envuelve, como «una ilimitada explotación empresarial de materias primas para las sutilezas de las ‘máquinas’»<sup>50</sup>. Por lo demás, al atribuir al fascismo solamente una lógica de racionalización tecnológica en la estela de la *Machenschaft*, el análisis pasa por alto los elementos irracionalistas que en el nacionalsocialismo coexisten con la razón instrumental así como la cuestión de la acrecentación de la dominación socio-política, por un lado, y de la represión y eliminación de la oposición y de determinadas minorías, por otro.

Procediendo de un modo muy distinto, Kosík distingue claramente el concepto de socialismo o comunismo originario de su versión soviética. Para el pensador checo, la esencia del socialismo no reside en la colectivización de los medios de producción ni en la organización científica de la sociedad -la denominada revolución técnico-científica-<sup>51</sup> (en base a

49. Cf. J. Habermas, “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de una crítica a la metafísica”, en *El discurso filosófico de la modernidad* cit., p. 195.

50. Heidegger, M.: *La historia del ser* cit., p. 147.

51. Kosík, K.: *La nostra crisi actual*. cit., p. 46.

esta segunda acepción es como percibe globalmente Heidegger al comunismo), sino en la «liberación del sistema de manipulabilidad general»<sup>52</sup>, esto es, en el intento de poner coto a la concepción de la realidad como algo calculable y disponible.

A finales de los años sesenta, recién iniciado el breve proceso de liberalización política en Checoslovaquia, todas las esperanzas de Kosík van a depositarse en el socialismo de rostro humano, en cuanto modelo contrapuesto no sólo al capitalismo democrático liberal (propiedad privada capitalista), a lo que Heidegger designa con el nombre de americanismo, sino también al stalinismo (propiedad estatal burocrática): «El stalinismo, sistema burocrático y policíaco de dominio absoluto, se basa en la idea de la *manipulabilidad general* de hombres y cosas, del hombre y la naturaleza, de las ideas y los sentimientos, de los vivos y los muertos»<sup>53</sup>. En la aproximación a estos dos modelos estructurantes de la realidad, o cosmovisiones según el argot heideggeriano, Kosík muestra una amplitud de miras mayor que la de Heidegger, al reconocer, al menos, que el stalinismo burocrático y el capitalismo liberal son formaciones económicas distintas. Sin embargo, ambas comparten una concepción común del hombre y de la realidad marcada por la falsa conciencia y por la manipulación<sup>54</sup>. En uno y otro caso, el ser humano se ve reducido a material empírico, a un recurso disponible de antemano conocido. De modo que en la conciencia ordinaria cotidiana se forja «una determinada caracterización del carácter humano», un conjunto de creencias populares o sentido común, donde «el foco de atención no está en el carácter (la esencia) del hombre sino sólo en su funcionalidad». Esta sabiduría mundana encuentra una justificación de sus tesis dentro del sistema de manipulación general, pero «fuera de este sistema, las cualidades del hombre experimentan una transformación, y esta presunta sabiduría mundana -p.ej. el hombre es un lobo para el hombre, etc.- pierden su valor y significado»<sup>55</sup>. Probablemente sea en la doctrina política de Maquiavelo, así como en la concepción del “estado de naturaleza” de Hobbes, donde esta específica caracterización del ser humano recibe su máxima formulación y justificación en términos teóricos. En *El Príncipe* de Maquiavelo la política deviene una técnica manipulatoria, mientras que para Hobbes aquello

52. *Ibíd.*, p. 56.

53. *Ibíd.*, p. 55.

54. *Ibíd.*, p. 57.

55. Kosík, K.: “El hombre y la filosofía”, en E. Fromm (ed.), *Humanismo socialista*. Barcelona: Paidós, 1980, pp. 184-185.

que define el marco social es la lucha entablada entre todos los miembros de la sociedad por la autoconservación.

A ojos de Kosík, la crisis acaecida en Checoslovaquia durante la Primavera de Praga no fue en primer término una crisis de signo político o económico; fue más bien una «crisis de los fundamentos de la realidad como sistema de manipulabilidad general»<sup>56</sup>. A lo largo de los escasos meses en que se prolongó la Primavera de Praga, tuvo lugar la gestación de una nueva configuración societaria consignada a trascender el sistema de manipulación en las dos vertientes mencionadas (stalinista y capitalista). Como es sabido, este nuevo paradigma, surgido en Checoslovaquia a principios del año 1968, fue aplastado militarmente al poco tiempo de iniciarse por las fuerzas del Pacto de Varsovia, y coaptado conveniente y tergiversadamente, con el fin de justificar intereses anticomunistas, por la mayoría de líderes políticos y medios de comunicación de los países occidentales. Puede decirse que la Primavera de Praga opera, pues, como un *telos*, es decir, como ejemplo de un posible horizonte de emancipación, en la obra del Kosík posterior a 1968. Incluso a inicios de la década de los noventa, todavía se esfuerza por extraer de ese relevante período histórico las lecciones necesarias que deberían conducir a la salvación de la humanidad por la vía de la imaginación creativa<sup>57</sup>. En su caso, no es, por tanto, el ámbito del *Ereignis* o del pensar meditativo lo que pondrá fin al dominio de la maquinación, sino el socialismo de rostro humano y la imaginación creativa.

Kosík no va a dar su brazo a torcer y mantendrá intacta la fidelidad al pensamiento de Marx durante toda su vida. Aun sirviéndose copiosamente de los análisis de Heidegger, a su juicio el sistema de manipulabilidad del siglo XX no es más que una variación del sistema mercantil del siglo XIX analizado por Marx. Se trata solamente de un desarrollo y de un perfeccionamiento que no ve alterados sus fundamentos<sup>58</sup>. Por esta razón, los esquemas interpretativos marxistas sustentados en la dicotomía valor de cambio-valor de uso, o bien en los conceptos de comercio, utilitarismo, alienación o fetichismo de la mercancía, conservan su validez para este nuevo escenario. Por lo demás, Kosík tampoco tiene ningún reparo en asemejar la misión histórica que Heidegger encomienda al

56. Kosík, K.: *La nostra crisi actual* cit., p. 55.

57. Kosík, K.: “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut” cit., p.11.

58. Kosík, K.: *La nostra crisi actual* cit., p. 56.

pueblo alemán, a saber, la salvación de Occidente de la doble amenaza representada por el americanismo y el soviétismo, con la teoría fascista:

en su diferenciación entre Europa, por una parte, y el bolchevismo antieuropeo (asiático) o el igualmente estéril 'americanismo', por la otra, Heidegger no expresa sus opiniones sino que rinde tributo al 'espíritu de la época', a la carencia de espiritualidad de la ideología de la época, que en versión propagandística vulgar comparten también durante la segunda guerra mundial los fascistas checos<sup>59</sup>.

En todo caso, la realidad predominante hoy en día, después de imponerse y consolidarse victoriosamente por encima de sus antagonistas a lo largo del convulso siglo XX, no es ni el fascismo ni el bolchevismo. Sin embargo, da la impresión de que la realidad actual tampoco encaja plenamente dentro de los ambiguos contornos del término "americanismo", entre otros motivos porque ya no tratamos aquí con un capitalismo al estilo tradicional. «El gobierno global del mundo no lo ejerce hoy el capitalismo tradicional, el sistema económico más productivo de la historia sino el Supercapital, que domina todos los aspectos de la vida humana, tiene su propia economía, su política, su moral, su cultura»<sup>60</sup>. A diferencia del anterior modelo de reglamentación, las jerarquías se encuentran ahora más desdibujadas. El mundo es gobernado por un sistema funcional impersonal, administrado por los fenómenos de la cosificación, la anonimidad y la abstracción<sup>61</sup>. La condena con la que debe cargar el ser humano es la de desempeñarse como una pieza o «instrumento del funcionamiento técnico-industrial que dicta el *tempo* y el ritmo de vida, su modo de pensar y sentir»<sup>62</sup>. En la cúspide de esta particular ordenación societaria, Kosík ubica al «oculto dictador planetario»<sup>63</sup>, es decir, al 'Supercapital'.

La relación del 'Supercapital' con la democracia es siempre tensa. Cuando la democracia supone un estorbo a su expansión, el 'Supercapital' no duda en utilizar los recursos de los que dispone para suspenderla temporalmente o, incluso, eliminarla. Poco después de la Revolución de Terciopelo de 1989, que supuso el fin del régimen comunista de Husák en Checoslovaquia, Kosík escribe, refiriéndose a su país natal, que la

59. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., pp. 156-157. Concretamente, Kosík equipara las opiniones de Heidegger a la de fascistas checos como Emanuel Vajtauer y Karel Laznovsky.

60. Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas* cit., p. 241.

61. *Ibíd.*, p. 223.

62. *Ibíd.*, p. 137.

63. *Ibíd.*, p. 223.

dictadura anónima de la policía y de la burocracia (stalinismo) ha sido reemplazada por la dictadura anónima del mercado y de su antiespíritu. No es la mano invisible de Adam Smith o el Espíritu absoluto de Hegel lo que regula el sistema social sino «un gigante oculto y anónimo», una auténtica tiranía del antiespíritu que emplea todo su poder para subordinar a los seres humanos, a la naturaleza y a la historia<sup>64</sup>. Esta dictadura es el basamento metafísico de nuestra época.

En el retrato que lleva a cabo Kosík del ‘Supercapital’ como un inmenso gigante planetario, encontramos claras reminiscencias a la descripción del fenómeno de lo “gigantesco” (*das Riesige*) en Heidegger:

Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no sólo es diferentemente grande respecto a las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable<sup>65</sup>.

La devastación, mezclada con el poder (*Macht*) y la prepotencia, como expresiones intrínsecas a la maquinación, es aquello que motiva el predominio de lo gigantesco. Con ello Heidegger mienta lo «sin-medida»<sup>66</sup> de la época moderna, justamente en el punto donde lo calculable se transforma en incalculable («en la aniquilación de las grandes distancias gracias al avión, en la representación en toda su cotidianeidad, producida a placer y sin ningún esfuerzo, de mundos extraños y lejanos gracias a la radio»<sup>67</sup>, etc.). La desmesura, el rebasamiento de toda medida, junto a la inversión y la contraverdad, es también una de las características que Kosík atribuye al paradigma moderno<sup>68</sup>. El americanismo es considerado por Heidegger como un subgénero del gigantismo. Sin embargo, a juicio de Kosík, esta «tendencia de la época moderna» es un «fenómeno típicamente europeo» y, por tanto, supone un desacierto culpabilizar de esa específica tendencia al americanismo<sup>69</sup>. Ahora bien, aunque Kosík decida imputar a Heidegger esta discutible concepción, en “La época de

64. *Ibidem*, p. 235.

65. Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque* cit., p. 78.

66. Heidegger, M.: *La historia del ser* cit., p. 70.

67. Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque* cit., p. 77.

68. Kosík, K.: “Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut” cit., p. 10.

69. *Ibidem*, p. 12.

la imagen del mundo” el pensador alemán también deja claro que el americanismo es «algo europeo»<sup>70</sup>.

Quienes estimen que los análisis de Heidegger sobre el cálculo y la tecnificación han perdido toda vigencia, siendo solamente apropiados para dar cuenta de algunas dinámicas pretéritas, inherentes a los regímenes totalitarios de un pasado reciente, tienen aquí una batería de argumentos para reconsiderar sus planteamientos. El fenómeno de la globalización no deja de ser una lucha por el poder planetario animada por los imperativos de la *Machenschaft*. A fin de cuentas, el interés de la teoría marxista -al menos de aquella que, como la de Kosík, no está inserta en los engranajes del poder y la maquinación-, en aprehender el proceso mediante el cual en este contexto los seres y las cosas son uniformemente transformados en mercancías, donde las personas, prisioneras del sistema productivo, son rebajadas «al rango de productores y consumidores»<sup>71</sup>, enlaza con la crítica al paradigma de la modernidad en las obras de Heidegger aquí consideradas.

## Referencias bibliográficas

Fornet-Betancourt, R. y Traine, M.: “Interview mit Karel Kosík”, *Concordia*, nº 24, 1993, pp. 13-23.

Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Heidegger, M.: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista a Spiegel*. Madrid: Tecnos, 1996.

Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.

Heidegger, M.: *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.

Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

Heidegger, M.: *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

Heidegger, M.: *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.

Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2010.

Heidegger, M.: *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011.

Heidegger, M.: *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2013.

70. Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo” cit., p. 90.

71. Kosík, K.: “Praga y el fin de la historia” cit., p. 10.

*Maquinación y sistema de manipulabilidad.  
Un diálogo entre Martin Heidegger y Karel Kosík*

- Heidegger, M.: *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2012.
- Kosík, K.: *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo, 1967.
- Kosík, K.: "Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica", en Kosík, Leontiev, Luria et. altri.: *El hombre nuevo*. Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 85-102.
- Kosík, K.: *La nostra crisi actual*. Barcelona: Edicions 62, 1971.
- Kosík, K.: "El hombre y la filosofía", en Fromm, E. (ed.): *Humanismo socialista*. Barcelona: Paidós, 1980, pp. 183-192.
- Kosík, K.: "Praga y el fin de la historia. Entrevista con Alain Finkielkraut", *Vuelta*, 1994, pp. 9-13.
- Kosík, K.: *Reflexiones antediluvianas*. México: Itaca, 2012.
- Olafson, F.: "Heidegger's politics: an interview with Herbert Marcuse", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, nº 1/vol.6, 1977, pp. 28-40.
- Vattimo, G.: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península, 1988.
- Vattimo, G.: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992.



# EL SENTIDO PERSONAL COMO CO-LUZ INTIMA ORIENTADA AL SENTIDO ORIGINARIO

## THE PERSONAL HUMAN MEANING AS INNER CO-LIGHT REFERRED TOWARDS THE ORIGINAL MEANING

María Victoria Cadavid Claussen<sup>1</sup>  
Universidad Católica de Colombia

Recibido: 19/11/2016

Aceptado: 21/03/2017

---

**Resumen:** La propuesta del sentido personal como *co-luz* íntima se funda en la *Antropología trascendental* de L. Polo. El sentido personal como tema se alcanza con el hábito de la sabiduría que Polo denomina *carácter de además*. Ser *además* equivale a ser *co-luz* en tanto que ámbito interior de transparencia cognoscente metódico-temática. La expresión ‘*co-luz*’ se refiere al *acto de ser* personal como co-sentido en apertura íntima sin término trocada en búsqueda aceptante de un sentido superior. La sabiduría en tanto que hábito solidario al *co-sentido* es intrínseco a la intensidad de la luz transparente temática que alcanza. De ahí la intensidad del *co-sentido* como sobrar de luz íntima capaz de orientarse al sentido originario así como también de atravesar todo lo inferior.

**Palabras clave:** Co-sentido personal, intelecto personal, sabiduría, ámbito íntimo luminoso, transparencia, búsqueda aceptante, libertad personal, amarrón al, co-existencia, carácter de *además*, tema-método, esencia humana, límite mental.

**Abstract:** The proposal of the personal meaning as intimate *co-light* is based on Polo’s Transcendental Anthropology. The personal meaning as them is methodologically reached by the habit of wisdom that Polo called character of *additionally*. Being *Additionally* is equivalent to be *co-light* in both inner as a method-them or personal knowledge as transparency ambit. *Co-light* refers to the personal *act of being* as *co-meaning* in intimate opening without end changed in accepting search for higher meaning. Meanwhile solidarity habit to the *co-meaning* wisdom is intrinsic to thematic as a transparent light that

1. (mvcadavid@ucatolica.edu.co) Coordinadora de Investigaciones del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Colombia. Docente de planta investigadora del Grupo de Investigación Philosophie Personae del mismo departamento. Doctoranda del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Director de tesis: Dr. Juan Fernando Sellés D. Tema: El Sentido Personal desde la Antropología Trascendental de Leonardo Polo.

reaches unfinished. Therefore the *co-meaning* as left over light of inner intensity, is also able to refer towards the original meaning as well as to traverse any lower.

**Key words:** Personal co-light, personal intellect, wisdom, luminous intimate area, transparency, accepting search, personal freedom, loving-giving, co-existence, character of additionally, them-method, human essence, mental limit.

## Introducción

La antropología trascendental<sup>2</sup> propuesta por L. Polo presenta un aspecto radical constitutivo del acto de ser humano: el carácter de *además*. Este trabajo pretende destacar la relevancia del *además* como núcleo personal de luz de sentido dual, o co-sentido, trocado en dinamismo trascendental como búsqueda aceptante de un tema superior que es Dios. El ser *además* refiere a una dualidad de luz intelectual por tanto *co-luz*, que como *método noético* y *tema* conforma el acto de ser personal humano<sup>3</sup>. La *co-luz* metódico-temática abre un ámbito íntimo luminoso que,

2. Polo presenta así su propuesta antropológica: “Para emprender el estudio de la antropología trascendental se precisa ampliar la perspectiva: coexistir es más digno que existir; el ser humano es superior al ser del universo, y los trascendentales personales también son superiores a los metafísicos; bien entendido: sin que esto comporte rivalidad u oposición, ni que haya que optar entre metafísica y antropología. No se trata de una diferencia dialéctica o negativa, sino de una distinción. El ser humano no es la negación del ser del universo; sino, más bien, la ratificación de los llamados trascendentales relativos. La antropología juega a favor de la metafísica, no se opone a ella ni la sustituye”. POLO, L., *Antropología*, I, 34. Sobre la antropología de Polo comenta Sellés: “no significa que su antropología sea ‘teología sobrenatural’, aunque compatible con ella. No es siquiera ‘antropología teológica’ en el sentido de una visión del hombre que se pueda enmarcar en la tradición de teólogos cristianos, sino, por así decir, ‘antropología filosófica teocéntrica’, pues su planteamiento es filosófico, pero ve al ser humano enraizado en el ser divino, pues lo contrario no es propiamente “antropología”, sino precisamente el capital reduccionismo antropológico (que inicialmente conlleva la pérdida de sentido personal, y que finalmente termina con la negación del hombre)”. SELLES, J.F., “La distinción entre antropología y ética”, *Studia Poliana*, 13 (2011) 126.

3. “El intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona. Libertad e intelecto son trascendentales personales”. POLO, L., *Antropología*, I, 119.

como intelecto<sup>4</sup> de nivel trascendental, es *además* cognoscente y libre<sup>5</sup> trocado en búsqueda-aceptante del Sentido Originario. También se pretende resaltar aquí el juego dual de la luz solidaria metódica y temática o *co-luz* de sentido que, por una parte, insiste en ser como dinamismo ascendente luminoso de sentido que se orienta a su tema, y por otra, es *co-luz* unitiva otorgante que en su descenso ilumina las dualidades inferiores hasta sus manifestaciones esenciales humanas e incluso las naturales.

La dualidad de luz radical metódico-temática del carácter de *además* o co-sentido tiene dos miembros solidarios. El superior es el *tema*, sentido personal o *transparencia*<sup>6</sup>, conformado por la luz íntima<sup>7</sup> del *intellectus ut co-actus*<sup>8</sup> como conocer personal en acto, es decir, un conocer de nivel trascendente superior a la razón. Y el inferior es el *método*, la luz

4. “El *intellectus ut co-actus* es la elevación al nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente. Se suele decir que el intelecto agente no se conoce a sí mismo, sino que es una luz que permite conocer los inteligibles. Según mi propuesta, es el acto radical del que dependen los otros actos intelectuales, los cuales, por ser inferiores a él, no lo conocen de ninguna manera. Sin embargo, en el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona. El *intellectus ut co-actus* es el núcleo del saber, desde el cual-radicalmente-se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior. Que la persona sea el acto intelectual superior no comporta identidad intelectual, pues la identidad es exclusiva de Dios”. POLO, L., *Antropología*, I, 224.

5. “...es claro que no cabe hablar de libertad trascendental sin la aludida conversión con el intelecto; al margen de ella, la libertad es una noción incoherente o arbitraria”. POLO, L., *Antropología*, I, 119.

6. “La transparencia no se confunde con la diafanidad del cristal. Lo diáfano es más bien pasivo respecto de la luz que lo atraviesa y, por tanto, carece de lo que hemos llamado intensidad de la transparencia. La intensidad de la transparencia es la luz intelectual por dentro, pues ese dentro es luz”. POLO, L., *Antropología*, I, 197. Sellés explica que en Polo “se trata de un nuevo modo de llamar al entendimiento agente clásico. Polo también lo designa con las expresiones: “entendimiento agente” (*Curso de teoría*, III, 22) o “núcleo del saber” (*Curso de teoría*, III, 338; *El acceso*, 54), “entendimiento coagente”, “intelecto personal”, “*esse hominis*” (*Curso de teoría*, III, 26; “*intellectus ut actus*”, SELLES, J.F., “El intelecto agente como acto de ser personal” *Logos*. Madrid. 45 (2012) 43. Cfr. sobre este tema: GARCÍA, J.A., “Discusión del entendimiento coagente”, *Studia Poliana*, 2 (2000) 51-71.

7. “Transparencia equivale a co-acto, es decir, a intimidad”. POLO, L., *Antropología*, I, 197.

8. Respecto del *intellectus ut coactus* Polo aclara: “En la radicalidad trascendental que es la persona están el amar y el inteligir; no la intelección de la naturaleza, sino el inteligir como persona. El conocimiento de lo inferior depende del *intellectus ut coactus* a través de la sindéresis, y corre a cargo de las operaciones y los hábitos, de manera que el *intellectus ut coactus* no se agota en esos niveles”. POLO, L., *Antropología*, I, 167.

del hábito innato de la sabiduría<sup>9</sup>, un conocer habitual, que es *alcanzar*<sup>10</sup> al núcleo luminoso para dar cuenta de su luz. Esta solidaridad de luz con la luz es de carácter radical, es decir, constitutiva del acto de ser humano como *co-luz* o co-sentido personal. Por tanto, la dualidad luminosa solidaria es trascendental<sup>11</sup>, distinta de las otras dualidades humanas<sup>12</sup> no trascendentales con las que Polo explica la naturaleza manifestativa del hombre.

Las dualidades conforman, según Polo, la estructura del ser humano, tanto en el nivel radical como en su nivel manifestativo, e indican la apertura del miembro inferior de la dualidad al miembro superior, que a su vez se abre a otra dualidad superior. Así, por dualidades, se dinamiza el sentido trascendental y se deriva su luz desde el núcleo de luz radical, que es la persona humana, a lo inferior, sus manifestaciones. La dualidad trascendental se refiere, por tanto, a los aspectos constitutivos del acto de ser humano o co-sentido, que están dualizados a su vez con los hábitos

9. Sobre la solidaridad del *intellectus ut co-actus* y la sabiduría Polo escribe: “El *intellectus ut co-actus* es la luz penetrada de luz, pues, como tema del hábito de sabiduría, se alcanza según el carácter de *además*. Este hábito es solidario con su tema porque, de otro modo, la persona quedaría quedando inédita. Pero no se trata de que la persona se conozca reflexivamente, puesto que es co-existencia abierta. El autoconocimiento reflexivo de la persona se excluye porque, si bien el hábito de sabiduría es solidario con su tema, no se confunde con él, ya que el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* no son un único acto”. POLO, L., *Antropología*, I, 180.

10. “De esta manera, el tema que alcanza es aún más real que el acto de ser extramental creado, y por eso se ha descrito como co-ser o co-existir”. POLO, L., *Antropología*, I, 197.

11. Polo afirma el intelecto y la verdad personal como trascendental: “...la intelección humana es trascendental si la verdad se contempla como persona”. POLO, L., *Antropología*, I, 166-167. También afirma: “Precisamente porque el carácter de *además* no tiene sentido yuxtapuesto o comparativo, y no se entiende como diferencia sino como distinción, equivale a alcanzar un nuevo sentido del acto de ser con el cual es solidario. Por tanto, posee valor trascendental”. *Ibid.*, 164.

12. Sobre las dualidades humanas Polo indica: “Apelaré, ante todo, a una peculiaridad observable en el hombre, a la que, como he indicado conviene llamar dualidad”. POLO, L., *Antropología*, I, 164. Y amplía: “el hombre no es una realidad simple sino, como se puede observar, sumamente compleja, por lo que, con frecuencia, su estudio no se sabe controlar o se afronta de una manera parcial. Dicha complejidad se enciende de acuerdo con el criterio de dualidad. Los aspectos duales del hombre son muy abundantes. Por ejemplo, acto de ser y esencia; cuerpo y alma; voluntad e inteligencia; interioridad y exterioridad; operación objeto; hábito y operación; hábitos innatos y hábitos adquiridos; sociedad e individuo; hombre y mujer”. *Ibid.* En otros términos dice: “Es propio de las dualidades humanas un sentido ascendente o jerárquico. Dicha ascensión se debe a que uno de los dos miembros de cada dualidad es superior a otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro, sino que se abre a una dualidad nueva.”. *Ibid.*, 167.

innatos inferiores a él. Por consiguiente, resulta de sumo interés conocer en qué consiste la peculiar dualidad solidaria de *co-luz* de sentido radical.

## **1. La *co-luz* íntima como carácter de *además***

El co-acto personal o co-sentido es la dualidad radical luminosa del hombre como *sobrar*<sup>13</sup> trascendental de luz en la luz que no culmina; es, por eso, el carácter de *además* metódico-temático. La solidaridad de la luz dual metódica temática conforma un ámbito íntimo<sup>14</sup> de *co-luz* que *sobra*, pues es luz intelectual que va a más sin agotarse, es activa y, por tanto libre<sup>15</sup>. El *intellectus ut co-actus* es transparencia<sup>16</sup> de sentido radical como tema de la luz metódica de la sabiduría<sup>17</sup> que lo alcanza. A su vez, el *intellectus ut co-actus* es luz abierta<sup>18</sup> para ser alcanzada, siendo a

13. “Así, por ejemplo, cuerpo-alma es una dualidad cuyos miembros no son del mismo rango, pues el alma es superior al cuerpo. Por tanto, el alma no es solo dual respecto del cuerpo, sino que se abre a otra dualidad. Este peculiar rebrotar de las dualidades, es decir, el no agotarse uno de los miembros de cada dualidad en su respecto al otro, indica el carácter sobrante del miembro superior. Y en este sentido es una indicación del carácter de *además*”. POLO, L., *Antropología*, I, 197. También afirma Polo: “El carácter de *además* es puro sobrar”. *Ibid.*, 197.

14. El co-sentido es sobrar solidario de luz como ámbito interior: “Transparencia equivale a co-acto, es decir a intimidad. Por eso, tanto da decir que el tema es interior al método como que el método es interior al tema; la transparencia no es temática sino metódica, y no es metódica sino es temática; no se reduce, por así decir, a un punto focal. El carácter de *además* es puro sobrar. No lo sería sin dualidad sin inclusión”. POLO, L., *Antropología*, I, 197. Por otra parte Polo indica con relación a la solidaridad de tema y método de la *co-luz* “el tema dentro del método; un dentro atópico porque el método no es un lugar, y porque el tema tira del método, y no es insondable como Identidad Originaria”. *Ibid.*

15. “En suma, el descubrimiento de la intimidad como apertura interior e inseparable del valor activo, libre, de la co-existencia (...). Si la persona fuese única, la intimidad no sería activa y no existiría. Por consiguiente, es un error aseverar que la persona carece de intimidad. En rigor, la persona humana descubre que interiormente carece de réplica. Ahora bien, como esta carencia no puede ser definitiva, es, por tanto, activa de inmediato”. POLO, L., *Antropología*, I, 205.

16. “La persona, a la que también llamo el *núcleo del saber*, es luz en la luz, es decir, la transparencia.” POLO, L., *Antropología*, I, 223.

17. “El carácter de *además* como método es el hábito de sabiduría el cual es solidario o indisociable con la temática trascendental. Es la tercera dimensión del abandono del límite mental”. POLO, L., *Antropología*, I, 190.

18. “La dualidad del carácter de *además* no es oclusiva, no comporta determinación. Todo lo contrario: de acuerdo con su dualidad, el carácter de *además* está, permanentemente abierto... no una oclusión o autodeterminación sino la intensidad de la transparencia”. POLO, L., *Antropología*, I, 197.

su vez interior al alcanzarse como método habitual. Se trata de un juego de sentido interior de *co-luz* metódico-temático inseparable<sup>19</sup> que no cesa; de ahí su sobrar solidario luminoso.

Por su carácter metódico<sup>20</sup> la sabiduría como *además* es luz precaria sin su tema. Por eso la solidaridad del método con la luz transparente temática comporta que el tema tire del método hacia arriba para que no decaiga en su ascender transcendental alejándose del límite mental. Así, el insistir de la luz temática del co-sentido es a la par alejamiento metódico de la fijación, sin término. Fijarse es quedarse en el *límite mental*<sup>21</sup>, sucumbir al pensamiento objetivo. En cambio, alcanzar el tema significa desaferrarse de la fijación mental operativa para no quedarse en el objeto sino ir a más. Alcanzarse como co-sentido es dar cuenta del tema personal como co-acto de luz dinámico, es decir en conversión radical de los trascendentales antropológicos; es conocerse como co-sentido luminoso, cognoscente, libre y amoroso. Por tanto, ser *además* insiste en un *además* luminoso no como proceso gradual, sino como insistencia inagotable de la luz en la luz íntima. Por esto la luz del co-sentido es dinamismo unitivo. Por ser luz de *además* interior al carácter de *además*, como luz en la luz, este co-ser luminoso metódico-temático radical es coexistencia interior, es decir, la luz transparente temática atraviesa el método luminoso<sup>22</sup> en su

19. “Sucede entonces que la índole creada de un acto intelectual no sólo estriba en la potencia que le corresponde, o que de él depende; sino previamente en su interna dualidad entre el cognoscente y su actividad noética, con la temática que ésta alcanza”. GARCÍA, J.A., “El entendimiento humano, según Leonardo Polo”, en González, A.L., - Zorroza, I., (eds.), *In umbra intelligentiae*, Eunsa, Pamplona, 2011, 489.

20. “La aportación poliana, aunque compatible con los descubrimientos de la tradición aristotélico-tomista precedente, es del todo singular; su originalidad nace del valor metódico que otorga a este hábito”. SELLES, J.F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 77.

21. El límite mental es punto de partida para la antropología: “que la antropología sea una ampliación transcendental respecto de la metafísica, se justifica por la pluralidad de dimensiones del abandono de lo único. Lo único, estrictamente, no es más que el límite mental”. POLO, L., *Antropología*, 200. Al respecto Sellés amplía: “El límite mental es la operación cognoscitiva, la presencia que presenta al objeto conocido y se conmensura con él. Según sea el abandono de esa presencia se puede acceder a conocer unos determinados temas reales u otros, pues el método de su abandono tiene cuatro dimensiones”. SELLES, J.F., “El hábito de sabiduría”, cit., 83.

22. “Como se notará, el enfoque que propongo difiere del tomista porque trata de averiguar el valor metódico del hábito de sabiduría para el conocimiento del intelecto personal. Sólo entonces se podrá estudiar de qué manera la sabiduría es *cognoscitiva Dei*. No se acepta que el hombre sepa que existe al pensar algo, porque esta tesis tiene un sentido reflexivo, y guarda cierta semejanza con la inferencia cartesiana del sum. Con todo, la gran importancia que Tomás de Aquino concede al hábito de sabiduría constituye un punto de referencia obligado para la antropología trascendental”. POLO, L., *Antropología*, I, 155.

interior para alejarse del límite mental y alcanzar la transparencia de su núcleo de co-sentido a modo de juego de luces que no se separan.

Ser luz interior en la luz es ser *co-luz*. El núcleo de co-sentido es un *dentro atópico*<sup>23</sup> dice Polo, a modo de amplitud íntima de luz dual que insiste en ser, por tanto creatural, no idéntica como la Luz Originaria. No se trata de una ubicación, sino de un ámbito radical de sentido luminoso dual. Es decir, luz temática que atraviesa la luz metódica para tirar de ella hacia arriba, hacia el núcleo de co-sentido personal, insistiendo en la tensión del alejarse del límite del pensamiento objetual para superarlo alcanzándose como persona. El co-sentido como miembro superior de la dualidad de co-luz es luz temática trascendente que busca su réplica y, por tanto, va a más, y, como luz metódica, es el hábito innato de la sabiduría, miembro inferior de la dualidad que da cuenta del co-ser luminoso que es su tema al alcanzarlo. Por eso el límite mental es su punto de partida, la línea que marca el límite entre la esencia extramental y la esencia del hombre, del cual parte la co-luz del *además* para alcanzarse como co-sentido personal.

En efecto, el co-sentido personal es *además* del ser extramental sin desconocerlo como ser primero, sino fijando su atención en él para dejarlo ser. El carácter de *además* se distingue del ser extramental *secundarizándose*<sup>24</sup> como otro ser distinto de él. En tanto que co-acto de ser más real que el mismo ser extramental, por no tener que distinguirse de la nada como el ser del universo, el co-sentido es superior al *acto de ser* metafísico. También la *co-luz* metódico-temática del co-sentido es *además* de la *esencia* extramental, como manifestación física del ser del universo, que está separada de la esencia humana por el límite mental. Este límite, por tanto, marca la distinción de la esencia humana como superior de la esencia extramental. El núcleo de *co-luz* no alberga así la operación cognoscitiva para no sucumbir en ella como consistencia inamovible de su luz, pues la presencia mental equivale al límite mental<sup>25</sup>. Por eso no fi-

23. "Este es el valor de hábito innato del carácter de además que cabe llamar interno a él, o coexistencia: el tema dentro del método; un dentro atópico porque el método no es un lugar, y porque el tema tira del método, y no es insondable como la Identidad Originaria". POLO, L., *Antropología*, I, 197.

24. "Por eso se dijo que la persona es el segundo sentido del acto de ser: se distingue de los primeros principios porque la persona se 'secundariza' radicalmente: coexistencia, intimidad sin réplica, insistencia metódico –temática, transparencia, y no insondabilidad originaria". POLO, L., *Antropología*, I, 198.

25. "El tiempo no es un éxtasis en el que aparecen presente, pasado y futuro, porque el presente no es una dimensión más del tiempo sino la instancia desde la que la mente humana lo articula. Hay pasado y futuro porque hay presente, y hay presente en virtud de la presencia, que se identifica con la actividad básica de la inteligencia humana. En otras palabras, el

jarse en el límite mental indica desarraigarse de él, no albergándolo como exsención<sup>26</sup>, sino alejándose de él como luz activa hacia arriba, hacia el co-sentido como tema<sup>27</sup>.

Alcanzar el co-sentido como tema es dar cuenta de ser *además* como ámbito de *co-luz*, abierto, activo y luminoso. Este ámbito es apertura íntima en semejanza con el tema que a su vez busca, el ámbito de máxima amplitud<sup>28</sup> del Sentido Originario. Esa semejanza es creada, pero no derivada sino singular, es decir, el co-sentido personal humano es distinto en dependencia del Sentido Originario divino. De ahí que el co-sentido sea amplitud íntima en tanto que dualidad de luz solidaria de su transparencia temática con el alcanzar metódico de luz. Y que a la vez sea ámbito íntimo activo y cognoscente y por eso dinamismo luminoso de sentido que busca el Sentido Originario.

El ámbito íntimo de *co-luz* del co-sentido, es ámbito atópico no físico, sino apertura de amplitud íntima de sentido personal que se abre por el insistir de la luz de la transparencia en la luz de la sabiduría. Con otras palabras, la luz del hábito metódico en la luz del acto de ser transparente y la insistencia mutua luminosa, abre un ámbito que Polo llama *coexistencia*, pues no se trata de una luz única, sino de *co-luz* o co-sentido. Así lo describe: “*si en el hombre el ser es dual, es decir, si el acto de ser humano*

presente no es real fuera de la mente, aunque la tentación de ponerlo en ella, confundiendo lo real con nuestro modo inmediato de conocerlo, acompañe ineludiblemente a la mente humana”. MURILLO, J.I., “Diálogo y verdad en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, en: VV. AA., *Verdad y diálogo*. Actas del Simposio Internacional celebrado en San Petersburgo (29-31-V-2008). San Petersburgo (Rusia): Ediciones de la Academia Ruso-Cristiana de Humanidades, 2008, 379.

26. “La tercera dimensión del límite mental se desaferra de la exsención presencial, pero no prescinde de ella, por lo que la presencia juega como punto de partida de dicho método. De esa manera, el tema que se alcanza es más real que el acto de ser extramental creado, y por esto se ha descrito como co-ser o co-existir”. POLO, L., *Antropología*, I, 195.

27. “De acuerdo con ello, al acto intelectual humano competen estos tres ejercicios activos: - suscitar y englobar la intelección esencial, es decir, todo cuanto la inteligencia obtiene al activarse (y también encontrar lo que se torna explícito desde esa activación: la esencia causal del universo), pero después, advertir la existencia extramental, es decir, la del creador y la de la otra criatura, la que no es intelectual: la del universo. - y además alcanzarse y buscarse como ser intelectual que es; y referirse como tal al creador”. GARCÍA, J.A., “El entendimiento humano, según Leonardo Polo”, En: González Zorroza (eds.): *In umbra intelligentiae*. Eunsa, Pamplona (2011), 490-491.

28. “La interioridad del Origen no acaba nunca, y que de acuerdo con su carácter originario no se completa, sino que es una interioridad infinitamente intensa en tanto que idéntica. La intensidad del Origen es inabarcable, es decir, máximamente amplia y, así, tema del intelecto personal humano. En atención a ello sostengo que el carácter de *además* se incluye atópicamente en el ámbito de la máxima amplitud”. POLO, L., *Antropología* I, 194.

*es acto como co-ser o co-existencia, la distinción real ser y esencia, por más que caracterice al hombre como criatura, no es la dualidad radical*".<sup>29</sup>

La intimidad de sentido personal por ser *co-luz* que se alcanza es conocida por el hábito como sentido sin réplica de otro sentido superior, aquella réplica que no se es, y que se busca como encuentro con el sentido absoluto. Es decir, el co-sentido como búsqueda es ya orientación a la Luz que responde a la intimidad luminosa de *co-luz* abierta que es el acto de ser creatural, pues no es *co-luz* única, sino *además* trocado en co-sentido aceptante abierto a otro sentido superior.

En tanto que ámbito interior, el co-sentido no es solo transparencia de luz intelectual íntima metódico-temática, sino que se abre activa en dualidad radical<sup>30</sup> luminosa y libre hacia adentro, trocándose como búsqueda inagotable de más sentido como la réplica que no puede quedarse sin resolver. Por ser la *co-luz* inagotable sin réplica, es activa. Así al alcanzarse, la *transparencia* como tema de su método de luz noético<sup>31</sup>, se conoce en su dinamismo de co-sentido trascendental sin término. Por tanto, el co-sentido, es intelecto libre como búsqueda aceptante de un Sentido superior que le corresponde como réplica<sup>32</sup>. El co-sentido personal es apertura luminosa que busca su réplica de Luz Originaria. Lo cual indica

29. Polo, L., *Antropología*, I, 177. En la misma obra Polo también agrega: "El hombre no se limita a ser, sino que co-es. Co-ser designa la persona, es decir, la realidad abierta en intimidad y también hacia afuera, por tanto, co-ser alude a ser-con". POLO, L., *Antropología*, I, 32. También dice: "La existencia humana, se alcanza. Yo diría que gnoseológicamente es el hábito de sabiduría: ese el modo como se alcanza la existencia humana". *Curso de Antropología Trascendental*, México, 1987, pro manuscrito, lección 3, 16.

30. Con relación a la dualidad íntima Polo afirma: "La libertad es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que esta se dualiza de inmediato o directamente. Se trata de la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponde con la intimidad como apertura interior. La segunda dualidad se corresponde con la intimidad como apertura hacia adentro, según la cual se descubre que la carencia de réplica no puede ser definitiva". POLO, L., *Antropología*, I, 205.

31. "Hay todavía un hábito del intelecto, que es el hábito de sabiduría, cuya temática trasciende el orden metafísico. A mi modo de ver, con este hábito se conoce la coexistencia del ser personal humano con el ser del universo y, en definitiva, con Dios". POLO, L., *Curso de teoría*, IV/1, 43.

32. "En suma, el descubrimiento de la intimidad como apertura interior es inseparable del valor activo, libre, de la co-existencia. Sin el descubrimiento de la libertad, la carencia de réplica anularía por completo la co-existencia. Si la persona fuese única, la intimidad no sería activa y no existiría. Por consiguiente, es un error aseverar que la persona carece de intimidad". POLO, L., *Antropología*, I, 205.

que el co-sentido es puro dinamismo en actividad cognoscente orientado a ese sentido superior aceptándolo.

Como *además* luminoso, el co-sentido es *sobrar* de luz transparente que no se agota en su dualidad de *co-luz* solidaria con la sabiduría<sup>33</sup> en cuanto *carácter de además* metódico. La luz metódica en la transparencia luminosa interior temática es inagotable y, por tanto, activa. Así, la *co-luz* cognoscente activa en tanto que *intellectus ut co-actus* trascendental se trueca en búsqueda-aceptante de un tema superior, es decir, el ámbito de *co-luz* íntimo libre trocado por el *intellectus ut co-actus* en búsqueda-aceptante trascendental busca la Luz Originaria, aceptándola, lo cual refiere a un dinamismo luminoso de sentido que, por una parte, no se *desfuturiza*<sup>34</sup> por ser inagotable orientado a su tema, el Sentido Originario; y, por otra, indica que ser aceptante del Sentido Originario significa apertura amorosa donal, pues la aceptación creatural es ya ofrecimiento en correspondencia desigual de su sentido a modo de don de la propia luz. Por eso el encuentro desigual de ámbitos luminosos de sentido es amoroso en dos modos de la dualidad amorosa radical, desde el Sentido Originario como Don de Luz y desde el co-sentido creatural como aceptación-donal de la propia.

Por su parte, el Sentido Originario es también apertura íntima pero como ámbito de amplitud máxima en el que incluye al sentido creatural humano como semejante, dado que el co-sentido creado como *co-ser* es intimidad de co-sentido en búsqueda-aceptante en semejanza de la Luz Originaria; *además* de co-sentido luminoso que no se detiene. El co-sentido en tanto que ámbito de sentido luminoso creatural distinto es incluido en una intimidad más neta, el *dentro* de máxima amplitud del Sentido Originario como Identidad. Por la inclusión en el ámbito superior, el ámbito inferior de transparencia luminosa del co-sentido creatural se amplía en

33. “La sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables”. Citado por Sellés, quien al respecto dice que si la sabiduría “juzga de las demás ciencias, lo cual indica que es superior a ellas”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, VI, cap. 5 (BK 1141 a 1620). Cfr. SELLES, J.F., “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, cit.

34. Cfr. SELLES, J.F., “La distinción entre la Antropología y la Metafísica”, *Studia Poliana*, 13 (2011) 112. “A mi modo de ver eso que llamo ‘desfuturización del futuro’ es algo muy semejante a lo que se llama (sin llegar a describirlo del todo bien) el *evo*. La persona no es temporal sino que es *evieterna*. La *evieternidad* se escribe bien como una preeminencia del futuro y no tiene que pasar a ser ahora. No está obligado a pasar a ser ahora, y mucho menos a hacerse pasado. El tiempo está por debajo de la persona”. POLO, L., *Antropología*, I, 118; “Alcanzar a co-ser acompañando, co-existir, equivale a *además*, y cabe describirlo como *futuro sin desfuturización*”. *Ibidem*.

posibilidad de sentido donal, es decir, de sentido otorgante de su luz a sus dualidades inferiores y a otros sentidos personales.

En suma, el co-sentido personal es *además* luminoso distinto de toda la realidad creada que como ámbito íntimo de co-luz cognoscente y activo se abre hacia adentro trocándose en búsqueda-aceptante, es decir, como intelecto amoroso orientado a su tema en tanto que réplica de Sentido superior. El ámbito íntimo de sentido Originario no es el principio de la realidad extramental: “*La búsqueda no se advierte en la persistencia. El acto de ser creado como primer principio se distingue, sin más, de la realidad personal. En la Identidad Originaria la búsqueda carece de sentido*”.<sup>35</sup> Por la inclusión en el ámbito del Sentido Originario, el sentido creatural ensancha su dinamismo de co-sentido íntimo capaz así de más ofrecimiento y otorgamiento de su luz.

El ámbito interior del co-sentido es abierto como co-acto luminoso, es *intensidad*<sup>36</sup> transparente y luminosa por la insistencia de la luz metódica de la sabiduría en la luz íntima el intelecto personal en dualidad solidaria radical sin término. La sabiduría es luz en tanto que trasparenta el dinamismo luminoso del co-sentido trascendental, por tanto abierta o co-existente. A la par, el co-sentido es ámbito de luz íntima de intelecto personal que la atraviesa por dentro; por eso, la transparencia del co-sentido luminoso no es fija como el cristal, sino dinámica, pues es co-luz en puro *sobrar* luminoso cognoscente inagotable, es decir, *además* como transparencia cognoscente, libre y donal que asciende orientado a su Origen de Sentido siendo elevado por la Luz Originaria. El sobrar luminoso de la sabiduría como método de luz es *además* inagotable según indica Polo:

El carácter de además es el método con el que se alcanza la coexistencia humana, pero en sentido más propio, además equivale a coexistencia. Por eso el hábito de la sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca porque la persona tampoco acaba nunca.<sup>37</sup>

La congruencia de los dos miembros en la dualidad del co-sentido y el hábito de la sabiduría radica en su solidaridad luminosa metódico-temática. Pero el co-sentido como tema es superior al método, pues se distingue de él, aunque es solidario con él por incluirlo en su luz. El co-sentido como transparencia es insistencia de luz intelectual en la luz del hábito de sabiduría incluido en el interior de su núcleo trascendente de sentido

35. Cfr. *Ibidem*, 205.

36. “La intensidad de la transparencia es la luz intelectual por dentro, pues ese dentro es luz”. *Ibidem*, 197.

37. *Ibidem*, 194.

por inclusión generosa de su sobrar de luz en la luz en tanto que co-luz de valor dual metódico-temático. El co-sentido indica co-luz personal: “*El sentido metódico de la transparencia ha de alcanzarse, pues sin él tampoco se alcanza su sentido temático*”.<sup>38</sup>

El hábito de sabiduría como método cognoscitivo es carácter de *además* indisolublemente solidario con su tema, el *además* de co-sentido personal o *co-luz* al que alcanza. Por tanto, el método es también *además* de luz cognoscente de su tema que, como núcleo sobrante de luz trascendental, lo tensiona en tanto que co-sentido para alcanzarse; es decir, el método es luz interior al tema luminoso al que alcanza; por tanto apertura de co-luz. Pero el alcanzar de la luz en la luz no es proceso, sino luz solidaria que se conoce como dinamismo de sentido íntimo. Es la sabiduría como hábito metódico la que ejerce lo que Polo denomina la *tercera dimensión del abandono del límite mental*, conocimiento para descubrir la intimidad humana como sentido personal, superior a la razón propia del inteligir la realidad objetiva.

*De acuerdo con la tercera dimensión del abandono del límite mental se alcanza la coexistencia humana. La coexistencia humana ni se advierte, ni se halla, ni permite demorarse en ella, sino que se alcanza. A ese alcanzar es inherente lo que llamo carácter de además.*<sup>39</sup>

En definitiva, el abandono del límite mental tiene cuatro dimensiones según los temas a conocer superiores al conocimiento objetivo<sup>40</sup>. La tercera dimensión es el método de la sabiduría como luz que alcanza el núcleo de sentido personal que posibilita la ampliación de la antropología como saber de sentido trascendental, es decir, como saber acerca del *acto de ser* personal humano que, por ser co-luz libre, trasciende el ámbito de la metafísica centrada en el estudio de los actos de ser necesarios.

El carácter de *además* es un *sobrar* de luz dinámica de sentido, es decir, de intelecto personal trascendental, que no se detiene en el límite mental, sino que se desaferra a la par que alcanza su tema, que es el

38. *Ibidem*, 199.

39. *Ibidem*. 117. Sobre la coexistencia como sentido íntimo Polo agrega: “La coexistencia, la ampliación del orden de los trascendentales, es la persona, la intimidad irreductible en la medida en que se alcanza: ese alcanzar es indisoluble de su ser”. *Ibidem*. 117.

40. “El conocimiento objetivo es aspectual o intencional, y versa sobre las formas físicas sin explicitar que realmente son concausales. Pero no versa sobre las dimensiones superiores de la esencia del hombre... Tampoco cabe conocimiento objetivo de la voluntad o de la inteligencia, pues el conocimiento objetivo parte de la iluminación de lo sensible, y las potencias no son sensibles”. *Ibidem*, 112.

núcleo del co-sentido personal como conocer trascendental el co-sentido luminoso.<sup>41</sup> El co-sentido es intelecto radical, por ello superior, que ilumina todo el conocer humano a la vez que se orienta al conocimiento de un tema superior, la Verdad que le corresponde como Sentido Originario<sup>42</sup>.

Por su parte, se ha indicado que el hábito de sabiduría es co-luz con el sentido trascendental (la persona como ser cognoscente), en dualidad luminosa solidaria con la luz que alcanza. Esta co-luz es intelecto trascendental que no se confunde con la potencia intelectual (la razón) en tanto que no la tiene como punto de partida; por tanto, no la satura, de ahí su carácter irrestricto. La luz metódica del carácter de *además* no se detiene en el alcance de su tema, pues es atraído en ascenso por el núcleo de co-sentido (el acto de ser personal o conocer a nivel de ser) alejándose sin parar del límite mental en cuanto punto de partida. De detenerse en el límite mental del pensamiento objetual, la luz de sentido ascendente como *además* sucumbiría a la fijación y no alcanzaría el co-sentido radical.

El carácter de *además* es el co-sentido como tema que ilumina internamente al método para abandonar su punto de partida, el conocimiento objetivo, por eso el tema es conocimiento personal radicalmente distinto del *límite mental*, pues es solidario con el carácter de *además*

41. “El conocimiento trascendental, rigurosamente hablando, debe ser transobjetivo. Transobjetivo porque se alcanza al abandonar el límite mental con actos superiores a las operaciones. Al abandonar la operación, ya no se conocen objetos, sino más que objetos. Y ese conocimiento transobjetivo es cuádruple”. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 179. “Con *cuádruple* Polo se refiere a las cuatro dimensiones del abandono de límite mental. De las cuales la tercera es el carácter de *además* y la cuarta la explicación de la esencia humana. Es decir como método o modos de conocer perfecciones. En el caso de la persona la perfección es co-acto trascendental porque de carecer de esas perfecciones trascendentales que conforman el ser humano no sería persona. El método para alcanzarlas es el carácter de *además*”. SELLES, J.F., “La distinción entre antropología y ética”, *Studia Poliana*, 13 (2011) 124. Para Polo trascendental también significa “lo que trasciende la propia perfección personal, en concreto, apertura a la realidad personal superior, y esto porque los rasgos capitales que conforman la intimidad humana, nativamente desbordantes, tiene como norte el ser personal divino”. POLO, L., *Antropología*, I, 125. Por tanto, la tercera dimensión alcanza el carácter trascendental del ser humano como co-ser o co-luz es decir el co-sentido personal.

42. “La actividad inquisitiva del intelecto personal es inagotable, inacabable, con un futuro interminable, libre. En ello se manifiesta la solidaridad entre el método y el tema de la sabiduría humana. Ya que esa actividad de búsqueda es inagotable e interminable porque el mismo intelecto personal, que es su tema, es así: un ser inacabable e inagotable, libre y permanentemente abierto al futuro”. GARCÍA, J.A., “El entendimiento humano, según Leonardo Polo”, en González, A.L., Zorroza, I., (eds.): *In umbra intelligentiae*, Eunsa, Pamplona, (2011), 493.

como método para alejarse de él. Este método cognoscente es el hábito de la sabiduría, que sin el co-sentido solidario sería precario para alejarse sin detención del *límite mental*. La sabiduría es alcanzar sin respuesta o término, debido a la luz intrínseca del co-sentido personal interna en su luz, por tanto *co-luz*. Este *alcanzar* alcanza el ámbito trascendental del sentido personal como núcleo de *co-luz* radical.

En cuanto núcleo de *co-luz* de tema y método, el co-sentido no precede al hábito de la sabiduría, ni lo genera, sino que es dualidad solidaria con él. El co-sentido luminoso es miembro superior de la dualidad radical de luz, pues tira de la luz metódica o habitual para ascenderla en alcance de su transparencia insistiendo en ella como luz *además* de luz, sin lo cual el hábito sucumbiría por precariedad en el límite mental. Con otras palabras, como *co-luz* metódica la sabiduría no deriva de la luz transparente temática, sino que como *co-luz* es interior al núcleo luminoso que no la precede o genera. Es decir sin la luz metódica de la sabiduría no se alcanza el núcleo luminoso radical en cuanto co-sentido, porque este conocer se aleja del límite mental. A la vez que la luz del método es interna al núcleo de sentido, la luz temática es interna a la luz del método; por eso, la peculiar *co-luz* solidaria que es el acto de ser humano como sentido radical de carácter trascendental.

En consecuencia, alcanzarse desde la luz solidaria significa ser *además* de sentido que no termina de alcanzarse. De lo contrario, si el co-sentido generara el método se supondría como su tema, y se alcanzaría sin más, agotándose, cumpliéndose como método de luz iluminante al alcanzarlo, es decir, anulando la solidaridad trascendente de ser luz en la luz y, por tanto, clausurando la posibilidad de ser ámbito abierto de co-sentido luminoso. En cambio, por la solidaridad de la *co-luz* se abre el ámbito interior luminoso como ser, inagotable como co-existencia. En tanto que ser inagotable de luz no se termina de alcanzar. Por eso la persona insiste en ser, es decir, como núcleo personal de sentido es siempre abierto a más sentido, por eso es *además* de luz que a su vez se orienta a un tema de sentido superior. Es decir, la persona es ámbito interior de sentido que va a más sentido. Como coexistencia el núcleo personal es sentido abierto porque no se trata de una luz única, sino *co-luz* abierta a más luz. Como *co-luz* el núcleo es sentido abierto a su tema en conversión dual con el intelecto personal, a la par que *co-luz* atravesante de lo inferior desde el ámbito radical, o sea, el co-sentido es también luz generosa para advertir

el acto de ser del universo y para iluminar el ámbito esencial o manifestativo del hombre.

En efecto, el núcleo de la *co-luz* personal es co-sentido como apertura co-existente<sup>43</sup>, es decir, como ámbito abierto de intelecto activo que se distingue a la vez que es semejante al Sentido Originario. El co-sentido no es ámbito pasivo iluminado por el Sentido superior, sino *co-luz* insistente como intimidad que se orienta a un sentido superior distinto por ser Originario, esto es, el co-sentido como acto de ser personal creado se distingue en dependencia del Sentido personal como Origen. Como el co-sentido se abre al Origen del Sentido, es decir a la Luz como tema, el sentido personal creatural busca otro Sentido que es Persona. En la Luz Originaria de Sentido el co-sentido se reconoce y es reconocido como verdad personal. Por orientarse como intelecto trascendente en la búsqueda de la Verdad como Origen Luminoso de Sentido el co-sentido personal es sentido creatural también abierto a otros sentidos personales creaturales.

El otorgar de luz esencial que se dona hacia afuera a la coexistencia manifestativa, es derivada del dinamismo luminoso activo cognoscente radical que como búsqueda aceptante es ya encuentro de esplendor con su tema, el Sentido Originario que lo performa con su atravesar amoroso cognoscente incluyéndolo dentro de sí donándole su Sentido, es decir, como fuerza luminosa de dones que ascienden el dinamismo de sentido creatural en confianza de búsqueda personal (*fe*) en el destino también personal, en aceptación-donal del Origen como su tema hacia el que orienta su conocer activo (*esperanza*), y al que orienta todo lo inferior a la vez que se le ofrece como co-sentido personal y le ofrece sus obras dotadas de sentido (*amor*). Escribe Sellés:

Ese es nuestro destino, que más que como “autotrascendimiento”, es pertinente verlo como atracción divina, puesto que es la progresiva activación de nuestra libertad, conocer y amar personales. La filiación divina está acompañada de las llamadas virtudes sobrenaturales: la fe, la esperanza y la caridad. Cada una de esas virtudes eleva un radical personal distinto: la esperanza eleva a la libertad personal; la fe al conocer personal y el la caridad al amar personal. La superabundancia de la aceptación humana al don amoroso divino impele al conocer personal a ser confiado y a la libertad personal a ser esperanzada. Esas tres virtudes tienen como método la elevación de los propios radicales personales humanos, y como tema a Dios, pero

43. “El término co-existencia no hace referencia de modo radical a la apertura hacia fuera de la existencia humana —es decir, a la existencia con distintos seres—, pues tal apertura por sí sola carece de explicación: sólo si de modo radical el ser humano está abierto hacia sí —si la apertura es interna a la persona humana— es posible justificar una apertura radical del ser humano hacia seres distintos. En síntesis: la apertura hacia fuera depende de la apertura íntima”. PIÁ TARAZONA, S., *Idea cristiana del hombre*, Actas del III Simposio internacional sobre fe cristiana y cultura contemporánea, Eunsa, Pamplona, 2002, 211.

cada una de ellas de un modo distinto. La esperanza mira a Dios como liberador, salvador, del propio límite ontológico; la fe, como conocimiento transparente seguro y completo del sentido personal que Dios nos otorga; la caridad, como aceptación divina de nuestra donación personal. Esas virtudes son el incremento de los radicales personales humanos.<sup>44</sup>

Así, el sentido personal no surge de lo inferior, sino que otorga su luz a lo inferior para iluminar por el encuentro esencial otras esencias personales; por tanto, es también aceptación del don esencial de sentido del otro, en tanto que apertura donal que es también aceptación en el nivel manifestativo. Por eso, el dinamismo íntimo o su opacidad se desvela en parte por las obras, los gestos, las palabras, las actitudes, en consistencia de sentido radical o no, es decir, como manifestación del dinamismo de luz unitiva intelectual del sentido o como disgregación biográfica con el sentido radical que se es y cuyo dinamismo asciende en tanto que se orienta como respuesta a la llamada de ser búsqueda-aceptante de un Sentido superior<sup>45</sup>.

## 2. Co-sentido como búsqueda aceptante de su tema

La criatura humana es co-sentido personal, luz en la luz<sup>46</sup> que busca su tema<sup>47</sup>. En tanto que dualidad luminosa el co-sentido significa amplitud íntima como apertura sobrante de luz intelectual. El co-sentido como luz intelectual humana no es luz iluminante a modo de difusión como foco de la luz divina<sup>48</sup> en el intelecto personal, sino que el co-sentido

44. SELLÉS, J.F., “El destino de la persona humana. Un enfoque poliano”, en GARCÍA, J.A., - PADIAL, J.J., (coords.), *Autotrascendimiento*, Universidad de Málaga, Málaga, 2010, 205-226,17.

45. “Ante todo, y como se trata de una actividad libre, hay que observar que se trata de una pluralidad de ejercicios activos, entre los cuales el intelecto personal libremente transita. A este tránsito Polo lo denomina la metalógica de la libertad, con la cual formula la entera personalización del entendimiento humano; e incluye dos eventuales retiradas: desde el dar y aceptar interpersonal a la generosidad de la persona, y desde ésta hasta el disponer esencial”. GARCÍA J.A., “El entendimiento humano, según Leonardo Polo”, en González, A.L., Zorroza, I., (eds.): *In umbra intelligentiae*, Eunsa, Pamplona 2011, 490.

46. “El *intellectus ut coactus* es la luz penetrada de luz, pues, como tema del hábito de sabiduría, se alcanza según el carácter de además. Este hábito es solidario con su tema porque, de otro modo, la persona seguiría quedando inédita”. POLO, L., *Antropología*, I, 180.

47. “No es admisible que el *intellectus ut co-actus* carezca de tema, por más que sea el acto intelectual superior del hombre, ya que sin correspondencia temática la noción de acto cognoscitivo es un contrasentido”. POLO, L., *Antropología*, I, 180.

48. Polo aclara: “Según mi propuesta, al sentar la solidaridad del hábito de sabiduría con

es además de *co-luz* solidaria efusiva<sup>49</sup>, es decir, dualidad de la luz metódica noética de la sabiduría con el *intellectus ut actus* o conocer personal, como intensidad transparente<sup>50</sup> de luz, que por ser ámbito de *co-luz* activo se trueca en dinamismo luminoso superior libre<sup>51</sup> búsqueda-aceptante<sup>52</sup> de su Origen. Polo aclara respecto del Origen como tema de Sentido superior:

Desde luego la filosofía puede llegar a Dios, y la mejor manera de hacerlo es sostener que el acto de ser de Dios es superior al acto de ser distinto realmente de su esencia[...] siguiendo la antropología se llega al acto de ser originariamente idéntico con mayor intensidad. En metafísica, el primer principio de identidad se advierte

el intelecto personal, se alcanza la interioridad de la luz –la luz es además luz–, la cual es superior a la noción de foco. Y como esa solidaridad es creada, debe admitirse que la noción de foco no es atribuible al intelecto divino: si el intelecto personal creado no es focal, menos aún lo será el divino. Con la noción de foco se olvida que la Identidad es Originaria; de ningún modo la noción de foco es originaria, pues es el punto del que arranca una difusión”. POLO, L., *Antropología*, I, 198

49. “Ahora bien, si la persona como tal no entra en relación con lo que no es ella en forma de asimilación (*aquí Polo se refiere al tipo de permanencia del ser extramental que requiere el recurso de elementos extraños para ser asimilados mediante actividad*), resulta que es capaz de un modo de relación que podría llamarse efusión de sí misma. La efusión es una expansión no determinada por una asimilación previa, y, por lo tanto, aportada. Este otorgamiento nos pone ante la mirada de la libertad. Que la persona es libre significa, ante todo, que su manifestación es efusiva”. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*. Eunsa, Pamplona, 1996, 260.

50. “El hábito de sabiduría se describe como actuosidad insistente en la transparencia del intelecto personal en tanto que esa insistencia no tiene nada que ver con una culminación”. POLO, L., *Antropología*, I, 128.

51. “Si el conocimiento de que Dios existe se incoa nativamente según el hábito de los primeros principios y según el de sabiduría, ¿por qué los hombres requieren de tanta argumentación, esto es, de demostración respecto de este tema? No puede ser por otro motivo que porque la luz natural que permite tal conocimiento es susceptible de oscurecimiento en el transcurso de esta vida. En esos casos (al margen de la personal culpabilidad) se hace necesaria la demostración de la existencia de Dios. Pero para quien no haya cedido al oscurecimiento y conoce libremente que Dios existe, no requiere de demostraciones necesarias, pues la libertad es superior a la necesidad”. SELLES, J.F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, cit., 88.

52. “Hay que decir en atención *al carácter de además*, que el tema correspondiente al intelecto personal es inagotable e inabarcable, y que su búsqueda es orientada porque la carencia de réplica no puede ser definitiva. Dicha inagotabilidad comporta que la búsqueda de tema equivale a la búsqueda de réplica. Ahora bien, como la réplica buscada no lo es sólo del *intellectus ut co-actus*, es obvio que la búsqueda no es el conocimiento más alto de ella”. POLO, L., *Antropología*, I, 225. También aclara: “Buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo”. *Ibidem*, 226.

como Origen. En antropología se descubre que ese Origen es persona.<sup>53</sup>

En tanto que ámbito interior de tema y método noético el intelecto personal no es luz única, sino dual con la sabiduría o carácter de *además*, es decir, como sentido personal que se descubre sin réplica. En tanto que es luz abierta a un sentido superior<sup>54</sup>, no como dualidad sino como tema, se trueca en búsqueda en conversión radical. Así el co-sentido se activa hacia adentro como búsqueda-aceptante, es decir, el co-sentido como búsqueda de su réplica de sentido superior es conversión trascendental del conocer personal, en tanto que apertura de luz intelectual abierta, con la actividad pura libre; por tanto, luz de sentido dinámica efusiva que en tanto que es búsqueda intelectual es aceptante de la Verdad como tema. La aceptación es amorosa en tanto que el tema también lo es.

El dinamismo de co-sentido respalda con su intensidad solidaria el hábito de la sabiduría<sup>55</sup> en tanto que *co-luz* en él. Por eso, es sentido personal abierto al conocimiento de otros sentidos personales en intimidad, es decir, sin manifestarse. Si por la esencia se realiza la coexistencia donal de sentidos manifestativos, por la la sabiduría solidaria como *co-luz* del co-sentido radical, la intimidad, es luz abierta al conocimiento de otras intimidades de sentido. Si bien por la estructura amorosa propuesta por Polo se entiende que el sentido es donal a otros sentidos en el ámbito esencial, es decir, a través de su manifestación, el conocimiento personal más profundo de los otros sentidos personales creaturales no se realiza en el nivel del inteligir, pues se estarían suponiendo como temas inteligibles. Si el conocer personal en tanto que dinamismo de sentido es búsqueda aceptante de su tema, aún cabe iluminación solidaria en su dualidad interior como ámbito íntimo también cognoscente por ser *co-luz*, o sea, co-sentido como co-existencia. Este conocer de la transparencia solidaria con la sabiduría conoce a nivel personal lo que posibilita el conocimiento de otros

53. POLO, L., *Antropología*, I, 144.

54. “Si se ahonda en esta temática se puede sostener lo siguiente: sólo si Dios existe puede existir el ser humano, pues Dios es el único que puede garantizar que la co-existencia del ser humano no sea desdichada, ya que sólo Dios puede reconocer y aceptar de modo íntegro a cada persona humana”. PIÁ TARAZONA; S., “El carácter filial de la co-existencia humana”, en *Idea cristiana del hombre*. Actas del III Simposio internacional sobre fe cristiana y cultura contemporánea, Eunsa, Pamplona 2002, 211.

55. “De modo que cuando uno alcanza su ser personal con el hábito de sabiduría conoce las demás realidades, de tal manera que el hábito de sabiduría nos sitúa como personas ante el marco de la entera realidad, acerca de la cual uno se las tiene que haber personalmente, libre y por tanto responsablemente”. SELLES, J.F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, cit., 90.

sentidos personales<sup>56</sup>, aunque ese conocer permanezca íntimo, pues solo se manifiesta hacia afuera a través de la esencia, es decir en el descenso de la luz del co-sentido derivada como otorgamiento a las relaciones interpersonales. Pero el núcleo de sentido radical no respalda en solidaridad luminosa los otros hábitos innatos en su descenso de luz a la esencia, por lo que la luz de sentido radical disminuye en intensidad a medida que desciende a los otros hábitos innatos; por ello, los hábitos de los primeros principios y la sindéresis no son *co-luz*, como la sabiduría, sino luces iluminantes derivadas, es decir, sin la intensidad del co-sentido luminoso trascendental. También por eso el co-sentido aún manifestado en su cuerpo es novedad en tanto que inicio como ámbito de sentido biográfico<sup>57</sup>.

En cambio, en el ascenso del dinamismo del co-acto de sentido como búsqueda-aceptante de su tema, se descubre como co-sentido creado en semejanza, escribe Polo: “*Aunque el hombre sea creatura, su brotar en el orden del ser se mantiene en intimidad. Por eso, aunque el hombre no sea la intimidad perfecta Tripersonal, que es Dios, también es persona*”.<sup>58</sup> Así, el co-sentido se descubre en semejanza de la Luz Originaria<sup>59</sup>, es decir, no como cristal que refleja la luz de un foco, sino como dualidad lu-

56. “Sin la preexistencia del universo físico y de otras personas humanas es inviable la aparición de un nuevo ser humano. Si se atiende a esta sencilla cuestión se descubre que, desde el inicio, la persona humana está abierta en su co-existir a distintos tipos de existencia –o de coexistencia–; su acto de existir –o acto de ser– no es un acto de existir solitario, sino más bien solidario, abierto a lo demás. En efecto, la persona humana existe desde el principio con el universo físico y con las demás personas; por eso, a su característico modo de existir con distintas criaturas se le ha denominado co-existencia”. PIÁ TARAZONA, S., “El carácter filial de la co-existencia humana”, cit., 211.

57. “De todos modos, el coexistir tiene que ver con la nada en la medida en que es situado en la historia como un Novum: sólo el ser generado el cuerpo de cada hombre cabe decir que comienza la co-existencia humana, o que es situada en la historia.” Al respecto de ser novum Polo aclara: Al. P. 187 “...desaferrase de la constancia de la presencia mental hace superfluo que el carácter de además sea un comience: más aún, se distingue del comenzar por ser novum. Como novedad, el carácter de además permite que la vuelta sea un demorarse cuyo ápice es el yo”. POLO, L., *Antropología*, I, 141.

58. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 260.

59. “La co-existencia es creada, pero eso no quiere decir que sea causa causada (así se distingue de la persistencia). De esta manera se rescata la noción tradicional del hombre como *imago Dei*: e hombre es creado como *imago*: en cambio la persistencia es *vestigium Dei*. El hombre es *imago* porque es persona y, por tanto, capaz de abrirse a su ser conocido por Dios. En la persistencia dicha apertura no existe”. POLO, L., *Antropología*, I, 178.

minosa radical dinámica que es ámbito íntimo de luz activo, cognoscente y aceptante-donal distinto<sup>60</sup> del Sentido Originario<sup>61</sup>.

En tanto que el co-sentido es *co-luz* íntima, activa que se trueca en búsqueda-aceptante-donal<sup>62</sup>, como búsqueda comporta que el tema del co-sentido es el Sentido Originario. Ser búsqueda implica la destinación al encuentro esplendoroso<sup>63</sup> con la Luz como Origen. En el encuentro con su tema, el co-sentido personal es elevado a modo de dinamismo ascendente por la conversión de los radicales personales que como coexistencia libre y amorosa aceptante-donal, siguen la búsqueda del intelecto personal orientado a su tema al cual se destina, por ser éste Origen de su luz personal. Como el Sentido Originario es *Trascendens*<sup>64</sup>, atraviesa el co-sentido creatural con su Luz, es decir, lo conoce como intimidad. La

60. Con relación a la distinción del carácter de *además* y su esencia Polo escribe: “El carácter de *además* es distinto realmente de la esencia del hombre y, por tanto, de los hábitos adquiridos... más distinto de Dios que de la nada, y más distinto de la nada que de la esencia”. POLO, L., *Antropología*, I, 120.

61. “Actualmente está en crisis la metafísica y parece en auge la antropología. Con todo, permítase una pregunta para examinar la altura de las antropologías vigentes: ¿indagan éstas acerca del destino humano? Las menos aluden al “fin” de la vida humana; las más, ni siquiera a ello. En las que atienden al fin, lo entienden como término de esta vida, pero se advierte que no se atreven a explicar desde el fin la presente vida humana. Con todo, téngase en cuenta que “fin” no equivale a “destino”. El primero consiste en el bien –la felicidad o bienaventuranza, en términos clásicos –. El segundo, en la realidad personal divina”. SELLES, J.F., “El destino de la persona humana. Un enfoque poliano”, en García, J.A., Padial, J.J. (coords.), *Autotrascendimiento*, Universidad de Málaga, Málaga, 2010, 1.

62. “Amar a Dios es trascendental en tanto que la persona prefiere a Dios. Esa preferencia es *dilectio*. Por más que la persona no sea capaz de hacer de su amar un don trascendental-pues puede dar su amor a modo de don, pero no convertir su don en persona-, aun así, el amor, está en la persona en estado de espera, es decir, como amar en busca de aceptación. El amar espera ofrecer el don, y que ese don sea aceptado”. POLO, L., *Antropología*, I, 227.

63. “Dios es el tema del acto cognoscitivo superior humano en tanto que en este tema está incluido también, temáticamente, dicho acto cognoscitivo. En este sentido, puede hablarse de la comunicación donal de un tema doble: Dios e intelecto humano”. POLO, L., *Antropología*, I, 226.

64. Dice Polo: “Trascender- que significa ir más allá, *trans-cando*-, comporta la completa superioridad de Dios, pero no su alteridad-Dios como lo absolutamente otro-; puesto que se llega a Él desde la dualidad llamada co-existencia (Si Dios fuese lo absolutamente otro la dualidad humana no sería creada) [...] Dios trasciende el entero sobrar [...]“El acceso antropológico a Dios se distingue del metafísico. En metafísica, Dios es la Identidad Originaria, un primer principio que no se macla con el principio de la no contradicción [...] En cambio, entender a Dios como *trascendens* respecto de la co-existencia comporta que la co-existencia depende de Él en cuanto que ella es trascendentalmente dual [...] Dios como *trascendens* es, asimismo, Originario. Ahora bien, como *trascendens* a la coexistencia, Dios ha de ser originariamente Persona. Si lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica, en la Persona Originaria esa carencia no puede tener lugar”. POLO, L., *Antropología*, I, 178.

elevación requiere ser aceptada por el co-sentido creatural. Por tanto, el co-sentido es radicalmente apertura aceptante-donal de su tema. Apertura, para ser atravesado por la Luz del Sentido Originario. Aceptante, porque el co-sentido ama en aceptación de la Luz originaria, pues es dualidad de aceptación y búsqueda, es decir, de amar y conocimiento personal. Polo describe así respecto del aceptar Divino al co-sentido creatural en el encuentro de esplendor de sentidos:

Lo anterior comporta una jerarquía de actos donantes y aceptantes. Dios acepta misericordiosamente, no necesariamente. No considerar temáticamente la elevación sobrenatural no quiere decir limitarse al orden natural. Lo que está en juego en antropología trascendental es el ser personal.<sup>65</sup>

El co-sentido es también apertura donal<sup>66</sup>, porque como sobrar de *co-luz*, su búsqueda es ya dar como ofrecimiento de sí en orientación a su tema. La orientación del co-sentido a su tema implica destinarse en ofrecimiento unitivo de su realidad de sentido como acto de ser y esencia. Polo agrega sobre el ofrecimiento: “Desde luego, lo que el hombre otorga a Dios es insignificante. Pero la aceptación divina dota a la ofrenda humana de un valor superior al que de suyo tiene. Por eso, aceptar es el refrendo del don humano, sin el que no significaría apenas nada”.<sup>67</sup> Por tanto, el co-sentido en su dinamismo luminoso que asciende al encuentro con su Origen, incluye los hábitos adquiridos<sup>68</sup> esenciales dotándolos de sentido

65. POLO, L., *Antropología*, I, 222.

66. “Cuando se destina la entera actividad humana como don adecuado a la divinidad, nuestra existencia adquiere un sentido donal, nuestra vida biológica, nuestro producir y nuestro donar imperfectos son mediados donalmente por el destino mismo, y alcanzamos una perfección que está por encima de nuestras posibilidades naturales, obteniendo para nosotros y para los demás la plenitud de la vida y de la libertad. Tal plenitud de vida y de libertad, ala que estamos donalmente llamados por el destino, sólo puede, pues ser alcanzada por la aceptación de la mediación donal perfecta del destino mismo”. FALGUERAS, I., *Crisis y Renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, 69.

67. POLO, L., *Antropología*, I, 222.

68. “Los hábitos adquiridos son susceptibles de crecimiento, pero si los innatos están orientados (primeros principios) por sus temas o transparentan sus temas (sabiduría), cabe señalar que esta orientación o transparencia tampoco admite consumación. Así, con el hábito de sabiduría se podrá conocer cada vez más y mejor lo divino, conocimiento que coimplicará, a su vez, un mayor conocimiento propio”. SELLES, J.F., “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, cit., 92.

personal en el ofrecimiento íntimo de sentido a su tema. De ahí la relevancia de la esencia humana estrechada al dinamismo radical de co-sentido.

La congruencia solidaria del co-sentido como transparencia con la sabiduría en interioridad luminosa creada es *además co-luz* en tanto que imagen del Sentido Originario como Luz creadora. Se trata, en cierto modo, de una congruencia superior a la dualidad del co-sentido como búsqueda con su tema, pues visto desde el Sentido Originario como *Trascendens*, la búsqueda creatural es ya un atravesar superior de su Luz, a su vez que la inclusión del co-sentido distinto creatural en su ámbito de máxima amplitud libre, luminoso y amoroso, es decir, en tanto que el co-sentido como búsqueda aceptante de su tema se destina al encuentro esplendoroso es ya incluido en la intimidad originaria que lo atraviesa con su Luz elevando su dinamismo. Por ser idéntico, el Sentido Originario no requiere de la luz del co-sentido creatural, sino que lo incluye en su interioridad en un donar de Luz como Don que, de ser aceptada por el co-sentido, lo trasciende en dualidad desigual de luces. Así, el co-sentido orientado a su destino en búsqueda-aceptante del Sentido Luminoso es elevado por el esplendor de Luz, que lo restaura en su dinamismo luminoso ascendente a su tema.

Con otras palabras: como la sabiduría es carácter de *además* como método noético de luz que alcanza el sentido personal, es intrínseca en tanto que solidaria al núcleo de sentido en distinción de los otros hábitos innatos. El alcanzar sin término el núcleo de sentido personal comporta para el carácter de *además* metódico conocer el interior de su dinamismo de luz inagotable. Si tuviera término, no sería solidario con el núcleo inagotable de co-sentido personal. Por otra parte, sin la solidaridad de la sabiduría el co-sentido no se alcanzaría como transparencia, es decir, el alcanzar es luz que conoce el dinamismo del intelecto personal como *co-luz*. Pero la sabiduría no alcanza el tema del co-sentido, puesto que el núcleo de *co-luz* es conocimiento superior que se trueca en búsqueda-aceptante de otro sentido personal superior a él en tanto que *Trascendens*; es decir, así como el co-sentido es tema de la sabiduría, que frente al encuentro con su propio tema, es método trascendental cognoscente capaz de conocerlo sin agotarlo, el co-sentido personal como búsqueda se orienta a su tema abriéndose en aceptación donal a la Luz originaria.

No hay en la búsqueda solidaridad con el hábito, sino que el co-sentido trasciende el ámbito de *co-luz* íntimo en actividad de búsqueda aceptante hacia adentro. Por tanto, el co-sentido como intelecto personal se abre a una nueva dualidad sobre el ámbito interior luminoso en tanto que búsqueda-aceptante<sup>69</sup> de una luz superior. La búsqueda cognoscente

69. Dice Polo: “el hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación

del intelecto personal como co-sentido radical en conversión trascendental activa y aceptante amorosa-donal, indica orientación de este dinamismo de sentido personal a su tema como Sentido Idéntico no dual, es decir como Verdad que responde a la búsqueda-aceptante de la verdad personal de la criatura. Así el Sentido Originario es destino del *además* de sentido o ámbito de acogida sin término para el co-sentido creatural. El tema del co-sentido es réplica a la búsqueda de sentido superior, pues lo trasciende en un encuentro esplendoroso mutuo de sentidos personales en tanto que Sentido Originario, intelecto abierto activo, amoroso e incluyente. Al respecto de la verdad personal Murillo aclara:

La ampliación de lo trascendental permite conceder a esta afirmación un valor ontológico. Para Polo la verdad no es terminal, algo en lo que se descansa, y la actitud que con ella se corresponde no es una especie de estupor o parálisis. El sentido personal de la verdad es la inspiración. La libertad no prescinde de la verdad, pues no puede dar sin ella, pero, al acogerla, la continua y la expresa.<sup>70</sup>

Si la Identidad Originaria se advierte como primer principio desde la metafísica, desde la antropología se alcanza como Origen de Sentido Personal<sup>71</sup>. En cuanto ámbito de co-luz íntimo personal que no acaba, el

personal”. POLO, L., “La coexistencia del hombre”, en *Inmanencia y transcendencia*. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 46

70. MURILLO, J.I., “Diálogo y verdad en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, en: VV. AA., *Verdad y diálogo*, cit., 384.

71. “La segunda y cuarta dimensiones demuestran la existencia de Dios, aunque de modo distinto cada una de ellas. La primera y la tercera, por su parte, no la demuestran, sino que la muestran, aunque también diversamente cada una de ellas. Ahora bien, lo que interesa resaltar aquí es que todos estos modos de acceder a Dios desde el método propuesto son libres. La primera es el ejercicio libre del hábito de los primeros principios. La segunda es el salto libre de la razón al hábito de los primeros principios. La tercera es libre, porque ejercer el hábito de sabiduría lo es. La cuarta también lo es, porque iluminar la esencia humana desde la *sindéresis* también es libre; iluminación que rinde libre a la propia esencia humana (a la inteligencia y a la voluntad). De modo que todos esos accesos a Dios sólo “demuestran” o “muestran” para el que los acepta libremente. Para quien se empeña en rechazarlos no demostrarán nunca nada, pero, por ello mismo, pactará implícita o explícitamente con el absurdo, la falta de explicación de todo lo real (el universo, los demás y él mismo)”. SELLES, J.F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, cit., 86.

co-sentido se orienta como criatura a su tema<sup>72</sup>, la cual está incluida en el ámbito luminoso de carácter personal, es decir, el Sentido Originario.

El co-sentido personal es intelecto trascendental<sup>73</sup> creado que se dirige a la intensidad infinita de Sentido inabarcable por ser Originario<sup>74</sup>, pero cognoscible por ser personal, es decir, como ámbito de máxima amplitud en el que el sentido personal es incluido de modo atópico, pues no le añade su luz a la Luz Originaria, sino que la máxima amplitud acoge el co-sentido creatural en su interior para trascenderlo de su Luz no obnubilándolo<sup>75</sup> ni siendo un todo con él, sino distinguiéndolo como criatura en aceptación amorosa de su luz de co-sentido creatural.

El punto de partida del carácter de *además* es la presencia mental, que significa eximirse de la distinción con la nada en tanto que el punto de partida no es la nada. Por eso, la presencia mental es límite que exime de la nada a la luz del co-sentido que se aleja de él desaferrándose. Puesto que el co-sentido personal no es *extra nihilum*, aunque su naturaleza en parte lo es, el punto de partida marca el límite entre la manifestación de sentido personal, la esencia humana, con la esencia de la criatura *extra nihilum*, es decir, la esencia física extramental. Esto indica que el límite mental salvaguarda la esencia humana<sup>76</sup> de confundirse con la esencia extramental, pues la distingue de la mera explicitación concausal de la segunda dimensión. Por eso, la primera dimensión del abandono del lí-

72. “Ser persona creada se distingue del Ser Originario, que es exclusivamente Dios, y del ser como persistencia, que no es persona. Para ser persona humana es menester ser además. Ser además cumple todas las condiciones de ser creado, pero no como persistencia, sino añadiéndose. Persistir significa no dejar que aparezca la nada; ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, co-ser, coexistir”. POLO, L., *Antropología*, I, 141.

73. Respecto del conocer personal señala Polo: “es evidente que el conocimiento del hombre no puede partir de la abstracción. La razón es muy elemental, a saber, porque se abstrae de la sensibilidad y, por tanto, en definitiva es lo sensible lo que se ha hecho inteligible y abstracto”. POLO, L., *El conocimiento racional de la realidad*, citado por Sellés en “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, cit., 91, nota 63.

74. “Para Polo desde la metafísica no se llega a Dios como persona [...] Si en metafísica, Dios se advierte como Identidad Originaria, en antropología esa advertencia ha de ser conservada y recabada, pues Dios como *transcendens* es, asimismo, Originario. Ahora bien, como *transcendens* a la co-existencia, Dios ha de ser Originariamente Persona”. SELLÉS, J.F., “El hábito de la sabiduría según Leonardo Polo”, cit., 86.

75. “La unión del hombre con Dios se realiza en el Hijo de Dios. El Hijo de Dios no es solamente un término intencional ni la meta de un despliegue operativo humano concretado antes de El. Muy al contrario, el Hijo es vida y camino para el despliegue de sí mismo. Al producirse el desarrollo de la criatura renacida, el Hijo encierra en Sí mismo, con absoluta prioridad, dicho desarrollo”. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa., Pamplona, 1996, 279.

76. “La presencia en tal salvaguarda la esencia del hombre, es decir, la preserva de la confusión con la esencia extramental”. POLO, L., *Antropología*, I, 188.

mite mental margina el límite mental para advertir la persistencia como comienzo *extra nihilum* del acto de ser del universo como principio. La *advertencia* es la primera dimensión del abandono del límite que no incluye la presencia mental en tanto que no suficiente para orientarse a los primeros principios como comienzo a partir de la nada, sino que requiere de la luz superior del co-sentido en descenso para abrirse al acto de ser extramental.

En cambio, el sentido personal no tiene su comienzo en la nada, sino en el Sentido Originario que es persona. En tanto que creado, el co-sentido tiene punto de partida que no es ningún comienzo, como el de la *persistencia*, sino el límite mental a partir del cual se desaferra como carácter de *además* en ascenso metódico noético solidario con el núcleo de sentido luminoso. Por eso, afirma Polo que el carácter de *además* es más distinto de Dios que de la nada<sup>77</sup>, en tanto que sentido personal creado que busca su tema el Sentido Originario, por el que fue creado *ad-extra*<sup>78</sup>. El tema del co-sentido en tanto que búsqueda es el Sentido como Origen y Destino del sentido personal, pero en total dependencia, no al modo de la *persistencia* en tensión con la nada, sino como luz radical creada en semejanza trascendental a su tema, es decir, como apertura de co-luz libre cognoscente, orientada constitutivamente al encuentro de sentido personal con su Origen.

El co-sentido como *además* es, por tanto, *adverbio* que busca al Verbo como tema en tanto que Luz Originaria superior a la cual destinarse, por ser luz de co-sentido como su imagen semejante en dependencia de la Luz del Sentido Originario. La semejanza radica en ser sentido personal, aunque creatural, por no ser sentido idéntico, sino como transparencia intensa de luz en la luz, abierta a otra Luz en el encuentro entre ámbitos luminosos desiguales. Es decir, como sentido creado ante el Sen-

77. A pie de página Polo aclara: “Dios ‘se ocupa’ de la nada para crear: crea ‘fijándose en ‘la nada para establecer una distinción superior, es decir, la de la criatura con Dios. La consideración filosófica de la nada se reduce a esto. *Nada* es la exclusión completa de que la criatura se distinga más de cualquier otra instancia que de Dios. Dios no crearía si lo creado se distinguiera más de cualquier otra cosa que de Él”. POLO, L., *Antropología*, I, 136. También en otra nota dice: “La nada se describe se describe como la contramedida del ser creado: la criatura superior es la que más se distingue de Dios y, por consiguiente, la que menos se distingue de la nada, es decir, la que menos tiene que ver con ella”. POLO, L., *Antropología*, I, 142.

78. “Como la criatura se distingue del ser Originario, no solo se dice que es *extra nihilum*, sino también que Dios la crea *ad extra* [...] Por decirlo de alguna manera: Dios ‘se ocupa’ de la nada exclusivamente en atención a la criatura; es decir, la crea excluyendo la nada de ella y, por tanto, distinguiéndola de la nada. Por tanto, la creación hunde sus raíces en el misterio del amor divino. Crear al ser inferior sin más al Ser Originario es una distinción simplemente admirable, y en modo alguno una diferencia”. POLO, L., *Antropología*, I, 135.

tido Originario que es “*Luz eternamente generada por la Luz*”, y que como Origen es “*Luz en cuyo seno se genera la Luz*”. Escribe Polo:

Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de además, cuya exposición ha llevado a alcanzar el intelecto personal humano como transparencia intensa, es decir, luz cuyo interior es luz. Según esto, el adverbio es semejante al Verbo. El hombre es imagen de Dios. En el Credo Niceno se describe al Hijo como lumen de lumine, es decir, como Luz eternamente generada por la Luz. El Origen es Luz en cuyo seno se genera la Luz. Ahora bien, como el hombre es creado, para alcanzar la intensidad de la transparencia, es menester la dualidad solidaria del hábito de sabiduría con el intelecto personal. En otro caso, habría que sostener que la co-existencia comporta dos personas, pero ello es claramente inadmisibile. En la persona creada la luz que penetra la luz no es generada, sino creada<sup>79</sup>.

Por tanto, el co-sentido creatural es semejante como imagen creada no idéntica en cuanto requiere la dualidad solidaria con la sabiduría desde su transparencia para abrirse como ámbito íntimo luminoso que se trueca en búsqueda aceptante de su tema. El co-sentido como co-luz no se refiere a dos personas o dos sentidos, pues la luz penetrante en la luz es creatural, no originaria por dentro, es decir, el co-sentido es creado por el Sentido Originario como co-luz dual solidaria íntima que requiere alcanzarse por no ser idéntica. Esa co-luz se trueca en búsqueda-aceptante, es decir, en transparencia intensa luminosa dual que se destina a Luz Superior que en cuanto búsqueda orientada es ya atravesada por su tema. La búsqueda como destinación al encuentro de esplendor de Sentido personal no es, por tanto, un proceso, sino el co-sentido como búsqueda aceptante, un buscar que es ya inclusión íntima en el Sentido Originario; y, en tanto que aceptación de la creatura, es ya donal de la propia luz como ofrecimiento a su tema.

De otro modo, el co-sentido volcado hacia adentro como búsqueda-aceptante indica que, a su vez, es alcanzado por el tema, que en tanto que superior, es inclusión en la interioridad de resplandor abierta como ámbito de máxima amplitud. El tema trasciende el co-sentido sin confundirse con él, es decir, sin obnubilarlo, porque le dona su Luz a un sentido distinto de él, al co-sentido creatural, en relación íntima de sentido personal que al atravesarlo lo performa, es decir, lo transforma activamente con su Luz dentro de la luz que se le destina haciéndolo quién está llamado a ser en plenitud de su co-ser de sentido luminoso.

Con otras palabras, el co-sentido es conversión luminosa dual como intimidad y como búsqueda-aceptante de su tema. El co-sentido como intimidad es intensidad de luz transparente que se dualiza en actividad libre.

79. *Ibid.*, 197-198.

El co-sentido como búsqueda aceptante es acto de ser luminoso dualizado en intelecto aceptante donal. La luz libre<sup>80</sup> del co-sentido como transparencia se dualiza con la búsqueda aceptante del Sentido superior como réplica. La búsqueda es aceptación de la Luz Originaria en encuentro donal esplendoroso de ofrecimiento<sup>81</sup>. Cuanto mayor es la luminosidad de la dualidad trascendental mayor la riqueza de su conversión de co-sentido transparente libre como búsqueda aceptante donal. Sin el encuentro esplendoroso de sentidos, el co-sentido creatural no se descubriría como luz incluida en la Luz, es decir, como verdad en la Verdad. De aquí la riqueza de la dualidad de luz íntima como búsqueda aceptante que en el encuentro con el Sentido Originario es ofrecimiento donal de la propia *co-luz* para el reconocimiento de su propia verdad como sentido personal.

Por tanto, alcanzar el co-sentido es conocerse sin término como persona<sup>82</sup>, es decir, como apertura luminosa de *co-luz* que busca su tema aceptándolo. De aquí el conocimiento solidario que el *además* alcanza del carácter dinámico de sus radicales en conversión trascendental, abierto a

80. “El vínculo de la persona humana con Dios es nativo, pero es libre. La libertad personal es apertura, es para; por tanto, requiere de una aceptación personal, de un destinatario. Esto indica que una libertad personal en solitario es absurda o, lo que es lo mismo, imposible. Por eso las descripciones modernas y contemporáneas de la libertad como “espontaneidad”, “autonomía”, “independencia”, etc. son, para Polo, reductivas. Por su parte, las descripciones clásicas de la libertad como “dominio de nuestros actos”, “capacidad de elección”, etc., las cuales ciñen en exclusiva la libertad a las manifestaciones humanas, son asimismo reductivas. Lo que precede significa que no se trata de que la persona tenga libertad, sino de que es libertad. Cada persona es una libertad distinta e irreductible a las demás. La persona es libertad. Como se ha adelantado, la noción de persona y la realidad que bajo ella subyace ha sido históricamente un descubrimiento cristiano y, en consecuencia, netamente teológico. Pero también es un tema filosófico, antropológico, el cual tiene, desde luego, relevantes implicaciones para la teología natural.” SELLÉS, J.F., “La teología natural según Leonardo Polo” *Revista de humanidades* Santiago, [Chile] 28 (2013) 64.

81. “La cuestión del destinar comporta que la actividad del hombre rebrota en dación desde la persona. El destinar no se confunde con el destino. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de su vida desde su ser personal, el hombre se encuentra con que no le basta un término último de su capacidad de desear, sino que ha de buscar el término de su capacidad de ofrecimiento”. POLO, L., “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 30/1 (1998) 163.

82. En contraste con el sentido del acto de ser humano que se alcanza, así enmarca Polo la pregunta por el sentido personal en nuestra altura histórica: “nuestra época se encuentra en un nivel sapiencial y de autocomprensión mítico... Basta caer en cuenta de la gran duda que el hombre tiene acerca de su destinación en nuestra situación cultural. ¿A dónde vamos? A una situación espectral, a una situación de volatilización... ¿Qué destino tenemos? Un destino negativo. ¿Cómo nos enfrentamos con el futuro?; ¿qué hacer con el futuro? Nada. ¿Cuál es el sentido de nuestra existencia actual? Muy escaso. *Pensiero debole*”. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, cit., 34.

más luz en aceptación libre cognoscente para el ofrecimiento de la propia *co-luz* a su tema.

En resumen, la criatura humana es puro *sobrar* de co-sentido en sus distintos ámbitos de ser y esencia; *sobrar* de co-sentido que no abandona su manifestación potencial como tampoco se cierra al universo que habita manifestado con sus leyes en su propia corporeidad, sino que la *co-luz* metódico-temática del co-sentido radical es ámbito interior de apertura coexistente-cognoscente, que como su luz trascendente superior es generosamente otorgada a los hábitos innatos según sus temas y en distinción de sentidos manifestativos donales para hacerse cargo de su esencia y del cosmos. El co-sentido personal es alguien que, por ser co-sentido creatural o *co-luz*, de orienta a su tema Originario a la vez que se hace cargo del algo esencial que depende de sí dotándolo de sentido trascendental en descenso de nivel de carácter donal, para advertir otro acto de ser, así como para estrecharse su esencia dotándola de su sentido para acrecentarla.

La dualidad de luz en el abandono del límite del carácter de *además* por el hábito de sabiduría, así como la vuelta de *co-luz* de sentido a la esencia por la sindéresis, marca la distinción entre el co-sentido como acto de ser capaz de ofrecimiento y la dotación de sentido a su esencia, en tanto que modos dispositivos de otorgamiento de su *co-luz* en sentidos donales como manifestación. Es también la distinción entre el co-sentido trascendental orientado al Sentido Originario orientado a su Destino y los sentidos donales de la coexistencia esencial abiertos a los otros sentidos creaturales y al cosmos. Polo escribe sobre el sentido personal como ofrecimiento:

Si el sentido de mi vida no se agota en la felicidad, según la acepción griega, es decir, en una posesión perfecta, sino que mi actividad rebrota en dación desde la persona, el destinar no se confunde con el destino. La cuestión del destinar reside en el destinatario. Por decirlo de algún modo, al hacer el balance de todo lo que es desde la persona, el hombre se encuentra con que eso no le basta, sino que tiene que encontrar un término, que no es el término del deseo, sino el del ofrecimiento.<sup>83</sup>

## Conclusiones

El carácter de *además* es *co-luz* metódico-temática que alcanza el sentido personal, por tanto, co-sentido. A la par que el método es *además*

83. POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, cit., 133.

luminoso que alcanza su tema de co-sentido, también se alcanza la antropología en distinción de la metafísica.

Tanto la dualidad radical de *co-luz* del ser personal como el ser del universo, así como la dualidad de la cima de la esencia personal y la esencia extramental, se conocen con el abandono del límite mental en las distintas dimensiones de conocimiento propuestas por Polo, según el tema a conocer.

El sentido personal es *co-luz* íntima otorgante unitiva por su atravesar temático de todos los niveles de la estructura humana, desde su transparencia íntima abierta en ascenso al Sentido Originario, y en descenso a todo lo inferior; es decir, por destinarse el co-sentido como búsqueda aceptante de Luz Originaria, en tanto que apertura interior luminosa y libre, la *co-luz* íntima insiste en ser dinamismo luminoso de sentido, como *además* que va a más. Por tanto, este ámbito íntimo de amplitud luminosa se ensancha de modo otorgante, para traspasar con su luz los hábitos innatos y la esencia, incluso hasta la sensibilidad externa, en una desintensificación de luz trascendental. De aquí el carácter otorgante de luz unitiva del co-sentido personal.

El sentido personal es acto de ser que, en tanto que *co-luz*, es un ámbito íntimo abierto, libre, cognoscente como búsqueda aceptante amoroso-donal. La *co-luz* del sentido personal o co-sentido es solidaridad de luz como método de *además* que abandona el límite mental al alcance de la *co-luz* íntima transparente como tema. Este ámbito no es inmanente, sino intimidad personal de luz en la luz de nivel trascendental; por ello, el co-sentido es núcleo o acto de ser personal, que se alcanza como antropología con la ampliación trascendental en la tercera dimensión del abandono del límite mental.

Por ser *co-luz* íntima, el co-sentido es ámbito de amplitud interior activo y cognoscente trocado en búsqueda-aceptante de su tema. El tema del co-sentido, por tanto, debe ser Sentido personal Originario que como origen es Luz; en consecuencia, capaz de ser réplica para la *co-luz* creatural que lo busca. El Sentido Originario es intimidad personal, descrita por Polo como ámbito interior de máxima amplitud, capaz de acoger la *co-luz* creada en un encuentro personal singular de la *co-luz* con la Luz; por tanto, en un encuentro de esplendor de sentidos personales que atraviesa a la criatura desde el Sentido originario como *Trascendens*, sin obnubilarlo sino performándolo, es decir, acrecentándolo y restaurándolo. Por eso el sentido personal es *co-luz* íntima que busca el Sentido Originario.



# BIOPOLÍTICA, SOBERANÍA Y DECONSTRUCCIÓN

## BIOPOLITICS, SOVEREIGNTY AND DECONSTRUCTION

Emmanuel Biset<sup>1</sup>

CONICET y Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Recibido: 02/12/2016

Aceptado: 07/03/2017

---

**Resumen:** El objetivo del presente artículo es precisar algunos desplazamientos en la biopolítica desde textos de Jacques Derrida. Para ello, en primer lugar, se establece un marco de comprensión de la categoría de biopolítica y se muestra la diferencia entre Foucault y Derrida al respecto. En segundo lugar, se muestran los desplazamientos que produce Derrida: un cuestionamiento a la epocalización, una deconstrucción de la biopolítica negativa (al mostrar el nexo con la soberanía) y una deconstrucción de la biopolítica afirmativa (al mostrar el nexo constitutivo entre vida y muerte). Todo esto en vistas a pensar dos modos diferentes del pensamiento político contemporáneo.

**Palabras clave:** Biopolítica, Foucault, Derrida.

**Abstract:** The aim of this paper is to explain some biopolitic's shifts in texts by Jacques Derrida. In order to do this, first it is established a framework of understanding of the category of biopolitics and the difference between Foucault and Derrida about it. Secondly, it is shown the displacements produced by Derrida: a critique to the historical periodization, a deconstruction of negative biopolitics (showing the link to sovereignty) and a deconstruction of affirmative biopolitics (showing the constitutive link between life and death). This is all to say that there are two different ways to think of contemporary political thought.

**Key-words:** Biopolitics, Foucault, Derrida.

1. (biseticos@gmail.com) Emmanuel Biset es Investigador del CONICET y Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Director del Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS - UNC y CONICET). Miembro del Comité Editor de NOMBRES. Revista de Filosofía. Ha publicado los libros: *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Eduvim, 2012), *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida* (Alción, 2013) y compilado: *Derrida político* (Colihue, 2013), *Sujeto. Una categoría en disputa* (La Cebra, 2015) y *Estado. Perspectivas posfundacionales* (Prometeo, 2017).

El abismo, si lo hay, es que haya más de un suelo, más de un sólido, y más de un único umbral.

J.D.

## 1. Introducción

Introducirse en el amplio mapa de los debates en torno a la biopolítica en el mundo contemporáneo supone algunas precisiones en torno al punto de partida. Como supo señalar R. Esposito existen por lo menos dos tradiciones al respecto: una amplia que puede remontarse hasta K. Binding y otra más específica circunscripta al nombre de M. Foucault<sup>2</sup>. Aquí vamos a partir de la segunda tradición, pero desde una perspectiva singular: abordar el estatuto de la cuestión biopolítica en los marcos del pensamiento político contemporáneo. Con el término «estatuto» no me refiero a una indagación en torno a su legitimidad ontológica o epistemológica, sino al modo en que se trabaja eso llamado pensamiento político. Esto es, cómo pensar este debate más allá de la hermenéutica de un autor o de una tradición particular. En este sentido, más allá de la adopción de un lenguaje o una gramática específica pensar la biopolítica en un registro más amplio. Si se quiere, se trata de pensar qué supone este debate como reformulación del pensamiento político y, por ende, qué desafíos presenta en términos metodológicos y teóricos.

Para ello, de modo provisorio, quisiera partir de un esquema nietzscheano para precisar un posible acercamiento a eso denominado pensamiento político contemporáneo<sup>3</sup>. Primero, para señalar que la política no es sino una X cuyo significado es, *a priori*, indefinible (o, como señala Derrida, que el concepto de lo político es inadecuado por definición a sí mismo<sup>4</sup>). Segundo, que esa X no denota un vacío, sino una serie de sedimentaciones no conclusivas, es decir, un ejército de metáforas y metonimias que nunca agotan el sentido de eso llamado política. Tercero, que se trata de pensar

2. Esposito, R.: *Bios*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

3. Utilizo la expresión «pensamiento político» de un modo amplio para evitar la discusión entre «filosofía política» o «teoría política». Utilizo el nombre de Nietzsche solo a título indicativo siguiendo el esquema de su texto “Verdad y mentira en un sentido extramoral”. Cf. Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2007.

4. Derrida, J.: *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998.

no sólo lenguajes enfrentados entre sí, sino que los lenguajes políticos no son sino modos de delimitar un significado de política. He allí un problema específico a abordar: la doble relación entre disputas internas a una configuración de sentido y modos de nombrar radicalmente diversos. Todo esto para señalar que si emulamos la pregunta de A. Badiou respecto de N. Sarkozy, es decir, de qué es el nombre M. Foucault como genealogía de una corriente específica del debate biopolítico, me atrevería a decir dos cosas: de un lado, que es el nombre de la crisis radical del lenguaje político que supo hegemonizar un sentido de la política por algo más de tres siglos. Cuando uso la expresión «lenguaje político» me refiero a la conjunción de un entramado institucional y un vocabulario específico<sup>5</sup>. De otro lado, es el intento posiblemente más radical de ensayar lenguajes que excedan esa crisis. Como es ya reconocido, se pueden situar por lo menos tres en M. Foucault: el de la disciplina, el de la biopolítica y el de la gubernamentalidad.

De modo que se trata de una desestabilización extrema de la política entendida desde la retórica de la soberanía al mismo tiempo que el ensayo de nuevos lenguajes para trabajar entramados institucionales y vocabularios específicos. Se sabe que desde su mismo planteo, esto presenta un doble desafío. Ante todo, se trata de pensar cuál es la relación entre estos lenguajes desde la misma vacilación foucaultiana al respecto (o bien como lenguajes sucesivos, o bien como lenguajes correlativos). Diría que el desafío se encuentra en evitar la postulación de un lenguaje general que comprenda los distintos lenguajes políticos y un particularismo de las lenguas singulares (si se quiere, pensar en los términos de una *topología de la sobredeterminación*). Luego, se encuentra el desafío del mismo lugar de intervención de M. Foucault, algo que fue una preocupación constante en sus textos, desde las reformulaciones metodológicas a la postulación de una ontología crítica del presente. Me interesa pensar este doble desafío desde una categoría próxima a M. Foucault, aunque de una extensión que lo excede: la *diferencia*. Puesto que se trata de pensar el carácter diferencial de los diversos lenguajes políticos, al mismo tiempo que una escritura

5. La adopción de la expresión «lenguaje político» se inscribe en las discusiones sobre historia de los discursos o de los conceptos políticos. De hecho, E. Palti propone utilizar esta expresión para recuperar los aportes de diversas tradiciones: la Escuela de Cambridge (Q. Skinner, J. Pocock), la *Begriffsgeschichte* (R. Koselleck, O. Brunner) y ciertas corrientes francesas e italianas (P. Rosanvallon, G. Duso). De todos modos, no recurro a esta expresión para inscribir el texto en la perspectiva historicista sino simplemente para señalar que eso denominado política circunscribe su sentido desde una serie de lenguajes, conceptos, gramáticas contingentes siempre tramados en instituciones. Cf. Palti, E.J.: “Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos”, *Prismas* 9 (2005).

que asume explícitamente su carácter diferente respecto a los modos habituales de ejercer la filosofía.

En este marco general, este artículo presenta algunas precisiones sobre la relación de la deconstrucción con el debate biopolítico. Por ello me interesa aquí precisar algunos aspectos del modo en que J. Derrida se inscribe en eso denominado biopolítica, no en vistas a indagar qué autor efectúa un aporte más significativo, sino para volver sobre la indagación inicial, esto es, cómo comprender estos elementos en su inscripción en el pensamiento político contemporáneo. Para situar esta aproximación, en primer lugar, voy a precisar un marco general del debate entre M. Foucault y J. Derrida desde dos aspectos: mostrando cómo se trata de dos gramáticas del pensamiento político y dos modos de entender la diferencia. En segundo lugar, me voy a detener en la deconstrucción de la biopolítica negativa y de la biopolítica afirmativa<sup>6</sup>. Con ello me refiero a que la perspectiva de Derrida no sólo se dirige a cuestionar el mismo modo de construir la perspectiva biopolítica, sino que cuestiona algunas de las posiciones actuales que encuentran una especie de salida política en cierto vitalismo (que sigue trabajando con un concepto demasiado simple de vida).

En resumidas cuentas, el artículo busca mostrar cómo J. Derrida cuestiona la misma noción de biopolítica, es decir, que su esfuerzo teórico se dirige a mostrar sus límites a la hora de comprender no sólo la política contemporánea, sino ciertas formas del discurso filosófico. Se trata, en resumidas cuentas, de un modo de trabajo filosófico que se pregunta por las nociones de vida y política inscritas en la categoría de biopolítica<sup>7</sup>. Y ello no para descartar la aventura de la mirada foucaultiana, sino para tramar su significado desde una diferencia cuyos límites no se pueden fijar fácilmente. Todo esto puede ser sintetizado con la construcción de un significante en J. Derrida: *biotanatopolítica*.

## 2. Dos gramáticas políticas

Antes de indagar la cuestión de la biopolítica es necesario atender a los modos de entender la categoría de diferencia en M. Foucault y J. Derrida. Que no son sino formas de comprender el ejercicio de la filosofía. Para situar estos dos modos me interesa partir de su ya conocido debate.

6. Esposito, R.: *Bios* cit.

7. Timothy Campbell y Adam Sitze señalan cuatro *impasses* al pensar la biopolítica como las relaciones entre vida y política: *Species living, the power of life, the new millennial animal y the resolution to live*. Se trata de mostrar en cada uno de estos aspectos cómo se abren una serie de preguntas que el mismo Foucault no responde. Cf. Campbell, T. y Sitze, A. (ed.): *Biopolitics: A reader*. Durham-Londres: Duke University Press, 2013.

Entiendo que allí se juegan dos modos de entender el trabajo con la filosofía que asume la necesidad de romper con su forma tradicional y por ende la politicidad constitutiva de su apuesta. Para decirlo de otro modo, ese debate permite entender el trabajo sobre el legado del pensamiento francés de los 60. Pues bien, diría que en M. Foucault existe un modo de trabajar la diferencia como afuera, o mejor, los modos en que ese afuera permite desplazar la filosofía<sup>8</sup>. La atención a las prácticas, a los discursos marginales, a la erudición inútil y a los saberes soterrados, conlleva un gesto que no sólo hace de la filosofía un discurso específico y limitado, sino que diseña una práctica teórica que muestra la región media que configura la historicidad de lo que somos atendiendo a fronteras de exclusión. Diría que en Derrida la diferencia es trabajada de otro modo desde que el problema es cómo dar lugar a una escritura que desplace desde el interior el discurso filosófico, y así una práctica teórica que reconoce el afuera como imisible y por ello apuesta por la deconstrucción de una lengua heredada<sup>9</sup>.

Ahora bien, estos modos de entender la filosofía no sólo dan lugar a formas de la filosofía, o modos de ejercer la sospecha diversos, sino que están atravesados por lo que denominaría dos pulsiones diversas. En el caso de M. Foucault, la diferencia se encuentra atravesada por una *pulsión analítica*, y con ello me refiero no tanto a la recurrencia a clasificaciones, denominaciones, sino a la fijación del límite como algo indivisible. Como supo señalar J. Derrida, por tomar un solo caso, M. Foucault al mismo tiempo que muestra el carácter proteico del poder, que multiplica sus modos, no lo deja de nombrarlo en singular<sup>10</sup>. En el caso de J. Derrida, la diferencia se encuentra atravesada por una *pulsión de huella*, y con ello me refiero no a la recurrencia del problema de la *différance*, sino a un modo de trabajar el límite que conlleva como primer paso pensar su divisibilidad. Como supo señalar M. Foucault, al mismo tiempo que muestra el carácter metafísico de la filosofía, no deja de trabajar en su interior, mos-

8. Cf. Foucault, M.: *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos, 1997.

9. Cf. J. Derrida, "La *différance*" en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.

10. Escribe Derrida: «Esta pregunta, la vemos quizás perfilarse en *La voluntad de saber* (primer volumen de la *Historia de la sexualidad*). Es una pregunta singular, o más bien la cuestión de la *singularidad del poder*, de *el poder*. ¿Qué ocurre cuando hablamos del poder *en singular*, cuando continuamos diciendo *el poder* cuando, y este es uno de los motivos más originales e insistentes en Foucault, no hay poder central, capital, hegemónico, monárquico, sino una multiplicidad de poderes, redes, o un "haz de relaciones de poder" (p. 42), o "técnicas polimórficas de poderes" (p. 20)? [...] La cuestión parece clásica y filosófica en su forma. Se refiere al derecho de llamar con el mismo nombre a una multiplicidad de instancias de las cuales se subraya la irreductible multiplicidad y la heterogeneidad en cuanto a la determinación esencialmente *política* que se acuerda generalmente a la problemática del poder». Derrida, J.: "Au-delà du principe du pouvoir" en *Revista Rue Descartes* N° 82, 2014.

trando su diferenciación interna<sup>11</sup>. En resumidas cuentas, se juegan aquí dos estrategias: asumiendo el carácter limitado y constreñido a jerarquías del discurso filosófico, o bien su ruptura se encuentra en la apertura a un afuera de otras prácticas y saberes, o bien su ruptura se encuentra en un trabajo minucioso que repliega la filosofía sobre sí mostrando sus inconsistencias (posiblemente una tercera estrategia surja con G. Deleuze, donde la diferencia que irrumpe da lugar a una filosofía cuyo acento recae en la invención conceptual).

En esta diferencia encuentro, a su vez, formas del pensamiento político que supondrán modos de entender la biopolítica. Puesto que si en ambos casos se asume que existe una politicidad inherente al ejercicio de la filosofía, en un caso el pensamiento político se articula en torno a las nociones de poder y liberad, o mejor, en cómo un análisis de los modos históricos en que las relaciones de poder-gobierno nos constituyen pueden dar lugar a prácticas de libertad; en el otro el pensamiento político se articula en torno a las nociones de violencia y justicia, o mejor, en cómo un análisis de la economía de la violencia irreductible puede dar lugar a la justicia como apertura incondicionada a lo que viene. Poder-libertad y violencia-justicia no son sólo temáticas o conceptos diversos, sino prácticas teórico-políticas diversas: o bien asumir que el desafío del pensamiento político consiste en indagar la metamorfosis contemporánea de las formas de poder o gobierno para dar cuenta de eso que somos, o bien asumir que el desafío pasa por trabajar los lenguajes políticos heredados, socavando su jerarquías y abriendo sin cesar a lo que viene.

Me interesa leer ambas posiciones como preguntas actuales del pensamiento político. Del lado de Derrida, asumir que no existe un afuera simple del discurso filosófico, pues de lo que se trata es de pensar cómo los procesos de significación se encuentran atravesados por jerarquías, dicotomías, dualismos, constitutivos de esa tradición llamada filosofía (por lo que, como supo insistir, el sueño de un afuera puro de la filosofía –el empirisimo– no es sino un sueño filosófico). Del lado de Foucault, asumir no sólo el desafío de una escucha atenta a los procesos políticos contemporáneos (a prácticas, institu-

11. Escribe Foucault: «...inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes de Derrida y como él, ese pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida, en su último brillo: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no remplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan. No diré que es una metafísica, *la* metafísica, o su recinto que se oculta en esta “textualización” de las prácticas discursivas. Iré mucho más lejos: diré que es una pequeña pedagogía históricamente bien determinada que, de manera muy visible, se manifiesta». Foucault, M.: *Historia de la locura*, Buenos Aires: FCE, 1998 p. 371.

ciones, relaciones, etc.), sino que la forma del discurso filosófico no se traduce de modo lineal en instituciones o prácticas, es decir, que se debe atender los modos de mediación que requieren un análisis específico para mostrar cómo operan ciertas jerarquías o dicotomías filosóficas.

Analizando la noción de diferencia no se trata de construir una perspectiva comprensiva que tome los aportes de uno y otro para postular una posición superadora. Por el contrario, se trata de atender a los diferendos entre los autores. En este sentido, desde su temprana lectura de la *Historia de la locura en la época clásica*, J. Derrida se pregunta por el estatuto de un lenguaje, y un modo de trabajo, que pretende exceder la razón —y así la razón filosófica. Esto conlleva a su vez un debate sobre la historia, o si se quiere sobre la historicidad de la filosofía<sup>12</sup>. El problema para Derrida no se ubica sólo en el estatuto de un discurso que pretende exceder la forma del discurso filosófico, y así un pensamiento de la diferencia cuasi-trascendental que es condición de la historicidad, sino en esa pulsión analítica que en Foucault como en muchas perspectivas actuales se traduce en una *epocalización*. Se trata de discutir dos presupuestos al respecto: de un lado, la misma noción de época, que Derrida discutiendo a Heidegger supo cuestionar en su carácter teleológico<sup>13</sup>; de otro lado, la misma división entre antigüedad y modernidad, o entre época clásica y moderna, no sólo por la posibilidad de circunscribir de modo claro y distinto cada momento, sino porque esto genera un modo de trabajo conceptual que precisa significados desde la contextualización. Esta perspectiva no busca desconocer los cambios o variaciones conceptuales, sino todo lo contrario, mostrar cómo esas variaciones son reducidas por esquemas históricos<sup>14</sup>:

Volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas (una modernidad que no sabemos dónde comienza ni dónde acaba, una edad clásica cuyos efectos todavía son perceptibles, una antigüedad griega cuyos conceptos están más vivos y sobrevivientes que nunca, ese presunto «acontecimiento decisivo de la modernidad» o «acontecimiento fundador de la modernidad» que no hace sino poner de manifiesto lo inmemorial, etc.), [volver a poner en cuestión no sólo ese afán de periodización que adopta semejantes formas] no es reducir la aconteci-

12. Revel, J.: *Foucault et Derrida*. París: Bayard, 2014 y Campillo, A.: “Foucault-Derrida: historia de un debate sobre la historia” en *Revista Daimon* N° 11, 1995.

13. Derrida, J.: “Envío” en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Madrid: Paidós, 1997.

14. Escribe Derrida: «Eso no quiere decir —lo sugerí la última vez e insisto hoy en ello—, eso no quiere decir, naturalmente, que Aristóteles ya hubiese previsto, pensado, comprendido, analizado todas las figuras de lo zoológico o de lo biopolítico de hoy: sería absurdo pensarlo. Pero, en cuanto a la estructura biopolítica o zoológica, Aristóteles la nombra; ésta ya está ahí, y ahí es donde se abre el debate». Derrida, J.: *Seminario La bestia y el soberano I*, Buenos Aires: Manantial, 2010 p. 405.

bilidad o la singularidad del acontecimiento. Al contrario. Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal que sigue siendo —a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen— la tentación común de Foucault y de Agamben (la modernidad que viene después de la edad clásica, las *épistémê* que se suceden y se tornan caducas unas a otras, Agamben que viene después de Aristóteles, etc.), que se renuncia a esa historia lineal, a la idea de acontecimiento decisivo y fundador<sup>15</sup>.

### 3. El entramado de soberanía y vida

Como otras perspectivas contemporáneas, en su distanciamiento con la epocalización foucaultiana, J. Derrida cuestiona la existencia de un límite simple entre soberanía y biopolítica. Y esto no sólo porque cada vez que se busca precisar el rasgo que hace de la soberanía algo moderno se vuelve sobre motivos clásicos, sino justamente porque algo como «la» soberanía no existe, sino que hay formas diferentes y antagónicas de soberanías. Por ello, indica J. Derrida, siempre se trata de un «fantasma» de soberanía, o si se quiere de su constitución como ficción narrativa<sup>16</sup>. Luego porque la vida, un modo de la vida, constituye la misma soberanía: existe una relación inmanente entre poder y vida (lo que supone cuestionar un esquema donde el poder tiene una relación exterior con la vida, sea la que fuere). Me detengo en dos movimientos privilegiados.

Por un lado, Aristóteles. J. Derrida insiste contra cierta doxa historicista que existe un pensamiento de la soberanía ya en el pensamiento clásico. De hecho, para definir «soberanía» elige a Aristóteles como fuente privilegiada: «Ésta es la definición ontológica de la soberanía, es decir, que es mejor —puesto que se busca vivir bien (*eu zên*)— vivir en autarquía, es decir, teniendo en nosotros mismos nuestro principio, teniendo en nosotros mismos nuestro comienzo y nuestro mandato»<sup>17</sup>. Desde la definición de so-

15. Derrida, J.: *Seminario La bestia y el soberano I* cit., p. 387.

16. Señala Derrida: «La soberanía es esa ficción narrativa o ese efecto de representación. La soberanía saca todo su poder, toda su potencia, es decir, toda su omnipotencia, de este efecto de simulacro, de este efecto de ficción o de representación que le es inherente y congénito, co-originario en cierto modo». Derrida, J.: *Seminario La bestia y el soberano I* cit., p. 341.

17. Derrida, J.: *Seminario La bestia y el soberano I* cit., p. 402. En *Canallas*, Derrida acentúa la definición de soberanía desde la ipseidad: «Entenderé pues tanto el si mismo, el “mismo” de “si” (es decir, el mismo, *meisme*, que viene de *metipse*), como el poder, la potencia, la soberanía, lo posible implicado en todo “yo puedo”, el *pse* de *ipse* (*ipsissimus*) que remite siempre -Benveniste lo muestra perfectamente-, a través de complicados relevos, a la posesión, a la propiedad, al poder, a la autoridad del señor, del soberano y, casi siempre, del anfitrión (*hospites*), del señor de la casa o del marido. De manera que, por si solo -como, por lo demás, *autos* en griego-, *ipse* puede traducir (*ipse* es *autos*, y la traducción latina del “conócete a ti mismo”,

beranía como algo que tiene el fin en sí mismo, J. Derrida muestra cómo esa definición ya implica una cierta relación con la vida. En este sentido, acuerda con G. Agamben cuando muestra el nexo constitutivo para Occidente entre vida y política, pero cuestiona que sea posible distinguir claramente en Aristóteles entre *zoe* y *bios* (que Agamben precisa recurriendo a una distinción entre atributo esencial y diferencia específica que no se sostiene<sup>18</sup>):

[...] justamente, lo que nos dice Aristóteles, y ahí es donde esta distinción entre ambas atribuciones no funciona, es que el hombre es ese ser vivo que está atrapado por la política: es un ser vivo político, esencialmente. Dicho de otro modo, es zoo-político, ésa es su definición esencial, es lo que le es propio, *idion*; lo que es propio del hombre es la política; lo que es propio de ese ser vivo que es el hombre es la política, por lo tanto, el hombre es inmediatamente zoo-político, en su vida misma, y la distinción entre bio-política y zoo-política no funciona aquí en absoluto<sup>19</sup>.

Por otro lado, Hobbes. Derrida muestra que, contra la distinción recurrente entre una lógica de la soberanía y una lógica biopolítica (o disciplinaria, o gubernamental), existe un entramado inmanente entre soberanía y vida. Incluso se puede radicalizar esta lectura indicando que no es sino el problema de la vida el centro de la preocupación de la lógica hobbesiana de la soberanía. La fundamentación racional –la legitimación– de la soberanía parte de la ficción teórica según la cual lo infinito del deseo conduce de modo inevitable al conflicto, a una guerra en la que justamente el problema es la muerte, esto es, la imposibilidad de la vida. Así se reconoce como derecho natural la auto-conservación de la vida y la utilización de todos los medios para ello. Por lo que la cesión de derechos para la constitución del soberano no tiene sino como fin proteger la vida, y por ende soberano no es sólo quien garantiza la vida sino quien hace posible su desarrollo. Derrida lee a Hobbes para mostrar de qué modo la soberanía surge como una prótesis artificial cuya finalidad esencial es una protección fundada en la indivisibilidad de la soberanía. La soberanía garantiza la

de *gnothi seauton*, es efectivamente *cognosce te ipsum*), *ipse* designa el sí mismo como señor en masculino: el padre, el marido, el hijo o el hermano, el propietario, el poseedor, el señor, también el soberano». Derrida, J.: *Canallas* cit., p. 21.

18. Regazzoni, S.: “Biopolítica y deconstrucción” en Biset, E. y Penchaszadeh, A. P.: *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue, 2013.

19. Derrida, J.: *Seminario La bestia y el soberano I* cit., p. 405.

vida de los súbditos *inmunizándola*<sup>20</sup>. Esto significa que la soberanía requiere para su funcionamiento una captación de la vida:

Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo, como una máquina de muerte puede servir al ser vivo. Pero esa máquina estatal y protética, digamos protestatal, esa *protestatalidad* debe a la vez prolongar, remedar, imitar, reproducir incluso hasta en el mínimo detalle al ser vivo que la produce<sup>21</sup>.

Nada más alejado de la definición de soberanía exclusivamente como decisión sobre la muerte, desde que el mismo funcionamiento de la soberanía funda la conservación y expansión de la vida en una ley legitimada en el contrato. Esto abre una vía de indagación que muestra no sólo la centralidad de la vida en la estructura inmunitaria de la soberanía, sino la lógica soberana que atraviesa la biopolítica, en tanto su misma posibilidad como decisión sobre la vida, administración de las poblaciones, supone un modo soberano de ejercicio del poder.

Las lecturas de Aristóteles y Hobbes –entre otros– sirven para mostrar cómo la búsqueda de la singularidad de la biopolítica en oposición a la soberanía termina por impedir pensar precisamente cómo funciona. Lo que otorga una precisa indicación para el pensamiento político actual: las retóricas del abandono de la soberanía –o de la estatalidad– sea de modo analítico o propositivo, conllevan una serie de problemas<sup>22</sup>. Una mirada atenta no debe dejar de indagar por los modos de contaminación, de una diferencia que constituye un entramado, que cuestionan un abandono de un pensamiento del modo en que opera la soberanía y de las estrategias

20. Cf. Esposito, R.: *Inmunitas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

21. Derrida, J.: *Seminario La bestia y el soberano I* cit., p. 49. Escribe Simone Regazzoni: «La soberanía es entonces el alma, el principio vital que amplifica la vida de los vivientes que protege: pero como una máquina de muerte al servicio del viviente, una máquina de muerte para indemnizar al viviente. Esto es lo que escapa a cierto paradigma biopolítico: la lógica de la indemnización sacrificial de la soberanía, en la cual la muerte trabaja al servicio de la vida –y así un pensamiento diferente del enigma de lo político como enigma de que se llama *vida*, más allá de la imaginaria oposición de *bios* y *zoè*». Regazzoni, S.: *Derrida. Biopolítica e democracia*, Genova: Il Melangolo, 2012 p. 28.

22. Esta observación se orienta también por una serie de lecturas de M. Foucault que cuestionan su lectura en términos anti-estatalistas. Cf. Jessop, B.: “Another Foucault effect? Foucault on Governmentality and Statecraft”, en Bröckling, U., Krasmann, S., Lemke, T. (eds.): *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, Nueva York: Routledge, 2010 y García, H.: “Foucault y el Estado” en Biset, E. y Farrán, R.: *Estado. Perspectivas posfundacionales*, Buenos Aires: Prometeo, 2017.

políticas que pueden dirigirse a ello. Por ello, para J. Derrida se trata de producir un pensamiento que atiende a los modos en que se da ese entramado que imposibilita una delimitación unívoca de los conceptos. Y esto sucede en las dos direcciones precisadas. Primero, como indiqué, se pregunta por la consideración de la soberanía como algo único e indivisible, señalando que se trata de pensar siempre en la partición de la misma. Esta equivocidad hace que su límite con un afuera no sea simple, no hay un contrario de la soberanía:

[...] no hay un contrario de la soberanía, aunque haya algo distinto de la soberanía. Incluso en política (y queda la cuestión de saber si el concepto de soberanía es político de arriba abajo), incluso en política, la elección no se da entre soberanía y no-soberanía sino entre varias formas de repartos, de particiones, de divisiones, de condiciones que vienen a encentrar una soberanía siempre supuestamente indivisible e incondicional<sup>23</sup>.

Segundo, lo mismo sucede con el concepto de vida. La pregunta es qué define lo vivo de la vida, lo que «ahora» se mantiene con vida, es decir, «[...] la pregunta “¿qué es lo vivo de la vida?” retiene su aliento ante la legitimidad problemática de una sumisión de la vida a una cuestión del ser, de la vida al ser»<sup>24</sup>. Se trata de pensar la equivocidad del ser vivo, concebido muchas veces desde una lógica de la espontaneidad automotriz regulada por el presente, esto es, una definición de vida como relación consigo, apropiación, o pura potencia de autoafección. No es sino una vida sin resto, sin contaminación, pura presencia. Un concepto de vida como pura potencia de auto-afección no sólo es un imposible sino que genera una ficción teórica con efectos políticos<sup>25</sup>.

Para decirlo de otro modo, si la vida se encuentra atravesada por restos, constituir la como puro presente conlleva una lógica sacrificial de todo aquello que la contamina<sup>26</sup>. Esto ha sido desarrollado a lo largo de diversos escritos de Derrida bajo la noción de «auto-inmunidad»:

23. Derrida, J.: *Seminario La Bestia y el soberano I* cit., p. 104.

24. Derrida, J.: *Seminario La Bestia y el soberano I* cit., p. 260.

25. De hecho es posible indagar, como señala Davide Tarizzo, si la vida (como invención reciente) no remite a una lógica del sí-mismo, del *autós*: «[...] así como la voluntad obedece sólo a sí misma, según Kant, y tal es el sentido auténtico del “imperativo categórico”, al mismo tiempo la vida debería obedecer sólo a sí misma, según Darwin, y tal debería ser el sentido auténtico de la “selección natural”». Tarizzo, D.: *La vita, un'invenzione recente*, Bari-Roma: Laterza, 2010 p. 107.

26. Indudablemente los aportes de J. Derrida a la biopolítica analizando su lógica sacrificial deben atender a su indagación sobre la animalidad. La no-pureza de lo vivo, como puro

Segrega su propio antídoto pero también su propio poder de autoinmunidad. Nos encontramos aquí en un espacio en donde toda autoprotección de lo indemne, de lo san(t)o y salvo, de lo sagrado (*heilig, holy*) debe protegerse contra su propia protección, su propia policía, su propio poder de rechazo, lo suyo sin más, es decir, contra su propia inmunidad. Esta aterradora pero fatídica lógica de la autoinmunidad de lo indemne<sup>27</sup>.

En esta lógica la misma protección de la vida, y la soberanía como protección que garantiza la expansión de la vida, se repliega sobre sí destruyendo sus propias barreras inmunitarias, es decir, exponiéndose a su propia destrucción por la intromisión del mal externo: «[...] un principio de autodestrucción sacrificial que arruina el principio de protección de sí (del mantenimiento de la integridad intacta de uno mismo), y ello con vistas a alguna super-vivencia invisible y espectral»<sup>28</sup>.

#### 4. Una economía de la vida y la muerte

Deconstruir la biopolítica desde la equivocidad de las nociones de soberanía y vida, también abre a otros modos de pensar las estrategias políticas contemporáneas. Posiblemente un indicio irreductible al respecto sea el siguiente: la hegemonía de una retórica de la resistencia pensada como contrapoder frente a la biopolítica. Sea en la atención a las contra-conductas, a las prácticas de libertad o al cuidado de sí, la pregunta que me interesa formular es qué significa pensar todo esto en términos de

presente, también lleva a cuestionar las diferencias en la vida, es decir, a preguntar cómo diferentes formas de humanismo tratan de fijar lo propiamente humano de la vida. Esta preocupación recorre los últimos escritos de J. Derrida. Cf. Derrida, J.: *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008; Wolfe, C.: *Animal Rites*. Chicago: University of Chicago Press, 2003; Giorgi, G.: *Formas communes*, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014; Haraway, D., *Simians, Cyborgs, and Women*. Nueva York: Routledge, 1991 y Fadini, U., Negri, T. y Wolfe, C., *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Roma: Manifestolibri, 2001.

27. Derrida, J.: “Fe y saber” en *La religión*, Buenos Aires: De la Flor, 1997. Cf. Naas, M.: “One Nation... Indivisible: Of Autoimmunity, Democracy, and the Nation-State” en *Derrida from now on*, New York: Fordham University Press, 2008.

28. Derrida, J.: “Fe y saber” cit., p. 83 «[...] la ley dividida, el double bind, y asimismo el doble foco, la elipse/elipsis o la duplicidad originaria de la religión, es que la ley de lo indemne, la salvación de lo salvo, el respeto púdico de lo que es sacrosanto (*heilig, holy*), exige y excluye a la vez el sacrificio, a saber, la indemnización de lo indemne, el precio de la inmunidad. Por consiguiente, la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio». Derrida, J.: “Fe y saber” cit., p. 84. Indudablemente la reflexión sobre lo espectral en J. Derrida es un lugar privilegiado para pensar “la vida la muerte” en sus dimensiones políticas. Cf. Derrida, J.: *Espetros de Marx*. Madrid: Trotta, 1998 y Ludueña, F.: *La comunidad de los espectros*. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2010.

resistencia. (De modo radical me gustaría preguntar si un pensamiento de la oposición entre poder y resistencia no termina por asumir, de modo crítico, una perspectiva liberal; para decirlo de otro modo, la cuestión no pasa por reformular de modo crítico un pensamiento del poder y la resistencia, sino un pensamiento político que exceda esa gramática). La cuestión a pensar es entonces esta resistencia que al asumir la imposibilidad de un exterior simple del poder, asume la necesidad de un contra-poder basado en la misma vida. Sucede que en ciertos casos cuando la vida se piensa como lugar de resistencia, en términos de singularidad impersonal, línea de fuga, devenir animal, etc., se reinventa una noción de vida como potencia plena e inmediata. En otros términos, una vida sin diferencia, sin resto, una vida saturada en una lógica del goce absoluto. Por ello, J. Derrida se enfrenta a cierta deriva de una biopolítica afirmativa como pura potencia. Aún más, esta deriva termina haciendo de la vida una pulsión de poder que reinscribe una lógica de la inmunidad, esto es, la circularidad de la vida como goce es precisamente una pulsión soberana. Contra ello, J. Derrida va a pensar la vida justamente como diferencia, es decir, en función de su límite divisible con la muerte. El problema está en aquellas posiciones que mantienen una división analítica entre vida y muerte, pues se trata de pensar el modo en que vida y muerte son inescindibles.

No resulta menor que recurrentemente cuando J. Derrida discute a M. Foucault, lo hace a través de una lectura de S. Freud. Los aspectos a pensar en esta lectura cruzada son múltiples: el estatuto de lo analítico, el lugar del psicoanálisis en la historia de la locura, la posibilidad de escindir vida y muerte. Para lo que aquí interesa me voy a detener en aquellos lugares donde J. Derrida aborda el último aspecto, donde piensa la pulsión para mostrar que no existe una oposición simétrica entre pulsión de placer y pulsión de muerte, sino un mismo circuito pulsional:

Pero mi «hipótesis» de lectura, de este texto y de algunos otros, intentaría des-tramar lo que se trama aquí entre el primer principio y lo que aparece como *su otro*, a saber el principio de realidad como *su otro*, la pulsión de muerte como *su otro*: una estructura de alteración sin oposición. Lo que parece hacer entonces más continua, más inmanente, más natural también la pertenencia sin interioridad de la muerte al placer es también lo que la hace más escandalosa a los ojos de una dialéctica o de una lógica de la oposición<sup>29</sup>.

De hecho, se trata de un Seminario que J. Derrida dedica a S. Freud bajo el título «La vida la muerte», lo que indica precisamente que no

29. Derrida, J.: “Especular – sobre Freud”, en *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2001 p. 273.

existe una oposición entre vida y muerte, o si se quiere que la muerte se inscribe como una ley interna de la vida (y no como un accidente, un límite, un fin). Lo que también puede ser definido como una *economía pulsional*. He allí la cuestión a pensar, una economía entre vida y muerte que no las opone de modo simple, sino que muestra su atravesamiento.

Y así se trata de pensar diferentes economías de la-vida-la-muerte. De un lado, uno de los modos de pensar esa diferencia es la apropiación, o una economía de la apropiación vital, o una lógica circular de la vida que se apropia de la muerte sin resto para potenciarse:

Más allá de todas las oposiciones, sin identificación o síntesis posible, se trata sin duda de una *economía* de la muerte, de una ley de lo propio (*oikos, oikonomia*) que gobierna el rodeo y busca incansablemente el acontecimiento propio, su propia apropiación (*Ereignis*) más bien que la vida y la muerte, la vida o la muerte. El alargamiento o el abreviamiento del rodeo estarían al servicio de esta ley propiamente económica o ecológica de uno mismo como propio, de la autoafección automóvil del *fort:da*<sup>30</sup>.

Esta lógica de la apropiación no es sino un modo de delimitar la relación entre vida y muerte a partir de una definición del sujeto como auto-afección<sup>31</sup>. De otro lado, una economía de la expropiación finita, o de una lógica que no sólo interrumpe la circularidad sino que trabaja con restos: «La estructura *exapropiadora* es pues irreductible e indescomponible. Da el mando a la represión. Impide siempre a la reapropiación volverse a cerrar o cumplirse en círculo, círculo económico o círculo de familia. Ningún progreso, ninguna progresividad del hombre»<sup>32</sup>. Con ello, J. Derrida se refiere a un trazado de la-vida-la-muerte que no se regula por una teleología de la reapropiación, esto es, lo que cuenta es el ritmo de la diferencia y la andadura. No resulta menor que J. Derrida termine esta lectura de Freud con una referencia al «ritmo», que no es sino un modo de pensar la diferencia más allá de la oposición o de la dialéctica, es decir, la muerte como ley interna de la vida que excede lo propio y el dominio del sujeto.

Esta referencia a S. Freud que J. Derrida reitera leyendo a F. Nietzsche, a M. Heidegger, a M. Blanchot, no es sólo una indicación sobre cómo la noción de vida, incluso en ciertos planteos contemporáneos, es tematizada como presente vivo, potencia de autoafección, pura presencia, sino que se inscribe en un modo de concebir el pensamiento político contemporáneo. Si destacué ya que uno de los desafíos críticos es cómo pensar de modo más preciso la relación entre vida y soberanía, excediendo la epocalización, en

30. *Ibid.*, p. 338.

31. Cf. Biset, E.: “Sujeto y metafísica” en AA.VV., *Sujeto. Una categoría en disputa* cit.

32. Derrida, J.: “Especular – sobre Freud” cit., p. 341.

este caso se trata de mostrar la distancia entre una política de la finitud y una política de la potencia<sup>33</sup>. Y por ello el psicoanálisis desempeña un papel central, no sólo dislocando la oposición vida-muerte (y haciendo, como destaca J. Derrida en otros textos, de la vida cada vez sobre-vida<sup>34</sup>), sino destituyendo cualquier política de la pura afirmatividad. Se trata, para decirlo brevemente, de un pensamiento político que al asumir la finitud, contra las reinvencciones del vitalismo contemporáneo, piensa la política como negociación:

Si la pulsión de poder o la pulsión de crueldad es irreductible, más vieja, más antigua, que los principios (de placer o de realidad, que son en el fondo el mismo, como preferiría decir: el mismo en diferencia), entonces ninguna política podrá erradicarla. Sólo podrá domesticarla, diferirla, aprender a negociar, a transigir, *indirectamente* pero sin ilusión, con ella, y es esta *indirección*, esta vuelta diferante, este sistema de relevo y de plazo diferenciales, la que dictará la política optimista y a la vez pesimista, valientemente desengañada<sup>35</sup>.

He aquí una nota central: no sólo se trata de otro concepto de diferencia respecto de M. Foucault, sino de señalar que la apuesta política pasa por esa diferencia, es decir, de una transacción diferencial, de una

33. Esto abre a una serie de discusiones contemporáneas sobre la relación entre muerte y política. Conceptos como tanatopolítica o necropolítica se dirigen a ello. Cf. Biset, E.: “Tanatopolítica”, *Revista Nombres* N° 26, 2012. Asimismo: Mbembe, A.: *Necropolítica*. Madrid: Melusina, 2011 y Ojakangas, M.: “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault”, *Foucault Studies* 2, 2005.

34. Derrida, J.: “Sobrevivir” en *Deconstrucción y crítica*, México: Siglo XXI, 2003. Escribe en este texto Derrida: «Aquí *la cosa* es “horrenda” porque en su mismo no suceder, le sucede (sobreviene) al “Ven”; en su nada de nada resulta un proceso que no puede ser decidido, al no ser ni vida ni muerte, sino más bien supervivencia; es el mismo proceso que pertenece, sin pertenecer, al proceso de la vida y de la muerte. Sobrevivir no es lo opuesto de vivir y tampoco lo mismo que vivir. La relación es distinta, difiere de ser idéntica, difiere de la distinción de las diferencias». Derrida, J.: “Sobrevivir” cit., p. 133. En otro lugar: «Esa supervivencia es mi vida desbordada por ella, y el nombre de mi muerte, de mi vida muerta, tal el nombre de mi padre, y también mi patronímico». Derrida, J.: *Otobiografías*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 48.

35. Derrida, J.: *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 35. Incluso es posible preguntar, como lo realiza L. Odello, si no es desde una lógica de la pulsión que se comprende la referencia a «Walten» como hiper-soberanía en los textos tardíos de J. Derrida. Cf. Odello, L.: “Walten ou l’hyper-souveraineté”, en Cohen-Levinas, D. y Michaud, G. (comps.): *Appels de Jacques Derrida*, Paris: Hermann, 2014 y Naas, M.: “«World, finitude, solitude»: Derrida’s Walten”, en *The end of the world and others teachable moments*, Fordham University Press, 2015.

economía de la *différance*, que trabaja de modo indirecto (frente a la supuesta inmediatez de la vida).

## 5. Cierre: la doble estrategia

Los elementos presentados, en su doble dimensión, constituyen una deconstrucción de la biopolítica. Atendiendo, ante todo, a que esto no implica negar la pertinencia de aquello que vienen a mostrar los trabajos sobre la biopolítica contemporánea, sino indagar sobre algunos supuestos teóricos que la constituyen. Deconstrucción de la biopolítica significa mostrar tres cosas: primero, que la noción de vida no es simple, sino que existen disputas en torno a su sentido, a lo vivo de la vida, por lo que se trata de pensar la vida en plural a partir de un límite divisible respecto de sus alteridades; segundo, que la noción de política tampoco es simple, no sólo porque no existe un concepto adecuado de lo político, sino porque Derrida piensa en una estructura donde es precisamente la ausencia de un significado unívoco lo que da lugar a intentos precarios por definirla (p.e., si se entiende política como soberanía, insiste en que no existe «la» soberanía sino diferentes figuras desde las que se busca fijar su sentido); tercero, porque dada la equívocidad inscripta en las nociones de vida y política es necesario pensar en cada caso cómo se da una transacción diferencial entre vida y política. En otros términos, una deconstrucción de la biopolítica supone una complejización de la misma desde el momento en que se problematiza las definiciones de vida, política y del nexo que las articula.

Como he intentado mostrar, estos supuestos atraviesan el modo de definir la biopolítica pero también las estrategias de resistencia que se diseñan. En este sentido, no se trata de una discusión que pueda ser reducida a un trabajo textual de J. Derrida, sino a indagar cómo se termina por configurar un pensamiento político que oblitera una serie de diferencias que hacen de la biopolítica algo mucho más difícil de circunscribir de lo que aparece en ciertas taxonomías. Se trata de pensar la articulación entre soberanía y vida más allá de la doxa biopolítica organizada epocalmente y así abrir a una política de la finitud como trabajo indirecto, mediación, economía de la diferencia. Si la insistencia en el término «economía» se encuentra a lo largo de los textos de Derrida, aquí resulta significativo para precisar algunas conclusiones finales. Puesto que se trata de dos modos económicos del pensamiento político: o bien una economía restringida or-

ganizada en torno a la inmediatez o la reapropiación, o bien una economía general, que se tensa con lo an-económico, como negociación diferencial<sup>36</sup>.

Esta negociación diferencial, o si se quiere, entender la negociación como un trabajo de la diferencia, tiene consecuencias en las prácticas teóricas y en los posicionamientos políticos. En este sentido, deconstruir una relación entre vida y soberanía trazada desde un límite indivisible da lugar a un pensamiento que aborda la cuestión de la soberanía desde una doble estrategia: por un lado, trabaja sobre su pliegue interno, repliega la soberanía sobre sí para mostrar sus límites (indicando a su vez que un ataque frontal a la soberanía estatal puede suponer una concesión a la lógica del capital cuya expansión universal encuentra en la figura del Estado muchas veces un límite); por otro lado, trabaja sobre su pliegue externo, mostrando aquello que permanece como límite estructural de una lógica de la soberanía. Sin embargo, frente a aquellas posiciones que entienden que la deconstrucción es una apuesta simple por la deconstrucción de la soberanía, me interesa indicar que esa doble estrategia no puede entenderse como algo escindido. Para decirlo de otro modo, que sólo una transacción diferencial al interior de la soberanía posibilita su exceso<sup>37</sup>. Quisiera, para finalizar, retomar dos citas de Derrida:

Primera cita:

Si casi siempre lo que se juega tanto en la política como en todas partes en donde se ejerce una pulsión de poder (*Bemächtigungstrieb*, dice Freud, antes o más allá de las otras pulsiones y de la pulsión de muerte), una pulsión de poder que ordena incluso la pulsión de ver y de saber, la pulsión escópica y epistemofílica, [si casi siempre lo que se juega tanto en la política como en todas partes en donde se ejerce una pulsión de poder] es no ya una alternativa entre soberanía y no-soberanía sino una lucha por la soberanía, unos traspasos y unos desplazamientos, incluso unas divisiones de soberanía, aquello de lo que hay que partir ya no es del concepto puro de soberanía sino de unos conceptos como pulsión, traspaso, transición, traducción, paso, división. Es decir, asimismo herencia, transmisión y, con la división, la distribución, por consiguiente, la economía de la soberanía. La economía es una división distributiva no sólo a causa del *oikos* cuya ley ella es, sino porque la ley (*nomos, nemein*) significa también la división<sup>38</sup>

36. Distinción de economía que Derrida trabaja en torno a Georges Bataille. Derrida, J.: “De la economía restringida a la economía general”, en *La escritura y la diferencia*, Madrid: Anthropos, 1989. Cf. Biset, E.: “Economías”, en *Violencia, justicia y política*. Córdoba: Eduvim, 2012.

37. Cf. Biset, E.: “Derrida y el Estado” en Biset, E. y Farrán, R. (eds.): *Estado. Perspectivas posfundacionales* cit.

38. Derrida, J.: *Seminario La Bestia y el soberano I* cit., p. 341.

Segunda cita:

Porque de hecho, como bien sabemos, en todas partes en donde, hoy más que nunca pero desde ya tanto tiempo, en todas partes en donde creemos hacer frente a problemas de soberanía, como si tuviésemos que elegir entre el soberanismo y el anti-soberanismo –ya parezca suceder eso en unos sofisticados debates de teoría política o jurídico-políticos o en la retórica del café del comercio o de los salones de la agricultura–, pues bien, la cuestión no es la de la soberanía o de la no-soberanía sino la de las modalidades del traspaso y de la división de la soberanía así llamada indivisible – llamada y supuestamente indivisible, pero que siempre es divisible<sup>39</sup>.

Con estas citas me interesa volver sobre lo señalado al comenzar, puesto que entiendo que se trata de producir otro entramado entre diversos lenguajes políticos. Con ello me refiero a conjugar lo arcaico del poder con sus modos contemporáneos, y así atender a lo que acontece desde un pensamiento que piensa la diferencia como sedimentación que se desplaza constantemente. Si aquí se juega un distanciamiento respecto de la epocalización como cifra de comprensión de la novedad, o de las lógicas políticas de la contemporaneidad, también se da lugar a otras estrategias políticas. O para decirlo de otro modo, se trata de combinar una estrategia de escritura teórica, pero también una estrategia política, que supone dos aspectos. De un lado, una idea de negociación irreductible, o si se quiere la imposibilidad de un afuera o más allá simple. De otro lado, asumir que esa negociación excede la forma-resistencia, puesto que no se trata de resistir al poder, sino de poder contra poder, de lucha, de una guerra infinita, que trata cada vez de dar lugar a la justicia. Esto implica, vale destacar, también una lectura específica de J. Derrida. No sólo porque resulta necesario indagar la singularidad de la soberanía que puede perderse en su homologación con el poder sin más, sino en tanto me interesa desplazar aquellas posiciones que hacen de la justicia una incondicionalidad opuesta a la soberanía<sup>40</sup>. Y así, entonces, una política de la transacción diferencial

39. Derrida, J.: *Seminario La Bestia y el soberano I* cit. p. 341.

40. Algo que, es necesario indicarlo, parece ser lo que prima en los mismos textos de Derrida: «Se trataría pues, ésta fue al menos la hipótesis o el argumento que someto a su discusión, de cierta indisociabilidad entre, por un lado, la exigencia de soberanía en general (...) y, por otro lado, la exigencia incondicional de lo incondicionado (*anhypotheton, unbedingt*, incondicionado). [...] Me atreveré, pues, a ir más lejos. Llevaré la hipérbole más allá de la hipérbole. No se trataría sólo de disociar pulsión de soberanía y exigencia de incondicionalidad como dos términos simétricamente asociados, sino de cuestionar, de criticar, de deconstruir, si quieren, la una en nombre de la otra, la soberanía en nombre de la incondicionalidad». Derrida, J.: *Canallas* cit., p. 169. Y en otro lugar: «Ahora bien, afirmaré que hay, es necesario que haya,

—de la negociación— sólo puede ser una estrategia singular que trabaja sobre la misma divisibilidad interna y externa que se trama en un orden conceptual o un entramado institucional.

a referencia a lo incondicional, un incondicional sin soberanía y por lo tanto sin crueldad, cosa sin duda muy difícil de pensar. [...] Se refiere a una vida, ciertamente, pero a otra vida que la de la economía de lo posible, una vida im-posible sin duda, una supervivencia, y no simbolizable, si no la única que *valga* ser vivida, sin coartada, de una vez por todas, la única a partir de la cual (digo bien *a partir* de la cual) un pensamiento de la vida es posible. De una vida que todavía valga ser vivida, de una vez por todas». Derrida, J.: *Estados de ánimo del psicoanálisis* cit., p. 76.



## NOTAS



# JUDITH BUTLER Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN TÉRMINOS PERFORMATIVOS

## JUDITH BUTLER AND CONSTRUCTION OF SUBJECT IN PERFORMATIVE TERMS

Yera Moreno Sainz-Ezquerria<sup>1</sup>  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 14/09/2016

Aceptado: 11/05/2017

---

**Resumen:** Judith Butler es una de las autoras contemporáneas que más exhaustivamente se ha ocupado de la problematización del sujeto desde una perspectiva feminista-queer y antiesencialista, desvelando que el sujeto no es una categoría cerrada y establecida por completo sino un proceso de construcción continuo y abierto a constantes rearticulaciones. Cabe preguntarse, por ello, cómo explica J. Butler este proceso de construcción del sujeto y la identidad desde una perspectiva antiesencialista y, de manera más específica, ¿a qué se refiere al señalar que el sujeto es *construido*? ¿Qué significa entender el sujeto como construcción?

**Palabras clave:** Sujeto; construcción; performativo; agencia; Judith Butler.

1. (yeramoreno@hotmail.com) Investigadora, artista y educadora. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, realizó su tesis sobre la reformulación de la noción de sujeto en las propuestas teóricas de J. Butler y C. Mouffe y en relación con las prácticas artísticas del contexto español desde los años 90'. Colabora con distintas instituciones culturales y museos en el desarrollo de proyectos interdisciplinares, formando parte, desde el año 2009, del Departamento de Educación del CA2M. Sus trabajos abordan, desde el feminismo, la reflexión en torno a ciertas temáticas como el cuerpo, los espacios, las identidades, el deseo, el género y la sexualidad. Ha colaborado en distintos proyectos de investigación en las áreas de arte, feminismos y museos. Junto con la artista Eva Garrido forma parte del colectivo artístico Colektivof, habiendo desarrollado sus proyectos, entre otros, en la Galería Off Limits (Madrid), Factoría de Arte y Desarrollo (Madrid), Goodman Arts Center Gallery (Singapur), Supermarket Art Fair (Estocolmo) o MUSAC (León). Forma parte del Grupo de Investigación *Somateca*, cuya actividad se desarrolla en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, y de *Las Lindes*, grupo de investigación y acción acerca de educación, arte y prácticas culturales, en el CA2M. Ha publicado sus artículos en diversas revistas académicas especializadas.

**Abstract:** Judith Butler is one of the more extensively contemporary authors who has addressed the problematization of the subject from a feminist-queer and antiessentialist perspective, showing that the subject is not a closed and fully established category but a process of continuous construction and open to rearticulations constant. We may wonder, therefore, how J. Butler explains this process of construction of the subject and identity from an antiessentialist perspective and, more specifically, what she refers by stating that the subject is constructed? What means understanding the subject as construction?

**Keywords:** Subject; construction; performative; agency; Judith Butler.

## Introducción

El presente artículo se ocupa de analizar el proceso de construcción del sujeto en la teoría butleriana. Para ello analizaremos la redefinición que la autora realiza de la noción de “construcción” en términos performativos, rescatando algunos de los aspectos claves de dicho proceso como son la temporalidad, el lenguaje, la reiteración, la dependencia, la dimensión social del sujeto y su capacidad de acción. Por último, atenderemos a como dicha reformulación del sujeto, en tanto que construcción performativa, implicará nuevas posibilidades para la transformación social en relación con la agencia que surge del propio proceso de producción de la subjetividad.

Así, en la propuesta butleriana sobre las condiciones de producción de la subjetividad habrá dos aspectos fundamentales para ir comprendiendo el sujeto como construcción. En primer lugar, este análisis de la subjetividad se inserta dentro de una crítica a la idea de sujeto humanista. En oposición a la visión hegemónica del sujeto desde una perspectiva humanista que considera a éste en términos de esencia y voluntarista, para Butler será esencial mostrar que no hay un sujeto previo a la acción, no hay voluntad por parte de un sujeto previamente constituido. El sujeto se constituye en la acción, en el hacer, de ahí que la subjetividad sea entendida como un proceso performativo: nos articulamos como sujetos generizados en un proceso performativo. Detrás del proceso del hacer no hay sujeto, el sujeto se constituye, precisamente, como acción y gracias a la acción mis-

ma. Indica así Elvira Burgos que “el agente surge, emerge, en la dinámica de la acción”<sup>2</sup>.

Esta forma de entender la subjetividad nos llevará al segundo aspecto básico para ir comprendiendo qué significa que la subjetividad es una construcción, y es la propia reformulación que J. Butler realizará del término construcción. En este sentido, y en relación con lo señalado anteriormente, la construcción no refiere a un proceso de articulación por parte de un sujeto previo que se construye como proyecto. Butler insistirá en subrayar que no hay sujeto previo al hacer, la subjetividad emerge en el propio proceso de la acción, como efecto del hacer. En este sentido “la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto”<sup>3</sup>, lo que a su vez implica que no se trata de un proyecto que un sujeto voluntarista elige, no elegimos “ser sujeto”, necesitamos serlo para poder vivir, para ser viables (legibles) culturalmente; ello implica “la exigencia de repetir la norma”<sup>4</sup>, aún cuando en esta repetición haya espacio para la subversión de dicha norma. Y para poder emerger como sujetos nos es imprescindible el reconocimiento de los otros<sup>5</sup>.

Veremos, por ello, como la articulación de la subjetividad se produce siempre socialmente, dentro de un contexto normativo que nos (de) limita y a la vez nos produce como sujetos, como seres reconocibles socialmente. El sujeto emerge así como *efecto* de un proceso performativo que es abierto, en devenir constante, y temporal, siendo la temporalidad una de las características básicas de la performatividad: nos hacemos sujetos en el hacer a lo largo del tiempo, en la repetición de actos que crean el efecto de un sujeto que los otros reconocen, al que otorgan legibilidad cultural. Y para lograr dicho reconocimiento no tenemos otra opción que ser sujetos generizados, construirnos normativamente. El sujeto construido refiere precisamente a “un sujeto producido, hecho inteligible, por un conjunto de reglas que logran su efecto a través de la repetición”<sup>6</sup>. O lo que es lo mismo, “no se es un sujeto desde el principio sino que en el contexto y desde el con-

2. Burgos, E.: *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros, 2008, p. 200.

3. Butler, J.: *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “sex”*. New York-London: Routledge, 1993, p. 10.

4. Pérez Navarro, P.: *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Barcelona, Madrid: Egales, 2008, p. 33.

5. Recordemos, en este sentido, el papel que juega la “interpelación” de Althusser en el proceso de articulación del sujeto para J. Butler.

6. Burgos, E.: *Qué cuenta como cit.*, p. 202.

texto social, cultural, lingüístico en el que se nace, se somete al individuo a un proceso de llegar a ser sujeto”<sup>7</sup>.

## Repensando la construcción

Hablar de la construcción del sujeto significa, para J. Butler, que el sujeto emerge como *efecto* de un proceso performativo, es decir, como efecto de unas prácticas que vamos repitiendo en interacción con otros a lo largo del tiempo, y en cuya repetición va sedimentándose un *efecto de sujeto*. Sin embargo rara vez se muestra el proceso de construcción del sujeto, por el contrario la repetición tiene como efecto crear una idea de substancia, lo que hace pensar en un sujeto como substancia previa a la acción. Este *efecto* tiene por objetivo legitimar el contexto normativo en el que emerge la subjetividad, ocultando<sup>8</sup> el propio proceso de construcción, pues ello significaría dejar al descubierto las exclusiones, los mecanismos y las normas que producen al sujeto, que legitiman un tipo de subjetividad y desechan a todos aquellos que no se ajustan a dicho modelo. Es por ello que el sujeto es opaco<sup>9</sup> para él mismo, no podemos llegar a autoconocernos totalmente. En este sentido el yo no es transparente para sí mismo, en tanto que “el sujeto no puede reflexionar sobre la totalidad del proceso de su formación”<sup>10</sup>. Algunos de los mecanismos básicos del proceso de construcción de la subjetividad quedan así ocultos para el propio yo, que en su reflexión sobre sí mismo no puede llegar a conocerse del todo ni conocer todo el proceso por el que ha emergido como sujeto. Decir, por tanto, que un sujeto es construido significa para Butler que “el sujeto es un constructo que nos dota de inteligibilidad lingüística, cultural y social”<sup>11</sup>, entendiendo siempre por construcción no un acto único sino un proceso temporal por el

7. Burgos, E.: “¿En qué, por qué y para qué somos diferentes varones y mujeres? Subversión de la diferencia sexual” en *Revista Thémata*, nº 35, 2005, p. 117.

8. En este sentido podemos considerar el trabajo de J. Butler como “una investigación *genealógica* de cualquier forma local de condensación o sedimentación de la historicidad normativa, especialmente allí donde ésta opera a través del ocultamiento o *naturalización* de su propia historicidad y contingencia”. Pérez Navarro, P.: *op. cit.*, p. 183.

9. La opacidad del sujeto para sí mismo se debe también a que para ser sujeto nos conformamos en una relación constituyente con lo que no somos; la diferencia, el otro, es parte intrínseca de la propia formación del sujeto, que acoge en sí lo diferente a él mismo. Es gracias a este exterior constitutivo que se forma la propia subjetividad. Esta constitución de la propia subjetividad en la que siempre está presente el otro implica “que la narración del yo está vinculada con la teoría social”. Butler, Judith en Kirby, V.: *Judith Butler: Pensamiento en acción*. Barcelona: Bellaterra, 2011, p. 182.

10. Butler, J.: *Bodies* cit., p. 113.

11. Burgos, E.: *Qué cuenta como* cit., p. 160.

que vamos adquiriendo esa inteligibilidad cultural que es la que nos permite ser reconocidos como sujetos y, por tanto, emerger como tales.

En relación con ello, la idea de que el sujeto es una *construcción lingüística* será fundamental en J. Butler, pues como acertadamente señala Patricia Soley-Beltrán “en el pensamiento de Butler el sujeto es una categoría lingüística para la que no hay un “yo” que exista a priori de los procesos sociales de subjetivación”<sup>12</sup>. Para ser sujetos, para ser reconocidos y nombrados como sujetos, necesitamos nombrarnos y construirnos en el lenguaje, discursivamente, en un lenguaje normativo que es compartido con otros, un lenguaje que nos “precede y nos excede”; sólo conformándonos en el lenguaje de las normas sociales alcanzaremos legibilidad cultural, es decir, reconocimiento como sujetos.

Para ser nombrados como sujetos hemos de pasar un proceso de subjetivación, que nos conforma discursivamente, bajo una categoría, la de sujeto, que es colectiva, que ha sido definida colectivamente de acuerdo a unas normas de género que regulan y producen la propia categoría. El sujeto, por consiguiente, debe considerarse “una categoría lingüística, (...) una estructura en formación”<sup>13</sup>, y esta categoría ha sido previamente establecida en el lenguaje de lo normativo. Necesitamos formarnos en el lenguaje de la norma pues es dicho lenguaje el que nos produce como sujetos. Sólo mediante la categoría normativa, definida colectivamente, podemos tener inteligibilidad cultural, nombrarnos como sujeto, ser reconocidos como tales. Sin embargo esto no significa que el sujeto quede determinado por la categoría lingüística, por el lenguaje de la norma, en tanto que estructura discursiva en formación, al nombrarnos como sujeto podemos desplazar la propia categoría, desubicarla, agrandar sus fronteras, subvertirla. Y esta será una de las grandes innovaciones del pensamiento de J. Butler, ya que entender el sujeto como construcción en el lenguaje de lo normativo no implica para ella la renuncia a la transformación social, a la capacidad para subvertir las normas que nos han formado y posibilitado como sujetos. Así “los sujetos están constituidos en el lenguaje, pero el lenguaje es también el lugar de su desestabilización”<sup>14</sup>.

Precisamente este lugar de ambivalencia del sujeto, entre la reproducción normativa y su subversión reflejará uno de los núcleos teóricos más importantes en la teoría butleriana: el relativo a la relación entre sujeto, poder y *agency*. El término *agency* (agencia), traducido como acción o

12. Soley-Beltrán, P.: *Transexualidad y la matriz heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra, 2009, p. 143.

13. Butler, J.: *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997, p. 10.

14. Citado por Soley-Beltrán, P.: *op. cit.*, p. 47.

capacidad de acción, alude precisamente a la capacidad de actuar o ejercer poder<sup>15</sup>. Así, el sujeto para Butler emerge necesariamente en lo normativo, es producido por el poder, pero a su vez tiene *agency*, capacidad de acción para transformar o subvertir las normas que lo han producido y lo “sujetan”. La *agency* refiere, por tanto, a la capacidad de acción del sujeto, derivada sin embargo de su sujeción, de su articulación en el lenguaje de la norma<sup>16</sup>. Señala en este sentido J. Butler que: “la agencia se deriva del hecho de que soy constituida por un mundo social que nunca escogí (...) el “yo” que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantengan con ellas una relación crítica y transformadora”<sup>17</sup>.

El sujeto emerge para J. Butler como *reiteración* de normas, concepto clave para entender el proceso de subjetivación. A su vez, es en la *reiteración* de las normas, en el proceso performativo en el que repetimos, asumimos, interpretamos y actuamos las normas que nos van formando como sujetos, cuando tenemos la capacidad de acción para desplazar las mismas normas que nos han determinado y “delimitado” como sujetos. No hay por ello determinismo al entender la construcción del sujeto como producto de la norma, pues es en la reiteración donde los sujetos pueden transformar y “cambiar los términos mediante los cuales se reconocen”<sup>18</sup>; de ahí, una vez más, que el proceso de construcción de la subjetividad sea un proceso abierto, temporal e inestable, en el sentido en que las categorías y términos que el sujeto necesita para ser reconocido como tal nunca se establecen por completo, son desplazadas en el propio proceso de sujeción a la norma, en la repetición. La agencia se halla pues ligada al proceso performativo que supone la subjetivación, es al performar una y otra vez la norma cuando ésta puede ir desplazándose, y es esta distancia entre una repetición y otra lo que posibilita la acción para apropiarnos de la norma que, a su vez, nos ha producido como sujetos sometiéndonos a ella.

Así, entender el sujeto como construcción en Butler implica entenderlo inserto en un contexto normativo, en unas relaciones de poder que nos sujetan y que, paradójicamente, son a su vez las que posibilitan que

15. Agency: “2.\_the capacity, condition or state of acting or of exerting power” en <http://www.merriam-webster.com/>

16. La agencia para Butler se origina, precisamente, porque estamos obligados a repetir la norma, por la citación de ésta para poder ser inteligibles, sin embargo ello no implica una repetición determinista o mimética. La agencia surge así en “la tensión entre la imposibilidad de no repetir, como condición previa de inteligibilidad, y la imposibilidad de producir una mera repetición mimética de cualquier norma o performativo dado”. Pérez Navarro, P.: *op. cit.*, p. 33.

17. Butler, J.: *Undoing gender*, New York: Routledge, 2004, p. 3.

18. Butler, J.: *Frames of war. When is Life Grievable?* London, New York: Verso, 2010, pp. 3-4.

seamos sujeto, y por tanto, que podamos transformar las normas que nos han sometido y producido. Éste es uno de los puntos en el que más se aprecia la influencia de Foucault, pues el sujeto emerge siempre como producto de la norma, y no hay posibilidad de salirse del entramado del poder; la transformación social, la subversión, sólo pueden tener lugar también en ese entramado normativo-productivo. Recordemos en este sentido que la tesis central de uno de los libros de J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, será explicar que “el sujeto se forma en la sujeción”<sup>19</sup>, lo que significa que “dependemos del poder para la propia formación”<sup>20</sup>. Son por consiguiente las normas las que posibilitan nuestra articulación como sujetos, las que nos dotan de “viabilidad” cultural. A su vez, y de ahí la *ambivalencia* del sujeto, es en este proceso de subordinación que supone la subjetivación cuando tenemos la capacidad de actuar en contra de la norma que nos ha formado, de esta manera la “agencia como subversión sólo puede existir dentro de las prácticas reiterativas del poder”<sup>21</sup>. Es por esto que, tal y como señala Patricia Soley-Beltrán, esta nueva forma de comprender la relación entre sujeto y agencia supone una reformulación del “constructivismo” al distanciarse “de la visión posmoderna que sostiene que el sujeto es obsoleto porque está implicado en su propia subordinación, así como de la noción liberal del sujeto que opone agencia subjetiva a poder”<sup>22</sup>.

Lo dicho hasta el momento señala, así mismo, una de las características básicas del sujeto, su dependencia de los otros. El sujeto emerge siempre en sociedad, necesitamos a los otros para articularnos como sujetos. La subjetivación es, por tanto, un proceso que es siempre social. Por un lado, sólo dentro del contexto social-normativo podemos articularnos como sujetos, en base a unas categorías y términos (como la propia categoría de sujeto), que son sociales, consensuadas socialmente, que se nos imponen y subordinan, que nos producen como sujetos. Por otro, necesitamos a los otros, a ese contexto social, pues es en él en el que alcanzamos reconocimiento como sujetos, son los otros quienes nos interpelan, nos nombran como sujeto, nos reconocen como tales. Y este reconocimiento es fundamental para *ser sujeto*. Además, para articular nuestra propia identidad nos son imprescindibles los otros, lo que no soy yo, pues en base a lo que excluimos se va conformando la propia identidad, nuestra subjetividad. La frontera que marca el yo que *somos* está delimitada siempre en función de normas y exclusiones, de todo lo que dejamos fuera pero que nos es

19. Nos referimos aquí a la versión castellana del libro: Butler, J.: *Mecanismos psíquicos del poder*. Trad. Cast. Jacqueline Cruz, Valencia: Cátedra, 2010, p. 7 (“Notas sobre la traducción”).

20. Butler, J.: *The Psychic Life* cit., p. 9.

21. Soley-Beltrán, P.: *op. cit.*, p. 151.

22. Soley-Beltrán, P.: *op. cit.*, p. 159.

imprescindible para la propia formación del sujeto. Entender que el sujeto como construcción es un proceso social implica tener en cuenta todos estos elementos, sin los cuales la subjetivación no sería posible. Todo ello revela que la dependencia es un rasgo constitutivo de la subjetividad, antes incluso de ser sujeto estamos ya en dependencia con los otros, con las normas y el poder que posibilita que nos articulemos como sujetos. Afirma así J. Butler que:

mi reflexividad no está sólo mediada socialmente, sino que también está constituida socialmente. No puedo ser quien soy sin recurrir a la socialidad de normas que me preceden y me exceden<sup>23</sup>.

Si la dependencia de los otros es un rasgo constitutivo de la propia formación del sujeto, que emerge siempre en un proceso social, no hay posibilidad de un sujeto pre-social, como no hay posibilidad de articularnos como sujetos fuera de lo normativo, del poder. Es por ello que tampoco hay sujeto anterior a la acción, a la construcción misma, pues sólo en la acción con otros, en la reiteración de normas compartidas, colectivas, que se nos imponen y que, a la vez, nos producen, podemos ser sujeto. Todo ello revelará la dependencia o la constitución social del sujeto como otro de los rasgos del sujeto en tanto que construcción abierta, pues es dicha dependencia lo que impide que el sujeto quede fijado por completo, lo que impide que esté cerrado, ya que necesita al otro para poder ser. Precisamente por ello “el sujeto está siempre fuera de sí mismo, distinto de sí mismo, pues su relación con el otro es esencial a lo que es”<sup>24</sup>. Todo el proceso de subjetivación que Butler va desentramando se contextualiza así en su crítica a la idea del sujeto como substancia y en su reformulación como *construcción* desde una óptica novedosa que no renuncia a la transformación política, aún siendo consciente de que la subordinación es un elemento básico en la articulación de la subjetividad.

A su vez, en cuanto que estamos desde el principio ligados a los otros, en dependencia de ellos, esto implica que la vulnerabilidad será otra de las características del sujeto. Como hemos señalado necesitamos a los otros para poder ser, pero de nuevo, y he aquí la ambivalencia del sujeto, son esos otros quienes a su vez nos someten y pueden poner en peligro la propia existencia. En tanto que el sujeto se forma en el poder la violencia estará siempre presente en el proceso de subjetivación. El ser vulnerables es una característica compartida por todos los sujetos, derivada de nues-

23. Butler, J.: *Undoing* cit., p. 32.

24. Butler, J.: *Frames* cit., p. 78.

tra dependencia social, y es a su vez lo que implica que la violencia esté presente como elemento en nuestra formación como sujetos. De nuevo nos encontramos en un lugar paradójico entre unas normas que nos somete (y en cuyo sometimiento siempre está contenida la violencia<sup>25</sup>) y que a su vez nos producen. Esta relación de interdependencia con los otros, a los que necesito para que me reconozcan, para que me nombren como sujeto, y por tanto para ser legible culturalmente, muestra al sujeto como “un proceso social dinámico”<sup>26</sup>. Mi necesidad de los otros es constitutiva a mi propia formación. Subraya de este modo J. Butler que el sujeto “obtiene su especificidad definiéndose contra lo que está fuera de él”<sup>27</sup>. Excluyendo lo que no soy, lo que voy dejando fuera de *mí*, va configurándose la propia subjetividad, sus límites y fronteras, que nunca están cerradas, son variables, van siendo desplazadas en la propia acción, en la reiteración, de ahí que se trate de un proceso social *dinámico*.

## **A modo de conclusión: De la reiteración como transformación social**

En la concepción del sujeto como construcción que hemos perfilado a lo largo del artículo, ocupará un papel fundamental la *reiteración*. El proceso de formación del sujeto, en tanto que construcción, refiere básicamente a la reiteración de normas que, como ya hemos señalado, están ahí antes de que nosotras lleguemos, y se quedarán posteriormente; esas normas sociales, que delimitan la categoría de sujeto y a quién puede entrar en ella, son reiteradas una y otra vez por los agentes sociales, son performadas, actuadas e interpretadas en compañía de otros, y en este proceso vamos siendo reconocidos como sujetos, emergemos como *efecto* de la reiteración de las normas. El proceso de subjetivación refiere, básicamente, a esta reiteración de normas que repetimos a lo largo del tiempo y que nos van (con) formando como sujetos, y es mediante la acción, mediante la actuación de la norma, que el sujeto se va articulando. Así, la reformulación ejecutada sobre el propio término “construcción” que J. Butler propone alude, pre-

25. Nos formamos como sujetos de castigo y sanción social, es así como la norma nos produce, regulándonos: “la sujeción es, literalmente, el hacerse de un sujeto, el principio de regulación conforme al cual se formula o produce un sujeto” en Butler, J.: *The Psychic life* cit., p. 84.

26. Butler, J.: *Frames* cit., pp.139-140.

27. Butler, J.: *Frames* cit., p. 142.

cisamente, a ese proceso performativo de reiteración de normas en que el sujeto aparece como efecto, donde:

la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los “sujetos” como los “actos”. No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad<sup>28</sup>.

Es la reiteración lo que posibilita, por ello, la acción del sujeto, que en la repetición tiene *poder* para subvertir la norma que le ha formado y subordinado. En tanto que nunca llegamos a repetir fielmente la norma, sino que en el actuar podemos desplazarla, no somos determinados por ella, sí producidos, pero siempre con ese margen para la acción en el que el poder que nos ha conformado puede volverse en contra de sí mismo. La reiteración, a su vez, es lo que impide que el sujeto quede cerrado y fijado por completo, pues sólo puede ser inestable, incompleto, abierto, en la medida en que es un proceso constante, reiterativo, en que vamos apropiándonos de las normas que nos sujetan y producen. En definitiva comprender al sujeto como construcción implica, para Butler, entenderlo como proceso performativo, pues la construcción refiere a “un proceso reiterable”<sup>29</sup> donde la reiterabilidad es esencial:

para comprender por qué las normas no actúan de manera determinista. Y puede ser también la razón por la cual la *performatividad* es, finalmente, un término más útil que la *construcción*<sup>30</sup>.

28. Butler, J.: *Bodies* cit., p. 9.

29. Butler, J.: *Frames* cit., p. 168.

30. *Ibidem*, p. 168 (énfasis añadido).

## **Referencias bibliográficas**

Burgos, E.: “¿En qué, por qué y para qué somos diferentes varones y mujeres? Subversión de la diferencia sexual” en *Revista Thémata*, nº 35, 2005.

Burgos, E.: *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros, 2008.

Butler, J.: *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “sex”*. New York-London: Routledge, 1993.

Butler, J.: *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

Butler, J.: *Undoing gender*, New York: Routledge, 2004.

Butler, J.: *Frames of war. When is Life Grievable?* London, New York: Verso, 2010.

Kirby, V.: *Judith Butler: Pensamiento en acción*. Barcelona: Bellaterra, 2011.

Pérez Navarro, P.: *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Barcelona, Madrid: Egales, 2008.

Soley-Beltrán, P.: *Transexualidad y la matriz heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Bellaterra, 2009.



# BÉATRICE FRAENKEL. ACTOS DE ESCRITURA: CUANDO ESCRIBIR ES HACER<sup>1</sup>

Marina Aguilar Salinas (traductora)<sup>2</sup>  
Universidad de Sevilla

Recibido:

Aceptado: 22/03/2017

---

El equipo del que formaba parte yo aquella noche se desplazaba en el coche de Pierre-Antoine (un Renault cochambroso de baja cilindrada) y debía actuar en el centro de la ciudad. Jean-Noel iba al volante (era un conductor excelente, rápido y seguro), Ginette vigilaba, Gabriel y yo hacíamos pintadas. En este ámbito, -el de las pintadas- yo mismo era bastante intransigente, pero no era nada comparado con Gabriel, quien ponía en la inscripción mural más insignificante procuraba el mismo cuidado que podrían haber exigido los frescos de la Capilla Sixtina. Este perfeccionismo tenía la ventaja de que daba lugar a pintadas impecables -y las masas eran siempre más sensibles a lo que mostraba esmero y destreza- y el inconveniente de retrasarnos. Era imposible apartar a Gabriel de su obra, pues siempre creía que podía mejorarla. Acabábamos de terminar un trabajo especialmente cuidado, recubriendo con eslóganes el ayuntamiento de M. con letras trazadas impecablemente, de un color rojo muy bonito, cuando un coche patrulla de la policía se percató de nuestra presencia». (Rolin 1996: 46-47)

## 1. Agradecimientos:

Quisiera agradecer la posibilidad de que este texto haya salido a la luz a Antonio Castillo, quien me mostró la existencia de esta autora, a la autora misma, Béatrice Fraenkel, y a Alba Ballesta, cuya ayuda preciosa ha sido esencial en el proceso de traducción.

Esta traducción se ha realizado en el marco del proyecto de investigación, "*Scripta in itinere*". *Discursos, formas y apropiaciones de la cultura escrita en espacios públicos desde la primera Edad Moderna a nuestros días* (2005-2008), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (Ref. HAR2014-51883-P). (N. de la T.)

2. (marina.aguilar.salinas@gmail.com) Licenciada en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Máster en Filosofía especializado en Estética y Cultura Visual por la Universidad Jean Moulin Lyon 3, donde realizó un TFM sobre la ruptura de la narración en la obra de Franz Kafka a partir de la lectura que de esto hacen Gilles Deleuze y Félix Guattari. Máster en Psicoanálisis por la Universidad Paris 8 Vincennes Saint-Denis, donde realizó un TFM donde analiza el fenómeno de la agrafia en la literatura contemporánea desde la óptica del último Lacan. Se interesa especialmente por el punto de divergencia (o de conexión) entre la filosofía de Deleuze y Guattari y la teoría de Jacques Lacan. Cuenta con algunas publicaciones y está en proceso de publicar otras y el contenido de éstas gira en torno a la teoría de la literatura, a la filosofía del arte y al psicoanálisis. También ha publicado textos de ficción.

## 1. Actos de habla y actos de escritura: eslóganes y grafitis

Partamos de esta escena tan sugestiva que tiene el mérito de situar de golpe los elementos sobre los que vamos a debatir. Estamos en enero de 1970, en el seno de un grupo de militantes maoístas, a las afueras de París, en M. Esa noche, el equipo decidió cubrir las paredes con mensajes trilingües exhortando al secuestro de los jefes», es decir, a escribir el eslogan «Tenemos razón en secuestrar a los jefes» en francés, árabe y portugués, lenguas mayoritarias en las fábricas del barrio. Según Rolin, el giro «Tenemos razón en...» era preferible a la forma más clásica «Hay que secuestrar a los jefes», ya que esta última sonaba maoísta, más próxima a las traducciones del chino que proporcionaba *Pékin-Informations*.

Escribir grafitis políticos forma parte del «repertorio de acción colectiva» (Tilly 1986:541) de numerosos grupos militantes, en concreto de los que están en las fronteras de la legalidad. Los enunciados pintados en esas circunstancias pertenecen a menudo al recurrente género del eslogan<sup>3</sup>. Responden a normas léxicas, sintácticas, semánticas y retóricas que no son explícitas ni están instituidas, pero que no están por ello menos reguladas por una memoria activista y de prácticas de imitación de modelos conocidos (Branca-Rosoff, 2007).

Estos eslóganes aparecen a menudo como actos de habla: consignas, reivindicaciones, exhortación, protesta, denuncia, etc. El enunciado pintado en las paredes del ayuntamiento, «Tenemos razón en secuestrar los patrones», es un buen ejemplo. Se trata de una exhortación formulada, en efecto, de un modo inhabitual pero que pertenece claramente a la categoría de los *judicativos*, tal como la nombra Austin: «Nos encontramos con lo judicativo, —escribe el filósofo—, cuando se formula un juicio (sea este favorable o no) sobre una conducta o sobre su justificación. Se trata de un juicio sobre lo que debería ser más que sobre lo que es: más que evaluar una situación de hecho, se preconiza lo que debería ser», (Austin 1970:157). «El eslogan presenta a la vez un enunciado y una acción», (Austin 1962: 273).

En esta fase del análisis, el hecho de que el enunciado sea escrito y no proferido (en una manifestación, por ejemplo) no cuenta. Por otra parte, es probable que este enunciado, como la mayoría de los eslóganes políticos, haya sido utilizado tanto oralmente como por escrito.<sup>4</sup>

Pero la descripción que Rolin nos ofrece de una acción típica de la militancia de un grupo maoísta francés durante el invierno de 1969-1970

3. El eslogan no parece haber sido objeto de nuevos trabajos de amplitud. Para los trabajos más antiguos, podremos consultar la bibliografía de M. Pires aquí mismo. En lo que concierne a la canción política, ha sido brillantemente revisada por J. Cheryronnaud (2000).

4. En mayo de 1968, el primer cartel que sale del Taller de Bellas Artes reproducía el eslogan

parece revelarnos que, más allá del acto de habla implícito en la escritura del eslogan, sobre todo nos hallamos frente a una «acción de escritura». El hincapié en el propio acto gráfico, la pintada, subraya la importancia, a menudo ignorada, de lo que podríamos llamar la fuerza gráfica de la inscripción. En realidad, el gesto de esforzarse, de trazar las letras rojas de forma impecable cuenta tanto o incluso más que el eslogan mismo. Además, trazando sus bonitas letras en la pared del ayuntamiento y no en cualquier otro soporte, los militantes ofrecen una muestra de valentía que da al escrito un valor y una fuerza específicos. Así, el enunciado se presenta antes que nada como una inscripción excepcional que tiene valor por sí misma.

Partiendo de este primer ejemplo, formularemos la hipótesis de que un cierto número de situaciones a las que los investigadores se enfrentan (sociolingüistas, pero sobre todo sociólogos, antropólogos e historiadores) presentan características análogas a ésta. Estas situaciones se caracterizan por el hecho de que un acto de escritura va unido a un acto de habla. Este acto de escritura no es un mero acto de inscripción, ya que afecta al enunciado otorgándole un valor específico.

Al introducir la noción de *acto de escritura*, también planteamos la hipótesis general de que, al escribir, realizamos, de cuando en cuando, *acciones de escritura*, espectaculares o no, y que es posible considerar el conjunto de dichas acciones en el contexto de una antropología pragmática de lo escrito<sup>5</sup>.

## 2. Prácticas, acciones y actos de escritura

¿Qué programa puede tener esta antropología de los actos de escritura? Es evidente que la prioridad es la identificación y el análisis de los actos y acciones de escritura. ¿Qué son? ¿Podemos distinguir, si no categorías, al menos sí familias de actos? ¿Cómo localizarlas, aprehenderlas, producir una descripción pertinente? ¿Qué nos enseñan sobre nuestras prácticas de la lengua escrita y más generalmente sobre nuestras prácticas de lenguaje?

Fábricas, Universidades, Unión, que se recita en las manifestaciones (Fraenkel libro por publicar).

5. En mayo de 1968, el primer cartel que salía del taller de Bellas Artes reproducía el eslogan «Fábricas (en francés *Usines*), Universidades, Unión» que se entonaba en las manifestaciones.

Nos centraremos aquí en tratar, únicamente y con modestia, la primera pregunta, que ya de por sí, solo ella, suscita problemas<sup>6</sup> de gran importancia.

Volvamos al ejemplo de Rolin. El acto de escritura que pone sobre la mesa pasa a formar parte de una acción más extensa. Es un trabajo en equipo, organizado, donde cada uno desempeña su papel: hay que conducir el vehículo, vigilar y hacer grafitis. Las limitaciones de quienes actúan son numerosas y a veces contradictorias, hay que ir rápido, pero también tienen que tomarse su tiempo para escribir letras bonitas. Estamos frente a una escena de escritura precisa que podemos interpretar como una situación de trabajo.

El acto de hacer grafitis puede presentarse de otras muchas maneras. Entre el grafitero del metro, el fan de Lady Di dejando su mensaje sobre el parapeto del Pont de l'Âme y nuestro equipo de militantes, las situaciones cambian mucho y las inscripciones también. Sin embargo, todas estas situaciones tienen puntos en común y podemos considerar, a priori, que hacer grafitis es un acto de escritura típica.

Otra escena que procede de la misma esfera de actividad, la acción política, permite completar nuestro análisis. Se trata de un extracto del testimonio de un militante parisino de mayo del 68<sup>7</sup>: «Me acuerdo de esta inscripción que habíamos puesto en la pared de la oficina de correos de la rue des Archives: « ¡Abajo el viejo mundo! », yo la miraba y creía que el viejo mundo iba a desaparecer porque lo habíamos escrito. ¡Teníamos una idea bíblica de la palabra! »

Aquí, la escena ya no está descrita desde el punto de vista del inscriptor ni del acto gráfico, sino desde el del transeúnte. Es una escena de lectura que da cuenta, igualmente, de un acto. El enunciado es siempre un eslogan, un acto de habla típico –de nuevo un judicativo-, pero lo que el relato señala es la fuerza particular que reviste la lectura prácticamente contemplativa de esta inscripción, instalada en el espacio público. No es solamente el mensaje el que lleva la fuerza del enunciado, incluso siendo constitutivo del mismo, es su despliegue, su exposición. ¿Cómo calificar esta escena con respecto a la anterior? ¿En qué están ligadas ambas?

El recurso a la teoría de los actos de habla de Austin nos propone el concepto de acto perlocutivo, es decir, el acto suscitado por el acto de habla, sus consecuencias. La escena de lectura describe los efectos de la

6. Esta cuestión está en el programa del seminario que animamos en la EHESS (Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales) desde 2004.

7. Cf. Jean-Pierre Le Goff (2006 : 76-77).

inscripción sobre el lector, los efectos producidos por el enunciado colocado de un modo y en un lugar determinados.

Al contrario de lo que ocurre en el relato de la pintada del ayuntamiento, aquí no se acentúa la producción, sino la recepción y, más que la lectura, el hecho de verla: « Yo la miraba ». Se entiende que el significado del enunciado « ¡Abajo el viejo mundo!» se ha transformado porque está integrado en el entorno, más en concreto por el hecho de que dura, de que se impone cotidianamente a la vista del transeúnte. La permanencia de la inscripción sugiere al militante que el enunciado se puede realizar. Podemos decir que el grafiti político alcanza aquí uno de sus objetivos: persuadir.

Concluiremos a partir del examen de estas dos escenas que existe una familia de actos de escritura, «hacer grafitis», de la que no hemos evocado más que una de las situaciones típicas. Acciones y actos de escritura presentan prácticas situadas. Analizarlas desde el punto de vista de su singularidad enunciativa, de los caprichos de su ejecución, muestra las intervenciones así como las invenciones de los que actúan, de los inscriptores. La noción englobante y borrosa de *prácticas de escritura* se encuentra con una cierta frescura semántica. Nuestros grafiteros en acción transforman el entorno, remodelan el espacio público como un espacio de influencia.

En este punto de nuestra exposición, parece deseable extender la identificación de los actos de escritura a otros tipos de situaciones, menos espectaculares. En efecto, podemos decir que todo grafiti, por definición, no sólo exhibe sus características gráficas sino que también da cuenta de una performatividad de la escritura. La auto-referencialidad ostentosa del grafiti podría engañarnos y hacer que tomemos por acto de escritura lo que no sería más que una explotación extrema del régimen de publicación que es la colocación de carteles. Ahora bien, nosotros sabemos que una gran mayoría de los escritos presentan grafías ordinarias, sin asperezas y son producidos según rutinas experimentadas. Nuestra hipótesis debe, por tanto, haber pasado la criba de estas escrituras “sin calidad”. Salvo las prácticas de escritura gráficas, escasas y relativamente marginales, ¿qué hay de las situaciones de escritura en el día a día? ¿Podemos detectar ahí actos de escritura corrientes? ¿Cuáles?

### 3. Paneles, carteles: el etiquetado como acto de escritura

Partiremos de nuevo de escrituras urbanas, pero esta vez de escritos normativos siguiendo la elección hecha por Austin, (1991:83) quien menciona en sus conferencias el caso de las pancartas. Nos acordamos del ejemplo de los paneles. «Giros» o «Giros peligrosos» instalados sobre la calzada que él analiza minuciosamente. Para el filósofo, estos enunciados abreviados, redactados en “un lenguaje primitivo, constituido por enunciaciones de una sola palabra” (Austin 1991: 92), son advertencias, actos de habla que pertenecen de nuevo a la categoría de los judicativos. El mundo de la señalización de carreteras está lleno de avisos de este tipo. En otro lugar, Austin menciona otro caso: «Incluso la palabra “Perro” por sí sola, puede a veces (al menos en Inglaterra, país práctico y poco refinado) funcionar como performativo explícito y formal: se efectúa con esa pequeña palabra el mismo acto que con el enunciado: “Le advierto de que el perro va a atacarnos”». (Austin 1970: 274).

Ahora bien, estos comentarios aparentemente banales han desencadenado una viva crítica por parte de Benveniste, quien niega al enunciado “Perro” y a todos los escritos de este tipo, el estatuto de acto de habla: «(...) “Perro” o “Perro malo”, —escribe—, puede interpretarse como una advertencia, pero es, no obstante, algo completamente diferente que el enunciado explícito “le advierto de que...”».

El cartel es una simple señal: os toca a vosotros sacar la conclusión que queráis sobre vuestro comportamiento. Solo la fórmula “le advierto de que...” (Supuestamente producida por la autoridad) es una performativa de advertencia<sup>8</sup>.

El rechazo es inapelable y no podemos sino sorprendernos por tanta virulencia. De hecho, y como lo ha visto muy bien Searle, el desacuerdo de Benveniste desvela un rechazo mucho más profundo: se trata simplemente de oponerse a la teoría de los actos ilocucionarios y de limitar solo a los performativos explícitos la capacidad de actuar. Con ese gesto, Benveniste atribuye la fuerza de los actos de habla al uso de las unidades que constituyen el aparato formal de la enunciación (aquí el “yo” y el tiempo presente). Para él, son estas unidades las que permiten la acción porque ellas son auto-referenciales, es decir, que tienen la particularidad de referirse a la situación de enunciación (Searle 1972: 17-19). Negar a los enunciados desprovistos de expresiones auto-referenciales el estatuto de

8. Benveniste ([1963]1976), «La philosophie analytique et le langage», en *Problèmes de linguistique générale* tomo I, p. 275-276.

acto de habla es negar a la enunciación un rol mayor en la constitución de la significación. Para Searle, es negarse a salir de la lingüística saussureana y sobre todo de la dicotomía lengua-palabra.

El debate entre Austin, Benveniste y Searle no tiene en absoluto en cuenta el hecho de que los enunciados analizados son escritos y que figuran en carteles situados en ciertos lugares. Si bien el acto de habla está en el centro de los análisis, éste no se piensa jamás como acto de escritura. Ahora bien, el significado de los enunciados depende estrechamente de la colocación del enunciado, del objeto sobre el que se escribe, del lugar en el que se sitúa. El acto de habla, el anuncio, es también un acto de escritura: hay que distinguir ambos actos e insistir sobre el hecho de que el lugar que recibe el cartel se transforma. En el caso de “Perro malo”, la casa cuyo pórtico se adorna con este cartel se vuelve una casa prohibida, protegida. El acto se realiza al vincular un cartel a “ese” lugar, del mismo modo que la señal de “Prohibido pisar el césped” o la inscripción “Prohibido pegar carteles”, modifican el estatus de los lugares en los que aparecen. La cualificación nueva de estos sitios, la cual implica que están protegidos por la ley con todas las consecuencias que esto supone para los usuarios, depende de las consecuencias del acto de escritura.

Lejos de ser anodinos, estos actos pertenecen a una categoría más vasta que el verbo «etiquetar» podría designar. Del mismo modo que «hacer grafitis» agrupa un tipo de actos de escritura y puede considerarse una categoría mayor, «etiquetar» podría designar otra familia de actos.

Dos investigaciones recientes han dado a esta familia de actos una primera existencia científica. En primer lugar, la de Bosredon, quien ha sentado las bases de una *teoría pragmática del etiquetado*. Tomando como punto de partida los títulos de los cuadros, plantea una cuestión muy general: «¿Qué es un nombre que va unido a su portador? Ya no estamos en el marco de actos de habla de tipo judicial sino de actos de denominación. Desde un punto de vista lingüístico, las etiquetas de los cuadros se parecen a los carteles, pues éstas reflejan el nombre del portador, aislado, al margen de toda proposición. Se presentan como enunciados abreviados formados a menudo por una sola palabra (*L'angelus*, *Guernica*) cercanos en ese sentido al «lenguaje primitivo» que Austin creía reconocer en enunciados como «Perro» o «Curva peligrosa». Se trata de “nominaciones independientes”<sup>9</sup> de un contexto lingüístico del que Geach fue el primero en elaborar el modelo: «Podemos utilizar un nombre (*name*) fuera del contexto de una

9. Geach P.T. (1962), *Reference and Generality*, Ithaca et London, Cornell University Press, p. 25-26, citado y traducido por Bosredon (1997 : 31).

frase simplemente para dar un nombre (*name*) a alguna cosa -para tener en cuenta la presencia de esa cosa. Este acto de nominación no es, desde luego, una proposición y si bien podemos decir que es válido o no válido, no podemos decir si es verdadero o falso».

Para dar cuenta del funcionamiento de esos enunciados-etiquetas tan particulares como son las cartelas de los cuadros, enunciados sin sintaxis y que, en realidad, no podemos enunciar, Bosredon está obligado a considerar el papel principal que desempeñan los «lugares de etiquetado»: «Estos lugares se caracterizan, en efecto, por una suerte de performatividad escrita...»<sup>10</sup>, señala. Se trata para él de clarificar el papel desempeñado por la situación de contigüidad entre el escrito y la imagen (*tableau*), es decir, por una relación espacial. Para el autor, si la etiqueta es comprendida como el nombre propio de una imagen o de un individuo (medalla) o de una calle o producto, es porque hay una co-presencia de lo escrito y del objeto y sobre todo porque lo escrito se sitúa, en cierto modo, junto a o sobre el objeto.

El análisis de Bosredon, incluso si no se centra demasiado en la cuestión de los lugares, tiene el gran mérito de no esquivar el papel de los datos del entorno. Nosotros podemos, gracias a su análisis muy preciso del etiquetado, contrastar mejor las dos familias de actos de escritura, hacer grafiti y etiquetar, desde un punto de vista pragmático y, dentro de la familia de los actos de etiquetado, distinguir mejor las variaciones (insignias, títulos, leyendas, etc.).

La investigación llevada a cabo por Latour y Hermand<sup>11</sup> sobre la señalización de París, en particular el estudio dedicado a la colocación de placas de calles, es de una naturaleza totalmente distinta. Considerando el trabajo del servicio de la red vial, siguiendo a sus agentes en sus recorridos, volviendo a subir luego hasta los distintos servicios administrativos implicados desde el principio, el Parcelario, el Servicio Técnico de la Documentación de la Propiedad, el servicio de la Nomenclatura, etc., los autores hacen aparecer la vasta red de escrituras y actores que conduce a la colocación de una placa en la calle Huysmans de París. Al considerar el etiquetado de las calles como lo que es, a saber, un trabajo, es posible salir de una aproximación etérea de la enunciación. Vemos dibujarse cursos de acción del mismo modo que el testimonio literario de Rolin hacía aparecer las circunstancias del grafiti de un ayuntamiento. Estamos llamados a la

10. Bosredon B. (1997: 42).

11. Latour B. & Hermant E. (1998 : 27-35).

realización de una etnografía de las prácticas de escritura. El acto de etiquetar toma entonces una nueva dimensión; ya no remite solo a la exposición de un enunciado en una calle, sino a una parcela de un dispositivo mucho más vasto destinado a gestionar los escritos de la ciudad. El acto de etiquetar las calles, considerado en el seno de las prácticas de escritura administrativas y políticas adquiere, en este estudio, su profundidad sociológica e histórica.

La consideración de estas dos investigaciones, una centrada en la construcción del significado de una etiqueta, la otra en la realización de su colocación, puede ilustrar el tipo de antropología que la identificación de los actos de escritura requiere. Se trata de contemplar los dos extremos, el del lector y el del escritor, y de mezclar aproximación etnográfica y análisis pragmático.

#### **4. Acontecimientos y actos de escritura : la firma como acto de escritura**

Mencionemos finalmente la investigación que hemos dirigido sobre los escritos que han invadido la ciudad de Nueva York tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 (Fraenkel, 2002). La instalación en el espacio público de millares de altares construidos con diversos escritos -carteles, hojas de papel, banderolas, billetes, etc.- con flores y con velas, nos obliga a preguntarnos sobre actos cuya dimensión es tal que podríamos hablar de «acontecimientos» de escritura. La creación de «lugares» donde la gente se reúne para escribir, leer en silencio y simplemente estar juntos en un entorno saturado de escritos plantea preguntas delicadas. Es evidente que escribiendo en esos sitios y aferrándose a ellos, cada uno lleva a cabo un acto particular cuyos efectos son de un orden emocional, intersomático (2002). ¿Cómo calificar esos actos? ¿Cómo considerar esas nuevas formas de reacciones ante las catástrofes y sus conmemoraciones que implican prácticas de escritura aún poco trabajadas, así como efectos difíciles de elucidar?

En Nueva York, en septiembre de 2001, millares, tal vez millones de ciudadanos, han dejado mensajes, firmas, cartas en múltiples lugares de la ciudad. Esta escritura al unísono, que, sin embargo, sigue siendo individual, pues cada uno escribe a mano, está hecha de innumerables actos de habla y de escritura que, tomamos cada uno por separado, no significan gran cosa. El análisis de varios lugares muestra que los enunciados son repetitivos, pactados («God Bless America»), también reducidos

a una palabra o fórmula hecha. Es la constitución de un escrito a escala de la ciudad entera la que tiene el valor de esos actos de escritura. Entonces podemos considerar que la fuerza performativa de los escritos de Nueva York reside en la dispersión de los textos, que atañe a todos los que los han escrito (*scriptores*)

Al describir un acontecimiento como ese, no podemos evitar preguntarnos por el lugar más general de la enunciación entre varias personas en materia de escritura. Hemos propuesto llamar «poligrafía» a esta modalidad enunciativa típica de ciertos actos de escritura. También en este caso hay que superar el cuadro teórico de los actos de habla que se contenta con distinciones propuestas por el sistema de los pronombres personales. Los escritos de Nueva York no son los únicos que proponen situaciones donde el sujeto de la enunciación no está confinado a una persona. Muy al contrario, pensamos haber mostrado (Fraenkel 1992) que la mayor parte de los actos jurídicos escritos que están, desde un punto de vista jurídico, entre las formas más antiguas de enunciación performativa, hacen obligatoria la presencia de varias personas enunciantoras. Para validar un acto solemne de cancillería, hace falta la firma del rey, la del canciller y la del beneficiario del acto; a veces aparece una lista de testimonios. Según la tradición, se necesitan dos firmas: la del autor del acto, es decir, la autoridad que lo garantiza (canciller, notario, etc.), y la del autor de la acción, el que actúa (testador, vendedor, etc.). Es el valor conjunto de las dos firmas el que da al acto su validez<sup>12</sup>. Podemos decir que el autor de este tipo de actos es bicéfalo.

La distancia fundamental entre firmante y persona gramatical está marcada lingüísticamente. La firma es un enunciado aislado, fuera de la frase e imposible de pronunciar. En ese sentido, se aproxima a los enunciados de etiquetado, las «nominaciones independientes» analizadas por Bosredon y los enunciados de carteles de Austin. Como las etiquetas, la firma tiene, con las coordenadas espaciales de la enunciación, una relación singular. El lugar donde está colocada, la relación de contigüidad que tiene con otras firmas y con el texto, participan directamente de su significado y de su fuerza performativa. También aquí, la noción de lugar propuesta por Bosredon puede adaptarse a las realidades documentales. Finalmente, la firma tiene el poder de transformar el soporte sobre el que ella está colocada. Este cambia de cualidad, se convierte en un documento

12. Las firmas científicas ofrecen a la investigación muchos ejemplos de firmas colectivas que obligan a reconsiderar en profundidad las nociones de autor y de autoría. Cf. D. Pontille (2004).

atribuido, provisto de un autor, validado y, en el caso de los actos jurídicos, auténtico.

Pero, y volviendo a nuestro primer ejemplo, el de los actos de grafiti, la firma también es un acto de escritura cuyo trazo es significativo. En la medida en que la auto-referencialidad la caracteriza -firmando me auto-designo-, podemos comprender que tanto Austin como Benveniste han hecho de ella un equivalente del «yo», primera persona del singular. Era una manera de desembarazarse del escrito, de asimilarlo a lo oral, de neutralizar las diferencias (Fraenkel, 2006). Y sin duda de evitar integrar al análisis de los actos de habla un nuevo componente extralingüístico.

Para analizar mejor las prácticas de la firma, para evitar reducirlas a una gesticulación gráfica asimilable al «yo» pronunciado oralmente y para evitar y además negar así implícitamente la fuerza performativa del acto de firmar, conviene aislar una familia de acto de escritura cuyo verbo «firmar» sería el acto de referencia. Tal categoría posibilitaría el examen de formas de personas susceptibles de actuar escribiendo. Podemos temer entonces abrir una caja de Pandora, pues estaríamos obligados a tener en cuenta seres tan extraños como las personas morales, las ciudades, por ejemplo, que han sido constantemente evocadas en este texto.

Sin embargo, no nos gustaría terminar este recorrido dando a entender que los actos de escritura son actos de la ciudad por definición. La poligrafía posee muchas más formas que las de entidades colectivas, de equipos enunciativos o de sujetos plurales. Cada *scriptor* es quizás un polígrafo en el sentido en que acabamos de definirlo. Además, numerosos actos de escritura están presentes en nuestras actividades de oficina, domésticas o laborales. El conocimiento de esos actos ha sido el principal objeto de estudio de los trabajos de genética textual, que explora desde hace años detalles más intrincados de los manuscritos de los escritores. Hay que retomarlos y describir su valor operacional fuera de los senderos de la creación literaria, prestar una atención más minuciosa a situaciones de trabajo que conforman el día a día de numerosas profesiones de lo escrito.



## **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**



**GARCÍA DAUDER, S.; PÉREZ SEDEÑO, E.: *Las ‘mentiras’ científicas sobre las mujeres*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2017, 254 pp.**

Alejandro Villamor Iglesias  
Universidad de Santiago de Compostela (España)

---

Si algún día se nos ocurriera, mientras caminamos por la calle, preguntar aleatoriamente a los viandantes por el número de grandes mujeres científicas que conocen, posiblemente no conseguiremos muchas referencias más allá de las clásicas Hipatia de Alejandría o Marie Curie. La presente obra, *Las ‘mentiras’ científicas sobre las mujeres*, fruto del trabajo colectivo de las profesoras Silvia García Dauder y Eulalia Pérez Sedeño, no sólo ahonda en la flagrante invisibilidad que las científicas han sufrido. Este trabajo vincula el mentado silenciamiento histórico de un determinado sector de la humanidad, con el propio quehacer científico. Es decir, el techo de cristal con el que las mujeres de distintas épocas se han topado a la hora de, simplemente, intentar hacer ciencia no está exento de consecuencias. Una de las más evidentes consiste en la producción sistemática de falsedades, en algunos casos verdaderamente aberrantes, ornamentadas con una fachada de científicidad que dificultó sobremanera su desvelamiento. A esta clase de “falsedades científicas” dedicarán las autoras el primer capítulo. Posteriormente, el segundo capítulo de la obra indagará sobre la manifiesta ignorancia que recubre el papel de las mujeres en las diferentes disciplinas científicas. El tercer capítulo versa sobre aquellos conocimientos acerca de las mujeres interesadamente ocultados. La ulterior parte dirige el foco no hacia verdades, aunque conocidas como tales, soterradas, sino hacia aquellas falsedades fabricadas con determinados fines. Finalmente, el quinto capítulo del libro procura desmenuzar los sesgos sexistas y androcéntricos presentes en los distintos procesos de investigación científica en un sentido más general que los anteriores apartados. Aproximémonos de una forma un tanto más pormenorizada a cada una de estas secciones.

Tras una breve introducción, la obra comienza presentando algunas de las principales teorías, aceptadas como científicas, que contienen en suma medida y subrepticamente los estereotipos de género. Baste recordar el uso de la teoría de la evolución darwiniana, incluso por su propio autor, como medio a través del cual justificar una serie de diferencias biológicas, innatas, entre

aquel colectivo de individuos categorizado como “hombres”, frente a aquel otro denominado “mujeres”. De este modo, el mismo Darwin consideró que, tal y como sucede entre toro y vaca, en la selección sexual reside la razón de ser de la posesión de una serie de rasgos “superiores” por parte de los hombres con respecto a las mujeres. Estando “la idiosincrasia propia” de estas últimas vinculada con un conjunto de “estados menos evolucionados” (p. 26) y, en consecuencia, más imperfectos. En una línea semejante, los defensores del determinismo biológico, ora en la sociobiología ora en la psicología evolutiva, a través de su pretensión de reducirlo todo a lo estrictamente biológico, olvidan el papel de vital importancia que juega el proceso de inculturación. Así como también los contraejemplos a algunas de sus tesis presentadas, por ejemplo, por parte de algunas primatólogas que constataron la existencia de promiscuidad en chimpancés hembra, frente al mantra acerca de las ventajas evolutivas que la fidelidad conllevó para las mujeres, reiterado en estos campos hasta la saciedad. A pesar de las evidencias que apuntan a la relevancia de los factores de carácter ambiental, estas “falsedades científicas”, como la de la “inferioridad cognitiva” de las mujeres en ciencias como las matemáticas, todavía son hoy una constante.

El capítulo 2, “Los silencios y las invisibilizaciones de las mujeres en la ciencia”, relata la manera en que las diferentes prácticas de producción de ignorancia presentadas por Nancy Tuana en “The speculum of ignorance: The women’s health movement and epistemologies of ignorance”, explican tanto la ausencia o, mejor dicho, el silenciamiento de las mujeres como sujetos en ciencia, así como la investigación de su salud. Desde el “saber que no se sabe, sin que importe” hasta el “cuando no quieren que sepamos”, pasando por el “ni siquiera se sabe que no se sabe”, en la historia de la ciencia se ha enmudecido la voz de importantes científicas como Agnes Pockels, Nettie Stevens, Rosalind Franklin, Frieda Robscheit-Robbins y un dilatado etcétera. Todo esto, presumiblemente, por mor de unos efectos, como el “efecto Matilda” o el “efecto Pigmalión”, según el cual “el rendimiento de las personas sobre las que hay mayores expectativas termina siendo mejor” (p. 74), que lastran la posibilidad de que, aun contando con mayores méritos, las mujeres tengan mayores dificultades para acceder a reconocimientos, como por ejemplo el del premio Nobel.

Estrechamente vinculado al precedente capítulo, “Los secretos o lo que la ciencia oculta sobre las mujeres” alude fundamentalmente, dentro de esta “epistemología de la ignorancia”, a la verdad “que se sabe, pero no se cuenta”. Decimos que estrechamente vinculado puesto que posiblemente es debido a las trabas que desde antaño se han abanderado contra la presencia de mujeres científicas que todavía en el pasado siglo hayamos tenido que presenciar “el ocultamiento de la anatomía sexual femenina

sin fines reproductivos” (p. 15). Algo que muestra a la perfección el mismo debate histórico acerca de la existencia de la eyaculación femenina, u otros como el relativo al clítoris o a la próstata femenina.

El cuarto capítulo, “Invenciones científica sobre las mujeres”, nos remite a todas aquellas invenciones “científicas” –propias de una “mala ciencia”– que se encuentran fomentadas por estrategias de marketing de, en muchos casos paradigmáticos, empresas farmacéuticas. Así, literalmente, las empresas “fabrican enfermedades *ad hoc*” (p. 145), mediante la creación de determinados grupos de investigación interesada, con el fin obvio de detentar beneficios económicos. La atribución de ciertas enfermedades de índole fisiológica y mental a las mujeres no se puede considerar otra cosa que un himeneo entre el androcentrismo y sexismo presentes en la investigación médica con la rentabilidad económica. Por una parte, nos encontramos con la patologización de algunos cambios naturales como los propios del momento premenstrual. Surgiría así, en torno a los años de la Gran Depresión de la mano del ginecólogo Robert Frank, según las autoras, el llamado “síndrome premenstrual”. Con este se torna una cierta “experiencia de tensión” en un “síndrome” con “más de cien posibles «síntomas»” (p. 165). Este paso del mero “cambio” al “síntoma”, por supuesto, repercutirá en la creación de un tratamiento farmacológico acorde. Más allá de este ejemplo particular habrá otros tan llamativos como el de la denominada “disfunción sexual femenina”, tomada como acicate para el desarrollo de la “viagra rosa” destinada a mujeres. El cual, este último caso, muestra con nitidez la curiosa aplicación de soluciones médicas destinadas a los hombres para las mujeres.

“Sesgos de género en la práctica científica e investigadora” es el último capítulo de esta obra. En él las autoras analizan la construcción de las mujeres, en términos de Simone de Beauvoir, como lo otro en relación con los hombres durante todo el proceso de investigación científica. Los estereotipos de género distorsionan, en mayor o menor medida: la formulación de las hipótesis, la definición de las variables, los diseños y muestras empleadas, la recogida y análisis de los datos o, especialmente, la interpretación de los datos obtenidos. Esto último propiciado por un lenguaje ya contaminado por el sexismo de antemano.

Realizado este somero recorrido por las diferentes partes que componen la presente obra, puede resultar ahora menos comprometido afirmar con las autoras que la investigación científica se encontró, y se encuentra, empañada por juicios de valor discriminatorios. Sucede que las mujeres no sólo se han encontrado con numerosos problemas a lo largo y ancho de la historia para poder hacer ciencia, ni que aquellas que lo han conseguido hayan sido silenciadas, sino también que, como consecuencia de esta pronunciada ausencia, existen en la actualidad numerosas lagunas

y orientaciones cuanto menos sospechosas en la investigación acerca del cuerpo y salud de las mujeres. La reclamación del libro es clara: en aras de esa objetividad y neutralidad que desde las diversas disciplinas científicas se atribuyen, se hace necesaria la eliminación de prejuicios de cualquier tipo en la investigación. Los beneficios que esta “democracia cognitiva” acarrearían para el desenvolvimiento científico son indudables puesto que, en la construcción del género, la mirada de colectivos con un pensamiento alternativo no puede más que suponer un enriquecimiento. En la medida en que consideremos a *Las ‘mentiras’ científicas sobre las mujeres* como un paso hacia ese fin, se esté de acuerdo o no con ellas, la relevancia y solidez de las tesis mantenidas pueden ser difícilmente puestas en duda.

**ROSE, HILLARY; ROSE, STEVEN: *Can Neuroscience Change Our Minds?* Polity, Cambridge, 2016. 179 pp.**

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra (España)

---

*¿Puede la neurociencia cambiar nuestra mente?*, pretende delimitar los diferentes ámbitos donde sigue siendo posible aplicar la neurociencia, desde la economía, hasta la ética o el psicoanálisis. Según Hilary Rose y Steven Rose, el crecimiento de la neurociencia ha adoptado proporciones enciclopédicas, convirtiéndose en el centro sobre el que giras un conjunto del resto de las ciencias unificadas, con mucha mayor amplitud de lo que lo hicieron el programa genoma humano propiciado por James Watson en 1990. Su gran ventaja ha sido propiciar un desarrollo de la capacidad de empoderamiento de la mente humana, desde los desarrollos más elementales hasta los más complejos, sin adoptar una actitud meramente pasiva ante los indicadores bio-moleculares como ocurre en la genética. Al menos así lo han señalado el psiquiatra británico David Healy, al igual que los filósofos analíticos John Searle, Raymond Tallis o Mary Migley.

En cualquier caso ahora se analiza el papel de la técnicas de la neurociencia en la configuración de la sociedad, o del propio yo. Hoy las técnicas de la neurociencia se han hecho presentes en la concepción de las corrientes políticas neoliberales, tanto respecto de la innovación informática como respecto de las políticas de crecimiento o la propia concepción de la vida cotidiana, tanto a nivel vegetal, animal o propiamente humano, Sus posibilidades de manipulación del cerebro han sido crecientes, ya se formularan con fines terapéutico o incluso militares. Concretamente la antropóloga Rayna Rapp las ha utilizado para diagnosticar los trastornos de dislepsia, o para justificar criterios de neuro-diversidad. Por su parte, los filósofos Fernando Ortega y Francisco Vidal han resaltado la aparición de una nueva mentalidad neuro-cultural donde el cerebro permite reconfigurarse como el centro del propio yo, con la consiguiente asignación de una determinada neuro-identidad. Al menos así lo expresa claramente los títulos de las obras de Jean-Pierre Changeux, *El hombre neuronal*, o de Joseph Leroux, *El yo sináptico*.

Las tecnologías de las ciencias neuronales han ejercido un especial impacto en el neoliberalismo. A este respecto se contraponen el modelo neoliberal

americano y el europeo respecto del tratamiento otorgado en cada caso a estas nuevas tecnologías neuronales, según se conciben o no al nivel del ejercicio de un derecho humano. Por su parte, se retrotraen estos dos modelos a la aparición del kynesianismo económico con posteridad a 1945, así como a la nueva escuela de los economistas de Chicago, que adoptaron una postura más restrictiva en la defensa de estos derechos. Entre ambos planteamientos ahora se sitúan el “*individualismo posesivo*” de C. B. Macpherson, prolongado por la “*sociobiología*” de E. O. Wilson en 1973. Posteriormente, en 1990, surgiría la psicología evolutiva que trataría de reconstruir la génesis de la naturaleza humana desde el Pleistoceno, a través de los cambios sociales, culturales y tecnológicos ocurridos a lo largo de 200.000 años. Se describen igualmente los diversos modelos patriarcales de tipo jerárquico, individualista y competitivo o la aparición del estado del bienestar como un sistema de cuidado recíproco y solidario. Al menos así lo propone Wilson, aunque al coste de perder gran parte de la eficiencia del sistema.

Evidentemente todas estas corrientes han influido en el neoliberalismo. En su caso se ha contrapuesto una visión solidaria de la neurociencia a una interpretación individualista que gira alrededor del “yo-neuronal”. Este sería el único responsable del logro de su propio bien estar, así como de la posible atención personalizada de su propio cuidado médico. En este contexto se analiza la influencia tan distinta que las diferentes concepciones de la neurociencia han tenido en el modo como en Inglaterra se ha concebido la educación, o las políticas sociales de empleo. En gran medida contribuyeron a aumentar el “capital mental” de los diversos agentes sociales y a optimizar las aspiraciones de los jóvenes. De este modo se pretende reconstruir la progresiva preeminencia que la neurociencia ha ido adquiriendo a lo largo del siglo XX y XXI.

Para llegar a estas conclusiones se dan cuatro pasos: 1) *El progresivo crecimiento de las neurociencias*. Se analizan los orígenes, en nacimiento, el creciente poder, su pugna con la interpretación molecular de la locura, los límites del modelo animal, la feliz complementariedad entre las dos ciencias; 2) *La neurociencia como mega ciencia*. Se analiza el proyecto del cerebro humano, los compromisos públicos de la ciencia, sus inicios en el estudio del ratón, las diferencias entre el proyecto DARPA y el cerebro, las iniciales reconstrucciones del cerebro, la posibilidad de alcanzar grandes pruebas en la neurociencia, la proliferación de modelos neurocientíficos diversificados; 3) *Recientes intervenciones*. El capital mental y otras cuestiones, donde también se analiza el paso desde la cooperación al individualismo, el significado político de la redefinición de pobreza mental, el lugar de los informes en la neurociencia, el origen de las imágenes MRI de normalidad y su crítica, el desarrollo de la neurociencia y las nuevas interpre-

taciones, en cinco fases: a) la sinapsis, o la búsqueda del más dentro de los mejor; b) diferenciación entre los entornos enriquecidos y empobrecidos; c) Los diferentes periodos sensitivos; d) el “strees” y los corticoides; e) Anexo conclusivo acerca de la dificultad de superar el puente; 4) *La neurociencia va a la escuela*. El éxito de una iniciativa Interpretando los hallazgos educativos, mejorando el cerebro, los mitos de le neuroeducación, los límites y la ética de la investigación, la enseñanza espaciada, los sueños y el punto de vista de los adolescentes, la neurociencia y la diversidad, la dislexia, el discálculo, 5) Conclusiones: el compromiso público con la neurociencia, esperanzas, autobombo y neoliberalismo, ¿pesimismo del intelecto y optimismo de la voluntad?

Para concluir una reflexión crítica. Hilary y Steven Rose plantean un dilema entre fundamentar la educación en la biología molecular o en la neurociencia, entre la escuela tradicional y la neoliberal, cuando de hecho caben otras muchas alternativas. Pero con independencia de esta objeción de principio, cabría plantear: ¿Cuál sería el lugar de la libertad y de la voluntad en unas tecnologías educativas basadas en la neurociencia, cuando su ámbito de actuación desaparece, sin tenerlo en ningún momento en cuenta?

**BRENNAN, JASON: *Against Democracy*. Princeton (NJ). Princeton University Press, 2016, 288 pp.**

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra (España)

---

Jason Brennan ha llevado a cabo una crítica muy directa de las reiteradas patologías sociales que a su parecer fomenta la democracia, o más bien el partido demócrata, sin que tampoco sea capaz de ponerles remedio. Además, ha formulado estas críticas desde una actitud *antisistema*, en gran parte similar a la que le ha llevado a Donald Trump a la victoria en la campaña electoral por la presidencia de Estados Unidos de 2016. A este respecto, tanto Brennan como Trump, consideran que el modelo actual de democracia liberal debe ser sustituida por una *epistocracia* o *meritocracia*; es decir, un gobierno regido por una élite de profesionales que hayan demostrado la posesión de un efectivo dominio en el conocimiento de las respectivas materias que verdaderamente afectan al progreso de un *pueblo*. En su opinión, se debe evitar por todos los medios que el gobierno democrático caiga en manos de personas que solo fomentan la ignorancia, la irracionalidad o la simple inmoralidad. Se trata de un conocido dilema que ya se habría hecho presente en la teoría política desde Aristóteles, aunque ahora Brennan lo habría reformulado con argumentos tomados de la realidad política actual. Es decir, un tipo de argumentos que Donald Trump también habría utilizado con profusión en sus debates televisivos frente a Hillary Clinton, acusándola de todo tipo de corrupciones y de ilegalidades. Máxime cuando este tipo de argumentos se mezclaron con un gran número de provocaciones y salidas de tono totalmente inapropiadas. Así habría conseguido persuadir al número suficientes de votantes para conseguir derrotarla, aunque al final tampoco parece que el mismo se las tomara en serio. En cualquier caso Donald Trump habría logrado una indiscutida victoria electoral, demostrando que al final la mayoría de los Estados, aunque no de los votantes, estaban claramente a favor de un cambio como en su caso propuesto.

El punto de partida de Brennan, como el de Donald Trump, es la situación de corrupción en la que se encuentra el sistema político, con independencia de que se trate de un sistema despótico o presuntamente de-

mocrático, como ocurre en éste caso. De hecho *En contra de la democracia* es la tercera entrega de una trilogía que vino precedida por la *Ética del voto* de 2011, y *El voto compulsivo: a favor y en contra* de 2014, donde se justificaba la honestidad de mantenerse al margen de las contiendas políticas; es decir, se cuestionaba la existencia de una obligación moral a la participación política, dados los grandes índices de corrupción que fomenta el actual sistema democrático. Ahora, dos años después, Brennan se vuelve a reafirmar en estas mismas propuestas, aunque dando un paso más: en su opinión, las obligaciones democráticas sólo se podrían verdaderamente justificar en una *epistocracia* o *meritocracia* donde se garantizara un modo de gobierno justo por parte de expertos cuya profesionalidad esté fuera de toda duda. Por ello no debe de extrañar la disminución paulatina pero constante de la participación electoral, cuando el sistema fomenta un tipo de corrupciones e inmoralidades que en ningún caso deberían ser propias de la democracia. Se comparte la opinión de Stuart Mill acerca de la naturaleza instrumental de la democracia; es decir, se trata de un sistema político que acaba resultando válido en la medida que sus procedimientos de toma de decisiones se demuestran más eficaces que el de los de otros sistemas políticos, sendo capaz de ponerlos sistemáticamente a prueba. Máxime cuando entre sus votantes podemos encontrar gentes absolutamente ajenas a la política (hobbies), seguidores partidistas (hooligans) y verdaderos expertos (vulcans), aunque el voto de todos siga valiendo lo mismo.

De hecho a lo largo de la historia ha habido diversas formas de concebir la democracia, desde el sufragio restringido a una minoría bien informada, hasta el voto plural o universal, pasando por el voto por sorteo, por el derecho a un veto epistocrático o meritocrático, o el voto ponderado. En cualquier caso se opina que se le debería dar una oportunidad a la epistocracia o meritocracia, a pasar de que habitualmente se le considera un sistema autoritario, cuando bien podría pasar que no lo fuera. En cualquier caso ahora se defiende una convergencia entre un sistema democrático plural o universal y a la vez epistemocrático o meritocrático. Se podría así vetar el ejercicio de determinados derechos a personas incapacitadas para ejercerlos, a la vez que se otorgaría este derecho a los que verdaderamente están capacitados para hacer un uso no arbitrario de las inevitables desigualdades políticas. En cualquier caso la actitud contraria o escéptica frente a la política democrática no significa necesariamente la justificación del menor ejercicio de la capacidad de gobierno posible. Más bien significa la necesidad de anteponer la justificación de su uso, sin dar lugar a extralimitaciones en contra de los derechos del pueblo que se pretende defender. De este modo se rechazan las diversas formas de nacionalismo, de participación política

corrupta, de ejercicio personalista del poder, o simplemente romántico. Pero igualmente se defiende el derecho a un gobierno competente, a una democracia autocrítica respecto de la eficacia de sus propios procedimientos, y que esté regida por auténticos expertos.

**ALZNAUER, MARK: *Hegel's Theory of Responsibility*.  
Cambridge University Press, Cambridge, 2013,  
2016, 218 pp.**

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra

---

El término alemán *Schuld* puede tener muchas significaciones, según se interprete en el contexto del silogismo práctico en general, tanto aristotélico como hegeliano, pudiéndole otorgar el significado de *culpa*, *agencia* o, simplemente, *responsabilidad*. A este respecto Mark Alzmauer propone una reinterpretación del conjunto de la filosofía dialéctica hegeliana desde una revalorización de su teoría del silogismo práctico y de la correspondiente filosofía de la libertad. Especialmente debido al papel arquimédico que en su caso se otorga al razonamiento ético, por tratarse de un presupuesto incondicionado previo del posterior desarrollo de cualquier argumentación dialéctica. A este respecto se replantean cuatro cuestiones fundamentales:

a) *El estatus de ser responsable asignado al agente moral*. En efecto, el agente o “yo” moral no sólo se debe poder apropiarse de un modo compartido de la autoría de las acciones prácticas mancomunadas que en cada caso realiza, sino que también debe asumir la previa determinación de aquellos presupuestos dialécticos que hacen posible el respectivo libre enjuiciamiento del correspondiente comportamiento moral.

b) *El grado de responsabilidad social alcanzado en la comisión compartida de una acción*. A este respecto la filosofía dialéctica hegeliana se diferenciará de la kantiana en no tener que presuponer la previa determinación “*a priori*” de unos principios normativos válidos por sí mismos, como sucede en la correspondiente ética del *deber por el deber*. Ni tampoco debe otorgarles un valor simplemente *tópico* al modo de simples “*lugares comunes*” que podrían ser compartidos pacíficamente por un determinado colectivo social en una determinada época histórica, como sucede en la *moral aristotélica de costumbres*. Es más, en ambos casos se fomenta un permanente estado de *inocencia* a todas luces injustificado, como si este tipo de presupuestos fueran en sí mismos triviales, aunque se propongan por motivos muy distintos. En cambio ahora se sigue reconociendo más bien la libre dependencia que el *silogismo práctico*

siempre mantiene respecto de los estereotipos compartidos por un determinado colectivo social, al modo como también sucede en Aristóteles. Sin embargo en el caso de Hegel se resalta a su vez el grado de *responsabilidad social* contraída por cada agente moral en virtud de su intervención en este tipo procesos dialécticos, sin considerarlos ya como unos presupuestos en sí mismos *inocentes*.

c) *Las tres posibles reconstrucciones contemporáneas* del proceso dialéctico de seguimiento de un silogismo práctico: 1) La propuesta por Charles Taylor en 1981 en su obra *Hegel*. Allí se contraponen dos puntos de vista. El enfoque empirista y naturalista de Donald Davidson respecto de los eventos y la correspondiente intencionalidad de unas acciones en sí mismas *subjetivas*; y, por otro lado, la interpretación *objetiva* de la intencionalidad de esas mismas acciones en Hegel en razón del contexto social donde suceden. Sin embargo Taylor atribuye a Hegel una dependencia del correspondiente proceso de reconocimiento recíproco respecto de un conjunto de factores externos excesivamente vulnerables; 2) La propuesta de Michael Quante en 1993 en *El concepto hegeliano de acción (Hegel Begriff der Handlung)*. Allí se defiende la compatibilidad de las propuestas relativas a los eventos y a las acciones en Davidson y Hegel, aunque se objeta el no haber tenido en cuenta suficientemente la noción de responsabilidad social al establecer estas distinciones; 3) La propuesta de Robert Pippin en 2008 en *La filosofía práctica de Hegel (Hegel' Practical Philosophy)*. Allí se vuelve a resaltar la doble relación que toda acción deliberativa intencional mantiene respecto de uno mismo y respecto de los demás, aunque sin resaltar el papel del Estado de derecho liberal en el mutuo reconocimiento de una auténtica responsabilidad social, como ahora propone Alznauer.

d) *Necesidad de un recíproco reconocimiento* en la comisión de una acción verdaderamente responsable. Especialmente cuando se otorga a cada agente moral una *libertad fundamental* para modificar estos presupuestos recíprocamente compartidos mediante el correspondiente uso dialéctico crítico de la propia razón individual. Con el añadido de que en este supuesto el razonamiento práctico hegeliano no se quedaría a merced de una previa filosofía dialéctica en sí misma dogmática, sin dejar ya el más mínimo ámbito de despliegue a la propia espontaneidad personal. En su lugar Hegel habría exigido más bien un *recíproco reconocimiento* que sea verdaderamente capaz de asumir el grado específico de *responsabilidad social* que a cada uno le corresponde en el marco de una *teoría del Estado de derecho liberal*.

Para justificar estas conclusiones se dan cinco pasos: 1) *La actualización de la voluntad*. Se comprueba el proceso de autoconciencia y autoconstitución de la voluntad, incluyendo también su reconocimiento normativo por parte de los demás; 2) *Responsabilidad e inocencia*. Se

analizan las diversas situaciones psicológicas y sociológicas de inocencia, así como una posible dependencia ontológica del ser humano respecto de un estado de naturaleza. Además, este supuesto se legitima en virtud de una ulterior radicalización del argumento kantiano a favor de una noción “a priori” del deber y del derecho; 3) *La acción y la esfera del derecho*. Se analiza el concepto, las cuatro categorías y la jerarquía existente entre los diversos modos de justificar la noción de acción y de derecho; 4) *La tesis interior-exterior*. Se analiza la contraposición entre los eventos externos respecto de los procesos deliberativos internos de las acciones intencionales. A su vez también se plantean y se resuelven las posibles contradicciones entre ellos, y se comprueba la ambigüedad inherente a ambos conceptos; 5) *Transcendiendo la responsabilidad*. Frente al pretendido amoralismo de Hegel, ahora se comprueba la existencia de derechos y obligaciones éticas absolutas. Se analiza también la individualidad de los mundos históricos, de los procesos de decadencia moral, y de las diferencias existentes entre las justificaciones históricas y racionales.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda la noción de *responsabilidad social* es una de las aportaciones de Hegel al discurso moral. Sin embargo cabe plantear: ¿Realmente el Estado de derecho liberal dio una respuesta satisfactoria a las exigencias de reconocimiento recíproco que ahora presenta una *responsabilidad social* verdaderamente compartida? ¿No se fomentó así un positivismo jurídico donde sólo se puede asumir una responsabilidad social cuando efectivamente está legislada por las leyes de un estado de derecho liberal? ¿No existen responsabilidades absolutas que, al igual que los deberes y los derechos absolutos, están por encima de las responsabilidades meramente legales?

**BADILLO O'FARRELL, P.; SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M. (EDS.),  
*La brújula hacia el sur: estudios sobre filosofía meridional*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, 232 pp.**

Ana Rosa Gómez Rosal  
Universidad de Sevilla (España)

---

La brújula hacia el sur nos coloca, desde su título, en el epicentro de un dilema tan antiguo casi como nuestra propia lengua. ¿Existe, por derecho propio y pleno, una Filosofía allende el canon racionalista norteño? Y, de ser así, ¿qué condiciones y consecuencias lleva implícita esta distinción?

A lo largo de toda la obra se vislumbra que la pretensión principal en la misma no estriba en reavivar un viejo canon excluyente o de primacía de un modo de proceder filosófico frente al otro, sino todo lo contrario. No son pocas las veces que se realizan trasvases de lo sureño con lo norteño a lo largo de cada apartado y cada autor aquí presente, consiguiendo que al finalizar la comprensión de la misma, el lector pueda atisbar que tal ejercicio de integración fue, y sigue siendo, necesario.

La brújula hacia el Sur nos desvela por medio de los ocho apartados que conforman su corpus, en primer lugar: que existe una complementariedad fáctica entre el pensamiento norteño y el sureño; en segundo lugar se hace patente que, aquello enunciado como Filosofía Meridional radica en el “dolor” de la tierra, transmutado en un sentido del goce. Esto es, en un localismo ontológico volcado, principalmente, en el lenguaje.

Es por ello que tanto los autores españoles como los italianos que desde estas páginas nos hablan parecen converger siempre en el mismo punto a pesar de lo diverso de los temas y los campos filosóficos, a saber, que por medio de los conceptos con los que nombramos la realidad llegamos a ese entendimiento implícito e inconsciente desde el cual pensamos (o re-pensamos) el fundamento tanto metafísico como topográfico.

Resulta evidente que ambas lenguas —española e italiana—, al provenir del latín y este, a su vez, como el griego comparten un cierto sentido primigenio del filosofar como conocimiento cercano al logos y no tanto a la ciencia positi-

vista y/o a la racionalidad (entendida como razón que tiende a explicar el mundo mediante la lógica y el tratado).

Dentro de lo común que comparte esta obra podríamos seguir una línea argumental dividida en tres grandes núcleos: a) el pensamiento de Ortega y Gasset con y en su recepción del pensamiento norteño (Joaquín Abellán, Clementina Cantillo y José Manuel Sevilla); b) lo propiamente sureño mediante Unamuno y Zambrano (Miguel A. Pastor Pérez y Giuseppe Cacciatore); c) el intercambio entre lo meridional y lo septentrional como tema en sí mismo (Pablo Badillo O'Farrell, Antonio Robles Egea y Fulvio Tessitore).

Joaquín Abellán en “Sobre la recepción de Max Weber y Friedrich Meinecke en la obra de Ortega y Gasset” nos presenta detalladamente los límites terminológicos y conceptuales a los que se enfrenta Ortega al querer trasladar al análisis sociológico y político español aquello que había recibido de la lectura de Meinecke, Weber y Herder. El principal escollo lo encuentra, precisamente, en que ciertas palabras de uso general conllevan una serie de connotaciones intrínsecas al ideario colectivo y, por tanto, distintas en cada región con lenguaje no común.

En ese mismo sentido, expone de forma clara Clementina Cantillo en “La dinámica histórica entre energía mediterránea y pensamiento del norte: la confrontación de Ortega con Hegel” la importancia que tiene en el sistema orteguiano la retroalimentación conceptual entre norte y sur, dado que esta polaridad viene ya por y en sí tanto en la naturaleza de los seres humanos como en la propia historiografía filosófica. Cabe destacar que en este punto las miras del discurso no se agotan en lo Occidental sino que se busca una proyección al “nuevo mundo” –con especial atención sobre el territorio argentino– y a la labor de “europeización” del mismo.

Por su parte, José Manuel Sevilla en “Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y sur de la Filosofía” nos invita a reflexionar abisalmente, desde una óptica ontológica, sobre los distintos modos de buscar claridad a un lado y otro del Mediterráneo contraponiendo, inevitablemente, la razón vital e histórica en sentido problematista y narrativo (la propia de nuestro ámbito) a la razón crítica y pura en términos idealistas y racionalistas (la del pensamiento germánico y predominante en Europa). Esta dicotomía surge originariamente de la externalidad y de ella es causa, según se argumenta aquí, el pensamiento sureño en tanto que sustrato ontológico existenciario que, a su vez, supone el mayor rebate a las voces defensoras de la infilosofía española. Acorde al ensayo de J. M. Sevilla, Unamuno y Zambrano suponen una corroboración de ese modo de filosofar tan propio como es la <<metafísica poética>>.

Del primero nos habla extensamente Miguel A. Pastor en “La Filosofía del norte en el pensamiento de Unamuno” donde se pone de manifies-

to, por un lado, que el filósofo vasco reúne condiciones tanto para ser considerado norteño (por su método intradialéctico con cierta influencia del hegelianismo) como sureño (por su infatigable tarea de situar al “hombre de carne y hueso” siempre en el centro, por encima de cualquier sistema); y, por otro, que éste tiende de forma natural a un sentimiento trágico, una vez más, existenciario y originario compartido, en su individualidad, por el común de los mortales.

De la segunda pensadora nos dará claridad Giuseppe Cacciatore en “El pensamiento mediterráneo y la Filosofía intercultural”. A través de María Zambrano principalmente, pero también desde Benedetto Croce, Edmund Husserl y Jürgen Habermas, se expone la crisis a todos los niveles que sufre Europa. Inclusive la misma idea de esta a partir del fenómeno de la interculturalidad. La solución –en la misma línea que el resto de nuestra obra reseñada – sólo podría llegar a darse sobre la base de la dialéctica y, por ende, desde la unificación de lo particular y universal mediante una razón criticista y problematista; siempre dispuesta a reformular la horizontalidad histórica en pos de la libertad plural.

De esa misma libertad y liberación humana trata íntimamente Antonio Robles Egea en “Humanismo y socialismo en Fernando de los Ríos. Confluencia de ideas meridionales y nórdicas” y con él nos adentramos en el último gran apartado de *La brújula hacia el Sur*. Partiendo de una teoría platonista del sujeto en sociedad, de la aceptación del principio senequista y de un racionalismo neokantiano, Fernando de los Ríos recoge en su figura y su obra una sincronía perfecta entre sur, centro y norte, que se verá volcada en su sistema socialista y en una concepción de ser humano como ente espiritual, capaz de hacer y reformar la historia por medio de ideales y teoría de las ideas. Esta figura, que encarna el espíritu de superación ante las situaciones de crisis, no solo personales sino también nacionales y continentales, es la que quiere recuperar críticamente (en todos los sentidos del término) Antonio Robles.

Con el ilustre Pablo Badillo O’Farrel en “Norte desde el Sur. Recepción de fuentes septentrionales de pensamiento en la Filosofía práctica española en la primera mitad del siglo XX” podemos apreciar el mismo ejercicio de puesta en valor de nuestros teóricos y pensadores. A lo largo de su ensayo formula un minucioso análisis de los nombres más relevantes de la Filosofía práctica (ética, derecho y Filosofía política) de nuestro territorio en un marco temporal localizado, primordialmente, en la década de 1940. Nombres como pueden ser el de Elías de Tejada, Francisco Ayala García-Duarte o Enrique Tierno Galván. El recorrido que hace por la obra, pensamiento y trayectoria académica de cada uno corrobora que la recepción del pensamiento septentrional no impidió una inserción del pensamiento hispánico en las doctrinas ya citadas, a pesar de lo convulsa

que era la política de esos tiempos y el renombre que otorgaba el ejercicio de un modelo al estilo germano.

Por último, el maestro Fulvio Tessitore con “Filosofía del Sur: Nápoles entre España y Alemania” se cuestiona y nos hace cuestionarnos si se puede hablar de una filosofía del sur desde una orientación ontológicamente radical. Ante esto, la única vía posible sería de corte racio-vital en términos orteguianos o, lo que es lo mismo, una suerte de correspondencia entre el pensamiento mediterráneo y el historicismo problematista y crítico. Esto es debido a que dicho pensamiento brota de la conciencia del límite y de unas ansias de retorno a lo conocido como esencia de los pueblos, algo que podemos apreciar dialécticamente en Alemania como centro del racionalismo, y en Nápoles como centro de cultura no localista sino capitalina universal.

Gracias a todas las miradas proyectadas en esta obra entendemos que el pensamiento sureño, mediterráneo o meridional no tiene tanto que ver con una delimitación de corte territorial sino con un modo de sentir y pensar concreto, incluyente y vital, compartido durante generaciones y en el que aún queda mucho por aportar, como nos aclaran José Manuel Sevilla y Pablo Badillo O'Farrell a título de editores.

La brújula hacia el Sur es, sin duda, una útil herramienta para continuar dando luz y voz a todos los problemas que se derivan de la necesaria reivindicación de una filosofía propia, aún más, en esta etapa de crisis a todos los niveles. Y, al mismo tiempo, es un himno que proclama con el ejemplo y al que no podemos volver la espalda: todos nosotros, los sureños en compañía de los norteños, somos emisarios del cambio de dirección de la aguja y de la ruta de navegación, esta vez, “al sur del pensar”.

**ANTÓN PACHECO, J. A.: *El hermetismo cristiano y las transformaciones del logos*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2017, 140 pp.**

Jacinto Choza  
Universidad de Sevilla (España)

---

José Antonio Antón Pacheco, profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Sevilla, es conocido como fundador y director del Seminario de Hermenéutica Comparada y reconocido como autor de valiosas obras sobre Abenárabi, Swedenborg, Böhme, Guénon o Corbin. Ahora presenta un estudio sobre la unidad y universalidad del saber revelado desde los orígenes de la humanidad hasta el siglo XXI, articulado en 12 capítulos en secuencia más o menos cronológica, que comprenden etapas y también canales diferenciados de revelaciones específicas. Todo ello con una prosa elegante y clara y con las indicaciones bibliográficas oportunas a pie de página.

Los 12 capítulos expresan en su enunciado el contenido de cada uno: *Hermes Trismegisto y Logos, Hermes cristiano, El zoroastrismo cristiano, Heno, Intensificación metafórica, Traspirencia y traslaciones simbólicas, Hermetismo y reforma, Cábala, Humanismo y hermetismo, La alquimia del Renacimiento, Confluencias de lenguaje, A modo de resumen y últimas reflexiones*.

El libro tiene como punto de partida las declaraciones de Macrobio, compartidas por otros padres de la Iglesia, según las cuales Hermes es el mensajero que anuncia a los gentiles la venida de Cristo. Juan el Bautista es el precursor y anunciador del Mesías entre los judíos, como Hermes y otros profetas paganos lo son entre los gentiles. A partir de Macrobio, el autor traza las líneas que se remontan hasta Adán y donde se encuentran los primeros testimonios sobre el proyecto de la salvación del género humano, y las líneas que llegan hasta el romanticismo y la posmodernidad, donde se encuentran los testimonios más actuales.

En la primera mitad del libro, donde se describen las líneas que van de Adán al evangelio cristiano, se exponen, 1) los elementos simbólicos que representan una gran esperanza o un salvador, como las estrellas mágicas, los precursores propiamente dichos y las figuras mesiánicas; 2) los eventos y episodios que según la lógica del símbolo constituyen ya propiamente un anuncio de salvación; 3) la construcción del relato, que constituye la primera manifestación de la *praeparatio evangelica*, la primera conformación del logos

o *philosophia perennis*, lo que puede considerarse el lenguaje primordial que revela el verdadero sentido original de las cosas, su sentido soteriológico; 4) la transmisión y las variaciones del relato.

El momento 1) de la génesis de las doctrinas es el de la formación y selección de unidades simbólicas, símbolos universales y arquetipos. El momento 2) es el de la formación de unidades narrativas, mitemas y relatos universales. El momento 3) es el de las técnicas de transformación y asimilación simbólica. A veces, la construcción del relato se basa en una conciencia de pertenencia a una línea de transmisión que arranca de una tradición originaria, como por ejemplo, Set, Henoc, o la que va de Zoroastro a los Tres Reyes Magos evangélicos. El momento 4) es el de la transmisión de la doctrina y el de la multiplicación de sus variaciones, bien por alteraciones de un núcleo original, bien por asimilación de relatos de distinta familia pero con conjuntos simbólicos asimilables, según lo han mostrado autores como Propp y Lévy-Strauss.

La unidad de las tradiciones religiosas desde la antigüedad remota hasta la predicación evangélica, es presentada por el autor con la pretensión de descartar el sincretismo, entendido como yuxtaposición de elementos rituales y míticos sin conexión intrínseca entre ellos. Es presentada con la pretensión de mostrar la potencialidad del símbolo y la sintonía de las distintas familias de conjuntos simbólicos entre sí y en relación con el sentido del lenguaje originario.

Este sería el primer gran episodio de la historia de las transformaciones del logos.

El segundo gran episodio es el que va desde la predicación evangélica al Renacimiento y la Reforma, y el tercero el que va desde la Reforma al siglo XXI.

El lenguaje primordial y la filosofía perenne se van oscureciendo con el simple paso del tiempo, pero sobre todo a partir del diluvio y la multiplicación de las lenguas. Tras la predicación evangélica, y a lo largo de la Edad Media, la pérdida del sentido originario del lenguaje y de la referencia a lo sagrado a través de los símbolos se hace extremadamente grave y provoca los movimientos del Renacimiento y la Reforma. Estos movimientos aspiran a la unificación de lo diverso, a la *restitutio omnium* y a la nueva manifestación de la *coincidentia oppositorum*, que tiene una de sus principales expresiones en la obra de Nicolás de Cusa.

Para Antón Pacheco la Reforma es el movimiento de retorno al origen, al lenguaje primordial y al sentido originario, cuando se realiza efectivamente, tanto por parte de Lutero, Calvino, y otros teólogos protestantes, como por parte, más frecuentemente, de los humanistas que permanecen vinculados a Roma, como por parte de pensadores no cristianos. En este

sentido, la Reforma es otra de las transformaciones del logos que se produce en el seno de la tradición hermética.

En el tercer gran episodio de las transformaciones del logos, esta tradición hermética cristiana se integra con el neoplatonismo renacentista, la Cábala cristiana y judía, la alquimia, la masonería del siglo XVIII y la mística ilustrada, especialmente Böhme y Swedenborg. Y finalmente esta tradición desemboca y fecunda los movimientos románticos del siglo XIX y los movimientos de vuelta a la imaginación y al símbolo del siglo XX, especialmente los de Guénon y Corbin.

El libro termina con una propuesta para el cumplimiento del espíritu de la Reforma: “Cuando la teología cristiana sufre una deficiencia especulativa por falta de sustantivación metafísica; cuando la teología cristiana no va más allá de la moral o está obsesionada con la conciliación con la ciencia, cuando la exégesis bíblica casi se reduce a gramática o “desmitologización”, el hermetismo cristiano se nos manifiesta como una visión necesaria para el cristianismo” (pag. 140).

El libro es bastante denso. Presupone los trabajos anteriores del autor sobre metafísica del símbolo y sobre las diferentes tradiciones religiosas de origen semítico e iranio, pero puede leerse con provecho aunque se desconozca esa obra precedente.

El autor ha anunciado por otros medios trabajos de continuación de este libro, y también de su obra *El ser y los símbolos* (Mandala, 2010). Con eso, queda ya configurado un *corpus* del profesor Antón Pacheco de una amplitud y profundidad asombrosas, que contiene una ontología y una hermenéutica del símbolo que abarca la historia humana completa, y que presenta una perspectiva del cristianismo enormemente abierta, sugerente, actual y académicamente irreprochable.

**MOYA, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*. Madrid, Cátedra, 2017, 286 pp.**

Daniel Barbarrusa  
Universidad de Sevilla (España)

---

La existencia del libre albedrío parece ser una presuposición fundamental de nuestras vidas, la base sobre la cuál construimos nuestras relaciones con los otros y la condición inexorable para atribuir responsabilidad moral. Podría pensarse incluso que la idea de tener las riendas de nuestro destino es en última instancia lo que justifica que una vida sea digna de ser vivida. No obstante, la posibilidad misma de que haya tal cosa como el libre albedrío ha sido puesta en duda de manera sistemática a lo largo de la historia, siendo una de las cuestiones más discutidas de la filosofía desde sus orígenes.

El primero de los objetivos que plantea Moya pasa por guiarnos a lo largo de esta prolongada y cada vez más compleja disputa sobre el libre albedrío. Así, Moya realiza una aproximación al debate según tres tipos de problemas que cabe plantear al libre albedrío: conceptuales, empírico-científicos y globales. Es una virtud del libro que en cada tema encontramos una detallada exposición de los principales argumentos que emplean las distintas posiciones, por lo que constituye una útil introducción al neófito.

Pero Moya no se mantiene neutral en esta discusión, porque sus dos siguientes objetivos consisten en tomar partido en la polémica: primero, defender la existencia del libre albedrío y, segundo, argumentar la incompatibilidad de éste con el determinismo. La unión de estas dos tesis constituye el libertarismo, posición abrazada por el autor, que se enfrenta tanto a aquellas que niegan el libre albedrío como a aquellas que lo consideran compatible con el determinismo.

El capítulo inicial marca un supuesto central del libro, que es la idea de que el libre albedrío es una capacidad más, como lo son hablar o razonar. Esta identificación sutil nos lleva a la interesante consecuencia de que el libre albedrío no viene dado, sino que se adquiere mediante un aprendizaje y presupone otras capacidades más básicas. A su vez, sostiene Moya que el libre

albedrío se ejerce gracias a cuatro tipos de control, según una distinción que será recurrente a lo largo de todo el debate.

Debido a la centralidad de estos conceptos, conviene incluir aquí una breve definición de cada uno. El *control plural* implica que el agente debe tener acceso a posibilidades alternativas de su acción. El *control racional* descarta como acciones libres aquellas que no respondan a ningún tipo de razón. Por *control volitivo* entendemos que la acción sea consecuencia de un acto de nuestra voluntad, y no sea un acto inconsciente. Finalmente, que el agente mismo sea el autor de su elección es lo que garantiza el *control de origen*.

Pertrechado con estas distinciones, el autor pasa a adentrarse en el debate a partir del segundo capítulo. Comienza por la principal contribución del libre albedrío a la dignidad de la persona, que estriba en su papel como fundamento de la responsabilidad moral. Para revisar el supuesto según el cual la libertad es condición necesaria para la responsabilidad moral, Moya establece dos concepciones distintas de esta responsabilidad. Una persona puede hacer algo bueno, sin haberlo hecho de forma voluntaria o consciente, por lo que se introducen dos ejes para valorar las acciones. En el eje de la atribuibilidad están las valoraciones bueno/malo acerca del acto, donde no se considera el control del agente. En el de la imputabilidad se encuentran las descripciones del agente como loable/culpable, y es aquí donde se tiene en cuenta la libertad del agente. De ahí que los controles plural, racional y de origen, en opinión de Moya, sólo sean estrictamente necesarios para el segundo tipo de responsabilidad moral.

En el capítulo 3, el autor aborda el primer desafío de tipo conceptual: el determinismo causal, según el cual todo lo que sucede, sucede necesariamente, dado el estado anterior del universo. Aquí presenta las posiciones incompatibilista y compatibilista, que veremos más veces a lo largo del libro. La primera sostiene que el determinismo impide el control plural, o el control de origen, o ambos. En esta disyunción algunos incompatibilistas defienden el determinismo, mientras que otros, entre los que encontramos a Moya, se decantan por la libertad. Por la otra parte, la corriente compatibilista, propone que el determinismo puede coexistir con la libertad, poniendo el peso de la misma sobre los controles racional y volitivo, más fáciles de compatibilizar con el determinismo. Para completar el capítulo, Moya trae a colación los argumentos de la manipulación y del zigoto, que vendrían a demostrar que el control de origen es imposible en un marco determinista, dado que en él las causas de la decisión del agente se generarían mucho antes de que éste existiera. Por ello, Moya concluye que los argumentos compatibilistas resultan insatisfactorios.

En relación con el determinismo, Moya se detiene en el capítulo 4 en la discusión de los famosos ‘casos Frankfurt’, que ponen en tela de

juicio que las posibilidades alternativas sean una condición necesaria para el libre albedrío. Tales casos consisten en situaciones en las que un agente no tiene una posibilidad alternativa y aun así mantiene la responsabilidad moral por lo que hace. La potencia de estos casos se basa en generar una fuerte intuición en favor de la responsabilidad del sujeto. Pero como muestra Moya, esta intuición se va diluyendo conforme aumentan la complejidad y el tecnicismo de cada reformulación que se hace de los casos Frankfurt con objeto de superar las críticas, tanto que podemos observar que la discusión sobre estos casos en la actualidad se ha tornado un tanto bizantina. Por tanto, los casos Frankfurt no logran cumplir los objetivos que se planteaban.

A continuación, Moya dedica el capítulo 5 a los problemas que plantea el indeterminismo, que él considera el mayor desafío conceptual para el libre albedrío. Para empezar, señala que la mera existencia del indeterminismo es una condición necesaria para la libertad, pero por sí mismo no garantiza los controles que ésta requiere. De hecho, los compatibilistas traen a colación el argumento del azar, que defiende que si el indeterminismo fuera verdadero y los sucesos no se produjeran como consecuencia necesaria del pasado, la decisión de un agente de realizar una acción se reduciría a una mera cuestión de probabilidad. Por tanto, el control racional sobre sus actos quedaría en entredicho. Moya sostiene que la indeterminación de una decisión puede deberse al conflicto entre dos *buenas* razones distintas, por lo que no es sólo una cuestión de azar. Así, aunque ninguna de ellas sea del todo determinante, cualquiera de las dos posibles decisiones responderá a razones que salvaguardan el control racional, de lo que se sigue que el indeterminismo no supone un problema para la existencia de la libertad.

Concluido el análisis de las críticas conceptuales al libre albedrío, en el capítulo 6 pasamos a estudiar los tres grupos de desafíos empírico-científicos. El primer tipo de experimentos trata de probar que las razones con las que explicamos nuestras decisiones suponen un proceso de racionalización posterior a la decisión, de forma que las verdaderas razones que nos mueven nos son desconocidas, dejando en duda los controles racional y de origen. Según los experimentos del segundo tipo, el contexto en el que actuamos determinaría de forma decisiva nuestra conducta, por lo que nosotros mismos perderíamos el control racional y de origen sobre nuestras decisiones. Para terminar, los experimentos neurocientíficos pretenden demostrar que las decisiones son sólo epifenómenos de sucesos cerebrales anteriores, lo que anularía todos los tipos de control del agente sobre su decisión. Moya achaca a todos estos experimentos que parten de definiciones imprecisas del libre albedrío, o bien que extraen conclusiones

precipitadas de sus resultados, dado que están acotados a situaciones con condiciones manipuladas por los experimentadores.

El capítulo 7 nos sitúa ante la última objeción al libre albedrío, que consiste en señalar que éste es en sí mismo contradictorio, debido a que una interpretación estricta del control de origen requeriría que un agente sea el autor *verdadero* de sus decisiones. Pero cada decisión, según sigue la objeción, se toma como consecuencia de otras decisiones anteriores, de las que el agente debería ir siendo el responsable de forma sucesiva, hasta llegar a una decisión inicial que no puede estar realmente en manos del agente. La respuesta de Moya a este problema consiste en rechazar esta definición de libre albedrío, al no ser más que un hombre de paja: una interpretación tan estricta del libre albedrío que impone exigencias que no puede cumplir ningún ser humano. Para terminar, Moya añade que el hecho de que no podamos elegir algunos criterios de nuestra actuación no resta valor a nuestras decisiones. Por ejemplo, un ajedrecista no merece menos reconocimiento por sus jugadas sólo porque no ha establecido él las reglas de juego que funcionan como criterio para guiar sus movimientos.

En el capítulo final del libro encontramos la propuesta libertarista de Moya. Esta comienza planteando la existencia de un indeterminismo *de base*, que se da en niveles muy fundamentales del mundo al estar ocasionado por los fenómenos de la física cuántica. A partir de él surge el indeterminismo *de cima*, que aparece con la participación de los seres humanos en los *sistemas normativos*, especialmente, el lenguaje. Como las normas de estos sistemas establecen la distinción entre actuaciones correctas e incorrectas, las personas adquieren aquí la conciencia de las posibilidades alternativas, y, por tanto, el control plural. Además, esta obediencia a las normas genera un control racional sobre la acción, y la capacidad crítica que se adquiere en estos sistemas genera un control de origen. Moya identifica un último tipo de control, al que denomina cognitivo y pasivo, consistente en mantener una actitud de apertura a la verdad y el bien. Para completar esta propuesta, Moya aclara que no entiende el ser humano como un compuesto de rasgos biológicos separados de los mentales, sino que hay una mutua interacción de unos sobre otros.

A nuestro juicio, Moya cumple con creces las promesas que había

hecho al inicio del libro. Ponemos en gran valor la claridad y detalle con los que expone los numerosos debates que conciernen hoy al libre albedrío. Asimismo, cabe elogiar la honestidad intelectual con la que presenta argumentos que no comparte, de la misma manera que reconoce los puntos débiles de la posición libertarista que él mismo defiende. Gracias a esta transparencia en la exposición, obtenemos un trabajo muy útil como punto de partida para una reflexión propia.

A lo largo de todo el libro, Moya establece una sólida defensa de su tesis libertarista, que culmina con una propuesta positiva en el último capítulo. Analiza en todo momento los argumentos afines en busca de posibles fallas para reforzarlos con nuevas aportaciones, logrando una contundente refutación de las posturas a las que se enfrenta. En este sentido, valoramos especialmente su afinada discusión de los casos Frankfurt y, por extensión, de los problemas que presenta el compatibilismo. De la misma manera, resultan muy poderosas sus distintas refutaciones de los desafíos empírico-científicos.

Por otro lado, quizás el aspecto más complicado de cubrir a la hora de defender el libre albedrío sea el control de origen, que aparece muy cuestionado a lo largo del debate. A pesar de los poderosos argumentos con los que Moya acota las exigencias sobre el control de origen, puede quedar una sombra de duda sobre nuestra capacidad de mantener un grado de autonomía suficiente para considerarnos autores genuinos de nuestras decisiones.

Bien consciente de este problema, Moya reconoce en distintas partes del libro que el control de origen supone un requisito exigente. Al mismo tiempo, comenta algunos de los distintos requisitos del control de origen que se han desarrollado desde el compatibilismo. Aquí matiza con prudencia que un incompatibilista puede llegar a aceptar las exigencias que plantean los compatibilistas como condiciones necesarias para el control de origen, a las que se debe añadir la verdad del indeterminismo.

De hecho, Moya establece las condiciones positivas del control de origen basándose en la perspectiva de compatibilistas como Fischer y Ravizza, que concede una gran importancia al proceso por el cual se *forma* el marco conceptual que guía la decisión. En el caso de Moya, este proceso

será la participación del agente en un sistema normativo, en el seno del cual *adquire* las herramientas adecuadas para mantener una capacidad crítica que le permita ser el autor genuino de su decisión. La primera consecuencia de este planteamiento es que, igual que el libre albedrío en general, el control de origen en particular tiene un carácter gradual, al ser posible tener distintos niveles de desarrollo en la capacidad crítica. Moya ya adelantó esta consecuencia en la respuesta a los experimentos situacionistas del capítulo 6, sosteniendo que las personas con mayor conocimiento sobre los factores que les influyen son menos susceptibles de ser manipuladas. Una segunda consecuencia de esta concepción del control de origen reside en que, en un giro interesante del problema, la vida en sociedad no sería una fuente de condicionantes que limitan nuestra autoría sobre la decisión, sino que más bien es en esta existencia compartida donde desarrollamos la autoría.

No obstante, si recuperamos la distinción entre *capacidad* y *ejercicio* que introduce el propio Moya a propósito del libre albedrío, podemos afirmar que esta propuesta explica con claridad la *capacidad* de un agente de poseer un control de origen, pero nos quedan dudas de que este criterio sea realmente válido para dar cuenta del *ejercicio* de dicho control. Un agente podría haber adquirido esta capacidad, pero no tenemos los medios para saber si una decisión concreta ha sido fruto del empleo de aquella, porque el agente podría haber caído de forma más o menos puntual en la manipulación. Sería planteable, incluso, la existencia de un sistema normativo perverso, que al mismo tiempo que permitiese poseer un control de origen, se asegurara de impedir que se dieran las condiciones en las que éste pudiera ser ejercido.

El género de las distopías nos nutre de distintos ejemplos para reflexionar sobre esta posibilidad. Pensemos en la sociedad planteada por Aldous Huxley en *Un mundo feliz*. Al ser un sistema normativo bastante complejo, cumpliría el requisito que establece Moya para que una persona adquiriera la *capacidad* del control de origen, dado que a través del lenguaje y otros elementos dotaría al agente de herramientas con las que empezar a desarrollar su sentido crítico. Sin embargo, sí parece que en *Un mundo*

*feliz* se establece un marco que previene el *ejercicio* del control de origen. Además, para realizar esta prevención no se introduce de forma artificial una idea en la deliberación de una persona, ni se hace uso de una coacción violenta. En su lugar, se sume al individuo en un océano de complacencia inmediata y distracciones, por lo que, aun manteniendo intacta la *capacidad* del agente de ejercitar su control de origen, se evita que de hecho llegue a ponerla en práctica. Aunque *Un mundo feliz* no deja de ser sólo una situación conceptualmente posible, es plausible que las nuevas tecnologías de la información y la cada vez mayor exposición a los medios de comunicación masivos supongan un arma de doble filo, dado que pueden estar jugando en la actualidad exactamente este papel de distracciones inhibitorias, al mismo tiempo que paradójicamente multiplican los recursos para construir una perspectiva crítica.

Por supuesto, se podría responder que en una situación así el agente simplemente tomó la decisión libre de tener un papel pasivo respecto a su vida, y que habría sido él mismo quien renunció al espíritu crítico en beneficio de satisfacciones más inmediatas. Pero nos parece que esta respuesta partiría del prejuicio de que el sujeto nacería con la libertad de renunciar a su capacidad crítica, lo que estaría en contradicción con la idea de Moya que hemos seguido. Como argumentamos, el orden es el inverso: la libertad para tomar una decisión tan importante se adquiere a través de un proceso, que pasa por establecer una serie de controles adecuados sobre la decisión, entre los que se encuentra el control de origen. Sin llegar a un desarrollo apropiado de la capacidad y el ejercicio de este control, no podríamos hablar de una libertad real para renunciar al mismo, si es que existe siquiera la posibilidad de dicha renuncia.

Como sucede en otras cuestiones de la filosofía, podemos pensar en una gradación del problema. Encontramos un grupo de casos claros en los que el control de origen está anulado, como los casos que menciona Moya de lavado de cerebro. En el otro extremo tendríamos el paradigma de personas educadas en un sistema normativo que se entregue de forma libre al desarrollo del espíritu crítico. Y entre estos dos polos, encontramos una serie de casos intermedios, que involucran a personas expuestas a

intentos más o menos agresivos de embaucación, efectuados, por ejemplo, a través de la publicidad y la propaganda, o personas que tienen una clara capacidad crítica, pero no siempre logran ejercerla. Además, es verosímil que este grupo problemático se agrande más y más a causa de la creciente exposición a los medios de comunicación masivos y la función represora que algunos autores han atribuido a la misma educación que puede desarrollar nuestra capacidad crítica.

Tal y como la hemos entendido, la propuesta de Moya explica con gran claridad el surgimiento de la capacidad del control de origen, pero no hemos encontrado en ella un criterio claro que nos permita discriminar qué elecciones concretas ponen en práctica de hecho el control de origen. Como hemos visto, podemos tener la capacidad del control de origen y aun así no llegar nunca a hacer uso de ella, por lo que si no disponemos de este criterio para saber en qué casos estamos ejerciendo la capacidad, podría suceder que algunas o la totalidad de todas nuestras decisiones escaparan a nuestro control de origen, convirtiéndose en decisiones no libres. Por consiguiente, juzgamos que la propuesta de Moya mantiene un cierto grado de incertidumbre sobre el libre albedrío.

## **POLÍTICA EDITORIAL**

### **1. Periodicidad**

La secuencia de la publicación es 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.

### **2. Secciones**

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

### **3. Lenguas de edición**

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

### **4. Política de Open Access**

*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.

### **5. Evaluación de originales**

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, el director adjunto elige revisores 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:

#### **5.1. Evaluación por pares**

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

#### **5.2. Evaluación ciega**

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

### 5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo 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.

### 5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

### 5.5. 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.

### 5.6. 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.

## 6. Normas de publicación

### 6.1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a [themata@us.es](mailto:themata@us.es) sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y 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.

### 6.2. 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 revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

### 6.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, 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.

## 7. Formato de las publicaciones

7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). 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.

7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con 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.

7.4. 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»

7.5. 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 ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

## 8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

### 8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente... ».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural* cit., p.15; Polo, L.: *Curso* cit., vol. 4/1, p. 95.

–Puede utilizarse “Ibidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

### 8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

### **Artículo de revista**

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

### **Libro**

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página: Platón: *Fedro*, 227d.

### **Sección o capítulo de libro**

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes" en Grefin, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

### **Documento electrónico**

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de estas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), [www.ugr.es/~pwlac/G20\\_02Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html) [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

## **9. Agenda de publicación**

### **Proceso de publicación**

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, 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 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 el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. 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 online como en papel).

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

## **10. 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.

## 11. 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 ([http://publicationethics.org/files/Code\\_of\\_conduct\\_for\\_journal\\_editors.pdf](http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf)) 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 –anónimos y por pares– 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 respecto 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.



**EVALUADORES**

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es el director adjunto, José Manuel Sánchez, el que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

Adame de Heu Clara, Cristina (University of Virginia's College at Wise, Estados Unidos)

Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)

Alvira Domínguez, Rafael (Universidad de Navarra, España)

Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)

Ayala Martínez Jorge (Universidad de Zaragoza, España)

Aymerich, Ignacio (Universidad Jaume I, Castellón, España)

Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla, España)

Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad Mar de la Plata, Argentina)

Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla, España)

Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)

Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)

Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde, Gran Bretaña)

Cabrera, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)

Caram, Gabi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Choza, Jacinto (Universidad de Sevilla, España)

Ciria Alberto (Investigador independiente, Munich)

Comins Mingol, Irene (Universidad Jaume I, Castellón, España)

De Diego, Antonio (Universidad de Sevilla, España)

De Garay, Jesús (Universidad de Sevilla, España)

De Gasperín, Rafael (Instituto tecnológico de Monterrey, México)  
De las Mazas, Mariano (Universidad Católica de Chile)  
De Peretti, Cristina Peñaranda (UNED, Madrid)  
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Durán Guerra, Luis (Universidad de Sevilla, España)  
Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada, España)  
Falgueras Salinas, Ignacio (Universidad de Málaga, España)  
Feenstra, Ramón (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
García González, Juan (Universidad de Málaga, España)  
Gil Martínez, Joaquín (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
Gómez García, Sergio (Universidad de Zaragoza, España)  
Gómez Yepes, Víctor (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)  
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)  
Hernández, Seny (Universidad Central de Venezuela)  
Jaran, François (Universidad de Valencia, España)  
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)  
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)  
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)  
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein, España)  
López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca, España)  
Mariano de la Maza, Luis (Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile)  
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)  
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga, España)  
Méndez Jimenez, Jaime (Universidad Veracruzana, México)  
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)  
Navarro Reyes, Jesús (Universidad de Sevilla, España)  
Núñez, Marco A. (autor independiente)  
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)  
Ortiz de Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra, España)  
Padiál, Juan José (Universidad de Málaga, España)  
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid, España)  
París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)  
Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)  
Pérez Herranz, Fernando Miguel (Universidad de Alicante, España)  
Peire, Jaime Antonio (Universidad Nacional Tres de Febrero, Conicet, Argentina)  
Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)  
Riquelme Gajardo, Eduardo (Universidad de Chile)  
Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)  
Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)  
Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)  
Rodríguez Orgaz, César (UNED, Madrid)  
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza, España)  
Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla, España)  
Rojas, Alejandro (Universidad de Málaga, España)  
Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)  
Ronzón, Elena (Universidad de Oviedo, España)  
Rosales Mateo, Emilio (Universidad de Sevilla, España)  
San Martín, Javier (UNED, Madrid, España)  
Sánchez Durá, Nicolás (Universidad de Valencia, España)  
Sánchez Espillaque, Jessica (Universidad de Sevilla, España)  
Santamaría Plascencia, Ana Laura (Tecnológico de Monterrey, México)  
Tena Sánchez, Jordi (Universitat Autònoma de Barcelona, España)  
Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València, España)  
Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)  
Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia)  
Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)  
Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)





