

ISSNe: 2011-7477

eidos

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

36

JUNIO 2021

 UNIVERSIDAD
DEL NORTE | EDITORIAL

eidós está indexada en:

Scopus (<http://www.scopus.com/home.url>)
The Philosopher's Index
Academic Search Complete. EBSCO
Fuente Académica Premier. EBSCO
TOC Premier. EBSCO
Fuente Académica. EBSCO
Index Copernicus
Gale. Cengage Learning
DOAJ
PKP
Dialnet
Latindex
Redalyc
Ulrich's Periodicals Directory
SciELO
Publindex
ERIH PLUS

eidós es una revista electrónica internacional de acceso abierto, evaluada por pares académicos, publicada por el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte. Promueve la publicación de investigaciones originales en todos los campos de la filosofía, comprometidas con los enfoques actuales de las diversas problemáticas de la investigación filosófica, así como debates, artículos de revisión, reseñas y traducciones de estudios filosóficos sobresalientes. *eidós* recibe manuscritos en inglés, español, francés, italiano y portugués, a fin de suscitar un diálogo global entre los enfoques filosóficos pluralistas y las áreas de interés en las humanidades. Además de incluir textos sobre estética, epistemología, metafísica, feminismo, fenomenología, historia de las ciencias e historia de la filosofía, también difunde análisis relacionados con la filosofía crítica. Debido a este alcance, *eidós* tiene como objetivo mantener a su público actualizado sobre el estado de la investigación en filosofía. Entre 2003 y 2005 la revista se publicó una vez al año y desde 2006 aparece semestralmente en línea.

Las contribuciones publicadas en *eidós* son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna instancia institucional de la Universidad del Norte. Se autoriza la reproducción parcial de los artículos citando la fuente y el autor.

<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>
eidos@uninorte.edu.co
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/issue/view/529>

ISSN 2011-7477



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

eidos

DIRECTOR

Jesús Ferro Bayona

EDITORES GENERALES

Javier Roberto Suárez González y Pedro Pablo Serna, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

EDITORES DEL NÚMERO 36

JAVIER ROBERTO SUÁREZ GONZÁLEZ, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

CARLOS JULIO PÁJARO MUÑOZ, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ EDITORIAL

John Henry, UNIVERSITY OF EDINBURGH, REINO UNIDO

Charles T. Wolfe, UNIVERSITY OF SIDNEY, AUSTRALIA

Gonzalo Munévar, LAWRENCE TECHNOLOGICAL UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Alan Thomas, TILBURG UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

Rosa Sierra, J. W. GOETHE- UNIVERSITÄT, ALEMANIA

Leonardo Verano, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Emmanuel Alloa, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, SUIZA

Kai Michael Büttner, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ CIENTÍFICO

Paul Mengal, UNIVERSIDAD PARÍS XII, FRANCIA

Patrice Vermeren, UNIVERSIDAD PARÍS VIII, FRANCIA

William Large, UNIVERSITY COLLEGE PLYMOUTH, ST. MARK AND ST. JOHN, REINO UNIDO

Robert W Glover, JAMES MADISON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

† Etienne Tassin, UNIVERSIDAD PARÍS VII, FRANCIA

Miguel Ángel Giusti, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ

Marta Soniewicka, JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLONIA

Antoni Vicens Lorente, UNIVERSITAT AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA

Ángel Xolocotzi, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Javier Suárez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Amalia Boyer, COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO, COLOMBIA

Carlos Emel Rendón, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Andrés Saldarriaga M., UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Jorge Antonio Mejía, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

José Joaquín Andrade Álvarez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Germán Guerrero P., UNIVERSIDAD DEL VALLE, COLOMBIA

Orlando Araújo, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA



www.uninorte.edu.co
Km 5, vía a Puerto Colombia,
A.A. 1569, Barranquilla (Colombia)

eidos@uninorte.edu.co
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos>

EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL NORTE

COORDINADORA EDITORIAL
María Margarita Mendoza

ASISTENTE COORDINACIÓN EDITORIAL
Leonardo Carvajalino

ASISTENTE EDITORIAL
Jenniffer Crawford Chatelain

DIAGRAMACIÓN
Álvaro Carrillo Barraza

DISEÑO DE PORTADA
Joaquín Camargo Valle

PROCESOS TÉCNICOS
Munir Kharfan de los Reyes

CORRECCIÓN
Henry Stein
Iván Yunis

Hecho en Colombia
Made in Colombia

9-16 EDITORIAL

ARTÍCULOS

17-43 LA CUESTIÓN DEL PODER EN LA OBRA DE DELEUZE
Marcelo Sebastián Antonelli Marangi

44-77 DERECHOS HUMANOS Y CAPITALISMO.
UNA RELACIÓN ATRAVESADA POR LA IDEOLOGÍA
Milany Andrea Gómez Betancur
Jorge Polo Blanco

contenido

78-110 EL PRAGMATISMO DE DEWEYAN Y EL DESAFÍO DE INSTITUCIONALIZAR
LA JUSTICIA EN CIRCUNSTANCIAS TRANSITORIAS
Shane J. Ralston

111-140 INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA DE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN
EL ESPACIO PÚBLICO. UNA RELACIÓN ENTRE ALGUNOS PENSADORES
EUROPEOS Y EL MUNDO INDÍGENA DE ECUADOR
Gerardo Miguel Nieves-Loja

141-169 EL SENTIDO COMO TRANSITIVIDAD, CREACIÓN Y REPARTO.
LA TRANSFORMACIÓN DE NANCY DE LA ONTOLOGÍA
HEIDEGGERIANA EN ONTOLOGÍA DE LOS CUERPOS
Selma Rodal Linares

170-192 HUSSERL: ¿FENOMENOLOGÍA DE LA MATEMÁTICA?
Miguel Hernando Guamanga

193-222 EL NEORREALISMO ABSOLUTO EN *EL SER Y LA NADA* DE
JEAN-PAUL SARTRE
Stéphane Vinolo

223-255 LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA REALIDAD EFECTIVA Y
LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA
Andrés Felipe Parra Ayala

256-286 PAUL DE MAN LECTOR DE FR. SCHLEGEL. ROMANTICISMO
E IRONÍA EN LOS TEXTOS DEMANIANOS (1960-1980)
Naim Garnica

- 287-315 **SOBRE LA HERMENÉUTICA.**
ORIGEN, HISTORIA Y SU RELACIÓN CON EL ARTE Y LA MÚSICA
Pilar Jovanna Holguín Tovar
Manuel Oswaldo Avila Vásquez
- 316-340 **VOLTAIRE, DIDEROT Y LA HISTORIA DE RUSIA EN EL SIGLO XVIII**
Adrián Ratto
- 341-361 **“LA METAFÍSICA DEL SILENCIO” COMO UNA**
FILOSOFÍA INTEGRAL EN MAX PICARD
Catalina Elena Dobre
- 362-394 **LA FISIOLÓGIA DEL ALMA EN EL *FILEBO* (32A-42C) DE PLATÓN**
Roberto Andrés Urrea Muñoz
- 395-417 **SEGÚN PLATÓN, LOS «MORTALES» DE PARMÉNIDES**
¿SON LOS ANTEPASADOS DE LOS SOFISTAS?
Néstor-Luis Cordero
- 418-424 **SU RITMO PAUSADO RESULTABA HIPNÓTICO.**
RESEÑA DEL LIBRO *EL SONIDO DE UN CARACOL SALVAJE AL COMER*. ELISABETH
TOVA BAILEY (2019). (*THE SOUND OF A WILD SNAIL EATING*, 2016).
Henar Lanza González
- 425-432 **FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE.**
RESEÑA DEL LIBRO *FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE* DE GERMÁN VARGAS
GUILLÉN (BOGOTÁ: AULA DE HUMANIDADES, 2019. 218 PP.)
Rubén Sánchez Muñoz
- 433-438 **COLABORADORES**

9-16 EDITORIAL

ARTICLES

17-43 **THE QUESTION OF POWER IN DELEUZE'S WORK**
Marcelo Sebastián Antonelli Marangi

44-77 **HUMAN RIGHTS AND CAPITALISM.
A RELATION CROSSED BY IDEOLOGY**
Milany Andrea Gómez Betancur
Jorge Polo Blanco

content

78-110 **DEWEYAN PRAGMATISM AND THE CHALLENGE OF INSTITUTIONALIZING
JUSTICE UNDER TRANSITIONAL CIRCUMSTANCES**
Shane J. Ralston

111-140 **INTRODUCTION TO THE THEME OF THE EXCLUSION OF WOMEN IN PUBLIC
SPACE. A RELATION BETWEEN SOME EUROPEAN THINKERS AND THE
INDIGENOUS WORLD OF ECUADOR**
Gerardo Miguel Nieves-Loja

141-169 **THE SENSE AS TRANSITIVITY, CREATION AND SHARING.
NANCY'S TRANSFORMATION OF HEIDEGGERIAN ONTOLOGY
IN ONTOLOGIE OF THE BODIES**
Selma Rodal Linares

170-192 **HUSSERL: ¿PHENOMENOLOGY OF MATHEMATIC?**
Miguel Hernando Guamanga

193-222 **ABSOLUTE NEOREALISM IN JEAN-PAUL SARTRE'S *BEING AND NOTHINGNESS***
Stéphane Vinolo

223-255 **HEGEL'S CONCEPT OF ACTUALITY AND THE CRITIQUE OF METAPHYSICS**
Andrés Felipe Parra Ayala

256-286 **PAUL DE MAN READER OF FR. SCHLEGEL. ROMANTICISM
AND IRONY IN DEMANIAN TEXTS (1960-1980)**
Naím Garnica

- 287-316 **ABOUT HERMENEUTICS.
ORIGIN, HISTORY AND ITS RELATIONSHIP WITH ART AND MUSIC**
Pilar Jovanna Holguín Tovar
Manuel Oswaldo Ávila Vásquez
- 316-340 **VOLTAIRE, DIDEROT, AND RUSSIAN HISTORY IN THE 18TH CENTURY**
Adrián Ratto
- 341-361 **“THE METAPHYSICS OF SILENCE” AS AN INTEGRAL
PHILOSOPHY IN MAX PICARD**
Catalina Elena Dobre
- 362-394 **THE PHYSIOLOGY OF THE SOUL IN PLATO’S *PHILEBUS* (32A-42C)**
Roberto Andrés Urrea Muñoz
- 395-417 **ACCORDING TO PLATO, THE “MORTALS” OF PARMENIDES,
ARE THE ANCESTORS OF THE SOPHISTS?**
Néstor-Luis Cordero
- 418-424 **SU RITMO PAUSADO RESULTABA HIPNÓTICO.
RESEÑA DEL LIBRO *EL SONIDO DE UN CARACOL SALVAJE AL COMER*. ELISABETH
TOVA BAILEY (2019). (*THE SOUND OF A WILD SNAIL EATING*, 2016).**
Henar Lanza González
- 425-432 **FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE.
RESEÑA DEL LIBRO *FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE* DE GERMÁN VARGAS
GUILLÉN (BOGOTÁ: AULA DE HUMANIDADES, 2019. 218 PP.)**
Rubén Sánchez Muñoz
- 433-438 **CONTRIBUTORS**



editorial

*Lo importante no eres tú;
lo importante no soy yo;
lo importante es lo que sucede entre tú y yo.*

Martín Buber.

Los tiempos de crisis dan fecundidad al pensamiento filosófico, pero el filósofo como testigo de su tiempo no da respuestas automáticas a las demandas de su actualidad, puesto que el deambular filosófico es pausado, y cuanto más pausado, más fecundo.

Esta entrega de Eidos ha surgido en mitad de una agitada situación en las principales capitales de Colombia, y en estas se han mostrado solidariamente los estragos de la emergencia sanitaria y el estallido “multifacial” de factores que se hallan en cada nudo del tejido económico, político y social colombiano. Hubiese sido preferible publicar esta vez una selección de artículos filosóficos alusivos a ese convulsionado estado de cosas, pero no es así, no porque no hayamos querido, sino porque el proceso editorial toma sus tiempos y estos venían en curso previamente a la actual coyuntura. Sin embargo, esta nota editorial da cobijo a unas breves alusiones al respecto.

Parece haber consenso, casi unanimidad, en torno a la eficacia del diálogo para la superación del conflicto en circunstancias como las actuales en Colombia, y las razones son poderosas. Pero, ¿por qué confiar en el diálogo, si, al menos en Colombia, hay antecedentes que desvirtúan su utilidad?

Se puede arriesgar el decir que la confianza en el diálogo va unida a una idea de democracia que, más allá de asumirla como un “sistema de gobierno”, se le identifica con una “forma de vida”, por tanto, es un proyecto común que se construye involucrando partes plurales. Se desprende entonces la aceptación

de que, en las sociedades democráticas, plurales por antonomasia, los asuntos públicos y la plenitud individual, la realización personal de cada individuo, son recíprocamente dependientes, puesto que la democracia pluralista detenta un patrimonio moral del que participan todos los involucrados. Dignidad, libertad, solidaridad, equidad, son bienes estimables que socialmente se concretan en el reconocimiento y defensa de unos derechos humanos.

En su constitución formal, el pluralismo democrático lleva consigo el rasgo esencial de la “libertad de expresión”, al que le es inherente el enjuiciamiento público de las actuaciones tanto del gobierno como de las instituciones, pues en las sociedades democráticas, por tratarse de un proyecto común, las instituciones que las conforman son percibidas por la ciudadanía como “parte de su vida”, de manera que son valoradas como garantes de las condiciones de posibilidad del bienestar de todos y de la realización personal. La ruina de las instituciones arruina el proyecto de vida individual de cada ciudadano.

En el interior de ese escenario, común a varios países de Latinoamérica, y particularmente notorio en Colombia, el diálogo es el recurso que modera y reduce el conflicto hasta llevarlo a límites tolerables, convenientes para las partes. Por ello, quien está realmente interesado en dialogar debe consentir que el diálogo impone la necesidad de llegar a acuerdos que, si son justos, deben ser respetados; debe facilitar la negociación, y la parte competente debe tomar decisiones. En síntesis, el fin del diálogo es el entendimiento entre las partes, el que debe ser convertido en “acuerdo”, como término medio que favorece el tratamiento razonable de los intereses en tensión.

Para que el diálogo origine el resultado arriba descrito deben propiciarse unas mínimas condiciones que pueden ser abreviadas así: simetría entre las partes en conflicto, especialmente en el ejercicio del derecho a la palabra; disposición de cada una de las partes a escuchar al adversario, estando receptivamente dis-

puestas a dejarse decir algo, porque al otro se le reconoce como un interlocutor legítimo; admitir que zanjar la discrepancia interesa por igual, y que el acuerdo es benéfico para ambas partes; ser capaces de reprimir las oportunidades de imponer unilateralmente el punto de vista defendido; estar las partes dispuestas a aceptar que el acuerdo en tanto que propósito común es superior a las posiciones dispares iniciales, y que el diálogo acontece también movido por la necesidad de las partes de reconocer los acuerdos como respetables, aunque débiles, relativos y en permanente construcción. Pero, una fórmula de garantía subyacente, es que la comunicación dialógica suceda bajo ciertas condiciones orientadas a alcanzar pactos motivados racionalmente.

Estas líneas que respaldan una cultura dialógica, están atadas a la inspección del problema mediante evaluaciones éticas como las defendidas por Martín Buber, quien funda sus conceptos en la idea según la cual cada uno es quien es en su relación con el otro, porque el individuo, cuando dice Yo, quiere decir 'uno de los dos'. Sin embargo, es sabido que el carácter complejo de los conflictos políticos, cuando los personifican sujetos proclives al abuso, los excesos y la violencia, hacen del pensamiento una facultad impotente.

Cabe destacar, en este sentido, la importancia de la identificación clara y precisa de la materia que constituye el objeto del diálogo. Quizá nos hemos acostumbrado a que los problemas representan únicamente lo que se muestra en su momento. Sin embargo, en un contexto complejo como el colombiano, no necesariamente la existencia fáctica es garantía de verdad ni de legitimidad para el espacio dialógico. Las demandas, las exigencias y las necesidades que se exponen no se resuelven diciendo "estamos dispuestos a escucharlos, vamos a dialogar". Dichos aspectos requieren, si se quiere, una mirada dialéctica en la que se exponga verazmente por qué es imposible el establecimiento de un nuevo modo de ser.

A propósito, en Dialéctica negativa, Theodor Adorno ofrece elementos para entender que, más allá de las situaciones coyunturales del presente, emerge la necesidad de poner en juego el pensamiento a propósito de una mejor comprensión de nuestra historia y la posibilidad efectiva de la libertad humana. Otorgarle un criterio de seriedad a nuestras maneras de ver el mundo, de darle un sentido a nuestra experiencia, implica pensar en una serie de contraposiciones –lo necesario y lo contingente, lo particular y lo general, el individuo y la sociedad, el progreso de la razón y la irracionalidad de lo existente– a partir de la voz, las historias, las expresiones, los matices que denotan nuevas oportunidades y visiones de cambio y transformación de la realidad presente. Como señala Adorno mismo en sus *Leciones sobre dialéctica negativa*, “pensar es siempre también un modo de comportamiento; es, quiéralo o no, aun en las operaciones lógicas más puras, un momento de la praxis”.

Un asunto de la mayor relevancia para nuestro tiempo y contexto es la clarificación del concepto de “poder”. En ese sentido, el artículo que en este número de *Eidos* presenta Marcelo Sebastián Antonelli Marangi, se aproxima a la visión de Deleuze sobre el poder. El trabajo muestra cómo en el pensador francés el poder es un constructo con diversas aristas que no se dejan orientar hacia una única perspectiva, dado el conjunto de aspectos de diversa índole que lo caracterizan y le confieren un sentido multifacético a la postura política deleuziana. Así, dentro de esta amplitud de horizonte, se puede advertir cierta cercanía en el trabajo de Milany Andrea Gómez Betancur y Jorge Polo Blanco, quienes se preguntan si en el despliegue histórico de los derechos humanos existe una función ideológica de base. A la luz del pensamiento de Althusser, Foucault y Žižek se muestran los alcances y límites de esta relación, para terminar con el planteamiento de una novedosa posibilidad emancipadora de los derechos humanos en la contemporaneidad. En

este mismo campo de problemas, Shane J. Ralston, con base en un diálogo con el pragmatismo filosófico de John Dewey, señala cómo el concepto 'Justicia Transicional' (TJ) se amplía para develar escenarios de profunda injusticia social y económica, y que claramente se tienen en cuenta dentro de la visión tradicional de este concepto: la promoción de la democracia y de la paz mediante los procesos de institucionalización de la TJ. Como tematización enriquecedora de estos debates, Gerardo Miguel Nieves-Loja versa sobre la marginación de la mujer de los espacios públicos y políticos en Europa y en el mundo indígena de Ecuador, en un diálogo con filósofos modernos que justificaron epistemológicamente dicha exclusión, y otros que, en oposición a estos, fueron sensibles a la tematización de lo femenino.

Tres debates se sugieren en este número, relacionados con la fenomenología contemporánea. Por una parte, Selma Rodal expone un trabajo que se basa en la lectura de Nancy acerca del comprender en Ser y tiempo. Su tesis, además de plantearnos los argumentos de una transformación de la ontología heideggeriana en una ontología de los cuerpos, nos sugiere cómo este cambio metodológico contribuye a una nueva manera de creación de mundo y de la comunidad como régimen ontológico singular-plural. Por su parte, Miguel Hernando Guamanga, a partir de un estudio sobre *Philosophie der Arithmetik* de Husserl, pregunta si es posible proponer una fenomenología de la matemática, y, en caso de ser afirmativa alguna respuesta, entonces esta debe ser adecuada a las variables de un estudio crítico de corte analítico sobre la filosofía de las matemáticas. Finalmente, Stéphane Vinolo, con fundamento en su lectura de *El ser y la nada*, sostiene que el planteamiento de un desplazamiento del trabajo fenomenológico se puede introducir como una alternativa novedosa en estos tiempos en que el auge de nuevos realismos es una constante. De modo paralelo a estos planteamientos, en este número se hace una aproximación al pensamiento de Hegel en la que

Andrés Felipe Parra Ayala analiza la concepción hegeliana de la realidad efectiva y la crítica de la metafísica, realizando una reconstrucción argumentativa del primer capítulo de la tercera sección de la Doctrina de la Esencia de la Ciencia de la Lógica.

En el conjunto de este número se encuentran dos textos que disponen a la filosofía en diálogo con otros discursos: la literatura, el arte y la historia, tal como lo propone Naím Garnica, quien reconstruye la recepción del pensamiento de Fr. Schlegel en la obra temprana de Paul De Man. Su hipótesis sostiene que si analizamos los ensayos gestados antes de los años 80 se puede visibilizar que De Man inscribe al romanticismo a partir de algunos de los críticos del romanticismo, pero, al mismo tiempo, modifica la imagen orgánica y totalizadora del romanticismo que una parte de la crítica literaria sostenía en relación con la poesía romántica. Por su parte, Pilar Jovanna Holguín Tovar y Manuel Oswaldo Ávila Vásquez, a partir de una revisión de las tesis de Gadamer, analizan las relaciones entre hermenéutica y arte, con el fin de ilustrar la constitución de una hermenéutica musical que localiza una serie de encuentros entre la hermenéutica filosófica y el análisis musical. Adrián Ratto, a propósito de la historia rusa, examina los planteamientos de Voltaire y Diderot respecto al método del trabajo histórico y las condiciones que debe tener un historiador ideal. Su trabajo es orientador acerca de la teoría de la historia en plena época de las luces. Asimismo, en otro horizonte de trabajo, Catalina Elena Dobre ubica una forma de comprensión de la realidad a través una metafísica del silencio en la filosofía de Max Picard.

En el conjunto de esta miscelánea de variados temas y contextos, los lectores de Eidos encontrarán dos escritos acerca de Platón, en los que Roberto Andrés Urrea Muñoz, en primer lugar, expresa que en Filebo la discusión sobre los placeres falsos requiere de la exposición de una fisiología ad hoc del alma, y, en segundo lugar, Néstor-Luis Cordero intenta responder a una

pregunta del mayor interés en el marco de las investigaciones sobre el filósofo griego: ¿Por qué cuando Platón quiere justificar su definición del sofista como un “fabricante de imágenes” (Sofista, 236c), se apoya sobre dos versos auténticos de Parménides (fr. 7.1-2) que aluden, sin duda alguna, al camino recorrido por los “mortales que nada saben” (fr. 6.4)? ¿Quiere acaso sugerir que esos “mortales”, que son en realidad “fabricantes de opiniones” (doxaí), son un antecedente de los sofistas, que son “fabricantes de imágenes”?

El número cierra con dos reseñas. Una, del libro *El sonido de un caracol salvaje al comer*, de Elisabeth Tova Bailey, y que lleva la firma de Henar Lanza González, y, otra, acerca del libro *Fenomenología y performance*, de Germán Vargas Guillen, presentada por Rubén Sánchez Muñoz.

Javier Roberto Suárez González
Carlos Julio Pájaro Muñoz

LA CUESTIÓN DEL PODER EN LA OBRA DE DELEUZE

The Question of Power in Deleuze's Work

Marcelo Sebastián Antonelli Marangi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET.
(Buenos Aires, Argentina)

Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso, INEO. (Buenos Aires, Argentina)
antonelli.ms@gmail.com

RESUMEN

En este artículo abordamos la cuestión del poder en el pensamiento de Deleuze. Según nuestra hipótesis, no hay en su obra un único concepto de poder sino diferentes enfoques (el poder como estrato, control, juicio) no incompatibles entre sí pero que no se dejan reducir a un solo punto de vista. Esta variedad de abordajes puede ser reunida alrededor de dos posiciones generales adoptadas por Deleuze: primero, tiende a relativizar su eficacia respecto de otros elementos más fundamentales (el deseo, los flujos del campo social, las líneas de fuga, la vitalidad inorgánica), realzando así los límites o la impotencia del poder; segundo, le quita valor con relación a otras entidades y procesos en los que deposita su apuesta filosófica (la creación, el devenir, la potencia). Nos proponemos desarrollar estas perspectivas a fin de ofrecer un panorama integral de una temática relevante de la filosofía política deleuziana.

PALABRAS CLAVE: *Deleuze, poder, deseo, flujos, líneas de fuga, vitalismo, devenir, control.*

ABSTRACT

In this article, we address the question of power in Deleuze's thinking. According to our hypothesis, there is not a single concept of power in his work, but different approaches (power as a stratum, control, judgment) not incompatible with each other but that cannot be reduced to a single point of view. This variety of approaches can be gathered around two general positions about power, adopted by Deleuze: first, he tends to relativize its effectiveness with respect to other more fundamental elements (desire, flows, lines of flight, inorganic vitality), thus enhancing the limits or impotence of power; second, he takes away value in relation to other entities and processes in which he places his philosophical commitment (creation, becoming, *puissance*). We intend to develop these perspectives in order to offer a comprehensive overview of a relevant theme of Deleuzian political philosophy.

KEYWORDS: *Deleuze, power, desire, flows, lines of flight, vitalism, becoming, control.*

LA CUESTIÓN DEL PODER EN LA OBRA DE DELEUZE

INTRODUCCIÓN: EL PODER EN LA OBRA DE DELEUZE

En el campo de estudios sobre el pensamiento político de Deleuze, la temática del poder no ha pasado desapercibida: Colebrook (2010) inscribe a nuestro autor en la tradición de la “filosofía del poder” (p. 215) y Patton (2000) le adjudica “un profundo impacto en los abordajes contemporáneos de la teoría del poder” (p. 49). Ciertamente, varios comentaristas se han interesado en la cuestión desde puntos de vista disímiles: Patton (2000) se concentra en la interpretación deleuziana del concepto nietzscheano de voluntad de poder (pp. 49-67); Young (2013, p. 9) y Colebrook (2010, p. 216) priorizan la veta espinosista relativa al problema de lo que puede un cuerpo; Mengue (2013) subraya las discontinuidades entre el período de *L’Anti-Edipe* y la caracterización del control contemporáneo; Buchanan (2008) piensa el poder con referencia al deseo (p. 16), mientras que Sibertin-Blanc (2013) lo hace en relación con el Estado y la máquina de guerra.

Estos abordajes divergentes sobre la concepción deleuziana del poder no alcanzan, a nuestro juicio, resultados por completo satisfactorios. En primer lugar, privilegian —en general, sin fundamentar su opción metodológica— determinados contenidos puntuales (el deseo, el Estado, el control...) en detrimento de otros también significativos, razón por la cual no brindan un panorama integral de la cuestión. En segundo lugar, tienden a indiferenciar las pistas de lectura que Deleuze presenta a propósito de otros pensadores (en especial Foucault, Nietzsche y Spinoza) de aquellas que él mismo elabora cuando quiere “hablar en nombre propio” (Deleuze, 2003b, p. 280). En tercer lugar, buscan un concepto unitario, homogéneo o unívoco de poder, lo cual es, a nuestro parecer, inconducente, puesto que no lo hay en la obra deleuziana. Antes bien, un examen pormenorizado de los textos revela enfoques heterogéneos entrelazados con su descripción del

capitalismo y los flujos de deseo, los agenciamientos, la distinción entre el poder y la potencia, las sociedades pos-disciplinarias, entre otros temas. Nuestro autor ha planteado múltiples miradas que aparecen de manera dispersa, no sistemática, dado que no ha elaborado una teoría global del poder ni tampoco se ha abocado a la problemática de modo amplio y persistente como Foucault.

De acuerdo con la hipótesis que orienta este trabajo, no hay en la obra deleuziana un único concepto de poder sino diferentes enfoques que, aunque no son incompatibles entre sí, no se dejan reducir o reconducir a un solo punto de vista. Concretamente, veremos que el poder es entendido como un “estrato”; como un “traductor” de los flujos en segmentos; como un régimen de “control” en nuestras sociedades post-disciplinarias; como un “sistema del juicio”; como una instancia distinta de la “potencia”; como un productor y reproductor de “pasiones tristes”. Ahora bien, esta variedad de abordajes pone de manifiesto dos posiciones básicas adoptadas por Deleuze acerca del poder: en primer lugar, relativiza su eficacia respecto de otros elementos más fundamentales (el deseo, los flujos constitutivos del campo social, las líneas de fuga, la vitalidad inorgánica); en segundo lugar, le quita valor con relación a otras entidades y procesos en los que deposita su apuesta filosófica (la creación, el devenir, la potencia, la máquina de guerra). Dicho de otro modo: de un lado, Deleuze tiende a realzar los límites o la impotencia del poder; del otro lado, de manera complementaria, tiende a desvalorizarlo y a tomar partido por instancias y elementos exteriores. Según nuestra clave de lectura, es alrededor de estas dos líneas de investigación que orbitan los diferentes abordajes diseminados en su obra.

En este escrito proponemos un recorrido transversal, no cronológico, de su producción.¹ Nuestro propósito es elaborar un

¹ El interés de Deleuze por el poder aumentó visiblemente a partir de su “pasaje a la política” tras Mayo del 68, que desembocó en *L'Anti-Edipe*. Pero los efectos de este acontecimiento impactaron no solo en él, sino que provocaron una nueva orientación en gran parte de los pensadores más relevantes del campo intelectual

mapa de la cuestión siguiendo los ejes recién aludidos: antes que un concepto de poder propiamente deleuziano, creemos necesario llevar a cabo un rastillaje de sus distintas perspectivas, que involucran nociones y problemas diversos. Vale aclarar que nos ocuparemos de conceptos acuñados por Deleuze, dejando a un lado sus lecturas de otros pensadores —excepto por referencias puntuales—, aun si pudiesen considerarse pertinentes respecto del problema estudiado (en particular, su interpretación de la voluntad de poder nietzscheana y de la concepción foucaultiana del poder). Esta decisión metodológica obedece a dos razones: primero, la necesidad de acotar nuestro campo de indagación; segundo, la intención de concentrarnos en las herramientas conceptuales que Deleuze forjó con independencia de los autores a los que recurre frecuentemente en calidad de “intercesores”.² A causa de los límites en la extensión del artículo, sobrevolaremos temas que requerirían ser profundizados.

I. LA IMPOTENCIA DEL PODER

El primer enfoque de Deleuze que pondremos de relieve consiste en su tendencia a relativizar la eficacia del poder respecto de otros elementos más fundamentales. Según nuestra hipótesis de lectura, diversas líneas de análisis confluyen en una estrategia general

francés (de Althusser a Virilio, de Bourdieu a Foucault), que adoptaron el poder como su principal preocupación (Buchanan, 2008, pp. 13 y ss.; Descombes, 1986, pp. 196 y ss).

² La lectura deleuziana de la manera en que Foucault renovó la comprensión del poder (Deleuze, 2004, pp. 31-38) es, sin dudas, esclarecedora, y también resulta interesante su rechazo a interpretar la voluntad de poder nietzscheana como una instancia que busca el poder (Deleuze, 1983, pp. 90-99; 2003b, p. 191), sobre la que haremos una breve referencia en este artículo. No obstante, en ambos casos se trata de interpretaciones, aunque originales, de otros pensadores, que por ello plantean el problema de determinar si las perspectivas deleuzianas se encuentran ya, de manera implícita o explícita, en ellos (por ejemplo, es sabido que Foucault no cesó de advertir contra la reducción del poder al aparato del Estado, a la ideología o la represión). Esto nos conduciría a una discusión hermenéutica que no podemos hacer en los límites de este trabajo.

que quiere mostrar los límites del poder antes que su eficacia, su impotencia antes que sus alcances.

El poder como estrato del deseo

En primer lugar, es posible constatar que Deleuze subordina el poder al deseo cuando diferencia su noción de agenciamiento del concepto foucaultiano de dispositivo: los agenciamientos no son de poder sino de deseo. A su juicio, el poder es solo un estrato del agenciamiento, un componente secundario o una afección del deseo (Deleuze, 2003b, p. 115; Deleuze y Guattari, 2006, p. 175). La noción de agenciamiento es central en el pensamiento deleuziano desde su libro sobre Kafka y toma el relevo de la idea de máquinas deseantes. Una precisión conceptual nos permitirá comprender mejor esta diferencia con Foucault.

Deleuze entiende por agenciamiento una determinada disposición de cuerpos y de enunciados en un territorio abierto a su vez a otros agenciamientos. Se trata de una multiplicidad atravesada por un eje relativo al contenido y la expresión, y otro eje que concierne la territorialidad y la desterritorialización. El primer eje es horizontal y comporta dos segmentos: el contenido o sistema pragmático, que da lugar a un agenciamiento maquínico de cuerpos, de acciones y pasiones —esto es, lo que hacemos—, y la expresión o sistema semiótico o régimen de signos, que constituye un agenciamiento colectivo de enunciación —esto es, lo que decimos. El segundo eje del agenciamiento es vertical y consiste en los territorios o reterritorializaciones que lo estabilizan, por una parte, y en las líneas de desterritorialización que lo transportan, por otra. De un lado, todo agenciamiento es territorial; del otro lado, las líneas de desterritorialización lo atraviesan y lo abren hacia otros agenciamientos, hacia otra tierra o hacia máquinas abstractas (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 629-630). Ahora bien, el agenciamiento remite al deseo como su elemento constitutivo porque, no obstante la distinción de ejes, “es un único y mismo deseo, un único y mismo agenciamiento el que se presenta como agenciamiento maquínico de contenido y agenciamiento colectivo

de enunciación” (Deleuze y Guattari, 2005, p. 153). El poder es un estrato del agenciamiento, es decir, una capa o una articulación que opera por captura de lo que pasa a su alcance, y se sitúa en la dimensión del eje vertical referida a las territorialidades y reterritorializaciones (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 53-54).

Así pues, los dispositivos de poder forman parte de los agenciamientos, lo cual permite responder a la pregunta acerca de cómo el deseo puede desear su propia represión: los poderes que aplastan o sujetan el deseo son parte de los agenciamientos, por lo cual es suficiente con que el deseo siga esta línea dura para que ello ocurra (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 156-160; Pardo, 2011, pp. 224-227). Este primado del deseo respecto del poder se hace patente también en la idea de que no existe “un deseo de poder, sino que el poder es deseo”, comprendido no en términos de un deseo-falta sino como plenitud, ejercicio y funcionamiento (Deleuze y Guattari, 2005, p. 102).

Otro ángulo desde el cual el poder resulta subordinado al deseo remite a la distinción entre el deseo y el interés. En el diálogo con Foucault “Les intellectuels et le pouvoir”, Deleuze objeta la posición marxista que determina el problema del poder en términos de interés, esto es, que se lo atribuye a una clase dominante definida por sus intereses. Según nuestro autor, el interés “no es la última palabra”, pues las catexis (*investissements*) de deseo, tanto económicas como inconscientes, explican que se pueda desear de manera más profunda y difusa que según el propio interés: “hay catexis de deseo que modelan y difunden el poder” (Deleuze, 2002b, p. 296-7). El marco de análisis concierne el problema fundamental de la filosofía política planteado en *L'Anti-Œdipe*, a saber: “¿por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratase de su salvación?” (Deleuze y Guattari, 1973, pp. 36-37). La respuesta deleuziana reside en la distinción entre catexis inconscientes de deseo y catexis preconscious de interés, que no necesariamente coinciden. Las segundas se hacen siguiendo los intereses de clases opuestas, mientras que las primeras siguen posiciones de deseo diferentes de los intereses del sujeto que desea. De allí que la tarea

del esquizoanálisis consista en analizar la naturaleza de las catexis libidinales de la economía y la política y mostrar cómo el deseo puede desear su propia represión en el sujeto que desea (Deleuze y Guattari, 1973, pp. 124-125).

La asociación del poder con la represión —que constituye uno de los puntos que lo alejan de Foucault— aparece en este diálogo. Desde una posición fuertemente comprometida con las luchas del momento, Deleuze explica que las múltiples formas de represión (contra los inmigrantes, en las fábricas, contra los jóvenes) son totalizadas desde el punto de vista del poder. A esta operación opone “respuestas locales, contra-fuegos, defensas activas y a veces preventivas”; en lugar de totalizar o restaurar formas representativas de centralismo y jerarquía, su apuesta radica en instaurar “enlaces laterales, todo un sistema de redes, de bases populares” (Deleuze, 2002b, pp. 291-294). Asimismo, en la carta “Désir et plaisir” que hizo llegar a Foucault por medio de François Ewald, Deleuze (2003b) explica el efecto represivo de las operaciones del poder: los dispositivos de poder van acompañados siempre por reterritorializaciones que aplastan las puntas de desterritorialización de los agenciamientos de deseo (p. 115). Sin embargo, es necesario notar que en *Mille Plateaux* relativiza el énfasis en la dimensión represiva del poder y afirma que este implica procesos de normalización, modulación, modelización e información sobre el lenguaje, la percepción, el deseo y el movimiento (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 572-3).³

Primacía de las líneas de fuga

Una célebre idea sobre la cual Deleuze vuelve repetidas veces afirma que “siempre algo se fuga”: las líneas de fuga de la máquina

³ El propio Deleuze (2004) señala, en su análisis de los postulados del poder mediante los cuales Foucault modificaría la visión izquierdista tradicional, que la modalidad del poder no es la represión (violencia) o el engaño (ideología), sino la relación de una fuerza con otra fuerza, “una acción sobre una acción” (pp. 31-38).

abstracta son primeras y no se reducen a fenómenos de resistencia, sino que constituyen expresiones de creación y de desterritorialización (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 263, 265). En términos bien conocidos, “una sociedad se define por sus líneas de fuga”, no cesa de huir por todos sus costados (Deleuze y Guattari, 2006, p. 271). Además de ser el componente primero de lo social, hay una primacía ontológica y axiológica de las líneas de fuga; de allí que el fin de la política deleuziana resida en liberar los flujos y las líneas de lo que las aprisiona (Mengue y Cavaillez, 2012, p. 93; Mengue, 2006, pp. 74 y ss.). A partir de esta concepción fluida de la sociedad, el problema radica en cómo evitar la fuga; es aquí que intervienen los poderes que, a ojos de Deleuze (2003b), “vienen después” de las líneas de fuga (p. 261). A la luz de este punto, resulta más clara la comprensión del poder como un estrato, que es un fenómeno de espesamiento, acumulación, sedimentación (Deleuze y Guattari, 2006, p. 627).

Vale señalar, a propósito de esta relevancia otorgada a la fuga, otra divergencia con Foucault. Por un lado, encontramos una visión cercana a la deleuziana en una entrevista de 1978 en la cual Foucault (1994a) niega que el poder sea omnipotente u omnisciente y afirma que “si hemos asistido al desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, es precisamente porque el poder era siempre impotente” (p. 629). Sin embargo, en *La volonté de savoir*, poco antes de formular la hipótesis biopolítica, su preocupación pasa por destacar la omnipresencia del poder. En efecto, Foucault (1976) asevera que el poder “se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes (...) viene de todas partes” (p. 122). Nos parece interesante notar este contrapunto: Deleuze (2003b) afirma que un campo social se fuga por todos lados (“il fuit d’abord de partout”) (p. 116); Foucault (1976) asevera que el poder está en todos lados (“le pouvoir est partout”) (p. 122). Si bien no son, en rigor, ideas contradictorias, el énfasis es claramente diverso.

La vida no estratificada

El vitalismo deleuziano ofrece otro ejemplo que avala nuestra clave de lectura. Deleuze explica que la vida se realiza sobre todo en las líneas de fuga o de desterritorialización positivas, en detrimento de su interrupción en los estratos que la recubren y aprisionan. La noción de vida puesta en juego está primariamente por fuera de los estratos y organizaciones de poder y solo secundariamente es atrapada por ellos. Dicho de otro modo, hay una situación de exterioridad de la vida respecto de todo lo estratificado, incluido el poder. Nuestro autor la caracteriza como una “potente vida no orgánica que escapa a los estratos, atraviesa los agenciamientos y traza una línea abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 633), “una línea de vida que no se mide más según las relaciones de fuerza” (Deleuze, 2004, p. 130).

Este abordaje se hace patente, además, cuando Deleuze trata el problema de la biopolítica. El rasgo distintivo de su interpretación es el vitalismo que encuentra en los pasajes finales de *La volonté de savoir* de Foucault. A su juicio, el poder de la vida, que emerge cuando el poder toma por objeto la vida y se vuelve biopoder, radica en que la vida escapa a cualquier diagrama de poder (Deleuze, 2004, p. 98).

El poder como “traductor” de flujos en líneas de segmentos

El poder no solo se ve relativizado en beneficio del deseo, las líneas de fuga y la vida inorgánica, sino que resulta impotente a causa del objeto sobre el cual se ejerce, a saber, los flujos, que son aleatorios, inasignables, imprevisibles. Hay una impotencia intelectual y práctica insuperable respecto de los flujos, por naturaleza mutantes, que escapan al poder y hacen que los Estados sean afectados “por toda clase de coeficientes de incertidumbre y de imprevisión” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 576). Deleuze y Guattari (2006) explican que las organizaciones de poder están habitadas por una impotencia esencial: ellas se definen por lo que les escapa o por su impotencia antes que por su zona de potencia

(p. 265). En un sentido semejante, “un mecanismo regulador está habitado por todo lo que lo desborda y lo hace rajarse desde dentro” (Deleuze, 2003b, p. 111).

Deleuze y Guattari plantean el interrogante acerca de qué es un centro de poder desde la perspectiva micropolítica, que estudia las líneas que conforman todo individuo o grupo. En rigor, los términos “línea” y “segmentos” remiten a la organización molar y la noción de “flujos” a la molecular: toda línea con segmentos bien determinados forma parte de la macro-política, pero se sumerge y prolonga en un flujo de “cuantos” (*quanta*) propio de la micro-política, que modifica y agita los segmentos. La distinción es decisiva porque un centro de poder se sitúa en la frontera entre los dos y se define por “las adaptaciones y conversiones relativas que opera entre la línea y el flujo” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 264). La dimensión molecular, micro-económica o micropolítica de flujos de cuantos, diferente de la línea macro-política de segmentos molares, está en la base del hecho de que siempre algo circula y escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia o a la máquina de sobrecodificación. En otros términos, se trata de dos estados simultáneos de la máquina abstracta: la máquina abstracta de sobrecodificación define una segmentariedad dura o macro-segmentariedad que produce o reproduce los segmentos, mientras que la máquina abstracta de mutación opera por descodificación y desterritorialización, trazando las líneas de fuga (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 264, 268, 272-273). Por consiguiente, toda tecnología de poder se encuentra restringida en su ejercicio efectivo por la libertad de los flujos constitutiva del campo social, esto es, la contingencia irreductible, fundamental y positiva que constituye lo real. La impotencia respecto de los flujos conlleva el rechazo a la totalización de los fenómenos sociales: hay un límite insuperable en lo que respecta a la inteligibilidad racional de los flujos, dado que, en tanto algo siempre huye, no se puede explicar, prever ni controlar todo (Mengue, 2006, p. 67).

Un centro o foco de poder (poder del ejército, de la iglesia, de la escuela, poder público o privado) pone de relieve el enmarañamien-

to de las líneas. En primer lugar, los centros de poder conciernen primordialmente los segmentos duros. A la vez, cada centro de poder es molecular, en la medida en que se ejerce sobre un tejido micrológico donde existe de modo difuso, disperso, miniaturizado, operando en el detalle —visión próxima al análisis foucaultiano de los micropoderes. Esta micro-textura de todo centro de poder oscila entre la línea de sobrecodificación y la línea de flujos. Ahora bien, Deleuze y Guattari sostienen que los centros de poder no tienen otra razón de ser que la traducción de los flujos en segmentos, puesto que el poder se ejerce sobre los segmentos, que son totalizables, no sobre los flujos, que no lo son. Este aspecto de los centros de poder constituye su límite, como pone de manifiesto el siguiente pasaje:

No existe un Poder que domine los flujos mismos. Ni siquiera se domina el aumento de una “masa monetaria”. Cuando proyectamos a los límites del universo una imagen de amo, una idea de Estado o de gobierno secreto, como si una dominación se ejerciera sobre los flujos no menos que sobre los segmentos y de la misma forma, caemos en una representación ridícula y ficticia. La Bolsa mejor que el Estado da una imagen de los flujos y sus cuantos [...] es siempre del fondo de su impotencia que cada centro de poder extrae su potencia [...] Absurdo de suponer un supra-gobierno mundial que decidiría en última instancia. (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 275-276, 575-576)

En síntesis, un centro de poder se caracteriza por tres aspectos: 1) su zona de potencia, que se relaciona con los segmentos de una línea molar dura y con el aparato del Estado en tanto agenciamiento concreto que efectúa la máquina abstracta de sobrecodificación; 2) su zona de indiscernibilidad, relativa a su difusión molecular en un tejido micro-físico; 3) su zona de impotencia, en relación con la máquina abstracta de mutación, los flujos y cuantos que no puede convertir, controlar ni determinar (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 272-277).

Deleuze y Guattari consideran, además, que el Poder es uno de los cuatro peligros, junto con el Miedo, la Claridad y el Asco.

Lo que vuelve al poder peligroso es justamente su impotencia, en la medida en que el hombre de poder buscará de cualquier manera detener las líneas de fuga y fijar la máquina de sobrecodificación, lo cual equivale a generar las condiciones del totalitarismo (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 277-279).⁴

II. VISIÓN NEGATIVA DEL PODER

El segundo punto que juzgamos necesario destacar en este relevo del abordaje deleuziano del poder involucra una consideración axiológica negativa, una apreciación condenatoria que se hace visible en numerosas ocasiones y que, como contrapartida, es acompañada por la valorización de otras instancias, procesos o elementos. Veamos a continuación algunas de ellas.

Filosofía, arte

Tanto en relación con la filosofía como con el arte y el pensamiento en general, el poder es evaluado de modo negativo. Tres casos apuntalan nuestra clave de lectura.

En el prefacio a *Pourparlers*, Deleuze sostiene que, a diferencia de las religiones, los Estados, el capitalismo, la ciencia, el derecho, la opinión y la televisión, la filosofía no es un poder (cabe notar que no emplea en este pasaje el término *pouvoir* sino *Puissance*, en mayúscula). De este rasgo desprende tres consecuencias: primero,

⁴ Se podría esgrimir, contra nuestra hipótesis, que en ciertas ocasiones Deleuze parece otorgar una centralidad al poder que nosotros rechazamos: así, sostiene que “lo que cuenta no es la ideología” sino “la organización de poder”, comprendida como la unidad del deseo y la infraestructura económica (Deleuze, 2002b, pp. 367-368); en un sentido semejante, declara que “no es asunto de ideología, sino de economía y organización del poder” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 215). Ahora bien, es necesario observar que estas afirmaciones son acompañadas por dos ideas que delimitan el marco de inteligibilidad: primero, Deleuze recusa por completo la noción de ideología, de donde su énfasis en que el problema no es del orden de lo ideológico sino del poder, que no opera esencialmente por ideología; segundo, la organización de poder involucra el deseo y la economía, de modo que, en verdad, el referente del poder es la economía deseante.

que las grandes batallas interiores de la filosofía, como el idealismo *versus* el realismo, son irrisorias; segundo, que la filosofía no puede mantener batallas con los poderes, sino, más bien, “una guerra sin batalla” o una guerrilla contra ellos.⁵ La condición de la filosofía impide que ella hable con los poderes, a los cuales no tiene nada que decirles o comunicarles, y la ubica en conversaciones con ellos. Ahora bien, los poderes pasan a través de nuestra subjetividad, razón por la cual cada uno de nosotros se encuentra permanentemente “en conversaciones y en guerrilla consigo mismo gracias a la filosofía” (Deleuze, 2003a, p. 7).

Una perspectiva análoga pero aplicada al arte aparece en su texto sobre Carmelo Bene, “Un manifeste de moins”, en el cual niega que el arte tenga un poder o sea del orden del poder. Deleuze (1979) recurre a una frase del dramaturgo a fin de ilustrar esta idea: “El arte no es una forma de poder, solo lo es cuando cesa de ser arte y comienza a volverse demagogia” (p. 125). Aun si el arte está sometido a muchos poderes, tiene “la autoridad de una variación perpetua, por oposición al poder o al despotismo de la invariante” (Deleuze, 1979, p. 125). El arte adopta la forma de una conciencia minoritaria y se dirige a las potencias del devenir, que son de una naturaleza diferente a la del Poder y la representación. Según nuestro autor, la originalidad de Bene radica en sustraerle al teatro los elementos estables del Poder con el objeto de desprender una nueva potencialidad, una fuerza no representativa siempre en desequilibrio. Bene elimina tanto el poder que el teatro representa (el Rey, los Príncipes, los Amos, el Sistema) como el poder del teatro mismo (el Texto, el Diálogo, el Actor, la Estructura) (Deleuze, 1979, pp. 93-94; 100 y ss.; 119, 125).

Otro pasaje pertinente remite a la crítica a la historia de la filosofía en la medida en que esta “siempre ha sido el agente de poder

⁵ En un sentido cercano, Deleuze (2002b) le adjudica a Foucault decir que “la teoría por naturaleza está contra el poder” (p. 291), pese a que Foucault declara algo diferente poco antes en el mencionado diálogo (p. 290).

en la filosofía”, el represor que ha dado lugar a una “escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento”. Es así como fue trazada una imagen del pensamiento que, paradójicamente, impide que la gente piense. Con todo, este rasgo no es exclusivo de la historia de la filosofía: la epistemología, así como el marxismo y el psicoanálisis, constituyen los “nuevos aparatos de poder en el pensamiento mismo, y Marx, Freud, Saussure componen un curioso Represor de tres cabezas” (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 19-21).

El poder y la tristeza

En la mencionada reivindicación de la filosofía como impoder pueden hallarse elementos de una posición naturalista a la cual Deleuze se refirió reiteradamente en su obra. En su lectura cruzada de Spinoza y Nietzsche, nuestro autor asocia el poder con la tristeza. Spinoza, en efecto, denuncia tres tipos de personajes que conforman la trinidad moralista: el esclavo, comprendido como el hombre de pasiones tristes; el tirano, que saca provecho de estas pasiones tristes; y el sacerdote, que se entristece sobre la condición humana y las pasiones del hombre en general. Según Deleuze, lo que los une es “el odio a la vida, el resentimiento contra la vida”, el convencimiento de que “la vida es dura y pesada” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 76). El nihilismo funda su poder en la mistificación de considerar valiosas las pasiones tristes, pero Deleuze afirma que ellas no tienen nada de bueno, pues solo tienden a convertir nuestra vida en un culto a la muerte.

Nuestro autor enlaza esta perspectiva con la concepción de la filosofía como crítica de los mitos, las mistificaciones y las supersticiones (Deleuze, 1968, p. 249). La tradición que se remonta a Lucrecio y prosigue en Spinoza y en Nietzsche es la de un naturalismo que asigna a la filosofía la denuncia de lo que es triste o vive de la tristeza, “todo aquello que necesita de la tristeza para ejercer su poder” (Deleuze, 1969, p. 323). La filosofía es para Deleuze (1983) una “empresa de desmitificación” que debe evidenciar la bajeza y la estupidez, combatir lo negativo, el resentimiento y la

mala conciencia (p. 121). Correlativamente, “el sentido de la alegría aparece como el sentido propiamente ético” (Deleuze, 1968, p. 251).

Con todo, esta crítica de la negatividad y del falso prestigio de las pasiones tristes parece dirigirse solo contra una determinada modalidad del ejercicio del poder, esto es, aquella que se asienta en la tristeza. Sin embargo, en *Dialogues* se extiende a todo poder: “los poderes establecidos necesitan de nuestras tristezas para hacernos esclavos (...) Los poderes necesitan menos reprimirnos que angustiarnos o, como dice Virilio, administrar y organizar nuestros pequeños terrores íntimos” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 72). En el mismo texto hay varios pasajes que presentan críticas radicales contra el poder en sí mismo: Deleuze ataca los aparatos de poder, como el caso ya aludido de la historia de la filosofía, el psicoanálisis, la lingüística, el marxismo, la epistemología (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 19 y ss.); opone el rizoma al poder, en la medida en que este “es siempre arborescente” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 33; Deleuze y Guattari, 2006, p. 443), y el devenir a los dualismos del poder (“las máquinas binarias son aparatos de poder para atrapar los devenires”; Deleuze y Parnet, 1996, p. 42); asimismo, anticipa una línea de trabajo que se volverá fundamental en *Mille Plateaux*: la denuncia del poder del significante, sustentada en un estudio de los agenciamientos y los regímenes de signos.

El sistema del juicio

Una referencia igualmente relevante para nuestra indagación se halla en “Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos”, el capítulo VI de *Critique et clinique*. Deleuze argumenta que Cristo inventa una religión del amor, que es una práctica o una forma de vivir, pero no una creencia, mientras que el Apocalipsis genera una religión del Poder, que es una creencia y, sobre todo, una “terrible manera de juzgar”. Frente a la empresa de Cristo, que es individual, el cristianismo pone en juego el alma colectiva, que quiere el Poder y busca deslizarse en sus poros, multiplicar sus focos y construir un poder cosmopolita. Aún más, el alma colectiva busca un poder

último que juzgue a todos los otros poderes; es así como, según Deleuze, el cristianismo inventa, mediante el Apocalipsis, una imagen del poder por completo novedosa: el Sistema del Juicio. Con este, el poder cambia de naturaleza, así como de extensión y de intensión, de medios y de fines; el poder se vuelve “la larga política de venganza, la larga empresa del narcicismo del alma colectiva” (Deleuze, 2002a, pp. 50-55). El sistema del juicio se basa en la idea de que “quiero juzgar, es necesario que juzgue”. Se trata de una voluntad de destruir, introducirse en cada rincón y ser la última palabra. El Apocalipsis hace de Cristo, que no juzgaba ni quería hacerlo, una pieza esencial del sistema del juicio; en el nuevo poder, el juicio se autonomiza y se vuelve la facultad dominante del alma. De acuerdo con la perspectiva que Deleuze recupera de Lawrence, el problema colectivo radica en instaurar un máximo de conexiones, que son la física de las relaciones, pues vivimos, más bien, en una lógica de las relaciones y un sistema del juicio.

Deleuze rechaza la idea de que renunciar al juicio implique privarnos de todo criterio para trazar diferencias entre los modos de existencia, como si valiesen por igual. Antes bien, el juicio supone valores preexistentes, superiores, incapaces de captar lo que hay de nuevo en un existente, así como de presentir la creación de un modo de existencia. Tal es la crítica esencial de Deleuze al juicio: este impide la llegada de todo nuevo modo de existencia, que no puede crearse sino vitalmente, por combate, en el insomnio y con una cierta crueldad contra sí. Lo que tiene valor no puede hacerse y distinguirse más que desafiando al juicio, por lo cual “el secreto” reside en “hacer existir, no juzgar”. No hay necesidad de juzgar a los otros existentes; antes bien, lo esencial es sentir si nos convienen o no, si nos aportan fuerzas o, al contrario, nos remiten a la guerra, el sueño o la organización (Deleuze, 2002a, pp. 158-169).

La sociedad de control

La mirada negativa sobre el poder atraviesa la descripción de nuestra sociedad en términos de control. Deleuze elabora el concepto a fin de dar cuenta de las transformaciones del régimen

del poder en las sociedades post-disciplinarias. El célebre escrito “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” presenta los lineamientos fundamentales de su posición, a la cual hace referencia en textos, conferencias y entrevistas previas.

El diagnóstico de Deleuze es que asistimos a una crisis general de los medios de encierro: las instituciones disciplinarias (escuela, fábrica, prisión, hospital) están “terminadas”, de manera tal que solo resta “gestionar su agonía”. El proceso que tiene lugar es la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación, los medios de control, que se contraponen punto por punto al régimen precedente, los medios de encierro. Las disciplinas se caracterizaban por organizar grandes espacios de encierro bien delimitados, mientras que los nuevos medios de poder operan mediante la comunicación instantánea y el control continuo en espacios abiertos. Así, en lugar de la barrera como dispositivo que impide la circulación, el medio de control hace uso de un ordenador que descubre y orienta la posición de cada individuo: no se trata de detener el movimiento, sino de seguirlo a cada momento. En lugar de moldear a los sujetos, los nuevos mecanismos operan una modulación universal que supone el desplazamiento del individuo a controlar; en lugar de imponerle una forma, están encima del objeto constantemente. El poder pasa de ser “masificante” e “individual”, tal como se originó a partir del pastoreo, a transformar las masas en mercados y a los individuos en seres “dividuales”. Los medios de encierro hacían recomenzar al sujeto desde cero cada vez que pasaba de una instancia a la otra —de la familia a la escuela, del ejército a la universidad, luego al trabajo—, entre ellos había discontinuidad, separación, corte. Por el contrario, el control es un régimen en el que nunca se termina con nada (Deleuze, 2003a, pp. 241-246).

En lo tocante a nuestra clave de lectura, Deleuze plantea que “lo importante será quizá crear vacuolas de no-comunicación, interruptores, para escapar al control” (Deleuze, 2003a, pp. 237-238), lo cual no implica que el control sea necesariamente más

intolerable que las disciplinas.⁶ El problema reside en generar nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control, y la capacidad de resistencia, o bien la sumisión a un control, se juega en cada tentativa. A este respecto, Deleuze (2003a) otorga suma relevancia a la creencia en este mundo, que consiste en “suscitar acontecimientos incluso pequeños que escapen al control, o hacer nuevos espacios-tiempos” (pp. 16, 239). Es interesante destacar, nuevamente, una divergencia con Foucault: para el autor de *Les mots et les choses*, “el poder no es el mal”, algo de lo cual sería necesario “liberarse” (Foucault, 1994b, p. 727).

La propuesta de escapar al control se vincula asimismo con la posibilidad de alcanzar una zona de indeterminación, indistinción o indiscernibilidad donde se suspende el poder. Esta no es la no-determinación o la ausencia de determinación, no se define por la negación, la falta o la carencia, sino que designa la potencia anterior a las formas acabadas, estables u organizadas. De acuerdo con Mengue (2013), esta indeterminación es el fundamento ontológico del “idiota” concebido como modelo de la acción política.

Devenir-imperceptible

Ya nos hemos referido a la dimensión vitalista del pensamiento deleuziano, sustentada en la vida inorgánica que atraviesa, sin ser aprehendida, los estratos de poder. Ahora bien, liberar la vida se traduce en términos de devenir-imperceptible o inorgánico, que constituye el “fin immanente” de todo devenir. Deleuze menciona tres virtudes: devenir-imperceptible o inorgánico, indiscernible o

⁶ El control no es, a ojos de Deleuze (2003a), preferible a las disciplinas: “los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera” (p. 247); “No hay lugar para preguntarse qué régimen es más duro o más tolerable, porque en cada uno de ellos se afrontan liberaciones y sometimientos (...) No hay lugar para la queja ni para la esperanza, sino para buscar nuevas armas” (pp. 241-242); “De cara a las formas próximas de control incesante en un medio abierto, es posible que nos parezca que los encierros más duros pertenecen a un pasado delicioso y benévolo” (p. 237).

asignificante, impersonal o asubjetivo. Como es posible observar, en los tres casos se trata de desestratificarse. La primera virtud reside en deshacer la organización del organismo, construirse un Cuerpo sin Órganos. La segunda consiste en escapar al estrato de la significancia, al juego hermenéutico infinito entre el significante y el significado. Por último, devenir impersonal quiere decir desatar los lazos que nos remiten a una identidad. Las tres virtudes se resumen en “reducirse a una línea abstracta”: “a fuerza de eliminar, no somos más que una línea abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 342-343). La idea es pertinente, puesto que, dado que el poder es un estrato, desestratificarse implica escapar de él, alcanzar una zona ajena a las mallas del poder.

La potencia *versus* el poder

Otro caso en el que el poder es objetado remite a la distinción entre el poder y la potencia, que Deleuze halla en Spinoza y reencuentra en François Châtelet (Deleuze, 1996, pp. 8-9). En ciertos textos, Deleuze (2003a) se apropia de esta distinción y la pone en juego: por ejemplo, en “Les intercesseurs” sostiene que la alternativa a la cual se enfrenta la literatura es entre “las potencias creadoras” y “los poderes de domesticación” (p. 179); en *Mille Plateaux* afirma que la conciencia universal minoritaria y las potencias del devenir son de un dominio diferente al del Poder y la Dominación (Deleuze y Guattari, 2006, p. 134).

También la oposición entre la mayoría y el devenir-minoritario descansa en ocasiones en la separación entre el poder y la potencia. El uso mayor trata la lengua justamente como un marcador de poder y la mayoría supone siempre un estado de poder y de dominación, mientras que las minorías trabajan el lenguaje desde adentro, lo someten a una variación continua y constituyen “el reverso del poder” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 72; Deleuze y Guattari, 2006, pp. 127-134). En otros términos, la mayoría remite a un modelo de poder histórico o estructural y designa el poder de un estado o de una situación, pero la minoridad designa “la potencia de un devenir”. En el marco del análisis de la situación de

las minorías, nuestro autor afirma que “lo propio de la minoría es hacer valer la potencia de lo no-numerable” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 587-588).

La distinción conceptual se remonta a la lectura deleuziana de Spinoza: Deleuze traduce *potentia* por potencia (*puissance*) y *potestas* por poder (*pouvoir*). La *Ética* le niega a Dios todo poder (*potestas*) análogo al de un tirano, pero le atribuye una potencia (*potentia*) idéntica a su esencia. Ambas se vinculan: a la potencia como esencia corresponde un poder como poder de ser afectado, que es colmado por las afecciones o modos que Dios produce necesariamente. La potencia divina es doble: potencia absoluta de existir y potencia absoluta de pensar; también lo es la potencia del modo en tanto grado: la aptitud de ser afectado referida al cuerpo del modo existente y la potencia de percibir e imaginar con relación al espíritu (Deleuze, 1981, pp. 134 y ss).

Ahora bien, es necesario precisar que, en el marco espinosista, la separación fundamental no pasa entre la potencia y el poder —que es, más bien, una distinción que una oposición—, sino entre la potencia y el poder, de un lado, y el deber de la moral, del otro. Deleuze (1981) sostiene que la *Ética* de Spinoza constituye “una teoría de la potencia, por oposición a la moral como teoría de los deberes” (p. 143). Frente a la moral basada en universales y trascendencias, Spinoza propone “una visión ética del mundo” en la cual es siempre “cuestión de poder y de potencia (...) Las verdaderas leyes naturales son las normas del poder, no las reglas de deber” (Deleuze, 1968, p. 247).

Además, el término poder (*pouvoir*) en cuanto tal no detenta una significación negativa en la teoría espinosiana de las afecciones: un individuo es una esencia singular o un grado de potencia. A la esencia le corresponde una relación característica entre partes, mientras que al grado de potencia le corresponde un cierto poder de ser afectado, que se encuentra necesariamente colmado por afecciones. Hay dos tipos principales de afecciones: las acciones, que se explican por la naturaleza del individuo afectado y derivan de su esencia, y las pasiones, que se explican por otra cosa y

derivan del afuera. Por consiguiente, cuando está colmado por afecciones activas, el poder de ser afectado es potencia de actuar, mientras que cuando es colmado por pasiones, el poder es potencia de padecer. Para un mismo individuo en ciertos límites, el poder de ser afectado permanece constante, pero la potencia de actuar y de padecer varía profundamente (Deleuze, 1981, pp. 40 y ss.). En suma, la valorización positiva de la potencia en detrimento del poder es una posición de Deleuze que se aleja de su propia interpretación de Spinoza.

Aunque no la desarrollemos, vale señalar que la distinción sí aplica en el caso de Nietzsche, pues Deleuze ha insistido en numerosas oportunidades en la necesidad de evitar el contrasentido que implica creer que la voluntad de poder quiere el poder. Si se concibe la voluntad de poder como deseo de poder y de dominio, se la vuelve dependiente de valores establecidos, buscando el reconocimiento; al contrario, ella consiste en crear y dar. Deleuze precisa que el poder es lo que quiere en la voluntad, el elemento diferencial, móvil y pluralista del cual derivan las fuerzas con sus cualidades respectivas: activos y reactivo son las cualidades de las fuerzas, mientras que afirmación y negación son las cualidades o *qualia* de la voluntad de poder. Cuando el nihilismo triunfa, la voluntad de poder deja de significar crear y pasa a ser “querer el poder”, “desear dominar”. Esta voluntad de poder es la del esclavo, la manera en que el esclavo concibe el poder y que aplica cuando triunfa (Deleuze, 1983, pp. 90-99). En un sentido cercano, Deleuze opone la voluntad de poder, propia de la existencia, a un querer-dominar característico del juicio (Deleuze, 2002a, pp. 158-169).

La máquina de guerra versus el Estado

En el abordaje deleuziano del Estado puede percibirse igualmente la valorización de una instancia exterior al poder. Deleuze apela a Dumézil con vistas a fundamentar la existencia, en el espectro indoeuropeo, de una instancia exterior al Estado y su soberanía: la máquina de guerra, que es una invención de los nómades. Si

bien no podemos desarrollar aquí la temática del nomadismo en *Mille Plateaux*, vale destacar que se trata de una de las nociones más famosas del libro y puede ser postulada, además, como una de sus apuestas políticas: “Contra los aparatos que se apropian de la máquina y que hacen de la guerra su problema y su objeto, se constituyen máquinas de guerra; frente a la gran conjunción de los aparatos de captura o de dominación, ellas hacen valer las conexiones” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 527).

El aparato de Estado distribuye las distinciones binarias y forma un medio de interioridad; tiene una doble articulación que lo vuelve un estrato. Pero la máquina de guerra no es un estrato; opone la potencia contra la soberanía, una máquina contra el aparato, relaciones de devenir en lugar de reparticiones binarias. Ella es irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: viene “de otra parte, del Afuera”. En todos los sentidos, “es de una especie diferente, de una naturaleza diferente, de un origen diferente que el aparato de Estado” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 435-436).

La máquina de guerra persigue el hostigamiento del orden instituido, la guerrilla contra los poderes establecidos, como señala el prefacio a *Pourparlers*. Al respecto, Mengue afirma que el “bien” deleuziano radica en la capacidad para soportar el desorden. La política deleuziana concierne a las minorías que escapan o se desmarcan de los poderes y las normas, y la noción de máquina de guerra pretende aglutinar la multiplicidad de luchas y revueltas contra el Estado (Mengue y Cavaillez, 2012, pp. 95, 97).

III. CONCLUSIONES

En este trabajo nuestro objetivo ha sido elucidar la concepción deleuziana del poder, que se expresa mediante múltiples perspectivas susceptibles de ser reunidas en torno a dos tendencias principales. Con relación a la primera, nuestro autor enfatiza su situación subsidiaria respecto del deseo, así como su condición inestable frente a los flujos que pretende dominar, pero lo exceden.

Además, las investigaciones deleuzianas relativizan la eficacia del poder político y de sus mecanismos de captura con relación a las líneas de fuga y la vida inorgánica. Lejos de ser omnipotente, en los casos analizados se verifica el lugar secundario del poder en beneficio de otras instancias que escapan a él.

Con respecto a la segunda tendencia, hemos mostrado que uno de los filos que atraviesan el pensamiento de Deleuze es la crítica radical del poder. Desde una posición naturalista que se remonta a Lucrecio y prosigue en Spinoza y Nietzsche, Deleuze denuncia la solidaridad entre el poder y las pasiones tristes. También la historia de la filosofía y el arte son ligados a la potencia antes que al poder. El término *pouvoir* está con frecuencia cargado de manera negativa y *puissance* de manera positiva, dando lugar a una distinción que aparece en numerosos pasajes de su obra. Frente a la religión del poder del Apocalipsis, reivindica la religión del amor de Cristo; en su descripción del funcionamiento de la sociedad de control plantea la tarea de escapar al control; apuesta por los devenires, que son maneras de huir del poder mediante el trazado de una zona de indiscernibilidad; incluso la idea de una máquina de guerra exterior al Estado, ligada a la potencia y los devenires, refuerza la valoración negativa del poder. Hemos puntualizado también algunas tesis que distancian a Deleuze de Foucault, así como otras que los aproximan.

La primera posición deleuziana que hemos tratado, basada en su descripción de los agenciamientos de deseo, las líneas de fuga, la vida inorgánica y la dinámica de los flujos moleculares y las líneas de segmentos molares, es de índole descriptiva, mientras que la segunda clave de lectura es claramente axiológica e implica un juicio valorativo sobre el poder. A nuestro parecer, sería un error indiferenciarlas: una destaca los límites o la impotencia del poder, sin que ello implique una visión necesariamente negativa, mientras que las englobadas en la segunda perspectiva sí resultan claramente desaprobatorias. La distinción no es pasible de ser borrada sin más, ni los conceptos meramente intercambiados.

A la luz de lo expuesto, podemos revisar algunas de las miradas de los comentaristas aludidos al inicio de este artículo. Así, es preciso rechazar la opinión de Mengue (2013) según la cual no es posible escapar al poder del control (una posición, quizá, más próxima de Foucault), pues Deleuze lo plantea como una tarea fundamental y ofrece indicaciones al respecto. También es necesario recusar la visión de Buchanan (2008) según la cual “para Deleuze, la única manera adecuada de plantear el problema del poder es en términos de deseo” (p. 16). Hemos visto que el poder enlaza una multiplicidad de temas que no se dejan reconducir en su totalidad a la cuestión del deseo, aun si ella es importante en lo que hace a su diferencia específica con los dispositivos foucaultianos. Desde otro ángulo, Colebrook (2010) remite la concepción deleuziana del poder a Spinoza y Nietzsche y sostiene que “para Deleuze, el poder es positivo (...) un ser es su poder o lo que puede hacer” (pp. 215-216). Sin embargo, el “poder sobre” es objeto de análisis a propósito de los centros de poder, que ejercen justamente un poder sobre los segmentos, y la apreciación negativa del poder prueba que no solo es positivo. De un modo semejante, se revelan insuficientes las visiones de Young (2013), de acuerdo con quien Deleuze aborda el poder en términos de una potencia de contracción que debe ser distinguida del enfoque foucaultiano de las relaciones de poder que involucran aspectos sociales y políticos, y de Sibertin-Blanc (2013), que plantea el poder exclusivamente alrededor de la forma-Estado y sus relaciones con máquina de guerra. Para Deleuze, el poder no es solo del orden de la potencia, ni gira meramente alrededor del Estado y la máquina de guerra. Por su parte, Pierre-Antoine Chardel (2009) afirma que no se trata de “cómo el poder subjetiviza sino cómo subjetivizar el poder, es decir transformarlo en fuerza auténticamente creativa” (p. 14). Creemos que la segunda tendencia puesta de relieve dificulta esta especulación. Cabe observar que no pretendemos restarle valor a los estudios de estos comentaristas, sino puntualizar sus límites respecto de la posibilidad de ofrecer un mapa integral que contemple los múltiples puntos de vista deleuzianos.

Se nos podría objetar que el planteo de nuestro trabajo omite las motivaciones profundas, de índole metafísica, a las que responde el pensamiento político de Deleuze. Esta apreciación nos parece endeble por diversas razones. En primer lugar, porque no es seguro que la política tenga una motivación metafísica, a juzgar por la declaración de Deleuze y Guattari (2006) de que “antes que el ser, está la política” (p. 249). En segundo lugar, porque, incluso si la tuviese, la metafísica deleuziana es ella misma problemática. Si la comprendemos como sinónimo de ontología, es necesario recordar que a partir de *L'Anti-Edipe*, y especialmente de “Rhizome”, Deleuze se aleja del enfoque ontologizante de la filosofía y se inclina hacia una lógica de las relaciones opuesta al ser. Así, en *Dialogues* se destacan dos herramientas que serán retomadas en *Mille Plateaux*: las multiplicidades (*i.e.* las conexiones, las relaciones, la “y”) y los infinitivos (*i.e.* los acontecimientos, los devenires). Por ejemplo, el rizoma, asociado al entre y al medio (*milieu*) permitiría derribar la ontología, destituir el fundamento, el fin y el comienzo (Deleuze y Guattari, 2006, p. 64). Las críticas a la ontología aumentan visiblemente en un período de la obra deleuziana, que se orienta hacia una pragmática de lo múltiple, y ponen en duda la continuidad de su pensamiento metafísico. Ahora bien, no por ello desaparece su pensamiento político, lo cual prueba su relativa independencia.

El célebre “Prefacio” a *L'Anti-Edipe* elaborado por Foucault (1994a) parece haber captado un elemento esencial de la aproximación deleuziana al poder cuando sostiene que Deleuze y Guattari piden “no enamorarse del poder”, e incluso aman tan poco el poder que buscaron neutralizar los efectos ligados a su propio discurso (p. 136). Con ello no estamos sugiriendo que Deleuze sea anarquista, pese a las lecturas que ha habido en este sentido (por ejemplo, Colson, 2019; Koenig, 2013). Dicha calificación implicaría una discusión más amplia, que no podemos hacer aquí, en tanto involucra otros aspectos de la filosofía política deleuziana.

REFERENCIAS

- Buchanan, I. (2008). Power, Theory and Praxis. En I. Buchanan y N. Thoburn (Eds.), *Deleuze and Politics* (pp. 13-34). Edinburgh University Press.
- Buchanan, I. y Thoburn, N. (2008). Introduction. *Deleuze and Politics*. En I. Buchanan y N. Thoburn (Eds.), *Deleuze and Politics* (pp. 1-12). Edinburgh University Press.
- Chardel, P.-A. (2009). Introduction. En M. Antonioli, P.-A. Chardel y H. Regnauld (dirs.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (pp. 13-17). Ed. Du Sandre.
- Colebrook, C. (2010). Power. En A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary. Revised Edition* (pp. 215-216). Edinburgh University Press.
- Colson, D. (2019). *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze* J. Cohn (trad.). Minor Compositions.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Minuit.
- Deleuze, G. (1979). Un manifeste de moins. En G. Deleuze y C. Bene (Eds.). *Superpositions* (pp. 85-131). Minuit.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie*. PUF.
- Deleuze, G. (1996). *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Minuit.
- Deleuze, G. (2002a). *Critique et clinique*. Minuit.
- Deleuze, G. (2002b). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Minuit.
- Deleuze, G. (2003a). *Pourparlers 1972-1990*. Minuit.
- Deleuze, G. (2003b). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*. Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Minuit.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Minuit.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Flammarion.
- Descombes, V. (1986). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Minuit.
- Foucault, M. (1976). *La Volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits III*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits IV*. Gallimard.
- Koenig, G. (2013). *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*. Ellipses.
- Mengue, P. (2006). *Deleuze et la question de la démocratie*. L'Harmattan.
- Mengue, P. (2013). *Faire l'idiote. La politique de Deleuze*. Éditions Germina.
- Mengue, P. y Cavaillez, A. (2012). *Comprendre Deleuze*. Max Milo Éditions.
- Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-textos.
- Patton, P. (2000). *Deleuze and the Political*. Routledge.
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. PUF.
- Young, E. (2013). Thought and the Unthinkable. En E. Young, G. Genosko y J. Watson (Eds.), *The Deleuze & Guattari Dictionary* (pp. 1-16). Bloomsbury.

DERECHOS HUMANOS Y CAPITALISMO. UNA RELACIÓN ATRAVESADA POR LA IDEOLOGÍA

Human Rights and Capitalism. A Relation Crossed by Ideology

Milany Andrea Gómez Betancur

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9362-3896
Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia)
mgomez@uco.edu.co

Jorge Polo Blanco

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9415-5406
Escuela Superior Politécnica del Litoral (Guayaquil, Ecuador)
polo@espol.edu.ec

RESUMEN

Este trabajo pretende analizar el papel jugado por la ideología en lo que respecta al despliegue histórico de los derechos humanos, interrogándose sobre si dicho despliegue ha cumplido con una función eminentemente ideológica. La reflexión transcurrirá a través de la visión de dos pensadores que han mantenido una de las discusiones filosóficas contemporáneas más interesantes: Louis Althusser y Michel Foucault. En un primer momento, se esbozará la teoría althusseriana de la ideología, con el fin de sostener que los derechos humanos han operado como un “aparato ideológico”, interpellando al individuo desde un contexto inmanentemente capitalista. En un segundo momento, comprobaremos que Michel Foucault fue muy crítico con los planteamientos althusserianos. La noción de sujeto trascendental será crucial en dicha crítica, puesto que en la perspectiva foucaultiana nunca existen sujetos constituidos con anterioridad a las tramas de poder efectivas. En el análisis foucaultiano, la ideología dejará de ocupar un lugar esencial. Las aportaciones de Slavoj Žižek también resultarán, por cierto, determinantes en toda esta discusión. Finalmente, se trazarán algunas reflexiones críticas para pensar la posibilidad emancipadora de los derechos humanos en el mundo contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: *capitalismo, ideología, derechos humanos, historia, sujeto.*

ABSTRACT

This paper intends to analyze the role played by ideology in regard to the historical implementation of human rights, questioning whether this implementation has fulfilled an eminently ideological function. The reflection will pass through the vision of two scholars who have held one of the most interesting contemporary philosophical discussions: Louis Althusser and Michel Foucault. At first, the Althusserian theory of ideology will be outlined, in order to defend that human rights have operated as an “ideological apparatus”, questioning the individual from an immanently capitalist context. Then, we will verify that Michel Foucault was very critical of the Althusserian

approaches. The notion of a transcendental subject will be crucial in such criticism, since in the Foucaultian perspective there are never subjects that are constituted prior to effective dynamics of power. In Foucaultian analysis, ideology will no longer occupy an essential place. The contributions of Slavoj Žižek will also be, by the way, decisive throughout this discussion. Finally, some critical reflections will be drawn to think about the emancipatory possibility of human rights in the contemporary world.

KEYWORDS: *capitalism, ideology, human rights, history, subject.*

DERECHOS HUMANOS Y CAPITALISMO. UNA RELACIÓN ATRAVESADA POR LA IDEOLOGÍA

I. ¿QUÉ COSA SON LOS DERECHOS HUMANOS?

El concepto “derechos humanos” surge propiamente en 1948, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Nació al compás de los terribles acontecimientos acaecidos durante la Segunda Guerra Mundial. El genocidio perpetrado por los nazis y la detonación de la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki representaron, sin duda, dos de los crímenes más degradantes e inhumanos acaecidos en la Historia. Asesinatos masivos e industriales; millones de seres humanos reducidos a la condición de material desechable. Como consecuencia de todo esto, las ideas precedentes sobre los derechos del ciudadano cambiaron radicalmente, y en principio se universalizaron con independencia del sexo, la etnia o la religión. Semejante proclamación ha sido reconocida como un avance sin parangón, un verdadero hito en el devenir de las civilizaciones humanas, en la medida que esto implicó reconocer la dignidad intrínseca e inalienable de cualquier criatura humana, y a su vez, la obligación de salvaguardarla de manera jurídica por parte de los Estados. Desde entonces, esos “derechos humanos” se han concebido como un bien supremo que, por naturaleza, le pertenece a cualquier ser humano, dada su dignidad inherente y congénita, siendo no obstante su actualización efectiva contingente y potencial, puesto que el ejercicio de tales derechos solo es posible si son amparados y protegidos por determinadas instituciones políticas. Ahora bien, esta idea se ha

entendido normalmente —en la literatura especializada— como una justificación naturalista de los derechos humanos, en tanto esa posesión por parte del individuo viene dada por derecho natural, tal y como lo expusieron algunos filósofos modernos (piénsese en John Locke, por ejemplo).

Sin embargo, siguiendo a Menke y Pollmann (2010), se debería tener en cuenta que la dignidad humana es un “bien quebrantable”, lo que implica que deben existir unas garantías formales tanto “positivas” (prestación material de derechos fundamentales) como “negativas” (no sufrir menoscabo de los derechos civiles fundamentales). Es decir, que por medio del amparo legal y de la protección social pueda ser reconocida la humanidad de la población. Lo anterior conlleva una visión más “formal” de los derechos humanos, en la cual el Estado debiera jugar un papel determinante a la hora de la salvaguarda de estos (y, por ende, en la salvaguarda de la dignidad humana). De ahí que, si bien discursivamente los derechos humanos pertenecen “por naturaleza” a *toda* la humanidad, y esto los hace universales, su garantía efectiva se materializará en y por el Estado, puesto que solamente dentro de este puede emerger la categoría de “ciudadano”. Al respecto, Douzinas (2008) planteaba lo siguiente:

La Declaración francesa es especialmente categórica en cuanto a la verdadera fuente de los derechos universales. Persigamos velozmente su estricta lógica. El artículo primero declara que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. El artículo segundo establece que “La finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles”, mientras que el artículo 3º procede a definir tal asociación: “la nación es esencialmente la fuente de toda soberanía”. Es aquí precisamente donde nos topamos con la típica acción performativa de la declaración: crea lo que dice simplemente anunciar. Los derechos son declarados a nombre del hombre “Universal”, pero es el acto enunciativo el que crea los derechos y los enlaza inmediatamente con un nuevo tipo de asociación: la Nación y su Estado. Es en la Nación y en el Estado donde se deposita toda la soberanía creadora del

derecho, designando en el acto una especie singular de hombre, “el ciudadano nacional”, como el único beneficiario de los derechos. (p. 23)

Ese Estado “garantista” pretendía estar fundado sobre la base de los “derechos naturales del hombre”, es decir, pretendía ser un Estado dentro del cual todos los individuos eran considerados libres e iguales, siendo asimismo capaz de proteger todos los derechos que de allí se “derivan” (como el de la propiedad, asunto este repleto de polémica). La creación del moderno “Estado liberal”, tal y como lo describen los contractualistas clásicos, partió de la presunta “participación” del hombre en las decisiones públicas, y a su vez legitimó (bajo una determinada óptica) los derechos que le pertenecían “por naturaleza”, en un momento histórico de abrupta transición en el que la economía y la política estaban cambiando de forma veloz y sustancial.

Pues bien, esta idea de hombres y ciudadanos libres, bajo un sistema político que hiciese valer sus derechos, se erigió como el ideal típicamente republicano (que incluso las jóvenes naciones iberoamericanas heredaron). Fue el comienzo de la proclamación de un hombre racional y autodeterminado, que en su papel de “actor constituyente” puede fundar instituciones (o revocarlas) para la protección de su condición humana. Este va a ser el “discurso” de los derechos humanos, que llega con fuerza ideológica hasta nuestros días.

No obstante, más allá de este bienintencionado y filantrópico ideal, lo cierto es que la legitimidad de los derechos quedó consagrada en un momento histórico en el que estos eran de alguna manera “necesarios” (esto es, funcionales). Por ejemplo, en Francia el clero y la aristocracia reivindicaron “libertad” cuando sus tierras intentaron ser grabadas para corregir un ostensible déficit fiscal (en el periodo de Luis XV). Mientras, con el mismo discurso, la gran burguesía francesa exigía “libertad” para comerciar y seguridad frente a sus competidores tanto nacionales como extranjeros. La mediana y la pequeña burguesía exigían igualdad de condiciones

con respecto a aquella. Mientras, algunos campesinos y los incipientes asalariados pedían dejar de ser hombres “enfeudados”, para disponer libremente de su persona. “Libertad” es una prodigiosa idea-fuerza que puede ser resignificada de mil maneras. Sea como fuere, cuando el modo de producción feudal, por emplear terminología marxiana, se volvió ineficaz (siendo así que todos sus estamentos se mostraban “irritados”), se crearon nuevos horizontes que, consecuentemente, buscaron ser satisfechos con un nuevo ordenamiento jurídico, con un nuevo modelo de Estado y con la transferencia de poder a otras manos. Esas manos fueron, bien es sabido, las de la burguesía. Un clase emergente y poderosa que supo, además, manejar con muchísima eficacia un discurso “liberador”.

Ahora bien, esta profunda transformación social tuvo que ponerse en marcha por algo más que dificultades económicas, descontentos sociales y frustración de ambiciones políticas. Tuvo que mediar algún tipo de ideología unificadora que diese cohesión al descontento y a las aspiraciones de unas clases sociales tan diversas; hubo de surgir un vocabulario común de esperanza y protesta; algo, en resumen, parecido a una psicología revolucionaria. Fue precisamente el “discurso” de los derechos humanos el que jugó ese rol. Operó (en un cierto sentido) como la pregnante ideología que impulsó esa gigantesca transformación sociopolítica (la caída del Antiguo Régimen), pero que *a su vez* coadyuvó al empoderamiento incontestable de esa clase social burguesa. Desde tal perspectiva, el discurso de los derechos humanos contribuyó a consolidar el sistema económico capitalista y las consecuencias sociales que de él se han desprendido, al reivindicar como “derecho natural” la propiedad privada (Gómez Betancur, 2014). Este último punto es de crucial importancia, y constituye, de hecho, la madre de todas las discordias, pues de ese asunto se desprenden buena parte de las polémicas teórico-políticas que en los últimos doscientos años se han dirimido en torno a las relaciones que guardan entre sí “democracia” y “liberalismo” (Polo Blanco, 2018a). ¿Acaso puede la “propiedad” ocupar un lugar preeminente en el conjunto de los “derechos elementales”?

II. LOS DERECHOS HUMANOS COMO DISPOSITIVO IDEOLÓGICO. UN ANÁLISIS DESDE LOUIS ALTHUSSER

Plantear que los derechos humanos son un discurso que legitima las instituciones sociales y económicas de una época determinada lleva implícito dos aspectos: que dichos derechos humanos son un “discurso” y que este es irremediamente histórico; es decir, que se halla esencialmente determinado o condicionado por unas específicas condiciones contextuales que le otorgan significación y connotación.

Sostengamos en primer lugar que el establecimiento de un cierto discurso, en cualquier sociedad dada, equivale al afianzamiento dentro de la misma de un cuerpo mínimamente consistente de ideas y representaciones envolventes. Ideas religiosas, morales, políticas, pedagógicas, estéticas o filosóficas que se presentan de una forma más o menos articulada y, por ende, constituyen un cuerpo ideológico complejo. Este, he aquí la clave del asunto que nos ocupa, otorga consistencia a las representaciones hegemónicas del mundo y definen, en último término, el papel que los hombres juegan en él en una época específica. Ahora bien, para lograr esto, dichas ideas deben ser dominantes. Es decir, si bien es cierto que en cualquier momento histórico determinado coexisten diferentes concepciones sociales que se hallan en disputa, algunas de ellas estarán por encima de las demás, configurando con mayor eficacia las relaciones de dominación social e incluso fundamentando la relación misma de dominación.

Todo lo anterior significa, entonces, que el contenido de esas ideas dominantes “es funcional respecto de alguna relación de dominación social de un modo no transparente” (Žižek, 2005, p. 15), y precisamente esa es la función primordial de la ideología. Y es que, independientemente del contenido afirmado en el discurso, esto es, independientemente de la posible verdad o falsedad de las ideas o nociones que conforman este, si en él y gracias a él se produce un ocultamiento de un escenario de dominación, entonces nos hallamos ante una operación ideológica.

Se pudiera plantear, en tal caso, que comprender los derechos humanos como un discurso implicaría, en último término, entenderlos como un conjunto de ideas y nociones que, al establecerse y consolidarse como dominantes, se convierten finalmente en un dispositivo eminentemente ideológico. En este sentido, la observación de Harnecker resulta muy pertinente:

Las ideologías pueden contener elementos de conocimiento, pero en ellas predominan los elementos que tienen una función de adaptación a la realidad. Los hombres viven su relación con el mundo dentro de la ideología. Es ella la que transforma su conciencia, sus actitudes y conductas para adecuarlas a sus tareas y condiciones de existencia. (2007, p. 103).

Los derechos humanos, operando como un discurso imperante y transversalmente aceptado, no velarían una realidad existente —no serían algo “falso”, por lo tanto—, sino que llevarían a término algo distinto, cumplirían una función determinada: legitimar de cierta manera un entramado de relaciones sociales dominantes.

Desde tal perspectiva, por lo tanto, los derechos humanos aparecerían como un elemento necesario e ineludible a la hora de reproducir dicha dominación; esto no implica, sin embargo, tener que asumir la hipótesis más simplista de que “ocultan” o “velan” la realidad, sumiendo a los hombres en una representación fantasiosa de la vida social, tal y como lo asumía el marxismo. En efecto, pareciera que para Marx y Engels la ideología constituyese una suerte de plataforma ficticia en la cual los hombres se hallasen instalados, atravesados por un gigantesco juego de engañosa prestidigitación social que había sido previamente pergeñada en los laboratorios de la todopoderosa burguesía (Marx y Engels, 1974). Esa interpretación marxista, como bien ha señalado Santiago Castro-Gómez (2015),

establece que la ideología es una representación distorsionada de la realidad, que impide a los explotados «tomar conciencia» del lugar que cada uno ocupa en la división social del trabajo y de

las relaciones de poder que atraviesan la sociedad. La ideología es un instrumento en las manos de la clase dominante, que sirve para ocultar y encubrir las relaciones sociales de dominación en las que vive la clase obrera, naturalizando esta situación. Para Marx, la crítica de la ideología es el intento de romper esa «falsa conciencia» y mostrar que lo que allí aparece como «natural» es en realidad algo histórico que puede ser modificado por la lucha proletaria. (p. 78)

Desde tal perspectiva marxiana, los derechos humanos operarían como un discurso falsario y falseador que, al colaborar activamente en la producción de “falsa conciencia”, no les permitía a los hombres *ver* la realidad objetiva y, por ende, obstruiría las vías reales de su emancipación. De ahí que Althusser, a pesar de tomarla como base o punto de partida en sus presupuestos teóricos, trace una crítica de este concepto de “ideología” y entienda la misma, más que como ocultación o mistificación, como “adaptación a la realidad”.

Ahora bien, algunos autores han concordado en observar que desde la perspectiva sociológica marxista la visión de la ideología no siempre es tan negativa (Seliger, 1977; Eagleton, 2005). Al contrario, se plantea que dicha ideologización también puede servir a los intereses de las clases dominadas, contribuyendo a la “toma de conciencia” (representación verdadera) de su propia situación, y como guía para su praxis política emancipatoria. Desde ese ángulo, podría hallarse en el pensador alemán una concepción de la ideología como conjunto de ideas que justifican el comportamiento práctico de los hombres (otorgándole significado y dirección), puesto que la propia revolución no sería posible sin el concurso de esas ideas que guían la construcción de un nuevo porvenir. Al respecto, Marx (1982) dirá que “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas son solo las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto (de clase) y luchan por resolverlo” (p. 66), lo que implicaría que esas “formas” no son siempre perversamente encubridoras. No obstante, a lo largo de su trayectoria intelectual Marx seguirá argumentado en

múltiples ocasiones que dichas estructuras estaban (casi siempre) al servicio de la dominación burguesa.

Volviendo a Althusser, diremos que este quiso basarse en la teoría marxista cuando planteaba que la formación social constituye una totalidad orgánica que comprende tres estructuras articuladas: la estructura objetiva, en la cual los hombres participan en la producción económica y, por ende, quedan determinados por las relaciones de producción; en segundo lugar, aquella estructura que tiene que ver con la vida política, esto es, con el despliegue de los asuntos públicos o colectivos; y una tercera estructura, en la que los hombres habitan una cotidianidad. Estos dos últimos campos (vida política y cotidianidad), según la visión althusseriana, constituyen el lugar de aparición e intervención de la ideología, siendo así que esta cumple con la función de ocultar la *determinación*—concepto clave— de la esfera política y de la esfera cotidiana por parte de la infraestructura objetiva (económica), al tiempo que vela la estructura social objetivamente conformada sobre la base de la existencia de clases sociales (Althusser, 1965). Como vemos, tampoco en Althusser desaparece por completo esa comprensión de la función ideológica como “veladora” y “ocultadora” (aunque añadida, en cualquier caso, que la ideología cumple con otro cometido quizá incluso más primordial: conseguir que los sujetos se “adapten” positivamente a un determinado orden social).

La ideología conlleva una función crucial: generar y afianzar en una sociedad determinada la idea de que el estado de cosas en que se encuentra es “la realidad” y el “orden natural”; que dicho estado de cosas es el mejor de los posibles, que funciona óptimamente y además tiende a mejorar. Todo lo cual provoca un notable efecto: que los individuos acepten y asuman su posición en la sociedad, que se *adapten* a ella sin conflicto alguno. La ideología, así, en una sociedad férreamente estructurada en clases, coadyuva de forma decisiva a la adaptación funcional de los individuos a la estructura general de explotación económica, permitiendo, por ende, el dominio de una clase sobre todas las demás. De tal modo, la ideología “se ejerce sobre la conciencia de los explotados para

hacerles aceptar como natural su condición de explotados; se ejerce sobre los miembros de la clase dominante para permitirles ejercer como natural su explotación y dominación” (Althusser, 2005, p. 55). Althusser (1998), finalmente, preferirá y usará el concepto “representaciones imaginarias” a la hora de hablar de ideología, yendo de tal modo más allá del concepto de “mistificación” propuesto por Marx (2010). Para Althusser, podríamos añadir, la ideología no tiene tanto un carácter negativo (como si su función básica fuese la de “cerrar los ojos” a los explotados y excluidos), sino un carácter positivo (toda vez que produce un cierto tipo de “mirada”).

La ideología, en efecto, no sería más que la representación imaginaria de las condiciones reales de existencia.

Esto significa que hace cierta alusión a la realidad sin desvelarla del todo, mostrando solo los aspectos más amables. Es decir, proporciona una suerte de mapa imaginario de la totalidad social, y de este modo su falsedad se vuelve absolutamente indispensable. (Pérez Navarro, 2007, p. 159)

Por lo tanto, es por medio de la ideología que los individuos se representan su propia relación con el todo social. La ideología, comprendida en un sentido gramsciano —herencia teórica que retomará Althusser—, ofrece los lineamientos básicos del “sentido común de época” imperante en cada momento; esto es, ella produce la “normalidad” atornillada en la subjetividad de los dominados. Porque cualquier régimen de poder nos introduce siempre *en* una determinada visión del mundo, entendiendo por tal un conglomerado más o menos articulado de imágenes, nociones, metáforas y valores desde los cuales sentimos y pensamos la realidad (Gramsci, 1997, p. 14). Gramsci entendía, por ende, que la ideología sería una suerte de marco capaz de organizar la “cosmovisión espontánea” a través de la cual los sujetos involucrados perciben, comprenden y valoran su mundo. Es por eso que los derechos humanos (y, por extensión, el Estado de derecho), entendidos como una realidad “burguesa”, albergarían un

cierto carácter ideológico en el sentido que venimos definiendo, al formar parte esencial de ese conjunto de ideas y nociones con las que el individuo se representa su lugar en el orden social y la constitución general de este.

Ahora bien, ¿cómo los derechos humanos cristalizarían como dispositivo eminentemente ideológico? Althusser considera que el Estado es, bajo ciertas coordenadas, un aparato represivo que logra ejercer su poder mediante elementos puramente represivos como la violencia punitiva, la policía etc., y otros menos represivos —los famosos “aparatos ideológicos” — que no recurren a la violencia o a la coacción explícita, sino a un tipo específico de violencia simbólica que opera dentro de instituciones tales como la escuela, la familia, las organizaciones sindicales y culturales, etc. Los derechos humanos serían, desde esta óptica, un conjunto de ideas-fuerza que se materializarían en una diversidad de instituciones sociales, convirtiéndose de tal modo en una “experiencia espontánea” a partir de la cual los individuos interpretarían su mundo circundante y se comprenderían a sí mismos. Pero, no es necesario enfatizarlo una vez más, semejante “comprensión” no sería un conocimiento fidedigno de la realidad objetiva.

Con base en esto, si establecemos que los derechos humanos son parte constitutiva del “aparato jurídico estatal”, es decir, si hacen parte primordial de los “aparatos ideológicos del Estado” (a partir de ahora, AIE), y estos últimos, a su vez, ocultan el hecho de que las sociedades modernas se levantan sobre una base estructural de clases sociales diferenciadas, podría sostenerse que los derechos humanos estarían destinados a jugar un papel muy concreto: asegurar o perpetuar la dominación de una clase sobre otra, haciendo que los explotados y excluidos acepten dicho régimen socioeconómico como “el orden normal de las cosas”, esto es, como el único posible, toda vez que aquellos explotados vivirían bajo el espejismo de pensar que se hallan instalados en un mundo gobernado por los derechos humanos más elementales. De ahí que estos derechos humanos, más que como un discurso enteramente falaz, deban comprenderse como aquello que le

permite al individuo relacionarse con su entorno de una forma funcional, esto es, asumiendo como natural —y como deseable— su posición dentro del orden vigente.

Podemos observar en Althusser un cierto distanciamiento con respecto a la teoría marxiana de la ideología, como ya habíamos apuntado anteriormente. Para Marx, la ideología sería una suerte de visión o percepción “deformada” de la realidad, una especie de espiritualidad hechizante que, introducida desde las esferas superestructurales para engañar a las clases proletarias, no les permitiría a estas adquirir “conciencia de clase”. Para Althusser, por el contrario, la ideología no tiene un carácter fantasmagórico (o meramente epifenoménico), sino muy material, toda vez que las sociedades (también la moderna sociedad capitalista) se organizan en torno a ciertas prácticas que están prefiguradas y reguladas por ritualidades que dependen de un aparato ideológico concreto, siendo así que este se halla “encarnado” o materializado en esas mismas ritualidades institucionales. Porque, en efecto, los aparatos ideológicos y sus prácticas materiales correspondientes se retroalimentan. Pérez Navarro (2007) lo ha explicado de forma certera:

Nos encontramos ante una suerte de relación circular: las prácticas terminan produciendo las mismas ideas que son sustento de esas prácticas. Pascal, en sus *Pensamientos*, explica cómo un amigo que había perdido la fe se le acercó para pedirle consejo. Se encontraba desconcertado, a lo que él respondió: «no te preocupes, ve a la iglesia, arrodíllate delante de la cruz, persígnete, ora, actúa como si creyeras y con el tiempo la creencia llegará por sí sola». Este ejemplo escandaloso de Pascal implica una reordenación conceptual, de tal modo que en el nuevo esquema las ideas en cuanto tales desaparecen en favor de las prácticas, que son en cierto modo productivas, crean realidades, producen ideas y lo hacen de tal modo que esas ideas (por un peculiar efecto retroactivo) parecen ser las causantes de esas prácticas. Ya no nos encontramos en una situación en la que alguien «cree» y luego actúa en concordancia con esa creencia, sino a la inversa: la creencia surge tras la ritualización de un conjunto de prácticas sociales. Las prácticas tienen pues

un carácter productivo: producen ideas, creencias y, entre todas ellas, la noción fundamental de «sujeto». (p. 160)

De esta manera, la materialización de los derechos humanos fue quedando plasmada o reflejada en una multiplicidad de instituciones liberales (tanto políticas como económicas) y, al mismo tiempo, se fue consolidando todo un sistema de creencias que germinó y se desplegó a través de toda una compleja serie de prácticas socioculturales consagradas en torno a las mencionadas instituciones liberales (Žižek, 2005, p. 17). A través del “AIE jurídico” (y de otros), los hombres se convierten en sujetos; en un determinado tipo de sujetos. La ideología, en efecto, tiene como función operativa primordial la conversión de individuos concretos en “sujetos”, es decir, ella permite que los hombres se autoperciban como sujetos sociales que practican sistemáticamente los pertinentes rituales de reconocimiento (Althusser, 1998, p. 29). En el caso que nos ocupa, los “derechos humanos” —precisamente en tanto que dispositivo ideológico— contribuirían eficazmente en la producción de sujetos que se experimentarían a sí mismos, de forma espontánea, como “individuos libres” (jurídicamente protegidos). Y aquí Althusser (2003, p. 118) encontrará otro “límite” a la teoría marxiana y marxista del Estado (Lenin incluido), precisamente porque en ella el Estado parecía quedar reducido a su rol de maquinaria represora, soslayando de tal modo su materialización en aparatos ideológicos, siendo así que estos últimos eran igual de decisivos —e incluso más decisivos— que la propia represión a la hora de perpetuar el sistema.

Ahora bien, los individuos que actúan en su cotidianidad material *creen* actuar por fuera de la ideología; pero esta misma creencia es, ella misma, una creencia netamente ideológica: no hay nada más ideológico que creer que uno mismo no alberga ideología alguna. Es decir, los individuos *siempre* son sujetos ideológicos, pues en todo momento se hallan interpelados y constituidos como tales. Esto fue denominado por Althusser (1998) “preasignación ideológica”, y tal fenómeno es posibilitado precisamente por los

AIE, los cuales se hallan configurados a nivel histórico. De ahí que la ideología aparezca, en la concepción althusseriana, con un rostro dual: como histórica (anclada a un determinado espacio-tiempo) y al mismo tiempo como una realidad ahistórica (esto es, presente en todo tiempo y lugar). La preasignación ideológica, en ese sentido, no puede desconocer la “topicalidad del pensamiento”. La multiplicidad de las constelaciones ideológicas viene marcada por las diferentes situaciones históricas concretas, y en tanto que aquellas se inscriben en rituales e instituciones (materialidad social), no puede obviarse que los diferentes aparatos ideológicos fueron —e irán— emergiendo y mutando en consonancia con las transformaciones históricas de las formaciones sociales. Porque *siempre* hubo aparatos ideológicos; jamás hubo vida social sin ellos. ¿Y siempre los habrá? ¿O, por el contrario, cabe imaginar alguna formación social desprovista de cualquier aparato ideológico?

Los derechos humanos (o, por ajustar la terminología epocalmente, la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789, sin olvidar al mismo tiempo las solemnes proclamaciones norteamericanas) habrían nacido en un contexto histórico muy determinado que, según Marx, sería el único en el que propiamente operaría la ideología, ocultando esta la dominación de una clase sobre otra (la objetividad material de la lucha de clases). No obstante, para Althusser, la ideología es “eterna” (esto es, sostiene que en todas las sociedades humanas hubo siempre ideología), puesto que es ella la que permite la *subjetivación* de los individuos, configurando para ellos una relación con el universo experimentada de forma inmediata y espontánea (relación filtrada y tamizada, se sobreentiende). Sin embargo, al reflexionar sobre los AIE, el filósofo francés parece volver a Marx. Así lo apunta Žižek (2005):

Althusser concibe la ideología como una relación con el universo experimentada en forma inmediata; como tal, es eterna; [sin embargo] cuando siguiendo su giro autocrítico introduce el

concepto de AIE, vuelve de algún modo a Marx. La ideología no surge de la vida misma; llega a la existencia solo en la medida que la sociedad es regulada por el Estado. Con mayor precisión, la paradoja y el interés teórico de Althusser residen en la conjunción de ambas líneas: en su carácter de relación con el universo experimentada en forma inmediata, la ideología está siempre ya regulada por la exterioridad del Estado y sus aparatos ideológicos. (p. 29)

Los derechos humanos, o la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, serían radicalmente históricos por su cristalización en el aparato jurídico (un AIE fundamental); pero, a su vez, aquellos derechos serían en cierto modo no históricos, pues inscritos en el aparato ideológico jurídico posibilitarían la subjetivación del individuo en una determinada relación inmediata y espontánea con el universo. Los modernos derechos humanos tienen un surgimiento histórico, qué duda cabe, pero no por ello se suprime o cancela la “dimensión eterna” de la ideología. En cualquier caso, para Althusser, los AIE seguirán siendo la perfecta garantía de la reproducción social, a través de su ritualización institucionalizada; esta operaría como una suerte de “maquina simbólica” capaz de decidir (prefigurar) nuestros comportamientos sociales y nuestras creencias más íntimas, hasta el punto de penetrar en las “economía inconsciente” del sujeto. “This external ‘machine’ of State Apparatuses exercises its force only in so far as it is experienced, in the unconscious economy of the subject, as a traumatic, senseless injunction” (Žižek, 1989, p. 43).

Así, los derechos humanos serían ideológicos en tanto interpe-lan al individuo y lo cohesionan (lo *producen*, hasta cierto punto); y es desde este procedimiento de interpelación-producción que los individuos se anclan en el desconocimiento de sí mismos y en la ignorancia de las leyes objetivas que estructuran su mundo. Ello es lo que permite el mantenimiento de un determinado orden social, en este caso el modo de producción capitalista y la sociedad de mercado. Y además —esto es muy relevante— lo hace generando goce. Castro-Gómez (2015) lo explica de forma magistral:

Žižek dice que ninguna otra forma de producción, sino el capitalismo, ha hecho de la pulsión misma su modus operandi. Al interpelarlos permanentemente como sujetos de deseo, el capitalismo estimula nuestro “deseo de desear”, es decir, que coloca la pulsión en el centro de la economía deseante. En el capitalismo, la pulsión gira alrededor de un agujero negro: nuestra incapacidad para satisfacer los deseos que el sistema mismo estimula. Por eso la desaparición del capitalismo es una especie de “tabú” en el mundo contemporáneo, ya que con él se nos iría también la fuente misma del goce. En la actual política democrática (que Žižek llama pospolítica) todo puede ser posible y pensable, menos la desaparición del capitalismo. Hoy día, podemos imaginarnos que la tierra será destruida por el impacto de un asteroide, que seres extraterrestres llegaran a la tierra, que podemos cambiar el destino del planeta si viajamos hacia el futuro, etc. Pero lo que no podemos imaginar es que el capitalismo desaparezca. Tan vinculados estamos a él libidinalmente, que su desaparición, significaría nuestra propia muerte. (p. 92)

La ideología liberal dominante es una realidad que también viene determinada por el goce, constantemente estimulado por los AIE. En este orden de ideas, la importancia que le dará Althusser al psicoanálisis se ve evidenciada en su trabajo *Freud y Lacan* (1967), en el que toma algunos conceptos claves de ambos para explicar el papel que cumple lo ideológico dentro del Estado (de un Estado encajado en el modo de producción capitalista, hemos de presuponer).

En tanto el sujeto está permanentemente buscando transgredir las limitaciones impuestas por el orden social, para ir más allá del “principio del placer” (expresión de origen freudiano), en esa búsqueda, decíamos, lo que el sujeto obtiene es un placer paradójico, un “placer en el dolor”, que constituye la “marca del Goce”; en otras palabras, el sujeto obtiene una satisfacción paradójica. Es decir, las bondades (expectativa gozosa) ofrecidas por el sistema normativo liberal capitalista —libertades civiles o derechos de ciudadanía, podríamos decir— tropiezan permanentemente con las fuertes limitaciones (materiales) inherentes a dicho sistema:

desigualdades sociales, explotación y derecho de propiedad. Si los “derechos humanos universales” o “los derechos fundamentales del hombre” operan como un discurso esencialmente ideológico, y admitimos que esos discursos son capaces de producir subjetividad (penetrando, incluso, en la “economía inconsciente” del sujeto), habremos de concluir que dichos sujetos (modernos y contemporáneos) experimentan una realidad fracturada: la íntima convicción de estar viviendo en un Estado *de derecho* (esto es, la convicción de ser portadores de un conjunto de derechos inalienables) y, al mismo tiempo, el deseo siempre frustrado y nunca satisfecho de gozar plenamente en dicha “apoteosis jurídica”. Desde esta perspectiva, el sujeto siempre vive deseando algo que nunca logra atender su demanda, y de ahí que su deseo se mantenga siempre en movimiento (Chaumon, 2005). En consecuencia, socialmente se acepta la existencia de la castración simbólica, es decir, aquella que ofrece una defensa contra la pulsión insaciable —“tus derechos alcanzan hasta donde comienzan los de los demás”— y nunca completamente satisfecha, que de no ser castrada —regulada— llevaría al sujeto a su destrucción, buscándola insaciablemente en un sistema, el capitalista, que *parece* decirle cómo lograrlo a través del mercado (por medio del consumo, de forma paradigmática).

III. EL “OLVIDO” FOUCAULTIANO DE LA IDEOLOGÍA

Michel Foucault será muy crítico con los planteamientos althusserianos que acabamos de delimitar. La noción de sujeto trascendental será crucial en dicha crítica, puesto que en la perspectiva foucaultiana nunca existen sujetos constituidos con *anterioridad* a las tramas de poder. Foucault, en ese sentido, le concede un peso muy importante —primordial, en realidad— a los procesos de subjetivación, con lo cual queda transformada la idea de “individuo-sujeto” en “sujeto-subjetivado”.

En el “posestructuralismo”, usualmente el sujeto está reducido a la llamada subjetivación; se lo concibe como un efecto de un proceso fundamentalmente no subjetivo: el sujeto siempre está

atrapado, atravesado por el proceso presubjetivo (de “escritura”, de “deseo” y así sucesivamente), y la insistencia se hace en los diferentes modos individuales de “experimentar”, de “vivir” sus posiciones como “sujetos”, “actores”, “agentes” del proceso histórico [...] El gran maestro de este tipo de análisis fue, por supuesto, Foucault. Se podría decir que el tema principal de su última obra fue articular los diferentes modos en que los individuos asumen sus posiciones de sujeto. (Žižek, 1992, p. 227)

Desde su marco teórico, Foucault estaría negando el concepto de ideología, en el sentido de que no existen para él sujetos preexistentes a la propia operación ideológica. Esto es, no existen sujetos ya constituidos y pre-ideológicos sobre los cuales, ulteriormente, recaiga el poder manipulador y mistificador de la ideología; muy al contrario, es la propia operatividad ideológica la que va *construyendo* a los propios sujetos. El sujeto no es más que el *efecto* de la subjetivación ideológica. No existen, en la concepción foucaultiana, sujetos “pre-ideológicos”; esto es, no existen sujetos con *anterioridad* a la entrada en escena de las tecnologías del poder. El filósofo francés hablará abundantemente de dispositivos disciplinares y dispositivos de control, y a pesar de que coincida con Althusser en la consignación de que existen realmente dispositivos disciplinares de micropoder (en el caso de su maestro son los AIE, que no solo producen represión, puesto que también fabrican seres “normales”), lo cierto es que en Foucault no se estará ya ante un poder que *impide llegar a ser* lo que los hombres verdaderamente son, como en cierto modo sugiere Althusser con su “interpelación”, sino que ese poder les *hace ser* a los hombres lo que son. El cuerpo hubo de ser disciplinado y convertido en una maquinaria viva de la que se extrae valor de manera indefinida; hubo de ser dispuesto y configurado únicamente como recurso del que extraer toda la potencia, toda la energía, toda la fuerza aprovechable; cuerpos dóciles y útiles (Foucault, 2000a, p. 142). Este moderno poder disciplinario era básicamente negativo, ciertamente: quebraba resistencias, forzaba a la obediencia, inhibía, amenazaba, clasificaba, normativizaba,

recluía, moldeaba, silenciaba, prohibía, censuraba e imponía. Pero, ciertamente, semejante biopolítica también era *productiva*, en tanto que generaba positivamente cuerpos dóciles, funcionales y sometidos (Foucault, 2012).

Jorge Alemán (2016, p. 64) ha señalado que el “botín de guerra” del capitalismo actual es, precisamente, la subjetividad; porque el capitalismo (refiriéndose a su fase neoliberal) persigue la captura misma del sujeto y trata de disputar lo que *es* el ser humano. No sería ya un poder meramente represivo (un dispositivo que normativiza, clasifica, inhibe o censura nuestro deseo), sino productivo: se introduce directamente en los rincones más íntimos de nuestra subjetividad para, desde allí, configurar la materialidad misma de nuestro deseo. En esto último también ha incidido, con lucidez, Byung-Chul Han (2014). Bien es verdad que los sujetos no son *enteramente* producidos; el crimen nunca es perfecto, como señala el propio Alemán. Porque si fuera perfecto, esto es, si los sujetos hubiesen sido *producidos* en su más absoluta completitud, ni siquiera quedarían espacios o grietas desde los cuales hilvanar resistencias.

Ahora bien, a pesar de las diferencias entre Althusser y Foucault, podemos hallar un punto en común. Y es que ambos pensadores plantean que la historia es, antes que nada, una permanente batalla entre grupos de hombres que se enfrentan a otros, estando dicho campo de batalla atravesado —constituido— por relaciones de dominación.

La dominación es de hecho una estructura general de poder, de la cual sus ramificaciones y consecuencias pueden, a veces, aparecer descendiendo a las más “incalcitrantes” fibras de la sociedad. Pero al mismo tiempo, es una situación estratégica más o menos apropiada de hecho y consolidada por medios de una confrontación a largo plazo entre adversarios. Ciertamente puede ocurrir que el hecho de la dominación pueda ser solo la transcripción de mecanismos de poder resultantes de la confrontación y sus consecuencias (una estructura política resultante de la invasión); puede ser también que una relación de lucha entre dos adversarios

sea el resultado de relaciones de poder con los conflictos y clivajes que implica. Pero lo que constituye a la dominación de un grupo, una casta, o una clase, junto a la resistencia y revueltas que esta dominación encuentra, un fenómeno central de la historia de las sociedades es que el entrecruzamiento entre las relaciones de poder con relaciones de estrategias y los resultados procedentes de su interacción se manifiestan en una forma masiva y universalizada. (Foucault, 1991, p. 102)

Ambos reconocen la dominación, e incluso están de acuerdo en la causa de sujeción. Sin embargo, Althusser entiende que la ideología es una estructura presente en toda sociedad humana (un presupuesto transhistórico), mientras que para Foucault el poder es una forma de dominación variable y proteica, distinta cada vez e históricamente condicionada. En efecto, para este último, la historia está atravesada por irrupciones contingentes de prácticas y discursos (Ariza, 2005), encadenadas con base en el desarrollo de diversas estructuras sociales del momento.

En Foucault, entonces, encontramos que lo histórico aparece como una trabazón de “historias de las tecnologías de poder”, y no como una historia (en singular) que venga determinada exclusivamente por el devenir del aparato del Estado; entre otras cosas, porque dicha perspectiva comportaría un retorno al pensamiento clásico burgués: “La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado, no agotan sin duda el campo de ejercicio y funcionamiento del poder” (Foucault, 2000b, p. 15). Así, en la visión foucaultiana, el aparato estatal no es el centro neurálgico a partir del cual irradian todas las relaciones de poder, pues estas emergen, más bien, de las imbricadas mallas microfísicas que, de forma capilar, se extienden por todo el campo social y por todos los rincones de la subjetividad. En la visión althusseriana, por el contrario, y como ya tuvimos ocasión de ver, el Estado sí ejerce un rol medular en la “reproducción” y “perpetuación” del orden vigente. Es cierto, no obstante, que también se encuentran en ciertos pasajes de Althusser algunos esbozos de esas tecnologías del poder más “capilares” a las que Foucault recurre sistemáticamente.

Si analizamos el poder dando prioridad al aparato del Estado, si analizamos el poder considerándolo como un mecanismo de conservación, si lo consideramos como una superestructura jurídica, en el fondo no hacemos sino retomar el tema clásico del pensamiento burgués cuando trata el poder como un hecho jurídico. Dar preminencia al aparato del Estado, a la función de conservación a la superestructura jurídica, es en definitiva “rousseauizar a Marx”, es inscribirle en la teoría jurídica y burguesa del poder. (Foucault, 1999, p. 242)

Según Žižek, al excluir la ideología de su foco analítico y al lanzar una crítica (por su presunto carácter transhistórico) a los althusserianos AIE, la teoría foucaultiana no solo constituye un gran peligro que acecha al pensamiento de izquierdas contemporáneo, en tanto que su propuesta facilita (así sea impremeditadamente) el triunfo de la democracia liberal y de la economía capitalista de mercado (Gómez Betancur, 2014), sino que al mismo tiempo —al postular que toda subjetividad es un efecto histórico de las múltiples y omnímodas relaciones de poder— deja un vacío explicativo: cómo el poder emana a través de esos procedimientos disciplinares. Žižek lo señala con mucho acierto cuando dice que, para Foucault, los AIE no serían otra cosa que los dispositivos disciplinarios dados a nivel molecular (micropoderes capilares inscribiéndose en el cuerpo), siendo así que esta lectura foucaultiana dejaría inexplicada o impensada la cuestión del origen último de dichos micropoderes. Por el contrario, Althusser concibe desde el principio estos microprocedimientos como parte de los AIE; es decir, como mecanismos que, para ser operativos (para “apropiarse” del individuo), suponen siempre la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o —en términos de Althusser— con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación (Žižek, 2005, p. 21).

Los derechos humanos no podrían entenderse como ideológicos desde las categorías foucaultianas, y de hecho Foucault excluye este concepto de sus análisis. De la misma manera, tampoco pueden comprenderse como un mero dispositivo disciplinar o de control.

Los derechos humanos muestran un carácter histórico en tanto que surgen en un momento muy determinado y específico, como resultado de unas prácticas socioeconómicas, institucionales y culturales concretas. Podría decirse así: los derechos humanos (de carácter óntico) se anclan en la ideología (de carácter ontológico).

Los derechos humanos deben ser entendidos como un marco simbólico de creencias que estructuran y predefinen la experiencia espontánea de los individuos en la sociedad, esto es, que prefiguran la inserción de los sujetos en el mundo. La democracia liberal parlamentaria, comprendida entonces como un aparato ideológico crucial en las sociedades capitalistas, define una manera específica desde la cual el hombre se comporta y *crea* que debe comportarse. Y, en efecto, el de los derechos humanos seguirá siendo el marco de simbolización preferente y hegemónico, hasta que se desplace y llegue otra forma de simbolización, pues el hombre siempre necesitará de esta última.

En consonancia con todo lo dicho, podría sostenerse que la ideología es una suerte de fantasía inconsciente que permite gozar, tener un sentimiento de satisfacción por las cosas que se hacen. La ideología (dominante) produce goce, en suma; y por ello no se puede abandonar, incluso aunque supiéramos intelectualmente que estamos ideologizados. Santiago Castro-Gómez (2015) lo señala:

Podemos “gozar el síntoma” solo en la medida en que la ilusión que estructura la vida social se mantenga intacta. Pero en el momento en que la ilusión se desvanezca, el momento en que el fantasma que soporta la ideología se vaya, entonces terminará el goce, y nos veríamos abocados a confrontarnos con nuestro propio vacío ontológico, con ese núcleo traumático que destruiría por completo nuestras vidas. Por eso es que no estamos dispuestos a abandonar el síntoma, aunque sepamos que el capitalismo es un sistema injusto, que la democracia solo sirve para legitimar el poder de las oligarquías, o que el colonialismo es la matriz del racismo moderno. Por eso preferimos la ignorancia al conocimiento, ya que este nos arrebataría inmediatamente el goce. (p. 84)

Desde esta perspectiva, podríamos decir que tanto Althusser como Žižek (2001) ontologizan el fetichismo, es decir, lo estable-

cen como necesidad para el encuentro con el otro, convirtiéndose así en la condición de posibilidad de las prácticas sociales de todos los tiempos. En el tiempo actual son determinadas prácticas ideológicas las que nos permiten vivir dentro del capitalismo, adjudicando a la realidad propiedades que no tiene. Tal es el caso de los derechos humanos; pues, aunque estos casi nunca se cumplen de una manera verdaderamente efectiva, de una u otra forma consiguen delimitar el papel del hombre en el orden social (lo “adaptan” a ella) y, por ende, contribuyen a dar cobertura y legitimidad a las relaciones de dominación de la sociedad capitalista.

Lo anterior conllevaría un cierto distanciamiento con respecto a la teoría ideológica de Marx, para el cual el fetichismo de la mercancía constituía un momento histórico muy determinado. Al hallar en el mercado los valores desde los cuales actuar, pensar y comportarse, ya no encontraba Marx el papel de ocultamiento que el Estado tiene y, por tanto, ya no merecería el nombre de ideología, sino precisamente de fetichismo de la mercancía.

¿Por qué Marx elige precisamente el término fetichismo para designar el “capricho teológico” del universo de las mercancías? Lo que uno debería tener en cuenta aquí es que fetichismo es un término religioso para aludir a la falsa idolatría (anterior) que se opone a la verdadera creencia (actual): para los judíos el fetiche es el Becerro de Oro; para un partidario de la pura espiritualidad, el fetiche designa la superstición “primitiva” el miedo a los fantasmas y a otras apariciones espectrales, y así sucesivamente. Y el argumento de Marx es que el universo de la mercancía proporciona el completo fetichístico necesario para la espiritualidad “oficial”: bien puede ser que la ideología “oficial” de nuestra sociedad sea la espiritualidad cristiana, pero su fundamento real no deja de ser la idolatría al Becerro de Oro, el dinero. (Žižek, 1992, p. 29)

Como señala Žižek, no existe una ideología que no se afirme a sí misma por medio de la demarcación con respecto a una exterioridad calificada como “mera ideología”. La visión de Marx es una idea fetichizada, por lo que este cae en la trampa de la ideolo-

gización, ya que la espontaneidad con la que los actos se realizan en una sociedad supuestamente no ideologizada es ideológica por excelencia. Aparentemente, los individuos no actúan a causa fundamentalmente de sus creencias o convicciones ideológicas; pero eso es solo una ilusión.

El sistema, en su mayor parte, prescinde de la ideología para su reproducción y se sostiene, en cambio, en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, y otros mecanismos. Aquí, sin embargo, las cosas vuelven a confundirse, porque en el momento en que miramos más de cerca estos mecanismos supuestamente extra ideológicos que regulan la reproducción social, nos encontramos hundidos hasta las rodillas en ese oscuro terreno que mencionamos, en el que la realidad es indistinguible de la ideología. (Žižek, 2005, p. 23)

Esto mismo se comprobará, entonces, con el asunto de los derechos humanos dentro de la sociedad capitalista de mercado. Desde su nacimiento moderno, los derechos humanos han cumplido esta función y se han mantenido como generadores de prácticas de simbolización de la realidad. Antes del siglo XIX, durante los procesos de consolidación y ascenso del capitalismo de mercado, pero también en su fase decimonónica consolidada y hasta el capitalismo tardío del siglo XX, aquellos derechos han jugado un papel ideológico no limitado únicamente al ocultamiento de las relaciones de dominación de un sistema económico imperante (mistificación), sino que establecieron rituales (institucionales, culturales, etc.) desde los cuales se materializó una subjetivación del individuo contemporáneo que lo hacía actuar en favor del mantenimiento y reproducción de ese sistema (Gómez Betancur y Giraldo Ramírez, 2019).

De lo anterior se puede colegir que si el capitalismo es una formación muy superior a todas las formaciones históricas precedentes, en tanto que es la única que pueden ofrecer (al menos como fantasía) un goce completo a los hombres (incluso las víctimas del sistema gozan, en cierto modo), la democracia liberal encuentra

en los derechos humanos un marco simbólico y legitimador perfecto, siendo así que esos derechos estructurarían la experiencia espontánea (esto es, ideológica) de los sujetos que viven en las sociedades capitalistas.

IV. ¿SON LOS DERECHOS HUMANOS PURA IDEOLOGÍA? UNA DISCUSIÓN CRUCIAL

Para responder a lo anterior, nos parece importante traer a colación el trabajo teórico de los pensadores españoles Carlos Fernández Liria y Luis Alegre. Y queremos hacerlo porque consideramos que la visión de los derechos humanos que hemos trazado en las páginas anteriores pudiera terminar siendo reduccionista. Y esto podría ser muy perjudicial a la hora de construir análisis y discursos críticos, hecho que sería verdaderamente grave en un contexto como el actual, en el que precisamente encontramos innumerables —y terribles— violaciones a los derechos humanos y una desigualdad galopante e imperante a nivel mundial.

Los autores mencionados mantienen una tesis opuesta a todas aquellas formulaciones que sostienen que derecho y capitalismo han sido siempre la misma cosa. Cabe decir, piensan ellos, que el desarrollo del proyecto político de la Ilustración (cuyo epítome es la Declaración de los Derechos del Hombre) fue *abortado* por las exigencias de la economía capitalista casi desde su mismo nacimiento. No obstante, ellos creen que si el proyecto ilustrado ha sobrevivido en algunos de sus aspectos ha sido, precisamente, *contra* ese capitalismo. Lo expresan así: “Si el derecho quiere tener alguna oportunidad, tendrá que conquistarla *contra* la lógica del capital [...] El derecho solo podrá tener alguna oportunidad real si logra desactivar por completo la lógica capitalista de producción” (Fernández Liria y Alegre, 2010, p. 622). Porque el “imperio de la legalidad” y el “orden del derecho” pueden resultar, en efecto, instancias que frenan y estorban el despliegue de la acumulación capitalista, como de hecho sucedió en muchas ocasiones. O, dicho de una forma inversa, el despliegue de la acumulación capitalista

se puede consumir únicamente a expensas de la desactivación más o menos explícita de un Estado de derecho *verdaderamente tal*. Si los derechos humanos, en ese sentido, acaban siendo “papel mojado”, habremos de ver, en todo caso, quién ejerce de “agua” en esa representación (rol reservado, naturalmente, a este sistema económico mundial que ya todos conocemos).

Por lo tanto, resulta inconcebible postular que *todo* derecho es nada más que un dispositivo que se limita a reflejar, sublimar o racionalizar las exigencias del orden económico capitalista. En muchas, muchísimas ocasiones, fue nada más que eso. Y más que en ningún otro lugar y momento, en los albores de la sociedad capitalista, cuando todavía estaba pendiente la intensa proletarización de una gran parte de la población, toda vez que en aquel entonces el entramado ejecutivo-legislativo-judicial había sido puesto en marcha para expropiar de mil maneras a la gente común. En este caso, evidentemente, el derecho sí funcionó como un dispositivo de racionalización de la violencia histórica perpetrada en los complejos procesos de expropiación de tierras comunales (aunque el propio Marx establece que aquella “acumulación originaria” fue, antes que otra cosa, un proceso brutal y violento de pura rapiña). El “derecho moderno”, en cualquier caso, terminó contribuyendo de manera decisiva al afianzamiento de las nuevas relaciones sociales basadas en la propiedad “privada y exclusiva” de las tierras y en la mercantilización progresiva del mundo laboral. En ese sentido, sí habrían acertado parcialmente todos aquellos que en su diagnóstico señalaban una suerte de “complicidad ideológica” de todas las declaraciones de derechos con la reproducción del modo de producción capitalista.

Pero, y he aquí la clave del asunto, el derecho no siempre fue *nada más* que eso (Polo Blanco, 2019). No podemos perder de vista, en ese sentido, que una vez el capitalismo habíase institucionalizado como el modo económico dominante, el derecho *también* quedó convertido en el único dique de contención al que podían agarrarse las clases populares y el pueblo trabajador, pues solo construyendo un derecho social anticapitalista (plasmado en

leyes fabriles relativas a las condiciones higiénicas y de seguridad en el lugar de trabajo, en leyes de salarios mínimos, en leyes sobre la fijación de la duración máxima de la jornada laboral, en leyes sobre la prohibición del trabajo infantil), únicamente construyendo estas formas de derecho social y laboral, decíamos, podían las clases populares *arrancarle* a la lógica del capital unas condiciones de vida más dignas y un mundo más habitable (Gómez Betancur y Polo Blanco, 2018).

¿Cómo ha concebido cierta tradición republicana las relaciones entre democracia, derecho y economía? Podemos acudir, de manera paradigmática, a los planteamientos del mismísimo Robespierre. El proyecto jacobino (proyecto político y social que nunca se consolidó, hemos de recordarlo, pues quedó desbaratado por la contrarrevolución girondina de los propietarios) otorgaba al poder legislativo no solo la capacidad (y el deber) de redistribuir la riqueza de la nación, sino la potestad de limitar el ejercicio del derecho de propiedad (y asimismo la posibilidad de intervenir en la esfera del comercio) en todos aquellos casos en los que el poder económico privado entrara en abierta contradicción con los principales derechos del hombre, entre los cuales se hallaba un “derecho a la subsistencia” que tenía que ser garantizado por la República, haciendo esta lo que tuviera que hacer e interviniendo donde tuviese que intervenir.

Ninguna propiedad es tan sagrada, se sostenía desde este republicanismo, que no pueda ser intervenida si ello se requiere para salvaguardar algún interés común superior. La sacrosanta “libertad de comercio” podrá permitirse *siempre y cuando* no ponga en riesgo la supervivencia misma de una parte sustancial de la comunidad. Desde esta concepción, la propiedad no representa la cúspide de todos los derechos. Decía Robespierre (2005) en 1792 que “toda especulación mercantil que hago a expensas de la vida de mi semejante no es tráfico, es bandidaje y fratricidio” (p. 158). No dudaba en poner decididamente el denominado derecho a la existencia (o a la subsistencia) por encima del derecho a la propiedad privada. Esta podía ser intervenida, regulada y reglamentada

si con ello puede garantizarse aquel derecho primordial. Porque la genuina libertad civil, materialmente sustentada y garantizada por los poderes públicos, quizás solo pueda tener ocasión de realizarse contraviniendo buena parte de los postulados del liberalismo económico (Skinner, 1998). El prestigioso jurista Luigi Ferrajoli (2016), más recientemente, también se ha hecho cargo de ese conflicto entre la primacía del derecho de propiedad (patrimonial) y la prevalencia de los derechos sociales (elementales), comprendiendo que estos últimos —en ocasiones— solo pueden garantizarse en detrimento de los primeros. La genuina libertad tiene unas precondiciones materiales que deben ser satisfechas (Pettit, 1999).

En otro orden de cosas, pero muy relacionado con lo anterior, convendría señalar algún otro aspecto cuestionable y problemático en la propuesta de Louis Althusser. En su afamado texto sobre los AIE explicó, como señalamos más arriba, que el sistema capitalista necesita poner en juego (más allá del régimen salarial) una serie de dispositivos capaces de reproducir las fuerzas productivas. En efecto, para que el modo de producción capitalista pudiera perpetuarse en el tiempo debía asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo. ¿Y cómo habría de lograr tal cosa? Es aquí donde aparece su afamada noción, “Aparatos Ideológicos del Estado”, de la que hemos hablado abundantemente en este trabajo. Estos aparatos funcionarían preponderantemente a través de la ideologización (sin descartar completamente el uso de la violencia coactiva), a diferencia de los aparatos represivos del Estado, que emplearían la pura violencia coactiva (sin renunciar, a su vez, a ciertas dosis de ideologización). En esta cuestión, Althusser reconoce explícitamente su deuda con Antonio Gramsci, pues este había comprendido muy bien que la sociedad capitalista no solo se reproduce mediante la violencia punitiva o represiva, sino también (y acaso principalmente) a través de una hegemonía cultural. Pero no por ello dejaba de asumir el filósofo francés aquella vieja tesis “marxista” que pensaba el Estado como una máquina de represión al servicio de la clase dominante (un aparato estatal represivo que puede permanecer

prácticamente inalterado incluso después de una revolución social como la de 1917). Lo que Althusser apuntaba, en cualquier caso, es que a esa “teoría marxista del Estado” debía agregársele algo; y ese algo son, precisamente, los aparatos ideológicos.

Entre esos aparatos ideológicos imprescindibles para la reproducción de la formación social capitalista se hallarían, y además ocupando un lugar decisivo en las sociedades capitalistas maduras, la escuela (o el sistema educativo, en general). Lo que se aprende dentro de ese sistema (y es el aparato ideológico más eficaz, según Althusser, pues los jóvenes educandos viven dentro de sus redes muchas horas al día semana tras semana) son un conjunto de aprendizajes (incluidas las culturas “científica” y “literaria”) y una serie de reglas, técnicas, normas y hábitos muy funcionales y operativos para el sistema productivo; el sistema educativo entero, en definitiva, vendría a ser aquel dispositivo que permite formar una gelatina laboral enteramente adecuada para que los engranajes de la estructura productiva operen con perfecta eficacia. Llega a sostener, incluso, que el hecho de “hablar y redactar bien” no es más que un “saber hacer” que el sistema inyecta en las clases trabajadoras para que estas sean más productivas y, por ende, para que el modo capitalista de producción se reproduzca de un modo cada vez más óptimo. Althusser, a pesar de reconocer que existen “maestros heroicos” que pretenden oponerse a esa lógica, entiende que la esencia del sistema educativo estatal es ese.

Desde luego, las implicaciones políticas de semejante concepción son nefastas, porque la escuela pública (o la “instrucción pública”, como se decía en otras épocas) es una conquista importantísima de las luchas obreras y populares (Fernández Liria, 2016, p. 131). Señalar que el sistema público de educación no es más que un “artefacto burgués” destinado a reproducir el modo de producción capitalista (y, por ende, catalogarlo como una institución indeseable), puede albergar consecuencias imprevistas: allanar el camino a los partidarios de privatizar/mercantilizar todas las escuelas, institutos y universidades. La lectura althusseriana, en este sentido, es harto problemática desde un punto de vista político.

La “educación”, por seguir utilizando el mismo ejemplo, debe ser reconocida como un “derecho humano” elemental, y así se hace en todos los tratados y convenios internacionales habidos y por haber (aún vivimos en un planeta en el que cientos de millones de seres humanos son analfabetos). Garantizar a toda la población el “acceso” a un sistema educativo decente es una pelea política de primer orden en muchas regiones del mundo (como lo fue en Europa). Pero la conquista de ese derecho básico a la educación (la conquista de ese “derecho humano”) se hizo *contra* el capital. Y, en ese sentido, la concepción althusseriana (la Escuela no es más que un Aparato Ideológico del Estado) y la concepción foucaultiana (la Escuela no es más que otra institución disciplinaria) son nociones que, paradójicamente, podrían terminar resultándoles muy útiles a todos esos ideólogos neoliberales (o anarcocapitalistas) que pretenden dismantelar la “rigidez” de la Escuela pública (“derecho humano” que debiera ser garantizado por un Estado verdaderamente democrático) para transformarla en una Escuela más “líquida”, mercantilizada y, llegado el caso, completamente privatizada, siendo así que la educación dejaría de ser un derecho ciudadano elemental para convertirse en otra cosa completamente distinta (Polo Blanco, 2018b).

Y no podemos concluir sin dejar de hacer otra observación, íntimamente relacionada con todo lo anterior. Si las clases populares y trabajadoras pudieron en alguna medida doblarle el brazo a la racionalidad inmanente de la acumulación capitalista fue conquistando posiciones dentro del aparato estatal para, desde ahí, tejer legislación socialmente protectora y construir derecho laboral. El marxista Nicos Poulantzas (2005) reflexionó con mucho acierto sobre la compleja cuestión (repleta de trampas y contradicciones) del acceso al aparato del Estado por parte de las clases populares. El Estado Moderno, que en muchas ocasiones funcionó como una terrible maquinaria coactiva al servicio de las clases económicamente dominantes, fue *también* un instrumento popular y plebeyo esencial a la hora de dignificar las condiciones de vida de las masas desposeídas. Toda la historia de las luchas plebeyas y obreras, todas

las conquistas sindicales y sociales derivadas de esa cruenta y secular batalla, pueden ser consideradas como otras tantas *victorias* que el derecho pudo arrancarle a la lógica del capital (Domènech, 2003; Thompson, 2012). Quizás sea cierto, no lo pondremos en duda, que en los albores de la sociedad capitalista el derecho (y el Estado) no fueron más que unas maquinarias violentas (“disciplinarias”, diría Foucault) diseñadas y construidas para expropiar a las masas populares y facilitar de ese modo (cumpliendo una función de “aparato ideológico”, diría Althusser) la acumulación originaria de capital y su posterior reproducción ampliada. Pero que el derecho (y el Estado) *no solamente* llegaron a ser eso lo demostraría con creces la dura trayectoria del movimiento obrero. Este último siempre peleó por tener *más* derechos (y, también, por hacer *efectivos* los derechos ya proclamados). Y en el futuro todo seguirá igual. En un contexto de creciente devastación medioambiental, por ejemplo, vaticinamos que el problema del agua limpia será uno de los conflictos más agudos que sacudirán a muchos pueblos y naciones del mundo. Entonces, el acceso al agua limpia emergerá como un “derecho elemental” (un “derecho humano”) que muchos reclamarán y, tal vez, no todos lograrán satisfacer.

REFERENCIAS

- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. París: François Maspero.
- Althusser, L. (1967). Freud y Lacan. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 27-29, 53-72. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/28926/29210>
- Althusser, L. (1998). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. A. Pla y J. Sazbón (trads.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. J. P. García del Campo (trad.). Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2005). *La filosofía como arma de la revolución*. J. P. García del Campo (trad.). México: Siglo XXI.

- Ariza, L. (2005). Michel Foucault y Louis Althusser. Aproximaciones a un contrapunto teórico. Rescatado de: <https://es.scribd.com/document/425302414/Althusser>
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Bogotá: Akal.
- Chaumon, F. (2005). *La ley, el sujeto y el goce. Lacan y el campo jurídico*. V. Ackerman (trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Domènech, A. (2003). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Douzinas, C. (2008). *El fin de los derechos humanos*. Bogotá: Legis.
- Eagleton, T. (2005). *Ideología. Una introducción*. J. Vigil Rubio (trad.). Barcelona: Paidós.
- Fernández Liria, C. (2016). Estado y Escuela. Balance del concepto althusseriano de «Aparato Ideológico del Estado». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 19(1), 131-157. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/52209>
- Fernández Liria, C. y Alegre, L. (2010). *El orden de El Capital*. Madrid: Akal.
- Ferrajoli, L. (2016). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. C. Gómez y J. C. Ochoa (trads.). Bogotá: Carpe Diem.
- Foucault, M. (1999). Las mallas del poder. En A. Gabilondo (trad.), *Obras esenciales*. Vol. III: *Estética, ética y hermeneutica* (pp. 235-254). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000a). *Vigilar y castigar*. A. Garzón del Camino (trad.). Madrid: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2000b). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. M. Morey (trad.). Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2012). Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976). Édition établie, dans le cadre de l'Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. Recuperado de: https://monoskop.org/images/9/99/Foucault_Michel_Il_faut_defendre_la_societe.pdf

- Gauthier y S. Wahnich (Eds.), *Por la felicidad y por la libertad. Discursos* (pp. 154-163). Barcelona: El Viejo Topo.
- Gómez Betancur, M. A. (2014). Crítica a la fundamentación liberal-moderna de los derechos humanos. En R. A. Duarte Cuadros y B. G. B. Nogueira (Coords.), *Filosofía y derechos humanos* (pp. 45-59). Bogotá: Universidad Libre, Centro Universitario Newton Paiva.
- Gómez Betancur, M. A. y Polo Blanco, J. (2018). Un análisis ideológico de la propiedad privada como derecho sin límites y fundamento de la usurpación del constitucionalismo. En C. A. Echeverri, A. P. Arboleda y D. M. Ramírez (Comps.), *Luces y sombras de la constitucionalización en la justicia* (pp. 435-467). Medellín: Corporación Universitaria Americana, Sello Editorial Coruniamericana.
- Gómez Betancur, M. A. y Giraldo Ramírez, J. (2019). El capitalismo monopólico durante la Alemania nazi y la violación a los derechos humanos. *Co-Herencia*, 16(30), 299-326. Recuperado de: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/4902>
- Harnecker, M. (2007). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1997). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. I. Flambaun (trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Han, Byung-Chul, (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. A. Bergés (trad.). Barcelona: Herder.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. W. Roces (trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política. 1857*. J. Aricó y J. Tula (trads.). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. F. Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza.
- Menke, C. y Pollmann, A. (2010). *Filosofía de los Derechos Humanos*. Barcelona: Herder.
- Pérez Navarro, P. F. (2007). Dos extraños compañeros de cama. La ideología y el poder en Althusser y Foucault. *Tabula Rasa*, 7, 149-177. doi: 10.25058/20112742.309
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

- Polo Blanco, J. (2018a). Isaiah Berlin, Friedrich Hayek y Milton Friedman pasean por villa miseria. Los límites de la concepción liberal de la libertad. *Tabula Rasa*, 29, 183-201. doi 10.25058/20112742.n29.09
- Polo Blanco, J. (2018b). La educación como herramienta de combate. De Sócrates a Paulo Freire. *Areté. Revista de Filosofía*, XXX (1), 163-188. Recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/19987>
- Polo Blanco, J. (2019). Capitalismo, derecho y libertad nunca fueron exactamente la misma cosa. Reflexiones en torno a una cuestión moderna y contemporánea. *Humanidades*, 9(1), 1-22. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/35341>
- Poulantzas, N. (2005). *Estado, poder y socialismo*. F. Claudín (trad.). México: Siglo XXI.
- Robespierre, M. (2005). Discurso sobre las subsistencias y el derecho a la existencia en la Convención, 2 de diciembre de 1792. En Y. Bosc, F.
- Seliger, M. (1977). *The Marxist Conception of Ideology: A Critical Essay*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, E. P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. A. Abad. (trad.). Madrid: Capitán Swing.
- Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. I. V. Núñez (trad.). México: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2001). En contra de los derechos humanos. J. P. Bohórquez (trad.), *Suma de Negocios*, 2(2), 115-127. Recuperado de: <http://publicaciones.konradlorenz.edu.co/index.php/SumaDeNegocios/article/view/879/610>
- Žižek, S. (2005). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. C. Beltrame et al. (trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DEWEYAN PRAGMATISM AND THE CHALLENGE OF INSTITUTIONALIZING JUSTICE UNDER TRANSITIONAL CIRCUMSTANCES

El pragmatismo de Deweyan y el desafío de institucionalizar la justicia en circunstancias transitorias

Shane J. Ralston

ORCID ID: 0000-0001-6928-4118

Wright College, Woolf University, Valletta, Malta

philsphizer@gmail.com

ABSTRACT

For the past thirty years, the Transitional Justice (TJ) research program has been undergoing a period of transition, simultaneously expanding and consolidating; in one sense, expanding its scope to encompass the measurement of TJ's impact and the redefinition of 'transitional' to include societies afflicted by deep social and economic injustice; and in a second sense, consolidating its practical approach to the promotion of democracy and peace, by developing best practices for institutionalizing TJ. While there have been advances in designing new TJ mechanisms and remedying the concept's under-theorization, little comparative progress has been made, to date, in offering a guiding framework for TJ's push to institutionalize. The thesis of this article is that philosophical pragmatism, specifically Deweyan pragmatism, offers a bevy of resources —a virtual tool-kit— for scholars and practitioners wishing to design TJ-friendly institutions within transitional societies.

KEYWORDS: *Dewey, justice, democracy, institutions, state violence, reconciliation, pragmatism, international relations.*

RESUMEN

Durante los últimos treinta años, el programa de investigación de Justicia Transicional (TJ) ha experimentado un periodo de transición, expandiéndose y consolidándose simultáneamente; en un sentido, expandir su alcance a la medición del impacto de TJ y la redefinición de "transicional" para incluir sociedades afectadas por una profunda injusticia social y económica; y en un segundo sentido, consolidar su enfoque práctico para promover la democracia y la paz mediante el desarrollo de mejores prácticas para institucionalizar la TJ. Si bien ha habido avances en el diseño de nuevos mecanismos de TJ y en remediar la sub-teorización del concepto, hasta la fecha se ha realizado un pequeño progreso comparativo al ofrecer un marco guía para el impulso de TJ para institucionalizar. La tesis de este artículo es que el pragmatismo filosófico, específicamente el pragmatismo de Deweyan, ofrece una gran cantidad de recursos, un kit de herramientas virtual, para académicos y profesionales que desean diseñar instituciones amigables con los TJ dentro de las sociedades en transición.

PALABRAS CLAVE: *Dewey, justiciar, democracia, instituciones, violencia estatal, reconciliación, pragmatism, relaciones internacionales.*

DEWEYAN PRAGMATISM AND THE CHALLENGE OF INSTITUTIONALIZING JUSTICE UNDER TRANSITIONAL CIRCUMSTANCES

INTRODUCTION

Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men.

—John Dewey (MW 10, p. 42)¹

Transitional justice is . . . pragmatic in the sense that just responses to wrongdoing will offer a pragmatic resolution to the dilemmas inherent in transitional contexts.

—Colleen Murphy (2016, p. 19)²

At the intersection of Philosophical Pragmatism (PP) and Transitional Justice (TJ), there is a metaphorical void. Despite the declared interest of Classical Philosophical Pragmatists (such as John Dewey—see above) to address real-world issues, Contemporary Pragmatists have not leapt to the task of theorizing justice under transitional circumstances. Some commentators acknowledge the need for more collaboration between praxis-oriented IR scholars and Pragmatists (Kratchowil, 2019; Ralston, 2011b). Although Contemporary Pragmatists have become more attentive to the topic of justice, Philosophical Pragmatism has, for the most part, been silent on the topic of TJ.³

¹ Citations are to *The Collected Works of John Dewey: Electronic Edition* (1996) [1882-1953], following the conventional method, LW (Later Works) or MW (Middle Works) or EW (Early Works), volume, page number. For example, EW 5, p. 93 refers to the Early Works, volume 5, page 93.

² This is Murphy's characterization of Ruti Teitel's (2002) seminal articulation of transitional justice, not Murphy's own account.

³ There is a single edited collection devoted to the topic of Philosophical Pragmatism and justice, of which none of the chapters address justice under transitional

Meanwhile, the number of countries in transition, recovering from civil wars, genocides, colonialism, post-colonial dictatorships, and state-sanctioned violence, has ballooned in recent years (International Center for Transitional Justice 2014). Scholars have made advances in identifying transitional societies, designing TJ mechanisms, remedying the concept's under-theorization and broadening the research program's agenda to encompass social and economic justice (see, for instance Kritz, 1995, Murphy, 2017, Urueña & Prada, 2018). However, in all of these projects, Philosophical Pragmatists have not been among TJ's pioneers.

PP can assist the TJ research program insofar as it is conceptually well equipped to answer TJ's most pressing question: What is the best way to institutionalize justice under transitional circumstances? The thesis of this article is that *PP, specifically Deweyan pragmatism, offers a bevy of resources—a virtual tool-kit—for scholars and practitioners wishing to design TJ-friendly institutions for transitional societies.*

The article is organized in six sections. Section 1 offers an overview of the current state of the TJ literature and research program, which I contend are in a state of fluid transition, both expanding and consolidating in reaction to pressures from within and outside the scholarly community. Section 2 addresses three misconceptions TJ scholars harbor about PP. Section 3 sketches the classic pragmatist John Dewey's accounts of conflict, justice, and institutions, and how they can accommodate shortcomings in the TJ literature and TJ practice. Section 4 tackles TJ's institutional question within a Deweyan pragmatist framework, suggesting a new, expanded definition of a transitional society, a pluralist account of justice in transition and, finally, a flexible view of institutions that makes small-scale changes

circumstances. See Rondel & Voparil (2017). Another collection on Philosophical Pragmatism and international relations (Ralston, 2013) treats the subject only tangentially, through its relation to other areas of global politics (e.g., peacekeeping, international conflict, diplomacy). A promising recent addition to the literature on Philosophical Pragmatism and transitional justice is Lucas Lixinski's (2021) pragmatist treatment of cultural heritage law in the context of transitional societies.

and intermediate fixes acceptable outcomes. Section 5 examines the political situation on the Mediterranean island of Malta, treating it as a test case for a pragmatist framework for institutionalizing justice under transitional circumstances. Section 6 concludes with a brief summary of the practical and theoretical implications of a pragmatist-inspired TJ research agenda, as well as some plausible objections to the paper's conclusions.

I. TJ IN TRANSITION

The TJ research program is undergoing transition, simultaneously expanding and consolidating under pressure from TJ scholars and human rights practitioners alike. In one sense, it is expanding its scope to include within its definition of 'transitional societies' those countries afflicted by deep social and economic injustices, without recovering from war or genocide. In another, it is consolidating its traditionally practical outlook to focus on a question which implicates both theory and practice: How should institutions that realize the principles of TJ be designed?

In this section, I briefly describe the different phases or moments of the transition. This genealogical account concludes with the institutional moment, the most recent phase of TJ's trajectory, in which pragmatism, I argue, can render assistance to TJ scholars and the research program, generally, offering an expanded account of violence and the transitional, as well as more flexible tools to conceptualize pluralistic justice and institutional repair.

Definitions of TJ abound. The International Center for Transitional Justice (2018) defines TJ as "a response to systematic or widespread violations of human rights [that] . . . seeks recognition for the victims and to promote possibilities for peace, reconciliation, and democracy." TJ scholar Ruti Teitel (2003) understands it as "the conception of justice associated with periods of political change, characterized by legal responses to confront the wrongdoings of repressive predecessor regimes" (p. 69). Likewise, Colleen

Murphy (2016) conceives TJ as “formal attempts by postrepressive or postconflict societies to address past wrongdoing in their efforts to democratize” (1). Lastly, a concern for human rights is at the center of TJ discourse (Sikkink, 2011). Christine Bell (2009) sees TJ as “an ongoing battle against impunity rooted in human rights discourse; a set of conflict resolution techniques related to constitution-making; and a tool of international state-building in the aftermath of atrocity” (p. 13). Similar to some Contemporary Pragmatists (e.g., Caspary, 2000; Ralston, 2011c), Bell conceives the research program as a source of tools, techniques, and methods for resolving conflict and restoring government legitimacy and stability in the shadow of mass killings and state-sanctioned violence.

Transitional Societies and Corrective Mechanisms

According to Colleen Murphy (2015), there are four background conditions most TJ scholars agree identify a society as transitional: 1) *pervasive structural injustice*, 2) *collective and political wrongdoing*, 3) *moderately severe existential uncertainty* and 4) *fundamental uncertainty about authority* (8-9). Case studies can be found throughout the TJ literature, the most common of which address transitions in post-Apartheid South Africa, post-civil war Guatemala, and post-Mubarak Egypt.

In what Balasco (2013b) calls the “first wave of transitional justice,” TJ scholars and human rights practitioners focused their energies on designing mechanisms to enable a country to transition from dictatorship to democracy. The operative question was, “What mechanisms need to be in place to address past human rights violations in order to transition to a democratic state?” (p. 200). After the conflict and during the transitional period, mechanisms to promote justice—such as legal trials, truth commissions, amnesties, reparations, lustrations, and memorials—are initiated by the regime or a neutral party to bring closure to a chapter of violence and repression

in a country's history.⁴ Forgiveness, recognition, peace-making, and the restoration of victims' sense of dignity feature strongly in TJ mechanisms (Andrieu, 2010; Oettler, 2017).

TJ's Goals and Measuring Outcomes

Defining TJ is no easy task, simply because the research agenda encompasses so many diverse goals.⁵ Goals of TJ, as stated in the literature, include: 1) Stopping human rights violations; 2) identifying human rights violators; 3) conducting investigations of claimed human rights abuses; 4) enabling national, group, and individual reconciliation; 5) punishing wrongdoers, including private citizens and state actors; 6) compensating victims of state repression and state-sanctioned violence; 7) anticipating and preventing future violence and repression; and 8) reforming institutions that undermine a just, democratic social order.⁶ Some scholars judge the vagueness of TJ's goals as problematic for measuring its impact (Balasco, 2013b, Call, 2004).

⁴ Neil Kritz's (1995) multi-volume work on TJ, which is representative this first wave of TJ scholarship, profiles TJ mechanisms and the transitional societies where they have been implemented. For literature on a sampling of these mechanisms, see Slye (2002), Snyder & Vinjamuri (2003), Freeman (2006), Orford (2006), and Sikkink & Walling (2007).

⁵ TJ emerged as a distinct area of research in the late 1980s and early 1990s, coinciding with the third wave of democratization in South America and the dissolution of the Soviet Union and Eastern Bloc, particularly as an outgrowth of peace studies, security studies, and international criminal law. See Andrieu (2010) and Balasco (2013a).

⁶ Thomas Carothers (2002) insists that there are five assumptions underlying TJ, all of which are closely related to the goal of democracy promotion (pp. 6-8). First, countries recovering from dictatorships are in a period of transition toward democracy. Second, democratization happens in successive stages. Third, free and fair elections are crucial for the transition to be successful. Fourth, the economic, political, institutional, ethnic make-up and other unique characteristics of the country are not determinative of whether or not it transitions to a stable, peaceful democracy. Fifth, the reform or redesign of state institutions is necessary for a full transition to occur. This final assumption is the basis for TJ's institutionalization question.

Although TJ has a strongly normative orientation, it is also a research program devoted to empirical and comparative studies of country conflicts and regimes in transition. According to Balasco (2013b), in the early 2000s, TJ scholars were “confronted with an existential question: Does transitional justice accomplish what it was intended to fulfil?” In order to address this pivotal question, inquirers had to determine not only which outcomes of implementing TJ mechanisms to measure, but also how best to measure them – anecdotally, through rigorous data analysis, genealogical narratives, etc. Some, for instance, investigated how reparations were distributed using quantitative methods, including polls and random sampling (De Greiffe, 2009). Others examined the exclusion of women from TJ mechanisms by employing qualitative techniques, such as ethnographic interviews (Ross, 2010). Leading scholars in the TJ research program have called for more rigor and “evidence-based evaluations” to counteract demands by state and non-state perpetrators of violence to demand the same remedies and deferential treatment as the victims of injustice (Borzutsky 2017; Collins, 2010; Olsen et al., 2010; Uprimny & Saffron, 2006; Wiebelhaus-Brahm, 2010).

Remedying the Field’s Under-Theorization

In its early years (1980s and 1990s), TJ was a policy-oriented research program with little scholarly investment in the development of theory (Kritz 1995). Most theory was borrowed from more theory oriented sub-disciplines, such as political philosophy and political theory. With time (early 2000s), TJ became more praxis-oriented, targeted at country studies and projects to build peace and promote post-conflict reconciliation. It became obvious that TJ’s weakness was its undertheorization. Lund and McGovern (2008) criticized the small body of extant TJ theory for being *both* undertheorized and ethnocentric, based predominantly on a westernized, liberal notion of justice, wed to a teleology of democratization.

By the mid-2000s, TJ scholars began to remedy the research program's undertheorization problem. The first volume of essays exclusively addressing the theorization of TJ appeared in the following decade (Buckley-Zistel et al., 2014). Nevertheless, many of the program's theories of justice remained parasitic, rather than freestanding, relying on previously developed theories, especially the dominant Rawlsian approach in justice studies. Colleen Murphy (2017) has made strides in establishing a theory of transitional justice that differs from traditional theories of corrective, retributive, and distributive justice. TJ is distinctive, she argues, insofar as it presumes the full breakdown of rule of law and judicial mechanisms; whereas the other kinds of justice occur within a stable, functioning democracies, featuring only minimal structural injustice, little or no collective wrongdoing, a small degree of existential uncertainty, and isolated cases of vagueness about legal authority (Murphy, 2016).

Broadening the Research Agenda

Arguments for extending TJ beyond its traditional scope have proliferated over the past decade. Most commonly, these extensions involve accounting for socioeconomic limitations and how these limitations affect the adoption of TJ initiatives (Urueña & Prada, 2018). For most of the research program's life, TJ inquiries have been almost exclusively informed by frameworks and theories based on legal and quasi-legal approaches, especially in human rights law. However, as TJ's contact with a number of social sciences (e.g., geography, anthropology, and sociology) increased, the result of their interaction has been the inevitable broadening of the research program's agenda beyond law, including a strong emphasis on interdisciplinary inquiry (Arthur, 2009; Bell 2009). TJ and PP share this commitment to interdisciplinary exploration and cross-disciplinary sharing (Ralston, 2011a). TJ scholars have also begun to consider developmental constraints, given that a country's scarce resources could limit its ability to implement TJ measures and institutionalize long-term solutions (Duthie, 2008; Urueña & Prada, 2018).

The Institutional Moment

In what is now referred to as “fourth generation transitional justice,” TJ scholars have taken a decidedly institutional turn (Sharp, 2013). Even some critical theorists, who would normally limit themselves to criticizing the dominant research paradigm, have chosen to refocus their energies on projects to create TJ solutions and design new institutions (Birjandian 2019). Several are based on “interrogating the peripheries” and correcting “some of the foundational blindspots and limitations of the field” (Sharp, 2019). Other scholars and practitioners have sought institutional fixes and discourse alterations that appropriately negotiate conflicting accounts of past events (Bell, Campbell & Aolain, 2004).

Instead of aiming for fundamental transformations of the social order (what is sometimes called “transformational justice”), these fourth generation TJ scholars adopt a more modest, incremental approach to institutional design in transitional societies, leading them to deploy mid-sized institutional fixes (McAuliffe, 2017b, p. 175). For example, in some transitional societies, institutionalization involves the creation of TJ ministries, miniature bureaucracies for administering small-scale transitional solutions (e.g., the building of memorials), initiated by domestic entrepreneurs rather than international bodies (McAuliffe, 2017a; Lamont et. al., 2019).

This institutional moment represents an opportunity for pragmatists to make their mark on the TJ research program. As I have discussed elsewhere, pragmatism, and especially Deweyan pragmatism, are entirely compatible with a focus on institutional design, in virtue of the twin emphases on methodological pluralism and the flexibility of inquiry, especially evident in Dewey’s open-ended statements on what counts as suitably democratic political arrangements (Ralston, 2010; 2019b). Unfortunately, such collaboration has been blocked because of an assortment of mistaken views TJ scholars hold about pragmatism, to which we turn.

II. TJ'S MISTAKEN VIEW OF PRAGMATISM

Despite the virtually non-existent intersection between the TJ and PP literatures, TJ scholars do make infrequent references to pragmatism, though more often to vulgar or simplistic characterizations of the concept. Here, 'pragmatic' means expeditious, situationally responsive, forward looking, and effective. For example, Colleen Murphy (2016) characterizes Ruti Teitel's approach to TJ as pragmatic: "Transitional justice is . . . pragmatic in the sense that just responses to wrongdoing will offer a pragmatic resolution to the dilemmas inherent in transitional contexts" (p. 19). Pragmatic for Murphy means situationally responsive or adaptive. However, most TJ scholars are guilty of pedestrian mistakes in this area too, mischaracterizing either pragmatism or its relation to justice studies. Besides casual references to pragmatism as being exclusively forward-looking, the three most common and serious mistakes are as follows: (1) miscalculating pragmatism as simple expediency, (2) mistaking pragmatists for IR Realists and (3) understanding pragmatists as exclusively non-ideal theorists of justice.

Although it could be objected that TJ scholars' criticisms of pragmatism are aimed at a shallow or vulgar version of the concept *exclusively*, not the more philosophical version, the two are closely related. For instance, Murphy's usage (above) indicates how TJ mechanisms confront contradictions by flexibly responding to unique country contexts and adapting to transitional situations. Context sensitivity is not only a characteristic of vulgar pragmatism, but also of its sophisticated cousin, Philosophical Pragmatism (Johnson, 2009, p. 45). As Michael Eldridge (2009) remarked, the adjectival and generic senses of pragmatism motivate the philosophically robust concept. Since these attacks aim at the weaker version, but pretend to undermine pragmatist accounts generally, these critiques of pragmatism resemble straw-person arguments.

Pragmatism is Simply Expediency by Another Name

TJ scholars often conflate pragmatism with expediency. For instance, Jack Snyder and Leslie Vinjamuri (2003) see pragmatism as an expedient method of reaching compromise through bargaining: “When enforcement power is weak, pragmatic bargaining may be an indispensable tool in getting perpetrators to relinquish power and desist from their abuses” (p. 12). Colleen Murphy (2016), likewise, argues that some advocates of TJ are too quick to embrace ‘pragmatic considerations’ —by which she means expedient— while neglecting moral concerns. When institutionalizing TJ through compromises (e.g. sacrificing fairness for post-conflict normalcy), pragmatists ignore morally complex claims by war crime victims about moral desert. In Murphy’s words, “establishing a truth commission may be justified in a transitional context, but [not] summary executions [. . . for] reducing or ending violence is not only of pragmatic interest for those potentially targeted, but reflects a moral concern with preventing unnecessary suffering” (p. 9). While the point is well taken (that is, choosing any efficient means is not morally defensible), a so-called ‘pragmatic interest’ encompasses further commitments to experimentalism, fallibilism, context-sensitivity, and moral progress, not just expediency. Nevertheless, Murphy is correct that pragmatism offers a more transparently instrumentalist way of construing justice: namely, as an effective means to achieve a collectively chosen end.

Pragmatists are Disguised IR Realists

Jack Snyder and Leslie Vinjamuri (2004) present three lenses of TJ: (i) legal, (ii) pragmatist, and (iii) emotional-psychological. Similar to IR Realism, pragmatism guides the choice of TJ mechanisms by asking which options will consolidate power and advance the self-interest of specific actors, especially nation-states (p. 350). Since the project of post-conflict reconciliation and peacebuilding has predominantly fallen within the purview of IR Liberals, the identification of pragmatism with IR Realism pits it against TJ’s

vision, mission, and goals. Pragmatists are thereby exiled to the camp of IR Realists and the history of *Realpolitik*.

The tendency of TJ scholars to equate Philosophical Pragmatists with IR Realists is likely due to a common error noted by Michael Eldridge (2009), namely, conflating the adjectival sense of pragmatism (*pragmatic* understood as opportunistic) or common-sense pragmatism (*pragmatism* as flexibly adaptive to situations) with the sophisticated philosophical sense (*Philosophical Pragmatism* as a commitment to experimentalism, fallibilism, pluralism, meliorism etc.). Since Realism indicates that nation-states behave opportunistically and react flexibly to the international situation in order to advance their interests, it is unsurprising that the Pragmatists would be equated with Realists (Weber, 2013). However, pragmatists such as Dewey expressly criticized the *Realpolitik* that characterized early versions of IR Realism. Dewey's approach to internationalism and endorsement of the Outlawry of War movement place him in the orbit of IR Liberals and Cosmopolitans, not IR Realists. He wished to fashion American foreign policy instruments to resolve global problems, not to simply weaponize it as a means to advance U.S. geopolitical interests (Ryder).

Pragmatists Theorize Justice Exclusively in Nonideal Terms

Rather than theorize justice under ideal or perfect conditions, Philosophical Pragmatists, according to the editors of the only collection on pragmatism and justice, show a unique concern for just arrangements, achieved under non-ideal circumstances: "Because pragmatists tend not to be involved in the search for 'perfect justice' —because justice is not, they think, the sort of thing one 'gets right' once and for all— they tend also not to be perturbed by the fact that judgments of justice and injustice suffer from a certain degree of vagueness and indeterminacy" (Dieleman, Rondel & Voparil, 2017, p. 6). Given this self-characterization, TJ scholars have also begun to characterize Philosophical Pragmatism as endorsing a non-ideal theory of justice or as anti-ideal theory *tout court*.

Unfortunately, this characterization casts pragmatists in an excessively simplistic light. For instance, Elizabeth Anderson (2010) insists that PPs' "method is unorthodox" insofar as it begins "from diagnosis of injustices in the actual world" (3). In actuality, Pragmatists' empirical method starts with specifying the background conditions of a problematic situation, not with diagnosis. Given TJ's history of negotiating its own undertheorization problem, welcoming a group of scholars into the TJ fold who are, according to them, opposed to ideal theory would not appear wise. To the contrary, though, as Festenstein (2017) reminds us, Dewey conceived ideals and ideal theory as regulative of inquiry, motivating inquirers toward grander achievements, rather than permitting them to simply settle for second-best alternatives. Relative to what I have called the "three cornerstones of pragmatism" (hope, growth, and progress), ideals and ideal theory regulate personal growth, guide inquiry toward successful outcomes, and inspire something closer to perfection than would otherwise be possible (Ralston, 2017, 2019b). Ideal theory is a recurrent feature of PP (Pappas, 2016). So, casting pragmatists as exclusively non-ideal theorists is counterproductive to any project of cooperation between contemporary pragmatists and TJ scholars.

III. DEWEY ON VIOLENCE, TRANSITIONS, AND JUSTICE

How can Philosophical Pragmatists and Philosophical Pragmatism, generally, assist the TJ research program in reconceptualizing violence, transitional, justice, and institution-building? John Dewey's writings on international relations, education, and politics offer new avenues towards understanding what events ought to trigger TJ measures, both domestically and internationally, and how intrusive or coercive these measures should ultimately be. Although Dewey and Deweyan Pragmatists cannot offer final solutions, they can suggest a bevy of situationally-flexible tools and novel pathways for tackling TJ issues. These include: (1) widening TJ's traditionally narrow justice horizon, or what are

considered to be relevant harms or injustices that TJ mechanisms can address, (2) reconstructing the meaning of transitional in terms of the Deweyan notion of justiciability and (3) enlarging TJ to encompass a pluralist notion of justice in transition.

Violence and a Wider Justice Horizon

Traditionally, TJ studies conceive conflict as a narrowly defined range of harms associated with international human rights abuses and violations of humanitarian law. Genocides, civil wars, terrorism, and unjustified violence against civilian populations fall within this narrow band of harm-inducing injustices. The victims of violence in transitional societies suffer from ills outside of physical harm though, including loss of voice, decreased sense of political agency, social ostracism, and feelings of shame, especially once the events gain international attention (McEvoy & McConnachie, 2013). Although TJ scholars and practitioners account for these non-physical harms resulting from conflict in transitional societies, the TJ research program has what critical theorists would call a “narrow justice horizon” (Sharp, 2019). Excluded from that horizon are many other forms of equally unjustified violence, much of which originates with the state and little of which is proscribed by international law. This category includes gender-based violence, violence against journalists, cultural violence, structural violence, and economic violence (Gready & Robins, 2014; Sharp 2018).

John Dewey’s theory of value offers one avenue towards expanding TJ’s narrow justice horizon. In “Some Questions about Value,” Dewey articulated a theory of conflict in terms of value incommensurability. He notes that “at the present time serious *differences in valuing* are in fact treated as capable of settlement only by recourse to force and in so far the view in question has empirical support” (my emphasis). Force, by a state or nonstate actor, is only justified to settle conflicts that involve so-called “serious differences in valuing.” He goes on: “This is the case in recourse to war, between nations, and in less obvious and complete ways

in domestic disputes between groups and in conflicts between classes.” (MW 35, p. 107). Wars between nation-states should always be a last resort, reflecting deep value incommensurability between opposing regimes, peoples, and their ways of life. Justifying force requires the exhaustion of alternative means, such as diplomacy, deliberation, and negotiation. In the case of civil wars and genocides, or “domestic disputes between groups,” the state has a duty to intervene. The extreme “differences in valuing” (in Dewey’s words), or value incommensurability (in my own), between conflicting non-state actors or groups (e.g. the Hutus and Tutsis in the Rwandan genocide) make intervention incumbent upon the state. In the language of IR Constructivists, these domestic conflicts should trigger a norm, the duty or “responsibility to protect (R2P)” innocent civilians, consistent with which the state must act (Ralph, 2018). If the state fails to act to protect innocent civilians, or refuses to abide by the R2P norm, then it is complicit in the conflict. During the post-conflict period, evidence of human rights abuses should trigger appropriate TJ measures, whether lustrations to eliminate the responsible state officials, the building of memorials to commemorate the victims, or the holding of trials to ascertain the historical truth and how to achieve reconciliation within the affected communities.

Justiciability and the Transitional

Dewey’s expanded definition of violence also suggests an alternative account of the transitional in TJ. After noting that value incommensurability precipitates justified conflict in “Some Questions about Value,” Dewey (1996/1944) elaborates a crucial distinction: “In *international relations short of war*, the view is practically taken in acceptance of an ultimate difference between ‘justiciable’ and ‘non-justiciable’ disputes” (my emphasis) (MW 35, p. 108). A justiciable dispute is one that can be settled by the courts, judges, judicial panels, legal processes, etc. A non-justiciable dispute, cannot. Rather than focus on the dispute itself, in societies that are questionably transitional, we should instead survey the

institutional background conditions and ask: Is there rule of law? Are there suitably impartial judges? Is there a non-politicized judicial system in place? Are there institutions of justice that can reliably deliver outcomes that are widely perceived as just, not simply the dictates of the ruling political party?

On this Dewey-inspired definition of ‘transitional’, TJ is unique insofar as it applies to societies with specific features that mark its institutions of justice as overwhelmingly defective or unstable because disagreements are no longer justiciable, such as (1) laws that are not widely enforced, (2) state actors who commit crimes with impunity, (3) government sanctioned violence against individuals or groups (e.g. dissidents and civil society activists), and (4) little trust that the government is a fair and impartial party with the legitimate power to create and enforce norms.

The terrain of transitional justice overlaps, to some degree, with ordinary justice insofar conflict associated with rule of law breakdown should trigger TJ processes. Posner and Vermeule (2004) insist that “[i]f transitional justice is continuous with ordinary justice, then there is no reason to treat transitional justice measures as presumptively suspect on either moral or institutional grounds, unless we are to treat the justice systems of consolidated liberal democracies as suspect as well” (p. 764). This position directly challenges Murphy’s contention that TJ is distinctive insofar as it is discontinuous with ordinary justice. Recall that Murphy demands that there is a full breakdown of rule of law and judicial mechanisms in order to trigger TJ. However, Dewey’s notion of *justiciability* bridges the gap between the two positions, offering a third way: namely, if in the wake of conflict and impunity for mass rape, murder and torture the situation cannot be resolved through judicial means (that is, they are *injusticiable*), then the implementation of smaller-scale TJ measures are *prima facie* warranted. Ordinary justice does not usually have contingency plans for its own breakdown (except perhaps the adoption of martial law) and TJ on Murphy’s account does not allow for borderline cases, where there still exist vestiges of rule of law and democratic governance,

but the institutions and practices are so defective that resolving the conflict at hand proves impossible. The Deweyan alternative—based on Dewey’s distinction between *justiciable and injusticiable disputes*—offers a contingency plan when ordinary justice cannot deliver and traditional TJ cannot accommodate borderline cases.

Pluralist Justice in Transition

In John Dewey’s lifetime, the notion of a global political order emerged as dominant theme in his writings, especially during the years immediately prior to the United States’ entrance into WWI. The international order, he insisted, demands more than protocols, bilateral treaties and trade agreements. In a global environment of competing nation-states, international institutions are commonly designed to promote peace, but in fact they are incapable of it. At best, they can reconstruct societies torn asunder by the inevitable stream of wars, civil wars and regional conflicts. Though the emergence of the TJ paradigm was still many years off, Dewey anticipated it in his critique of peacekeeping.⁷

For Dewey, peacekeeping is a negative ideal insofar as it presumes that the conditions engendering conflict between nations are perpetually fixed. Disrupting peaceful relations is of course harmful, he writes in *Democracy and Education*, when it upends the “fruitful processes of cooperation” (MW, p. 203). Instead of preserving peace, though, nation-states should aim to realize a positive ideal in the world order, namely the “furtherance of the breadth and depth of human intercourse” irrespective of differences in class or race, geography, or national boundaries (MW 8, pp. 203 - 204). The realization of this pluralistic ideal of justice on a global scale thus requires international and domestic institutions

⁷ For another view on Philosophical Pragmatism and peacekeeping, see Shields and Souters (2013). More than Dewey, Jane Addams was involved in the pursuit of lasting international peace through post-conflict reconstruction, especially in the wake of WWI. See Shields (2017).

to further human association as broad as humanity—a view that approximates what would nowadays be called Liberal Internationalism or Cosmopolitanism, not IR Realism.

On a more localized level, pluralist justice in transition means investing in institutions—schools, civic associations, sports clubs, deliberative assemblies, etc.—that bring people of different tribes, neighborhoods, races, ethnicities, and socio-economic classes together and into dialogue. In *The Public and Its Problems*, Dewey (1996/1927) insisted that the formation of “common meanings” through communication contributes to the creation of a “community of interest and endeavor” (LW 2, p. 124). Likewise, in *Democracy and Education*, he describes how the school becomes a community for the “intermingling of youth of different races, differing religions, and unlike customs,” and thus constitutes a “broader environment” of discourse and tolerance (MW 9, pp. 25-26). Through dialogue comes understanding and the appreciation of differences. Through understanding and the appreciation of differences come shared values (or value commensurability). And through shared values, the conditions to avoid balkanization, conflict, and genocidal violence are instituted.

A Pragmatist Account of Institutions

For Dewey, institutions consist of funded beliefs and habits—what organizational theorists call ‘organizational culture’—the accretion of which have created objective organizations and agencies that persist in space and time.⁸ According to Dewey, “[t]

⁸ By habit, Dewey does not just mean a rutted channel or encrusted pattern of past behavior. Habits are live with values, virtues, and possibilities for intelligent action. Dewey explains why he chose to employ the word ‘habit’ as the repository of both values and virtues: “But we need a word [‘habit’] to express that kind of human activity which is influenced by prior activity and in that sense acquired; which contains within itself a certain ordering or systematization of minor elements of action; which is projective, dynamic in quality, ready for overt manifestation; and which is operative in some subdued subordinate form even when not obviously dominating activity” (MW 14, p. 31).

o say . . . [something] is institutionalized is to say that it involves a tough body of customs, ingrained habits of actions, organized and authorized standards and methods of procedure” (LW 3, p. 153). So, ideas and ideals do not exhaust political experience; for their meaning to be suitably enriched, they should also manifest in stable political forms. However, ideals qualify the stability of institutional forms, permitting them to organically develop through critical scrutiny and reform.⁹ While Dewey acknowledges that successful “institutions . . . are stable and enduring,” their stability is “only relatively fixed” because “they constitute the structure of the processes that go on . . . and are not forced upon processes from without” (LW 14, p. 119). In Hegel’s (2018/1807) philosophy of right, the dialectical opposition between intellect and sense gradually transforms into self-consciousness and social institutions from a raw physical world; ultimately, they are reconciled in the Absolute, where “the real is rational, and the rational is real.” Although Dewey’s Hegel-influenced pragmatism dispenses with the Absolute, it retains a concern for how ideas and ideals directly influence the growth of those habit-funded processes called institutions.¹⁰

Emphasizing institutions does not preclude concern for individuals, though. Indeed, personal growth is, for Dewey, a precondition for institutional development, for “individuals who are democratic in thought and action are the sole final warrant for the existence and endurance of democratic institutions” (LW 14, p. 92). So, as not to pre-emptively foreclose the many possible avenues before us, Dewey purposely avoided recommending a set of institutional arrangements or a final destination in the quest to realize a better form of democracy. In stark contrast, Francis Fukuyama (1989) declares that by the latter

⁹ In Dewey’s words, “[i]deals . . . that are not embodied in institutions are of little avail” (LW 7, p. 10).

¹⁰ Dewey credits the “Hegelian deposit” in his philosophy in his autobiographical essay “From Absolutism to Experimentalism” (LW 5, pp. 147-159).

half of the twentieth-century “the end point of mankind’s ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government” had been reached (p. 210). Rather than advocate for “political democracy” or a discrete set of political institutions (in Fukuyama’s case, liberal democratic ones), Dewey proposed a set of leading principles or postulations that together are termed the “social idea” of democracy (LW 2, p. 325).¹¹ As postulations, these ideas are intended to direct subsequent investigations into the design of a stable and viable governing apparatus; however, taken alone, they have no direct correspondence with any particular set of institutions.¹²

Dewey understands democracy as an open-ended struggle to achieve an emancipatory ideal which enriches individual and communal experiences. Although “the measure of the worth of any social institution” is usually its “limited and more immediately practical” consequences, what the measure should be, Dewey insists, is “its effect in enlarging and improving experience.”¹³ Realizing the ideal (i.e., the social idea of democracy) usually requires institutional change. In Dewey’s words, “institutions exist for people, not the other way around. Institutions are means and agencies of human welfare and progress and should be judged by how well they serve those ends”

¹¹ Similar to Fukuyama (1989), though, Dewey defines political democracy in liberal-democratic terms, that is, as those “traditional political institutions” which include “general suffrage, elected representatives, [and] majority rule” (LW 2, p. 325).

¹² Dewey’s reluctance to specify model institutions that realize his democratic ideal is mirrored in the aversion that contemporary critical theorists have to institutional design. According to Schultz (2009), “Dewey resisted calls for him to develop a specific model of democratic government, arguing that it must look differently in different contexts” (p. 288). Dryzek (1987) explains: “Overly precise specification of model institutions involves skating on thin ice. Far better, perhaps, to leave any such specification to the individual involved. The appropriate configuration will depend on the constraints and opportunities of the existing social situation, the cultural tradition(s) to which the participants subscribe, and the capabilities and desires of these actors” (p. 665) See also Ralston (2019b), Westbrook (1991).

¹³ Further on, Dewey writes: “[T]he ultimate value of every institution is its distinctively human effect—its effect upon conscious experience . . .” (MW 9, pp. 9-10).

(LW 14, p. 93). However, Dewey does not presume to know —let alone recommend— the exact character or even the general direction of that institutional change in advance of its determination by the people and institutions of actual political democracies (e.g., elections, commissions of inquiry, judicial decisions, and regulatory agency rulings). Generating social and political reforms demands institutional transformation. However, the instrumentalities of change should not be preordained by a philosopher. According to David Waddington (2008), Dewey “refuse[d] to specify the shape of social change in advance. If social change is to be truly democratic, it needs to be placed in the hands of the demos, in the hands of the workers and citizens who will actually make the change” (p. 62). Specifying the right political-institutional technology to obtain social change would block opportunities for citizens to develop competencies through their own participation in the process.

In this way, Dewey was a more complicated political theorist than most commentators (e.g., Anderson, 2010, p. 3) give him credit. The orientation of his political theorizing is neither thoroughly ideal, nor entirely non-ideal (Ralston, 2010). He communicates the aspirational dimension of democratic transformation without stipulating the exact mechanisms or outcomes of institutional change. Unlike Rawls (1971), he does not specify two principles of justice or anticipate the outcome of an idealized choice situation (i.e., deliberations in the Original Position). Unlike Nozick (1974), he does not specify the scope of authority that should be legitimately wielded by a government (i.e., a minimalist state). The reason for his intentional vagueness on these points is the avoidance of foreclosing future possibilities for development by institutional designers. Thus, for Dewey’s heirs, it is left to contemplate particular tactics, strategies, and fixes when actual cases of institutional breakdown and transition occur—to which we now turn.

A Maltese Case Study

No inquiry into the question of how to institutionalize TJ in transitional societies would be complete without at least one case study.

Much of the extant literature addresses TJ cases outside Europe—for instance, in post-Apartheid South Africa (Allais, 2012, and van Zyl, 1999), Ethiopia (Denbel, 2013, and Sarkin, 1999), and Chile (Borzutsky, 2017, and Collins, 2010). Instead, the present inquiry examines a transitional society in North Africa/Europe, a dysfunctional democracy and former British colony plagued by official corruption, state-sanctioned violence, abuse of executive power, rule of law breakdown, and civil society suppression: the Mediterranean island-nation of Malta.

Transitional societies commonly feature more salient and exaggerated institutional characteristics than are typical in normal, stable, or non-transitional democratic societies (Posner & Vermeule, 2004). Malta clearly belongs to the category of ‘transitional societies’ in the enlarged pragmatist sense—that is, a transforming society. It displays evidence of institutional dysfunction but glimmers of hope for repair: 1) political capture of state regulatory bodies, 2) bribery and kickbacks to corrupt state actors, 3) rule of law breakdown, 4) abuse of executive power, 5) suppression of free speech, 6) civil society repression, 7) state-sanctioned violence against private citizens, especially journalists, and 8) refusals by corrupt state actors to resign. However, unlike most traditional transitional societies, it has not suffered war or genocide since colonization.

Arguably, Malta has been in a period of transition ever since either its independence (1964) or its transformation into a republic (1974). The worst state violence occurred in the late 1980s, when the country was on the verge of civil war, a period often referred to as the “Mintoff years” (after Dom Mintoff, the Prime Minister and Labour Party Leader). As Thomas Carothers (2002) observes, most postcolonial, developing nations whose political systems are plagued by corruption, abuse of power, state violence, and civil society repression stay in transitional purgatory, a “precarious middle ground between full-fledged democracy and outright dictatorship,” and this becomes their perpetual “state of normality” (pp. 17-18). The return of the Maltese Labour Party to power in

2013 brought with it a new wave of corruption, and, by 2017, one of the most extreme acts of violence against a Maltese citizen: the assassination of Labour Party critic and investigative journalist Daphne Caruana Galizia. With the rule of law breakdown, an inquiry into the murder has been long delayed. Since justice delayed is justice denied, regime critics and investigative journalists fear that any attempt to prod the corrupt leadership to undertake the inquiry will only lead to retaliation, thus undermining a process of healing and reconciliation.

It might be objected that any project to foster transitional justice in Malta would require institutional overhaul on the scale of demolition and rebuilding. Public corruption is rampant. Practically all political institutions are compromised. Political assassination and tribal cronyism have become normalized. Instead, on Deweyan model, TJ would involve the deployment of small interventions that undercut the status quo, end the *ómerta* among political elites, and empower civil society and supporters of an inquiry into journalist Daphne Caruana Galizia's assassination. A spirit of experimentation would have to pervade any Deweyan project to engender a healthy transition for Malta to a more just society, through peace and reconciliation, not force and violence.

IV. CONCLUSION

Whether transitioning from a brutal civil war to a peacetime regime in Libya or Syria, or instituting lustrations of corrupt politicians responsible for the assassination of journalists in Malta or Croatia, genuine change begs for experimentation with alternative institutional forms. James Campbell (1995) contends that pragmatist policy-making should resemble an open-ended experimental program: “[A]ll policy measures should be envisioned as experiments to be tested in their future consequences. As a consequence of this testing, the program will undergo ongoing revision” (pp. 207-208). Likewise, Dewey writes, “[t]hinking ends in experiment and experiment is an actual alteration of a physically antecedent situation in those

details or respects which called for thought in order to do away with some evil [or problem]” (MW 10, p. 339, emphasis in the original). Given the experimental thrust of institutional makeovers, long-term consequences are often uncertain, even to those who initiate them. As Dewey observes, “the great social changes which have produced new social institutions have been the cumulative effect of flank movements that were not obvious at the time of their origin” (LW 14, p. 96). Likewise, pragmatist theorizing about political institutions could, either intentionally or inadvertently, contribute to these “flank movements” that beget institutional change.

Indeed, there is circumstantial historical evidence for this account, such as the immense influence Dewey and other Classic American Pragmatists’ ideas had on the Progressive movement of the early twentieth-century; and, more recently, some of the language and concepts of Contemporary Pragmatism that seeped into Barack Obama’s domestic and foreign policy statements.¹⁴ If they continue on this trajectory, it would appear that Philosophical Pragmatists might have their ideas and ideals realized in the design of new institutions and the reconstruction of old ones. Of course, there is also the risk that these Pragmatist ideas and ideals will be diluted or distorted in the process of institutionalization (Ish-Shalom, 2009).

Whatever the outcome of specific institutional recommendations, the marriage of institutionalism and Philosophical Pragmatism appears to remedy some of the problems in the TJ research program. Although Dewey refused to specify the right institutional make-up in advance, so as not to foreclose opportunities for genuine experimentation and democratic choice, he offers improved way of understanding institutions compared to the orthodox views in the current TJ literature. Institutions are not simply large-scale, fixed background structures, or even mid-scale prototype projects (e.g., TJ ministries). They can also resemble

¹⁴ For accounts of pragmatism’s influence on Obama’s policies, see Eldridge (2011), Ralston (2011a), Aboulafia (2009), Schultz (2009), and Sunstein (2008).

smaller-scale experimental approaches and interventions to ingrained patterns of habitual and culturally-informed activity (e.g., institutionally-licensed violence, corruption, and exploitation). Similar to Robert Goodin's mini-publics, these might be termed 'mini-institutions' insofar as they present micro-experiments in institutional design. Some Deweyan mini-institutions that could assist in the enactment of TJ initiatives include: (1) Remembrance education programs (Ralston, 2019a), (2) community-based deliberative forums (Ralston, 2008; Shook, 2013), (3) gardening projects (Ralston, 2012), and (4) judicial reform experiments. However, Dewey recommended none of these institutions (or mini-institutions), for he wished to leave the question of appropriate political technology open-ended (Ralston, 2019a). That is where political agency enters the picture.

One possible objection to my account is that PP is too forward-looking to support the institutionalization of TJ. Deweyan pragmatism, in particular, converts all TJ mechanisms into instrumentalities that serve to address future conditions, contingencies, and problematic features of situations. There are two defects with this objection. One, it relies on the vulgar version of pragmatism as thoroughly prospective in nature (Eldridge, 2009). Two, this objection fails to grasp the orientation of pragmatist inquiry towards present and past problems, not simply future issues (Koopman, 2009).

Another more plausible objection is that PP is unnecessary, given that Liberalism already possesses the resources to motivate micro-institutional fixes in countries undergoing transition and regime instability. As mentioned, Dewey's own involvements in international politics align closely with the Liberal outlook. So, PP might be a superfluous addition to IR theoretical approaches applied to TJ problems. However, what PP adds to Liberalism is a more experimental outlook, a commitment to ongoing inquiry, tentatively deployed institutional fixes, and a readiness to concede error and change course when these purported fixes fail. Unfortunately, Liberal foreign policy plans do not always

produce positive global outcomes (e.g. Wilson's "making the world safe for democracy" and its more recent incarnation as the Bush Doctrine) (Ralston, 2009). A Pragmatist foreign policy approach can easily pivot in the face of failure, since it lacks strong ideological commitments (Ryder, 2009). Likewise, Philosophical Pragmatism indicates a thoroughgoing experimentalist orientation to Transitional Justice.

In sum, PP offers TJ (1) a wider justice horizon, (2) a reconstructed notion of transition, improved by the relevant Deweyan notion of justiciability, and (3) an expanded pluralist notion of justice in transition. Although Deweyan pragmatism does not settle ultimate questions about, for instance, when foreign intervention in the domestic affairs of countries in transition are justified, it does suggest an assortment of conceptual tools, micro-institutional fixes, and inquiry-driven processes (e.g., remembrance education), in order to effectively address TJ issues. For these reasons, it should not be overlooked, misrepresented, or conflated with existing TJ and IR approaches.

REFERENCES

- Aboulafia, M. (2009, February 2). Obama's Pragmatism and the Stimulus Package. Available at www.Up@Night.com.
- Allais, L. (2012). Restorative Justice, Retributive Justice, and the South African Truth and Justice Commission. *Philosophy and Public Affairs*, 39(4), 331-363. Doi: 10.1111/j.1088-4963.2012.01211.x
- Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Andrieu, K. (2010). Civilizing Peacebuilding: Transitional Justice, Civil Society and the Liberal Paradigm. *Security Dialogue*, 41(5), 537-558. Doi: 10.1177/0967010610382109
- Arthur, P. (2009). How 'Transitions' Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice. *Human Rights Quarterly*, 31, 321-367. Doi: 10.1353/hrq.0.0069

- Balasco, L. M. (2013a). The International Criminal Court as a Human Security Agent. *Praxis – The Journal of Human Security*, 28, 46–67. Available at http://www.fletcher.tufts.edu/praxis/~media/fletcher/.../article3_Balasco_ICC.pdf
- Balasco, L. M. (2013b). The Transitions of Transitional Justice: Mapping the Waves from Promise to Practice. *Journal of Human Rights*, 12, 198-216. Doi: 10.1080/14754835.2013.784858
- Bell, C. (2009). Transitional Justice, Interdisciplinarity and the State of the ‘Field’ or ‘Non-Field’. *The International Journal of Transitional Justice*, 3, 5-27. Doi: 10.1093/ijtj/ijn044
- Bell, C., Campbell, C. & Aolain, F. N. (2004). Justice Discourses in Transition. *Social and Legal Studies*, 13(3), 305-328. Doi: 10.1177/0964663904044997
- Birjandian, S. (2019). *Rethinking Transitional Justice for the Twenty-first Century*. New York: Cambridge University Press.
- Borzutsky, S. (2017). *Human Rights Policies in Chile: The Unfinished Struggle for Truth and Justice*. New York: Palgrave MacMillan.
- Buckley-Zistel, S., Beck, T.K., Braun, C. & Mieth, F., (Eds.). (2014). *Transitional Justice Theories*. New York: Routledge.
- Call, C. T. (2004). Is Transitional Justice Really Just? *Brown Journal of World Affairs* 1(Fall/Winter), 101-113. Available at <https://jstor.org/stable/24590500>
- Campbell, J. (1995). *Understanding John Dewey*. Chicago and La Salle, IL: Open Court.
- Carothers, T. (2002). The End of the Transition Paradigm. *Journal of Democracy*, 13(1), 5-21. Doi: 10.1353/jod.2002.0003
- Caspary, W. (2000). *Dewey on Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Collins, C. (2010). *Post-transitional Justice: Human Rights Trials in Chile and El Salvador*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- De Greiff, P. (2009). Articulating the Links between Transitional Justice and Development: Justice and social integration. In De Greiffe & Guthrie (Eds.), *Transitional Justice and Development: Making Connections* (pp. 28-75). New York: Social Science Research Council.

- Denbel, J. D. (2013). Transitional Justice in the Context of Ethiopia. *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 10, 78-83. Available at https://www.learntechlib.org/p/176569/article_176569.pdf
- Dewey, J. (1996). *The Collected Works of John Dewey: The Electronic Edition*, L. A. Hickman (Ed). Charlottesville, VA: Intelix Corporation.
- Dieleman, S., Rondel, D. & Voparil, C. (2017). *Pragmatism and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Dryzek, J. S. (1987). Discursive Designs: Critical Theory and Political Institutions. *American Journal of Political Science*, 31(3), 656-679. Doi: 10.2307/2111287
- Duthie, R. (2008). Toward a Development-Sensitive Approach to Transitional Justice. *International Journal of Transitional Justice*, 2(3), 292-309. Doi: 10.1093/ijtj/ijn029
- Eldridge, M. (2009). Adjectival and Generic Pragmatism: Problems and Possibilities. *Human Affairs*, 19, 10-18. Doi: 10.2478/v10023-009-0015-y
- Eldridge, M. (2011). Linking Obama's Pragmatism to Philosophical Pragmatism: Obama as a Pragmatic Democrat. *Contemporary Pragmatism*, 8(2), 113-121. Doi: 10.1163/18758185-90000205
- Eldridge, M. (1998). *Transforming Experience: John Dewey's Cultural Instrumentalism*. Nashville and London: Vanderbilt University Press.
- Festenstein, M. (2017). Ideal and Actual in Dewey's Political Theory. In Dieleman, S., Rondel, D. & Voparil, C. (Eds.), *Pragmatism and Justice* (pp. 97-114). Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, M. (2006). *Truth Commissions and Procedural Fairness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, 16, 209-224.
- Gready, P. & Robins, S. (2014). From Transitional to Transformative Justice: A New Agenda for Practice. *International Journal of Transitional Justice*, 8(3), 339-361. Doi: 10.1093/IJTJ/IJU013
- Hegel, G. W. F. (2018 [1807]). *The Phenomenology of Spirit*. T. Pinkard (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

- International Center for Transitional Justice (2014). ICTJ Three-Year Strategic Plan 2015-2018. Available at <https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Strategic-Plan-2015-EN.PDF>
- International Center for Transitional Justice (2018). What is Transitional Justice? Available at <http://www.ictj.org/en/tj/>
- Ish-Shalom, P. (2009). Theorizing Politics, Politicizing Theory, and the Responsibility that Runs between. *Perspectives on Politics*, 7(2), 303-316. Doi: 10.2307/40406932
- Johnson, J. S. (2009). *Inquiry and Education: John Dewey and the Quest for Democracy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Koopman, C. (2009). *Pragmatism as Transition*. New York: Columbia University Press.
- Kritz, N. (ed.) (1995). *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington D.C: United States Institute of Peace Press.
- Kratchowil, F. (2019). A Pragmatic View of Practice in International Relations. *Oxford Research Encyclopedia, International Studies*. New York: Oxford University Press.
- Lamont, C. K., Quinn, J. R., & Wiebelhaus-Brahm, E. (2019). The Ministerialization of Transitional Justice. *Human Rights Review*, 20(1), 103-122. Doi: 10.1007/s12142-018-0528-0
- Lixinski, L. (2021). *Legalized Identities: Cultural Heritage Law and the Shaping of Transitional Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McAuliffe, P. (2017a). The Marginality of Transitional Justice within Liberal Peacebuilding: Causes and Consequences. *Journal of Human Rights Practice*, 9(1), 91-103. Doi: 10.1093/jhuman/huw022
- McAuliffe, P. (2017b). *Transformative Transitional Justice and the Malleability of Post-Conflict States*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- McEvoy, K., & McConnachie, K. (2013). Victims and Transitional Justice: Voice, Agency and Blame. *Social & Legal Studies*, 22(4), 489-513. Doi: 10.1177/0964663913499062
- Murphy, C. (2015). Transitional Justice, Retributive Justice and Accountability for Wrongdoing. In C. Corradetti, N. Eisikovits and J. Rotondi (Eds.), *Theorizing Transitional Justice* (pp. 59-68). Surrey, UK: Ashgate Publishing.

- Murphy, C. (2016). Transitional Justice: A Conceptual Map. In K. Watene and J. Drydyk (Eds.), *Theorizing justice: Novel insights and future directions* (pp. 33-50). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Murphy, C. (2017). *The Conceptual Foundations of Transitional Justice*. Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Oettler, A. (2017). Transitional Justice, Recognition, and Authoritative Power. ResearchGate. Available at https://www.researchgate.net/publication/319091695_Transitional_Justice_Recognition_and_Authoritative_Power.
- Olsen, Tricia D., Payne, Leigh A. & Reiter, Andrew G. (2010). *Transitional Justice in Balance: Comparing Processes, Weighing Efficacy*. Washington D.C: United States Institute for Peace.
- Orford, A. (2006). Commissioning the Truth. *Columbia Journal of Gender and Law*, 15, 851-882. Doi: 10.7916/cjgl.v15i3.2534
- Pappas, G. (2016). The Pragmatists' Approach to Injustice. *The Pluralist* 11(1), 58-77. Doi: 10.5406/pluralist.11.1.0058
- Posner, E. A., & Vermeule, A. (2004). Transitional Justice as Ordinary Justice. *Harvard Law Review*, 117(3), 761-825. Doi: 10.2307/4093461
- Ralph, J. (2018). What Should be Done? Pragmatic Constructivist Ethics and the Responsibility to Protect. *International Organization*, 72(1), 173-203. Available at <http://eprints.whiterose.ac.uk/114443/3/Ralph%20IO%20accepted%20version.pdf>
- Ralston, S. J. (2008). Intelligently Designing Deliberative Healthcare Forums: Dewey's Metaphysics, Cognitive Science and a Brazilian Example. *Review of Policy Research*, 25(6), 619-630. Doi: 10.1111/j.1541-1338.2008.00367_4.x
- Ralston, S. J. (2009). On the Freedom Agenda and the George Bush Legacy: A Philosophical Inquiry. In M.O. Grossman and R.E. Matthews (Eds.), *Perspectives on the George W. Bush Legacy* (pp. 137-151). Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Ralston, S. J. (2010). Can Pragmatists be Institutionalists? John Dewey Joins the Non-ideal/Ideal Theory debate. *Human Studies*, 33(1), 65-84. Doi: 10.1007/s10746-010-9138-9

- Ralston, S. J. (2011a). Interdisciplinarity: Some lessons from John Dewey. *American Dialectic*, 1(2), 309-321. Available at https://www.researchgate.net/publication/274297024_Interdisciplinarity_Some_Lessons_from_John_Dewey
- Ralston, S. J. (2011b). Obama's Pragmatism in International Affairs. *Contemporary Pragmatism*, 8(2), 81-98. Doi:10.1163/18758185-90000203
- Ralston, S. J. (2011c). Pragmatism in International Relations Theory and Research. *Eidos* 14(2), 72-105. Available at http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1692-88572011000100004&script=sci_arttext&tlng=en
- Ralston, S. J. (2012). Educating Future Generations of Community Gardeners. *Critical Education*, 3(3), 1-17. Available at <https://ices.library.ubc.ca/index.php/criticaled/article/view/182349>
- Ralston, S. J. Ed. (2013). *Philosophical Pragmatism and International Relations: Essays for a Bold New World*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Ralston, S. J. (2019a). Lest We Forget: John Dewey and Remembrance Education. *Dewey Studies*, 3(1), 78-92. Available at http://www.johndeweyociety.org/dewey-studies/files/2020/03/04_dewey-studies_3.1.pdf
- Ralston, S. J. (2019b). Dewey's Political Technology from an Anthropological Perspective. *Education and Culture*, 35(1), 29-48. Available at <https://docs.lib.purdue.edu/eandc/vol35/iss1/art3/>
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ross, F. C. (2010). An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation Commission. In Shaw, Waldorf & Hazan (Eds.), *Localizing transitional justice: Interventions and priorities after mass violence* (pp. 69-91). Stanford: Stanford University Press.
- Ryder, J. (2009). American Philosophy and Foreign Policy. In *Self and Society: European Pragmatist Forum*, 4 (pp. 141-159). New York: Rodopi Press.
- Sarkin, J. (1999). Transitional Justice and the Prosecution Model: The Experience of Ethiopia. *Law, Democracy and Development*, 3(2), 253-266. Available at https://hdl.handle.net/10520/AJA10281055_137

- Schultz, B. (2009). Obama's Political Philosophy: Pragmatism, Politics, and the University of Chicago. *Philosophy of the Social Sciences*, 39(2), 127-173. Doi: 10.1177/0048393109332453
- Sharp, D. N. (2013). Interrogating the Peripheries: The Preoccupations of Fourth Generation Transitional Justice. *Harvard Human Rights Journal*, 26, 149-179. Available at <https://pdfs.semanticscholar.org/4126/7a9e906008abe1064bce45fcb4c6e3ebc936.pdf>
- Sharp, D. N. (2019). What Would Satisfy us? Taking Stock of Critical Approaches to Transitional Justice. *International Journal of Transitional Justice*, 13(3), 570-589. Doi: 10.1093/ijtj/ijtj018
- Shields, P. M. (2017). *Jane Addams: Progressive Pioneer of Peace, Philosophy, Sociology, Social Work and Public Administration*. Cham, Switzerland: Springer International.
- Shields, P. M. & J. Soeters. (2013). Pragmatism, Peacekeeping, and the Constabulary Force. In Ralston, S. J. (Ed.), *Philosophical Pragmatism and International Relations: Essays for a Bold New World* (pp. 87-110). Lanham, MD: Lexington Books.
- Shook, J. (2013). Dewey's Ethical Justification for Public Deliberation Democracy. *Education and Culture*, 29(1), 3-26. Available at <http://www.jstor.org/stable/10.5703/educationculture.29.1.3>
- Sikkink, K. (2011). *The Justice Cascade: How Human Rights Prosecutions are Changing World Politics*. New York: W.W. Norton & Co.
- Sikkink, K. & Walling, C. B. (2007). The Impact of Human Rights Trials in Latin America. *Journal of Peace Research*, 44(4), 427-445. Doi: 10.1177/0022343307078953
- Slye, R. C. (2002). The Legitimacy of Amnesties under International Law and General Principles of Anglo-American Law: Is a Legitimate Amnesty Possible? *Virginia Journal of International Law*, 42, 173-247. Available at <https://digitalcommons.law.seattleu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1433&context=faculty>
- Snyder, J. & L. Vinjamuri. (2003). Trials and Errors: Principles and Pragmatism in Strategies of International Justice. *International Security*, 28(3), 5-44. Doi: 10.1162/016228803773100066

- Sunstein, C. (2008, September). The Empiricist Strikes Back: Obama's Pragmatism Explained. *The New Republic* 10. Available at <https://newrepublic.com/article/64019/the-empiricist-strikes-back>.
- Teitel, R. (2002). *Transitional Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Teitel, R. (2003). Transitional Justice Genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 69-94. Available at https://digitalcommons.nyls.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1339&context=fac_articles_chapters
- Uprimny, R., & Saffon, M.P. (2006). *Transitional Justice, Restorative Justice, and Reconciliation. Some Insights from the Colombian Case*. "Coming to Terms" with Reconciliation—Working Paper Library, 1-16. Available at https://cdn.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_55.pdf
- Urueña, R. & Prada, M.. (2004). Advocacy and Scholarship in the Study of International War Crime Tribunals and Transitional Justice. *Annual Review of Political Science* 7, 345-362. Doi: 10.1146/annurev.polisci.7.012003.104755
- Urueña, R. & Prada, M.. (2018). Transitional Justice and Economic Policy. *Annual Review of Law and Social Science*, 14(1), 397-410. Doi: 10.1146/annurev-lawsocsci-101317-031259
- van Zyl, P. (1999). Dilemmas of Transitional Justice: The Case of South Africa's Truth and Reconciliation Commission. *Journal of International Affairs*, 52(2), 647-667. Available at <http://www.jstor.org/stable/24358058>
- Waddington, D. I. (2008). John Dewey: Closet Conservative? *Paideusis* 17(2), 51-63. Available at [journals.sfu.ca> index.php> pie> article> download](http://journals.sfu.ca/index.php/pie/article/download)
- Weber, E. T. (2013). On Pragmatism and International Relations. In Ralston, S. J. (Ed.), *Philosophical Pragmatism and International Relations: Essays for a Bold New World* (pp. 25-49). Lanham, MD: Lexington Books.
- Westbrook, R. (1991). *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wiebelhaus-Brahm, E. (2010). *Truth Commissions and Transitional Societies: The Impact of Human Rights and Democracy*. New York: Routledge.

INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA DE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN EL ESPACIO PÚBLICO. UNA RELACIÓN ENTRE ALGUNOS PENSADORES EUROPEOS Y EL MUNDO INDÍGENA DE ECUADOR

Introduction to the Theme of the Exclusion of Women in Public Space. A Relation between Some European Thinkers and the Indigenous World of Ecuador

Gerardo Miguel Nieves-Loja

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6934-2936

Universidad Nacional de Chimborazo (Riobamba, Ecuador)

gnieves@unach.edu.ec

RESUMEN

Este artículo trata de la marginación de la mujer de los espacios públicos y políticos en Europa y en el mundo indígena de Ecuador. Esta situación de exclusión y marginación se origina en pensadores como Locke, Rousseau, Kant y Hegel, quienes se encargaron de justificar epistemológicamente la exclusión de la mujer de los asuntos públicos en todos los ámbitos; es decir, redujeron el actuar de la mujer al espacio de lo privado, a lo doméstico, a los asuntos de la familia. Sin embargo, es interesante constatar que algunos filósofos fueron sensibles al tema de lo femenino, es el caso de Condorcet y Stuart Mill, aunque su gran aporte no logró cambiar la mentalidad de la época.

PALABRAS CLAVE: *S. Mill, Condorcet, marginación, mujeres, espacio público, indígenas, filosofía.*

ABSTRACT

This article deals with the marginalization of women from public and political spaces in Europe and in the indigenous world of Ecuador. This situation of exclusion and marginalization originates in thinkers such as Locke, Rousseau, Kant, and Hegel, who were responsible for epistemologically justifying the exclusion of women from public affairs in all areas; that is to say, they reduced the act of women to the space of the private, to the domestic, to the affairs of the family. However, it is interesting to note that some philosophers were sensitive to the issue of the feminine, in the case of Condorcet and Stuart Mill, although their great contribution did not change the mentality of the time.

KEYWORDS: *S. Mill, Condorcet, marginalization, women, public space, indigenous people, philosophy.*

INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA DE LA EXCLUSIÓN DE LA MUJER EN EL ESPACIO PÚBLICO. UNA RELACIÓN ENTRE ALGUNOS PENSADORES EUROPEOS Y EL MUNDO INDÍGENA DE ECUADOR

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata de la marginación de la mujer de los espacios públicos y políticos en Europa y en el mundo indígena de Ecuador. Esta situación de exclusión y marginación se origina en pensadores como Locke, Rousseau, Kant y Hegel, quienes se encargaron de justificar epistemológicamente la exclusión de la mujer de los asuntos públicos en todos los ámbitos; es decir, redujeron el actuar de la mujer al espacio de lo privado, a lo doméstico, a los asuntos de la familia. Sin embargo, es interesante constatar también que algunos filósofos fueron sensibles al tema de lo femenino, es el caso de Condorcet y Stuart Mill, aunque su gran aporte no logró cambiar la mentalidad de la época.

El pensamiento excluyente europeo con respecto a la mujer influyó considerablemente en los *filósofos de la totalidad* de América Latina; además fueron quienes propusieron una racionalidad única orientada a la búsqueda de la verdad. Asimismo, trataron de uniformizar la realidad, al hacernos creer que no había otro camino, y que se debía controlar a todos con mapas rígidos; faltó concebir arquitecturas de ideas con otros desde la experiencia en comunidades de descubrimiento. No se enseñó a leer de nuevo el mundo (Alvarado, 2016). La Conquista no solo pretendió borrar los saberes ancestrales, sino que impuso un pensamiento, un logos, un paradigma de maltrato y marginación de la mujer que condujo a genocidios, femicidios, saqueos y violaciones. Esto dio espacio a la modernidad, al colonialismo y al patriarcado. Durante la colonización, incluso, la esposa del conquistador era igualmente reducida a lo privado, al anonimato; era víctima de la prepotencia masculina del europeo conquistador. Estas mujeres fueron pocas, a pesar del considerable estímulo de emigración llevado a cabo por la corona española durante las primeras décadas del siglo XVI. En

esta época, las virtudes femeninas eran el recogimiento en el hogar, la fidelidad y el decoro. Era la moralidad medieval. Las doncellas se casaban a temprana edad, “lo que representaba un negocio para los padres, quienes elegían sus esposos según los bienes que poseían” (Vásquez, 2009, p. 3). La dominación masculina se manifestaba en la unidad doméstica, en la Iglesia, la escuela y en el Estado, dando lugar a nexos de configuración económica y social (Cruz, 2005). Esta situación contrasta con la situación de la mujer en América Latina de antes de la conquista. Esta mujer trabajaba la tierra, sobre todo en la zona andina; sustentaba la familia y guerreaba al igual que el hombre. Durante el tiempo del Imperio inca, el hombre regía todo el imperio, mientras que la mujer también gobernaba y era respetada por la ciudad. Ella intervenía en el comercio y la economía, incluso había pueblos gobernados por mujeres. Igual situación existió en el Imperio azteca, donde las mujeres adquirieron responsabilidades políticas (Robles, 2014).

En este contexto, es importante presentar la situación de la mujer indígena de la provincia de Chimborazo. No para realizar un análisis comparativo, sino, más bien, para mostrar la realidad de las mujeres indígenas, que siguen experimentando la exclusión, la violencia simbólica y física de parte de los varones y, en muchas ocasiones, con la aceptación de la comunidad. Sin embargo, se puede preguntar ¿qué tipo de liberación femenina es la que necesita la mujer indígena de Chimborazo? ¿Debe seguir inspirándose en ideas eurocéntricas? ¿Es necesaria una propuesta desde las llamadas epistemologías del Sur, las sabidurías ancestrales? ¿Las iglesias presentes en estos espacios están predicando aún la obediencia y la sumisión de la mujer al varón? ¿Qué huella han dejado las reivindicaciones realizadas con respecto a la mujer?

Es de fundamental trascendencia la obra de una mujer indígena, pobre y analfabeta como fue Dolores Cacungo, quien trazó un camino de liberación para las niñas y los niños indígenas, para los campesinos sin tierras y sin derechos. Ella comprendió que la lucha debía empezar por el conocimiento de los derechos, por la alfabetización y la organización popular.

I. EUROPA Y LA HISTORIA DE EXCLUSIÓN DE LA MUJER DEL ESPACIO PÚBLICO. ALGUNOS CASOS

La ausencia de la mujer en la democracia

La exclusión de la mujer vino con la democracia en el siglo V a. C.; desde entonces la mujer fue marginada de los espacios públicos. Las mujeres eran consideradas patrimonio privado de los hombres y eran las primeras víctimas de aquella democracia naciente. Nacen excluidas del espacio público y ya eran tratadas como seres inferiores. Por ejemplo Aristóteles sostiene en *Política*, que la institución familiar se basa en “la superioridad natural del hombre y sobre la inferioridad de la mujer” (Fernández, 2010, p. 156).

La ciudad griega (*polis*) era el espacio reservado para los varones adultos. Las mujeres no tenían cabida en estos espacios, no eran consideradas ciudadanas de la ciudad griega, peor aún, no se las consideraba ciudadanas libres. Estaban confinadas al ámbito de lo privado (*oikos*), de la familia y de lo doméstico. Únicamente los varones entre los 18 y 20 años eran considerados miembros natos de la democracia. Si se mira la población de aquel entonces, únicamente entre un 10 y un 15 por ciento era considerado ciudadano libre. Esta situación se agravó cuando en el año 321 a. C. Atenas fue invadida por Macedonia; se introdujeron, entonces, los requisitos de propiedad, lo que perjudicó aún más la situación de las mujeres: no podían ser propietarias. Incluso, las mujeres libres carecían de derechos políticos, podían acceder a ser hermanas, hijas o esposas de los ciudadanos, pero siempre bajo la tutela masculina (*Kyrios*). Es importante anotar también que con el advenimiento del derecho romano se institucionalizó aquella estructura social patriarcal, como también las relaciones de poder en el ámbito privado de la familia (Flórez-Estrada, 2007). Si bien hubo algunas excepciones de pensamiento en defensa de la mujer, como es el caso de la francesa Marie de Gournay (1565-1645), quien publicó *Égalité des hommes et des femmes*, obra en la que defendía el acceso de la mujer a la educación y a los cargos públicos, la cual tuvo poco eco en la sociedad de aquella época, la marginación de la mujer era demasiado evidente;

incluso las célebres obras de Rousseau *El contrato social* y *Emilio* negaron la ciudadanía y el espacio público a las mujeres. Durante el siglo XIX, a pesar del advenimiento emancipatorio del feminismo, la mujer era la mano de obra barata y dócil del trabajo industrial; incluso las mujeres de la burguesía continuaban en el ámbito de lo privado de sus familias sin derechos reales y libertades ciudadanas.

Esta manifiesta exclusión de la mujer de los espacios públicos y políticos perduró durante muchos siglos, como en el caso de los Estados Unidos, en donde, a pesar de la independencia, el sufragio era un privilegio de los varones blancos; estaban excluidos los esclavos, los negros libres, los nativos y las mujeres (Dahl, 2004). Cabe anotar también que los beneficios de la Revolución francesa, con su eslogan *libertad, igualdad y fraternidad*, se aplicaron a los hombres. La condición de las mujeres siguió siendo la misma.

La razón y la ciudadanía de la época de la Ilustración seguía siendo masculina y discriminatoria; incluso llegaron a matar a la pensadora francesa Olympia de Gouges (1748-1793), autora de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, obra publicada un año antes de ser ejecutada en la guillotina por el Tribunal Revolucionario Francés. El pensamiento de Olympia de Gouges constituyó una denuncia en contra del matrimonio de las niñas y la trata de negros que enriquecía a la Corte de Versalles. Fue una ferviente defensora del derecho al voto de todos los ciudadanos y ciudadanas, que las mujeres debían tener derechos políticos iguales a los hombres, que nacen libres y permanecen iguales al hombre en derechos como “la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión” (Jara, 2017, p. 37). Así mismo, De Gouges fue una gran defensora de la libertad de opinión y de comunicación, como uno de los derechos más necesarios de la mujer. Sin embargo, los revolucionarios terminaron acallando su voz.

Locke y la reducción de las esposas al ámbito de lo privado

En su estudio, John Locke (1632-1704), casi dos mil años después de Aristóteles, él es partidario de la regla de la mayoría, de la igualdad política y de la libertad individual. La legitimidad de

un gobierno depende del consentimiento de los gobernados, de manera que la fuente última de poder soberano es el pueblo, quien debe juzgar. Sin embargo, se puede preguntar: ¿quiénes son los que constituyen la democracia (*demos*), es decir, el pueblo? Locke considera que los niños no deben gozar de los plenos derechos de ciudadanía, y que las elecciones parlamentarias se basan en el sufragio de los varones adultos, la mujer queda excluida del *demos* (Dahl, 2004).

Según Locke, el padre y la madre conforman la primera sociedad; sin embargo, afirma que “es necesario que la última voluntad, es decir, el derecho de gobierno, deba recaer en alguno de los dos. Y naturalmente recae en el hombre, por ser el más capaz y el más fuerte” (Locke, 2002, p. 60). De manera que la mujer es excluida del campo del consentimiento, son “solamente los hombres que aparecen como seres naturalmente libres e iguales” (Pateman, 1989, p. 52); además, los Estados pueden ser administrados por un solo hombre. Todas estas doctrinas tuvieron influencia en la época de la Inquisición, época en la cual, en la cacería de brujas, del 75 % al 90 % eran mujeres, quienes fueron vistas como amenaza contra la racionalidad masculina moderna (Dahl, 2004). Las persecuciones a mujeres acusadas de brujería se llevaron a cabo en Europa y posteriormente en el Nuevo Mundo, donde se las acusaba de ser adoradoras del demonio. Todo esto se realizó con la finalidad de subyugar a las poblaciones locales; una verdadera iniciativa política, incluso justificada y aceptada por el mismo Thomas Hobbes. Las mujeres acusadas de brujas ejercían una especie de medicina herbolaria y alternativa, se atrevieron a desafiar a las estructuras de poder de aquel entonces. Lo que sucedía en el trasfondo de esto era “el paso del feudalismo a las instituciones económicas y políticas del capitalismo mercantil” (Federici, 2010, p. 230)

John Locke decía que el poder paterno y el político eran uno y el mismo debido a la dependencia natural de los hijos respecto de sus padres; no incluyó a las mujeres y, además, daba por sentado que una mujer, mediante el contrato de matrimonio, acepta someterse a su esposo, y coincide con el patriarcado al afirmar que

el sometimiento de la esposa está fundado en la naturaleza, de tal modo que dentro de la familia, siempre ha de prevalecer la voluntad del marido. Sin embargo, el individualismo liberal prometía a las mujeres una posición social igual a la de los hombres como individuos libres por naturaleza; pero, al mismo tiempo, los cambios socioeconómicos aseguraban que se siguiera considerando natural la subordinación de las esposas a los maridos y que esto quedara fuera del dominio de los teóricos de la democracia, así como de las luchas políticas por democratizar el liberalismo (Pateman, 1983). Locke niega a las mujeres la condición de individuos libres e iguales, ya que están sometidas a sus maridos por naturaleza. La mujer, según Locke, no tiene cabida en la democracia; el consentimiento del pueblo no incluía a la mujer. Más aún, el varón es más fuerte e inteligente, es él quien decide en último término.

Rousseau, la mujer nacida para hacer feliz al hombre

Jacques Rousseau (1712-1778) afirma en *Emilio* que la naturaleza misma ha decretado que las mujeres deben estar a merced del juicio del hombre; “las mujeres, a diferencia de los hombres, no pueden controlar sus ‘deseos ilimitados’, y no pueden desarrollar la moralidad que se requiere para la sociedad civil” (Aguado, 2016, p. 13). Rousseau define el ciudadano como varón, propietario y padre de familia. Excluyó del espacio público a las mujeres y a los pobres. En esta época, la mujer se encuentra ausente del espacio público por no ser propietaria, por ser incapaz de controlar sus pasiones y por su carácter limitado de pensar respecto del hombre, es decir, la mujer es un ser inferior cuyo instinto es el amor materno, no importa su ser de ciudadana independiente. Las mujeres debían ser educadas para complacer al varón-esposo y para atender a sus hijos. Dice Rousseau (1998):

De este modo, toda la educación de las mujeres debe estar en función de los hombres. Agradarles, serles útiles, hacerse amar y honrar por ellos, criarlos de pequeños, cuidarlos de mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles la vida dulce y agradables:

estos son los deberes de las mujeres en cualquier edad de la vida y esto hay que enseñárselo desde la infancia. (p. 20)

Se puede constatar que según Rousseau –fundador del *Contrato Social*–, la mujer se encuentra bajo la tutela del hombre, su único compromiso se limita al ámbito de lo privado, con funciones muy específicas, como el amor, la educación de los hijos y cuidar a los mayores. Tareas a las que tenía en la ciudad griega, espacio único para los hombres libres, donde la dicotomía público-privado separaba libres de esclavos.

Uno de los textos más radicales en el que Rousseau habla de la mujer es, sin duda alguna, *Emilio o de la educación*, libro V, donde desde el principio afirma que el concepto de feminidad se refiere al sexo, es decir, al orden biológico. Considera que la mujer existe para complacer (*plaire*) al hombre y para vivir sujeta (*subjuguée*); y aún más, debe ser complaciente. Debe ser modesta, atenta y reservada; debe ocuparse de los quehaceres de la casa en una actitud de obediencia y fidelidad a su esposo; pertenece a un pequeño grupo familiar y no tiene necesidad de dirigirse a la gran asamblea, su misión es estar pendiente de la mesa de los comensales (Rousseau, 1998).

Rousseau afirma que la dependencia es el estado natural de las mujeres, son hechas para obedecer, de manera que la razón de la mujer es práctica, no se puede dedicar a las verdades especulativas y abstractas, de los principios y de los axiomas de la ciencia. Además, considera que la mujer está hecha para dar placer al hombre. Es simplemente un ser para el otro, menos para sí misma. Debe agradar al hombre, serle útil, educar a los niños y a los mayores, aconsejar, consolar al hombre. Está destinada a obedecer (Roig, 2005, p. 14).

Rousseau ubica a la mujer como una persona que tiene acentuado su espíritu (*a plus d'esprit*), ella observa, mientras que el hombre razona (*raisonne*). Con esta afirmación, el autor de *El contrato social* considera a la mujer como alguien que no es igual al hombre en el sentido de su capacidad de razonar; aunque algunas de las revoluciones provienen

de las mujeres, siempre estarán en una relación de dependencia con respecto al hombre, a su marido, y obedecer las órdenes que se refieren a los quehaceres domésticos. “Ella debe reinar en la casa como un ministro en el Estado, haciéndose obedecer en lo que ella debe hacer” (Rousseau, 1998, p. 70). Como se puede constatar, el hecho de que Rousseau considerara a la mujer como un ser diferente biológicamente al hombre es la fuente de su inferioridad social. Esta desigualdad es compensada por la superioridad axiológica y, junto a esto, la rehabilitación de la mujer en el contexto familiar, del matrimonio y del amor. Seguidamente, en el siglo XVIII se crea el imaginario de la *mujer frívola*, incapaz de pensar temas públicos, pero enceguecida en sus pasiones, quien debe dedicarse exclusivamente a la familia, es decir, al ámbito de lo privado, dedicada a la procreación y supeditada al poder del padre, en detrimento de la madre; entonces, la casa y la calle, términos aún utilizados, pasan a constituirse en espacios distintos que obligan a un comportamiento diferente; la vida, la vida familiar se encuentran de espaldas al mundo.

La mujer se encuentra en una situación de subordinación con respecto al varón, manifestando su acuerdo, y es justamente el inicio del consentimiento que condujo al concepto moderno de matrimonio basado en el amor; es el paso para la mujer de la libertad a la subordinación, se queda confinada a la vida privada de lo doméstico, excluida del ámbito de lo público. Más aún, las mujeres no firman el contrato social, sus esposos son sus representantes y protectores, son ellos quienes consensúan la libertad y la igualdad ante la ley; la mujer pasa a ser un sinónimo de reproducción, es un cuerpo. En resumidas cuentas, se puede decir que el contractualismo moderno promueve la exclusión de las mujeres del espacio público, y las somete a la voluntad de los varones.

Kant y la negación de la autonomía femenina

Para Immanuel Kant (1724-1804), cuya obra es comentada a través del mundo desde diferentes tipos de análisis, la mujer es un animal doméstico; es el hombre quien va delante, con las armas en

las manos, y la mujer lo sigue; ella es la encargada de los utensilios de la cocina (Kant, 1798). De esta manera, Kant ve como algo inconcebible que la mujer se equipare al hombre desde el punto de vista intelectual y académico. El pensador alemán afirma:

Ellas necesitan sus libros tanto como su reloj; a saber: lo llevan para que se vea que lo tienen, aun cuando esté parado o no esté puesto en hora con relación al sol (...). Una mujer letrada que tenga la cabeza llena de griego (...), tendría además que tener barba; porque así se expresaría mejor la imagen de pensadoras sesudas, por la que luchan. (Kant, 1982, p. 847)

Además, Kant atribuye lo bello y lo sublime al sexo masculino, lo que trae como consecuencia la exclusión de la mujer del ámbito de la cultura, del conocimiento y, por ende, de los espacios públicos y políticos, lo cual debe estar en manos de los varones (Posada, 1992). Las mujeres son insensibles a todo lo que tenga que ver con el deber kantiano; hacen algo simplemente porque quieren, su misión es ser depositarias de la fertilidad, que necesita ser protegida por el sexo fuerte, el cual es poseedor de la función racional. Hombre y mujer no son iguales. Las mujeres son “como un objeto de la razón práctica de los hombres” (Kant, 1982, p. 31).

A pesar de su lucidez es evidente que Kant se deja llevar por prejuicios ancestrales al afirmar:

(...) El género femenino tiene más impulso y corazón que carácter. Es sorprendente cómo el sexo femenino es totalmente indiferente al bien común (...). No fueron hechas para echar una mano en la obra común, y piensan que es absurdo ocuparse de algo más que de su propio provecho. Esto está bien así. Porque los varones pueden recuperarse con ellas de sus cuitas públicas. (Kant, 1982, p. 128)

Como puede verse, Kant también reduce a la mujer al ámbito de lo privado, de lo doméstico, lugar donde debe atender a su cansado esposo que regresa del ámbito de lo público, negándole, de esta manera, su participación en el campo racional, científico

y político del mundo; de ahí que las mujeres no alcancen el estatus pleno de ciudadanas de derecho, no tienen derecho a tener derechos.

Llama la atención que Kant, el padre de la ética moderna no sea sensible a los cambios sociales de la época; más bien, opta por el orden establecido, dejando de lado una postura crítica frente a la exclusión de las mujeres de la vida pública, las cuales eran consideradas *espíritus masculinos en cuerpos femeninos*; más aún, se cuestionaba que las mujeres tuvieran alma, es decir, que fueran seres humanos (Roldán, 2013).

Las mujeres estaban destinadas a lo doméstico por cuanto la naturaleza las había dotado de capacidad maternal. De esta manera, la filosofía kantiana de la universalidad y la autonomía ha dejado de lado a más de la mitad de la población del mundo por priorizar lo masculino, ya que la mujer es incapaz de actuar por ser considerada, permanentemente, como menor de edad. Kant (1784) al referirse a la mujer dice:

(...) La mujer es declarada civilmente incapaz a todas las edades, siendo el marido su curador natural (...), y como no conviene a su sexo ir a la guerra, tampoco puede defender personalmente sus derechos, ni llevar negocios civiles por sí misma, sino solo por un representante. (p. 209)

En el pensamiento de Kant la mujer no llega a una mayoría de edad, siempre va a depender del marido, y debe tener un tutor para que las defienda; esto significa la exclusión total de las mujeres de la ciudadanía; incluso, según Kant, “aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano” (como se cita en Roldán, 2013, p. 93); es decir, únicamente el hombre. La mujer no es autónoma ni independiente, no forma parte de los ciudadanos activos, es decir, aquellos que dictan leyes y que son propietarios.

Kant sostiene que la naturaleza ha dotado a dos sexos que son complementarios, en el cual el varón es propietario y ocupa el espacio público, es el verdadero ciudadano, mientras que la mujer está destinada a lo doméstico, al espacio privado, incapacitada

legalmente de ser ciudadana de plenos derechos. Según Kant, “deben permanecer las mujeres en el ámbito doméstico, para que los varones puedan perseguir sus intereses en la vida pública” (como se cita en Roldán, 2013, p. 200).

Hegel, la mujer para la familia

Según Hegel (1770-1831), lo femenino tiene, pues, como hermana el más elevado presentimiento de la esencia ética; mas:

(...) Ella no llega a la conciencia y a la actualidad de esta esencia, porque la ley de la familia es la esencia interior, existente en sí, que no brilla a la luz de la conciencia, sino que permanece sentimiento interior, algo divino, sustraído de la actualidad. (Hegel, 1991, p. 310)

Se puede constatar que el único lugar social y político para la mujer es la familia, ella “presiente la esencia ética pero no es capaz de alcanzarla porque la eticidad se logra con la salida del hogar” (Hegel, 1968, p. 72). La mujer está destinada a la casa, a la educación de sus hijos varones, quienes saldrán al espacio público, e incluso, cuando la madre fallece es sustituida por la hija; ella, a su vez, continuará siendo la custodia de la ley divina. Ella es deseo, mientras que el varón es la razón y tiene su efectiva vida sustancial en el Estado. El destino primordial de la mujer es la procreación, la maternidad, sexualidad para la reproducción. De esta manera, la mujer no tiene derechos ni libertades políticas ciudadanas (Alvarado, 2016). “Es en la familia, donde la mujer tiene su determinación sustancial” (Hegel, 1993, p. 166); de manera que ella es persona gracias a su identificación y su rol que lleva a cabo en la familia, donde es posesión del varón. El ser de la mujer ha sido asociado al de la naturaleza, la cual debe ser dominada, mientras que el hombre representa la cultura y el poder. De esta manera, la mujer queda reducida al espacio familiar, de lo privado, no interviene en el espacio público (Benhabib, 2006).

La lógica de Hegel se presenta en oposiciones: las mujeres exhiben los principios de particularidad, naturalidad, inmediatez

y sustancialidad; mientras que los hombres representan lo universal, la mediaticidad, la libertad y la subjetividad. Estas diferencias entre hombre y mujer están marcadas no por un sentido natural, sino cultural y social. Se puede constatar que Hegel es fuertemente influido por el pensamiento europeo de la práctica sexual monogámica de la familia, situación en la cual la mujer es confinada al espacio privado y el hombre a lo público; él es superior a la mujer. (Benhabib, 2006). Siguiendo la tradición europea Hegel (1968) afirma:

(...) El hombre tiene su vida sustantiva efectiva en el Estado, en el trabajo y en la lucha con el mundo exterior y consigo mismo (...), mientras que la mujer tiene su destino sustantivo en la familia y está imbuida de que la piedad familiar es su marco ético mental. (p. 166)

Como vemos, para Hegel, la vida del hombre está vinculada al Estado, a la ciencia y al trabajo en el espacio público. Tiene la misión de conquistar aquel espacio por medio de la actividad y la libertad; mientras que el espacio de la mujer se encuentra en la familia, en la unidad y la piedad. En el pensamiento de Hegel las mujeres no son consideradas como individuos, como los hombres; ellas son incapaces del combate espiritual y la separación que caracteriza la vida de los hombres. Son seres humanos *menores*, incapaces de emerger de la vida familiar al mundo de la universalidad; sus actividades carecen de valor histórico, no hacen historia, están condenadas a repetir los ciclos de la vida (Benhabib, 2006).

El fracaso de los defensores del derecho al voto femenino

No todo el pensamiento de Occidente excluyó a las mujeres del espacio público. Fue el filósofo francés Nicolás de Condorcet (1743-1794) quien en su artículo *Sur l'admission des femmes au droit de cité* denuncia las actitudes de los hombres, cuando a pesar de los discursos de la igualdad, había considerado a las mujeres como menores de edad y, por consiguiente, incapaces de votar

y de actuar en el espacio público (Condorcet, 1789, p. 121). En aquella época, la mayoría de la población, especialmente la clase dirigente de la política, guardó un silencio cómplice y no promovió la participación de la mujer en los espacios públicos (Gil-Cepeda, 1999, p. 76). Tampoco la Revolución francesa resolvió el problema de la mujer a pesar de toda la sangre que se derramó y que dio lugar a nuevos ricos sin resolver el problema de la libertad. Incluso el Contrato Social fue un acuerdo que siguió excluyendo a los no propietarios, o sea, a las mujeres. La teoría de la democracia moderna no concedió valor a la mujer en el espacio público (p. 61).

John Stuart Mill (1806-1873), en su obra *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, al hablar del nuevo tipo de gobierno, argumentó a favor del voto femenino; posición que fue rechazada por todos los pensadores políticos de la época, evidentemente varones. Cabe recordar que su padre, James Mill, optó por excluir a las mujeres del derecho al voto y de todo derecho político, no así la de los niños, pues era algo temporal, mientras llegaban a la edad de votar. Sin embargo, John Stuart, debido a su excelente relación con su esposa Harriet Taylor, las veces que hablaba de la mujer, se estaba refiriendo a la naturaleza especial de su esposa, a quien tenía una gran consideración. La defensa de Stuart Mill apuesta por la educación de la mujer, de manera que pueda ser más independiente, que sea capaz de valerse por sí misma, de modo que el matrimonio no sea su única alternativa de subsistencia. Stuart Mill hace referencia al aspecto estético de la mujer, quien debe embellecer el alma, la mente y el cuerpo para, de esta forma, proporcionar disfrute, esparcir belleza y elegancia y gracia por todas partes. Una de sus afirmaciones más controvertida es que “la mujer no está a la altura del hombre, debido a su temperamento nervioso, su indisciplina mental” (Stuart Mill, 2006, p. 72)

Más tarde, Stuart Mill en *The Subjection of Women*, Stuart Mill (1869) sostiene que en la relación entre hombres y mujeres, o más concretamente, entre maridos y esposas, la subordinación social de las mujeres es la “única reliquia que queda del pensamiento y la práctica de un mundo antiguo que en todo lo demás ya se

desplomó (p. 146). La mujer puede optar por la ocupación que es el ser esposa, de modo que cuando una mujer se casa, ha elegido su carrera, ha elegido administrar un hogar y criar una familia como objetivo central de sus esfuerzos, las obligaciones deben ser cumplidas por el consenso y por la costumbre; pero en el marido reposa un mayor peso, ya que siempre es mayor en años. Además, la familia debidamente constituida es la verdadera escuela para enseñar las virtudes de la libertad; es decir, que la mujer se reduce al ámbito de lo privado. ¿Puede desde aquí ejercer una ciudadanía democrática? Como se puede constatar, a lo largo de la historia “las mujeres se han doblegado al orden familiar, económico, político y religioso instaurado por aquellos que se reservan el monopolio de los poderes” (Agacinsky, 1999, p. 170). Solamente con el advenimiento del socialismo y del marxismo se comenzará a estudiar la sociedad en clave de dominado-dominador, y será Simone de Beauvoir quien colocará a la mujer como categoría de análisis. Hacia 1970 es cuando el feminismo empieza a desarrollarse en América Latina. El gran desafío se constituye en empezar a escuchar a las mujeres de los pueblos de Abya-Yala desde una perspectiva descolonizadora (Alvarado, 2016, p. 107)

En las reflexiones presentadas hasta aquí se puede observar que los más grandes pensadores clásicos europeos, que siguen siendo comentados y estudiados con sumo interés, han sido los más radicales promotores de la exclusión de la mujer de los espacios políticos públicos. Estos pensadores, y muchos más, influyeron notablemente durante la conquista —y hasta hoy— en la configuración del pensamiento latinoamericano tanto en los ámbitos de la educación, la política y el derecho como en otras disciplinas. De manera que la actitud epistemológica y cotidiana de ver y de tratar a la mujer latinoamericana ha sido heredada de Europa. De ahí la importancia de iniciar procesos de descolonización para una auténtica liberación de la mujer latinoamericana, sea indígena, mestiza o blanca. Esta reflexión es un acercamiento al caso de las mujeres indígenas de Chimborazo (Ecuador).

II. LA MUJER INDÍGENA DE CHIMBORAZO EN ECUADOR

Mujeres maltratadas en el espacio público

América Latina, aunque debería llamarse Abya Yala, ha sido narrada desde el punto de vista androcéntrico, el cual ha invisibilizado a la mujer en los espacios públicos; la historia ha sido contada y narrada por líderes masculinos; incluso, el conocimiento ha adquirido un carácter androcéntrico. Se han dejado de lado proletarias latinoamericanas, campesinas explotadas y mujeres racializadas. Las mujeres del Sur se han hallado con la dificultad de la colonialidad del saber. Urge reconstruir genealogías feministas con una perspectiva y análisis político.

La mujer indígena de la provincia de Chimborazo ha tenido, y tiene, una participación muy limitada en los espacios públicos. Debido a la historia de la colonización, la fuerte influencia de tipo de educación que han recibido y la presencia fuerte de las Iglesias de confesión protestante y católica presentes en las comunidades indígenas de la provincia. El conflicto de poder (dominio) entre las diferentes confesiones religiosas han terminado dividiendo a las comunidades y creando enemistad entre estas, que otrora vivían en armonía y compartían valores. Antes de iniciar esta reflexión es preciso mencionar el gran vacío epistemológico creado a partir de la conquista europea, que quiso borrar todas las sabidurías ancestrales. Recuperar algunas y revitalizar otras constituye uno de los grandes desafíos para los investigadores defensores de las epistemologías del Sur; es el caso de Boaventura de Sousa Santos, Teresa Cruz e Silva, María Paula Meneses, etc.

Si la mujer de Occidente ha sido excluida de los espacios públicos, la mujer indígena ha sufrido y ha sido sacrificada. Según Juan Gualli, citado por Juan Illicachi (2017), las mujeres indígenas han sido garroteadas con aciaes como si fueran animales; golpeadas y garroteadas caían al suelo. Hasta hoy, algunas ancianas tienen cicatrices en la cabeza. Sin embargo, estas mujeres se limpiaban la sangre y seguían al lado de sus maridos, autores de la violen-

cia. Esta situación ha sido justificada por la teoría de la complementariedad (*warmi-kari*), que considera a la mujer como un ser incompleto, que tiene que ser dominada y domesticada por el hombre, quien tiene la misión de corregir, dominar y “transformar en cuerpos dóciles y obtener la entrega de sus voluntades y almas” (Illicachi y Garcés, 2018, p. 23). Incluso, estas mujeres no han ido al espacio público para manifestar lo que piensan, sino para ser torturadas y maltratadas, a veces por haber alzado la voz a su esposo o a sus suegros. El maltrato era público, en presencia de la familia y de la comunidad. Los esposos argumentaban que no hay que dejarse mandar por las mujeres (*warmi mandashka*). Estos discursos persisten hasta hoy. Incluso en los espacios mestizos: se trata de dominar a la mujer y de no ser dominado.

En estas culturas, la mujer nace excluida, menospreciada ante el niño varón, que es causa de regocijo y de orgullo para sus padres; incluso las familias que solo tenían niñas manifestaban vergüenza ante la comunidad. Nacer mujer ha sido una vergüenza para los padres. Muy a pesar de esta situación, es la mujer la que ha continuado legitimando la dominación masculina y su propia marginación de los espacios públicos.

Llama también la atención que estas culturas son profundamente direccionadas por sus confesiones religiosas, tanto protestantes como católicas. Aquí la autoridad es el pastor, o el grupo de diáconos que sanciona, todos varones, los cuales se encuentran por encima de la autoridad de los esposos, son los *delegados de Dios*. La mujer es doblemente subordinada, por el esposo y por el pastor, de manera que, como afirma Illicachi (2018):

(...) La dominación masculina en las iglesias protestantes se enmascara y justifica, con frecuencia, con base en los principios bíblicos y los valores indígenas como la complementariedad, categorías que contribuyen, unas veces sin saberlo y otras a pesar suyo, a su propia dominación al aceptar tácitamente los límites impuestos: a la vez que fundan la perpetuación y naturalización de las relaciones de poder. (p. 26)

La interpretación de las lecturas bíblicas que utilizan es fundamentalista, dejando de lado, con toda intención, el aspecto liberador de la Biblia, omitiendo la liberación femenina; manipulan la Biblia para dominar y seguir explotando a la mujer. La evangelización no debe ser colonizadora, debe valorar los saberes ancestrales de los pueblos, su *logos* y sus conocimientos. Una auténtica evangelización debe establecer un diálogo entre el evangelio y las culturas. Además, el neoliberalismo, la modernidad y la globalización han irrumpido en la vida de los pueblos creando “una falsa expectativa de un mundo mejor que no ha llegado” (Paredes, 2015, p. 104). Lamentablemente, las situaciones de mujeres maltratadas no han sido vistas como territorios vivos e históricos con una interpretación política y cosmogónica. Se debe eliminar todo contrato, poder y dominación; hay que propiciar espacios de acogida, de co-responsabilidad, donde las mujeres se miren a sí mismas. Se necesita también un nuevo planteamiento de cuerpos-territorios con una perspectiva “descolonizadora, feminista y latinoamericana caribeña” (Cruz, 2016).

El espacio público y la manifestación religiosa de lo femenino

Líneas atrás de este ensayo se dijo que el rol de las iglesias, tanto evangélicas como la católica, ha tenido mucho que ver en hacer de la mujer un ser obediente y sumiso (Illicachi, 2017). En el discurso y predicación de las iglesias se esconden seudovalores que responden y apoyan a la idea de progreso y modernidad que se han constituido en una gran amenaza en cuanto al debilitamiento, ocultamiento y desaparición de las sabidurías ancestrales. En este contexto, la mujer sigue excluida de los espacios públicos; incluso, en muchas ocasiones, como en el caso de los evangélicos, de los religiosos; por ejemplo, se habla de pastores, pero no de pastoras, no hay organizaciones ni asociaciones de mujeres que reivindiquen sus derechos como mujeres. Incluso ni en las iglesias aparece claro el rol protagónico de la mujer en la coordinación y dirección de los mencionados centros de culto (p. 169).

Sin embargo, a pesar de toda esta situación de maltrato y discriminación a las mujeres indígenas, ellas han conquistado un espacio público para sus ritos, cantos y danzas; aunque confesionales, no dejan de ser lugares donde se trasgrede el poder masculino y el orden establecido. Los cantos y la música religiosa han llegado a constituirse en estrategias de apropiación de los espacios públicos para la música, la danza y demás palabras de la mujer. Es en este espacio donde la mujer recibe un relativo reconocimiento de la comunidad. Ellas hablan, cantan, improvisan intervenciones relativas a sus rituales, es un actuar plural y colectivo, sin discriminar a las niñas. Se trata de un espacio de participación democrática. Un ejemplo de canto:

TAKI/CANTO

Apunchikpak warmi

*Apunchikpak warmi kashpa
Kushi warmi kanchik
Kichwapi rimashpa
Sumakta takinchik.
Kuyawak apunchik
Payka wañushpami
Karitapish kuyan
Warmitapish kuyan.*

Mujer de dios

*Siendo mujer de dios
Somos mujeres alegres
Hablando en kichwa
Cantamos maravillosamente
Amador dios
Con su muerte
Ama a los hombres
Como a las mujeres*

Estos espacios de manifestación de lo bello y lo sublime son también escenarios de representación de la vida cotidiana de la gente. Aunque moralizantes, se trata de pequeñas obras de teatro de escenas familiares que siempre terminan en una norma moral para la comunidad. Estos escenarios litúrgicos se transforman en lugares de libertad; es aquí donde la mujer no es controlada, vigilada y gobernada por el hombre, aunque el discurso esté eminentemente basado en la *conversión*. Se acentúa más en el ser un buen cristiano, el ser una buena madre, que en el buen ciudadano que lucha por sus derechos. Aún queda un vacío considerable en la conquista de los derechos de la mujer.

Aun a la mujer le cuesta hablar alto y el deseo de ocupar mandos de dirigencia comunal; sigue subordinada a la administración de lo privado. No hay que olvidar también la situación de la mujer que ha migrado de sus comunidades de origen a las ciudades; estos lugares se han constituido en espacios urbanos de discriminación y de opresión. Es muy relevante el punto de vista del politólogo colombiano Edwin Cruz Rodríguez (2014) con respecto a la política y a la democracia:

(...) Los indígenas fueron excluidos del ámbito público en dos sentidos. Primero, porque el proyecto de convertirlos en ciudadanos libres e iguales fracasó, quedando vigentes los arreglos coloniales en la cultura y en las instituciones. Segundo, porque para formar parte de la comunidad política debían dejar de ser lo que eran, indígenas comunitarios, para convertirse en ciudadanos individuales, esto es, no se incluían como indígenas sino a condición de que dejaran de serlo. (p. 18)

El problema de fondo es que los proyectos políticos jurídicos no partieron de las culturas de los pueblos, incluyendo su cosmovisión; además, la misma Constitución de la República del Ecuador fue elaborada con la asesoría de expertos europeos; estos especialistas desconocieron las sabidurías ancestrales de los pueblos. Además, como veremos más adelante, la categoría público-privado no existe en el mundo indígena. Lo que sí es de vital importancia es la comunidad.

Según Luis Alberto Tuaza (2017), la comunidad se construye a partir de los imaginarios y narrativas en los que el rol de los adultos mayores y de las mujeres es fundamental, ya que ellos son los encargados de transmitir los conocimientos a través de la educación a los niños, niñas y jóvenes (p. 29). Como se puede ver, el papel que juega la mujer (madre, abuela) es fundamental, es la que forma para la vida por medio de cuentos. Las madres (mamas) y los padres (taitas, mayores a 50 años) son una instancia de consulta, y son quienes tienen la última palabra con respecto a la vida familiar y de la comunidad. Sobre las mujeres recae la tarea educativa, son las

educadoras (*yuyak mamakuna*). Ellas poseen la sabiduría (*phronesis*); son las que animan y dan esperanza, las guardianas indispensables de la cultura indígena (p. 30), lugar donde se vive, se manifiesta la cultura y lo político. Sin embargo, estas mujeres no son visibilizadas en estos espacios comunitarios por parte de algunas confesiones religiosas e instituciones educativas. “Ellas son educadoras desde el anonimato” (p. 31), en el espacio de lo doméstico, de lo privado, en la casa, aunque tengan también un grado de influencia en los ámbitos del trabajo comunitario y del comercio.

Una relectura, descolonizar lo femenino

De las reflexiones anteriores se puede establecer que el origen de la exclusión de la mujer se debe al patriarcado impuesto desde la colonización; esto ocasionó la muerte de las subalternas, de las indígenas, de manera que la mujer es una de las categorías fundamentales de los excluidos. A esta situación se suma la teoría política colonialista, que se encargó de ir silenciando las voces de la mujer, de los pobres, muchas veces justificando desde teorías jurídicas, políticas, sociales, antropológicas y religiosas que nunca defendieron a la mujer. Como se ha podido comprobar, y coincidiendo con Pateman (1983), la democracia no ha existido jamás. Nace huérfana de mujer, se dijo al comenzar esta reflexión.

Sin embargo, en América Latina, las organizaciones de mujeres desempeñaron un rol importante en la oposición a los autoritarismos; libres de miedo, muchas de ellas fueron torturadas. Han sido ellas quienes inauguraron la transición de la opresión a la liberación. Ellas se aliaron a los partidos de izquierda, incluso en la defensa de los derechos indígenas. En este sentido, el marxismo ha llevado a cabo un considerable aporte en el despertar crítico, en este caso, de la mujer latinoamericana. Hay que recordar también que una “estructura política no es totalmente democrática si no cuenta con suficiente representación femenina” (Phillips, 1991, p. 145).

En un ambiente democrático necesariamente deben participar las mujeres, lo que es de vital importancia, igual que las institucio-

nes políticas. Es preciso incluir a los diversos partidos políticos y agrupaciones sociales. Cabe recordar que la mujer posee intereses, experiencias, valores y habilidades diferentes a “la de los hombres, es por eso que las mujeres deben estar representadas por mujeres” (Moghadam, 2008, p. 56); incluso, hay que replantear el mismo concepto de representación.

Si tomamos la definición de Hannah Arendt, cuyo espacio público es para el debate, debe insistirse entonces en que es primordial la presencia de la mujer en los espacios de participación ciudadana, de manera que en un ambiente de pluralidad tenga la posibilidad de participar de los conversatorios y diálogos comunitarios. Aquí hay que replantear, incluso, el tema laboral; es decir, si queremos que la mujer participe en los debates públicos, hay que pensar en sus horarios de trabajo. No se puede esperar una mujer en los debates públicos que trabaja 16 horas al día.

Podemos preguntarnos si las epistemologías europeas que hablan de la feminidad son universales, es decir, si son válidas también para las realidades de las mujeres indígenas de Chimborazo, o tal vez habrá que hacer otro planteamiento más acorde con las sabidurías ancestrales. En este sentido, ¿no habrá que descolonizar también el feminismo de corte *eurocentrista* y encaminarse hacia un compromiso político más claro y evidente, es decir, la búsqueda de un marco legal que proteja a las mujeres sin derechos? Se necesita una nueva epistemología jurídica y una metodología de investigación que defienda a las mujeres.

El feminismo europeo defiende a la mujer burguesa, de clase media urbana, académica, blanca que tiene otras aspiraciones; sin embargo, la mujer latinoamericana, las indígenas han sido víctimas no solo de la prepotencia y dominación masculina, sino también de la educación y de la religión, que ha centrado su discurso en la conversión personal; es decir, el hecho de pertenecer a una institución determinada, con la promesa, el consuelo y la esperanza de ser salvada haciéndose cómplice con el avance del neoliberalismo y del proyecto neocolonial, fortaleciendo con

ello la estructura socioeconómica, política y cultural excluyente. Se trata de proyectos financiados por ONG transnacionales que abanderan un discurso y una praxis de género, pero vaciado de compromiso ético-político. Las mujeres indígenas son víctimas de las estrategias neoliberales (Montanaro, 2016, p. 343).

Es necesario crear un feminismo autóctono, con una autonomía teórica y política, con un marco legal. El feminismo debe promover el estar juntas, se debe constituir círculos de reconocimiento en cada cultura. Es difícil partir del concepto de mujer universal; de ahí que, junto a una teoría feminista, el diálogo intercultural, el aprender las unas de las otras, ayuda a un mutuo reconocimiento. Se trata de elaborar una epistemología liberadora que recupere el ámbito de la mujer, su libertad y participación. A lo largo de la historia se “le ha negado su capacidad de autointerpretación y de expresión autónoma del logos filosófico” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 11). Cabe recuperar lo que Boaventura de Sousa Santos (2011) ha llamado las *Epistemologías del Sur*, refiriéndose a nuevos conocimientos, geopolíticamente inspirados en América Latina y el sur global, las cuales se contraponen a las epistemologías dominantes del norte global (p. 22). Es necesario crear un nuevo paradigma feminista que parta de la realidad de las mujeres pobres del continente, desde la mujer no blanca, que parta de su cotidianidad, de sus vivencias culturales, de sus sufrimientos y sus luchas, de manera que se pueda elaborar un pensamiento propio.

La tarea de descolonizar el feminismo implica reconceptualizar las opresiones, que no son solamente las de género y del patriarcado, sino, más bien, hay que estudiar lo relacionado con el poder, con el Estado, con los asuntos económicos y de los derechos humanos. Hay que recuperar las sabidurías ancestrales, los discursos liberadores, urge escuchar y recuperar la memoria de las luchas de las mujeres indígenas, incorporar al debate feminista sus voces que crean y recrean, que cuestionan y critican las relaciones ancestrales en sus comunidades, hay que “reconfigurar los mapas de la praxis feminista, desde los diálogos sur-sur” (Sousa Santos, 2011, p. 25).

Dolores Cacuango, un proyecto político de emancipación

Dolores Cacuango (1881-1971) fue una mujer indígena, pobre y analfabeta del Ecuador que luchó por los derechos políticos y por una educación liberadora y, además, por los derechos de las mujeres y la organización del pueblo indígena. Afirmaba: “Nosotros, indios, necesitamos tierra, necesitamos casa y comida. Y necesitamos respeto. Respeto como indios. Sin las mujeres nunca seremos libres” (Gabbert, 2017, p. 6). Dolores no era una mujer que se quedaba en la teoría, se dedicó a crear escuelas clandestinas para que los niños y las niñas indígenas pudieran aprender y escribir en kichwa y en castellano, y de esta manera conocieran el idioma y pudieran, igualmente, defenderse de sus dominadores y sus imposiciones. Teorizó sin saber leer ni escribir, y consolidó un proyecto político de emancipación (p. 8). Los niños aprendieron a leer y a entender los números; de manera que estos menores que habían ido a la escuela ya podían aconsejar a sus padres acerca de los negocios; ya no podían ser engañados. Además, Dolores luchaba por la cultura por medio de la educación, el preservar la lengua kichwa y la identidad indígena; también inculcaba el respeto a la madre naturaleza. Fue la iniciadora de la educación bilingüe en Ecuador; gran poseedora del poder de la palabra, era poeta y pensadora; fue capaz de producir conocimiento de manera crítica y alternativa (p. 9). Recomendaba aprender a pensar, a reflexionar y crear proyectos. La palabra de los indígenas empezó a ser escuchada.

Una de las grandes conocedoras del pensamiento de Dolores Cacuango es Raquel Rodas, quien afirma que Dolores es mucho más importante que las heroínas de la independencia, debido a su coraje, su valentía, su discurso lleno de sabiduría; fue capaz de ver las desigualdades, el maltrato, la opresión y la injusticia en el sistema de las haciendas de la época, lugar donde los indígenas mujeres y hombres trabajaban sin el derecho a ser pagados. A cambio recibían solamente un pedazo de tierra prestado de mala calidad, llamado *huasipungo*; trabajaban sin horario hasta 20 horas diarias. Dolores se trazó el objetivo de “hablar la lengua de los

blancos para entender bien lo que hablan ellos” (Rodas, 2017, p. 9). Entonces emprendió el viaje a la ciudad de Quito, donde trabajó como sirvienta en la casa de un militar. A pesar de su condición de indígena analfabeta caminó descalza hasta la capital para hablar con las autoridades, levantó su voz contra los opresores dejando de lado el miedo y la sumisión. Cuentan que Dolores hacía 85 viajes a pie desde su tierra Cayambe hasta Quito, distante más de 80 kilómetros, para encontrarse con las autoridades nacionales (López, 2017). Una de las estrategias de la lucha de Dolores Cacuangó fue también el conocimiento de las leyes; cuentan que, a pesar de ser analfabeta, aprendió de memoria los artículos del Código de Trabajo. Luego asesoraba a los campesinos indígenas para que pudieran reclamar sus derechos.

Dolores Cacuangó recibió el apoyo del Partido Comunista del Ecuador, con cuyos miembros fundó en 1945 la Federación Ecuatoriana de indios (FEI); con esta instancia se consiguió la Reforma Agraria. Esta organización inicia entre 1924 y 1944; estos espacios surgen antes de los partidos de izquierda, más bien el Partido Comunista dependía de la FEI. Luego rompió con los comunistas (Simbaña, 2017).

III. CONCLUSIÓN

Sin duda alguna que el pensamiento europeo con respecto a la mujer marcó profundamente la historia del pensamiento de Occidente. Incluso, el mismo origen de la democracia, como concepto y como práctica, omite la palabra, la acción y el compromiso político de la mujer. La ciudad griega no consideraba como ciudadana a la mujer, que estaba confinada al cuidado de la familia, de la casa y no podía ser considerada libre, no tenía la capacidad de debatir en el espacio público. Este modelo excluyente fue difundido en Europa e importado a los espacios políticos, sociales, jurídicos, educativos y familiares de América Latina.

Es asimismo importante descubrir que las grandes revoluciones europeas no cambiaron la situación de la mujer, más bien lo

contrario. Fueron perseguidas las ideas que reclamaron mayor libertad y participación femenina; aún más, se inventaron leyes y castigos para acallar las voces disidentes. La finalidad era que la mujer no incursionara en los temas políticos y sociales, debía dedicarse exclusivamente al hogar.

Entre los pensadores analizados para este estudio, Locke insistía en que la mujer no podía incursionar en los temas de elección parlamentaria; incluso considera que la mujer y la política son irreconciliables. Es un ser incapaz de pensar debido a su condición biológica, diría Rousseau. Es el caso también de Kant, quien en sus “críticas” olvida el tema de la mujer en sus reflexiones sobre la universalidad y la autonomía; llega a afirmar que la mujer no tiene ninguna relación con el sentido común. Tema fundamental en la reflexión de Hannah Arendt, quien sostiene que todos los seres humanos estamos dotados de sentido común, es la capacidad de pensar por sí mismo y ponerse en el lugar del otro. Kant, de esta manera, excluye completamente a la mujer de la política por cuanto es menor de edad por siempre, y es el objeto de la razón práctica del hombre.

Según Hegel, la mujer no es capaz de hacer historia, ya que su dedicación es la familia. Al contrario, como se ha analizado, el caso de Dolores Cacuango rompe con ese paradigma; esta mujer indígena salió de su hogar, sin descuidar su familia, al ámbito de la defensa de los otros, los indígenas excluidos que durante siglos no tenían el derecho de reclamar sus derechos a la tierra y al respeto. Y sin ser una experta o profesional de la política y la revolución tuvo el coraje, a pesar de su analfabetismo, de ser indígena, de ponerse frente al opresor y denunciar sus injusticias; llenó de luz y esperanza a los pobres de aquella época. Es el cumplimiento de la teoría política de Hannah Arendt: libres en acciones y palabras y con derecho a tener derechos.

REFERENCIAS

Agacinski, S. (1999). *Política de sexos*. H. Subirats y M. Artís (trads.). Madrid: Taurus.

- Aguado, A. M. (2016). Ciudadanía, mujeres y democracia. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. (Edición digital a partir de *Historia Constitucional: revista electrónica de Historia Constitucional = Electronic Journal of Constitutional History*), 6, 11-27. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/ciudadania-mujeres-y-democracia/>
- Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(3), 2-32. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/rgn/20161009044331/alvarado-mariana-epistemologias-femeninas.pdf>
- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Condorcet, N. (1789). *Journal de la société n.º 5*. París: Hebdomadaire.
- Cruz, D. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 12(1), 35-46. doi: 10.20939/solar.2016.12.0103
- Cruz, E. (2005). Mujeres en la Colonia. *Anthropologica*, XXIII(23), 127-150. Recuperado de: http://dev.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0254-92122005000100005&lng=en&nrm=iso&tlang=en
- Cruz Rodríguez, E. (2014). Movimientos indígenas, esfera pública y ciudadanía: en torno a los casos de Bolivia y Ecuador. *Memorias*, 12(22), 7-22. doi: 10.16925/me.v12i22.866
- Dahl, R. (2004). *La democracia*. Madrid: Ariel Quintaesencia.
- De Gournay, M. (2018). *Égalité des hommes et des femmes*. París: Gallimard.
- De Gouges, M. (1792). *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/declaration-droits-femme-citoyenne-0>
- Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja*. V. Hendel y L. Touza (trads.). Madrid: Traficantes.
- Fernández, J. (2010). El sexo y el género: dos dominios científicos diferentes que debieran ser clarificados. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72712496013>
- Flórez-Estrada, M. (2007). *Economía del género: el valor simbólico y económico de la mujer*. Costa Rica: Editorial UCR.

- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos.
- Gabbert, K. (2017). Dolores Cacuango y la lucha por los derechos globales y sociales: aprender del pasado. En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 3-5). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Gil-Cepeda, M. (1999). Las mujeres en la vida y obra de Condorcet. *Docencia e Investigación: revista de la Escuela Universitaria de Magisterio de Toledo* 24(9), 59-78. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1998789>
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del Derecho*. A. Mendoza (trad.). Buenos Aires: Claridad.
- Hegel, G. (1991). *Fenomenología del Espíritu*. A. Mendoza (trad.). Buenos Aires: Rescate.
- Hegel, G. (1993). *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. A. Mendoza (Trad.). Buenos Aires: Claridad.
- Illicachi, J. y Garcés, L. (2018). Protestantismo y Catolicismo Indígena, desde una perspectiva antropológica. Riobamba: Unach.
- Illicachi, J. (2017). Encuentros y desencuentros de las mujeres indígenas con las Iglesias católicas y protestantes. *Revista interdisciplinaria, estudios de género*, 3(5), 164-186. Doi: 10.24201/eg.v3i5.121
- Jara, F. (2017). Olympe de Gouges, la feminista guillotizada por los revolucionarios franceses que no reconocieron sus derechos. Infobae. Recuperado de: <https://www.infobae.com/sociedad/2017/03/08/olympede-gouges-la-feminista-guillotizada-por-los-revolucionarios-franceses-que-no-reconocieron-sus-derechos/>
- Kant, I. (1784) ¿Qué es la ilustración? En E. Imaz (trad.), *Filosofía de la historia* (pp. 1-6). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1798). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. M. Foucault (trad.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1982). *Immanuel Kant: Lo bello y lo sublime*. D. Carranco (trad.). México: Unam.
- Moghadam, V. (2008). *La democracia y los derechos de la mujer: Reflexiones sobre el Medio Oriente y el África del Norte*. Trabajo

- presentado en la International Conference on Democracy and Human Rights in the Arabe World, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: <http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/CEDEHU/Moghadam%20la%20democracia%20y%20los%20derechos%20de%20las%20mujeres.pdf>
- Montanaro, A. (2016). Hacia el feminismo de-colonial en América latina. En M. Blanco y R. San Segundo (Eds. y coords.), *Investigación joven con perspectiva de género* (pp. 336-355). Madrid: Instituto de Estudios de Género, Universidad Carlos III de Madrid. Recuperado de: https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/24070/hacia_montanaro_IJCPDG_2016.pdf
- Locke, J. (2002). *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. C. Piña (trad.). Buenos Aires: Losada.
- López, J. (2017). ¿Para qué, ustedes, Radialistas, hicieron esta radionovela? En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 37-39). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Paredes, J. (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario. *Revista de estudios bolivianos*, 21, 100-115. Doi: 10.5195/bsj.2015.144
- Pateman, C. (1983). *The Sexual Contract*. Stanford: University Press.
- Pateman, C. (1989). The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political. *Ethics* 91(1), 20-34. Recuperado de: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/292200>
- Phillips, A. (1991). *Engendering Democracy*. Pennsylvania: University Park.
- Posada, L. (1992). Cuando la razón práctica no es tan pura. *Isegoría*, 6, 17-36. doi:10.3989/isegoria.1992.i6.322
- Rodas, R. (2017). Dolores Cacuango, heroína nacional. En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 1-4). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Robles, A. (2014). Una aproximación al rol de la mujer precolombina en América. *Cuadernos del Ateneo*, 32, 92-109. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5241118>

- Roig, A. (2005). Sofía o la nueva mujer. Cuestiones de dialéctica y género en Krause. *Polis. Revista Latinoamericana*, 12, 1-20. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/polis/5684>
- Roldan, C. (2013). Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant. *Revista Ideas y Valores*, LXII(1), 185-203. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/42053/43782>
- Rousseau, J. (1998). *Emilio o de la educación*. M. Armiño (trad.). Madrid: Alianza.
- Simbaña, F. (2017). Las múltiples dimensiones de Dolores Cacuango. En *El legado de Dolores Cacuango* (pp. 23-29). Quito: Fundación Rosa de Luxemburgo Oficina Región Andina. Recuperado de: <http://www.rosalux.org.ec/pdfs/D-Cacuango.pdf>
- Sousa Santos, B. de (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), 17-39. Recuperado de: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3429>
- Stuart Mill, J. (1869). *The Subjection of Women*. London: Longmans.
- Tuaza, L. (2017). *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas*. Riobamba: UNACH.
- Stuart Mill, J. S. (2006). Consideraciones sobre el gobierno representativo. C. Mellizo (trad.). México: Alianza Editorial.
- Vásquez, Á. (2009), *La mujer en la colonia*. Madrid: Centro Virtual Cervantes.

**EL SENTIDO COMO TRANSITIVIDAD, CREACIÓN Y REPARTO.
LA TRANSFORMACIÓN DE NANCY DE LA ONTOLOGÍA
HEIDEGGERIANA EN ONTOLOGÍA DE LOS CUERPOS**

The Sense as Transitivity, Creation and Sharing.
Nancy's Transformation of Heideggerian Ontology
in Ontologie of The Bodies

Selma Rodal Linares¹

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2775-5142

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales UNAM

(Mérida, Yucatán, México)

selrodlin@gmail.com

RESUMEN

En este artículo problematizo el protagonismo del comprender en *Ser y tiempo*, para demostrar que la modificación conceptual que hace Nancy de la relación como remisión a la estructura relacional "ser-a" es el elemento clave para su transformación de la ontología heideggeriana en una ontología de los cuerpos. Para realizarlo, primero evalué las implicaciones de la interpretación del lenguaje como *dóxa* en Heidegger. Luego, a partir de Nancy desarrollo la noción de sentido como transitividad del ser, soportada en la estructura "ser-a". En tercer lugar, expongo otra noción de mundo correspondiente a la aperturidad ontológica sin ser apriorística, que atenta contra la preeminencia ontológica del humano y enfatiza la fundamentalidad del ser-con. Finalmente, resalto dos consecuencias de este cambio metodológico: la transformación de la existencia en creación de mundo en lugar de comprensión y de la comunidad como régimen ontológico singular-plural.

PALABRAS CLAVE: *Nancy, ontología, existencia, comprensión, creación, mundo, comunidad, lenguaje.*

ABSTRACT

In this paper, I problematize the prominence of understanding in *Being and Time*. In order to demonstrate that the conceptual modification that Nancy does of the relation as "reference" to the relational structure "being-to" is the key element to transform the Heideggerian ontology into an ontology of bodies. To do it, first, I evaluate the implications of the interpretation of language as *doxa* in the first Heidegger. Then, departing from Nancy, I develop the notion of sense as transitivity of being, supported by the structure "being-to". In third place, I expose another notion of the world,

¹ UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, becaria del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales. Asesorada por la Dra. Carolina Depetris.

corresponding to the ontological opening without being aprioristic; which works against the ontological preeminence of the human and emphasizes the fundamentality of being-with. Finally, I explain two consequences of this methodological change: the transformation of the existence as creation, instead of comprehension, and of the community as a singular-plural ontological regime.

KEYWORDS: *Nancy, ontology, existence, understanding, creation, world, community, language.*

EL SENTIDO COMO TRANSITIVIDAD, CREACIÓN Y REPARTO. LA TRANSFORMACIÓN DE NANCY DE LA ONTOLOGÍA HEIDEGGERIANA EN ONTOLOGÍA DE LOS CUERPOS

INTRODUCCIÓN

Cristina Lafont (1997/1994) señala que la hipóstasis del lenguaje de Heidegger podría devenir en un “holismo del significado”: aunque el giro lingüístico impide una perspectiva universalista, ya que rompe con el sujeto como instancia trascendental de verificación, en cuanto el haber previo tiene su articulación como significatividad y esta aperturidad apriorística es la que hace accesible al ente, el mundo se convierte en horizonte simbólico. La hipóstasis del lenguaje como aperturidad del mundo implica que toda experiencia está sujeta a una articulación simbólica que opera a través del “como” [*als*] hermenéutico. Ante esta problemática, Lafont propone la consideración del lenguaje como una función designativa que también dependería estructuralmente de la experiencia intramundana.

Por otro lado, si consideramos que la aperturidad lingüística incluye en su definición estructural una acepción pasiva, vinculada con el “dejar-ser” como momento constitutivo del ser-en-el-mundo, podemos pensar que la relación con el mundo implica una experiencia del lenguaje en términos pasivos, lo que, por supuesto, impide entenderla únicamente como apriorística. Habría una lógica doble en el lenguaje por un lado, una aperturidad lingüística de carácter simbólico que acontece como precomprensión; a la vez, un desvío de la significación, relativo al carácter empírico que

implica la experiencia intramundana, concerniente al cuerpo como disposición.² Podemos afirmar que el sentido se transforma según la ocasión de llegada del ser en determinado ahí de la existencia.

Esto nos plantea la necesidad de repensar el sentido para distinguirlo del concepto de “significado” [*Bedeutung*] —como se caracteriza en *Ser y tiempo*—. Una alternativa se presenta en el pensamiento de Jean-Luc Nancy, en el que el sentido remite igualmente a lo inteligible que a la pasibilidad. Para Nancy, como para Heidegger, mundo y sentido son idénticos. Sin embargo, el humano no tiene la potestad sobre ellos. Para el primer Heidegger, en tanto que hay una identificación entre mundo y lenguaje y este está caracterizado como *dóxa*, el lenguaje constituye un plexo simbólico-referencial que conforma la precomprensión. Por ende, el humano es el único ser que puede tener mundo. Esta preeminencia ontológica del Dasein ha sido ampliamente problematizada por la filosofía contemporánea.³ En cambio, para Nancy,

² La aparición de los *Seminarios de Zollikon* abrió una línea de investigación acerca del cuerpo, puesto que el texto nos da indicio de por qué Heidegger ha omitido su tematización en la analítica existencial. Heidegger plantea aquí la diferencia entre el cuerpo objetivado (*Körper*), algo que se “tiene”, y el cuerpo viviente (*Leib*), el ahí existencial como ser-cuerpo o corporar (*Leib-sein*) (Heidegger, 2013[1987], p. 147). De acuerdo con ello, Caron (2008) explica: «Le corrélat du Dasein est le corps vivant en tant qu’il se tient auprès de l’étant pour en rendre effective l’ouverture dans la sensation; c’est aussi comme chair que le Dasein se déploie auprès de la chose pour la sentir» (pp. 318-319). Asimismo, Johnson (2020) propone que “el cuerpo [...] adquiere su modo de ser desde la correspondencia, porque es desde y en la apertura del en cuanto algo de los entes mismos [...] esa presencia primaria de las cosas [...] domina en cada relación corporal fáctica, siendo ella misma su límite y horizonte” (pp. 94-95); puesto que “el ser cuerpo se funda en una comprensión de ser, pero dicha comprensión de ser no acaece corporalmente” (Johnson, 2014, p. 26). Así, para desarrollar su ontología, el cuerpo debe pensarse “como un momento constitutivo del despliegue concreto de la apertura de un mundo que la existencia habita” (Johnson, 2014, p. 26). En esta línea, Llorente (2016) argumenta que si el cuerpo viviente se diferencia del cuerpo animal en que el primero puede responder al interpelar del ser, modificando y realizando el ser, podemos inferir que el cuerpo viviente se encuentra subordinado a la *praxis*.

³ En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger (2006/1946) responde a la apropiación que Sartre hizo de su filosofía. En este debate puede situarse el germen de la problemática señalada por el poshumanismo. Derrida (2008/2006) manifiesta las principa-

habría una identificación entre el sentido, el ser y el mundo. Este último constituye una “arealidad”⁴ concreta que es pasible de sentido, compuesta por una co-participación localizada en la que intervienen tanto el Dasein como los entes y que se identifica con el sentido mismo. Cada existencia, incluyendo aquella que no es humana, es una ocasión del sentido.

Desde este marco teórico, en este artículo problematizo el carácter preeminente del comprender en *Ser y tiempo*, para argumentar que la transformación de la ontología heideggeriana propuesta por Nancy resulta de la modificación conceptual de la “relación” como “ser-a”, en vez de como remisión. Para realizarlo, primero revisaré la noción de lenguaje como *dóxa* en *Ser y tiempo*, de donde habré de resaltar sus implicaciones fundamentales. En el segundo apartado desarrollaré la noción de sentido como transitividad del ser. Después, plantearé otra noción de mundo que corresponde a una aperturidad ontológica no apriorística. Finalmente, me remitiré a la transformación de la existencia en creación de mundo, en lugar de comprensión, a partir de la cual se concluye que la comunidad puede entenderse como régimen ontológico singular plural.

las consecuencias políticas del privilegio ontológico del humano en la conferencia de 1997 *El animal que luego estoy si(gui)endo* y en los seminarios reunidos en los dos tomos de *La bestia y el soberano* (2010/2008; 2011/2008).

⁴ En *Corpus*, Nancy (2010/1992) define el concepto: “‘Arealidad’ es una palabra envejecida, que significa la naturaleza o la propiedad de área. Por accidente, la palabra se presta también para sugerir una falta de realidad, o bien una realidad tenue, ligera, suspensa: la de la separación que localiza un cuerpo, o en un cuerpo” (p. 35). Al respecto, Morin explica que Nancy juega con la polisemia de la palabra. La comunidad tiene lugar como “arealidad”, porque trasciende la dicotomía entre real e irreal; es el área de juego donde el éxtasis existencial tiene lugar: “Ecstasy opens up the subject and places it outside of itself: it is the resistance to immanence [...] community limits ecstasy, ensures that the ecstatic ‘subject’ does not pour itself out into the exterior, since what it encounters in its ecstasy is another ecstasy” (2012, p. 82).

I. EL SENTIDO COMO SIGNIFICADO EN LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

En *Ser y tiempo*, Heidegger caracteriza la existencia como una tarea del *cuidado* [*Sorge*]. El Dasein se ocupa de los entes a la mano y procura a los entes que son como él, los otros Dasein. Sin embargo, el cuidado tiene su expresión fundamental como comprender e interpretar. A pesar de que la *Befindlichkeit* constituya también un existencial igualmente originario que el comprender, la lógica de la ocupación impera en la configuración de la relación con el mundo, por lo que el comprender adquiere un rol preponderante en la tematización del Dasein.

La comprensión es entendida como un “dejar-ser” que pone en libertad la condición respectiva del *ser-a-la-mano*. Para Heidegger, los entes comparecen para nosotros, no son ante nuestros ojos, sino en relación con nosotros. Los entes que no son Dasein aparecen como significativos cada vez bajo la forma del *para-algo*, que es la estructura formal que está en la base de la lógica de la remisión [*Verweisung*]. Esto indica que las cosas devienen significativas porque se nos presentan como algo. Entonces, la comprensión es primordialmente una operación de comparación, gradación y contraste. Lo que se conoce en realidad se reconoce a partir del horizonte previo que sirve de parámetro. La comparación es la *práxis* de la relación “como”, en la cual el Dasein cuida al mundo, articulándolo en el ahí de su existencia, desde y dentro de su proyecto existencial. Esto es lo que Heidegger llama interpretar.

El mundo siempre está subordinado al *por-mor-del* [*Worumwillen*] Dasein, ya sea en su carácter propio o impropio. La comprensión abre la significación como utilidad, en tanto que el sentido se subordina a la lógica del para-qué como estructura de la significatividad misma. Por lo que el *por-mor-de* puede entenderse como el último para-qué de la serie significativa. Así, el sentido existencial, incluso el que es desocultado en la resolución [*Entschlossenheit*], se convierte en un sentido instrumental.

Ahora bien, la precomprensión es sobre todo aperturidad lingüística. De hecho, la noción de lenguaje en *Ser y tiempo* correspon-

de a la *dóxa* aristotélica.⁵ La *dóxa* es la aperturidad ante-predicativa que abre el mundo, el cual constituye el “sentido común”, el horizonte en el que habitamos y compartimos, el sentido del que participamos y que nos está repartido como miembros de una comunidad hablante. En la retórica nombramos “lugar común” a todas las expresiones cuyo saber es “demasiado común”. La *dóxa* sería el “lugar común” por excelencia, pues en ella el lenguaje nos es impropio, y por ello, justamente sería el lugar donde habitamos comunicándonos: el sentido de orientación común desde el que nos relacionamos con los entes y otros Dasein. Al respecto, Heidegger (2003/1927) dice: “la ‘comunicación’ enunciativa, por ejemplo, informar acerca de algo, es un caso particular de la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental” (p. 18). Así, Heidegger (2003/1927) puede afirmar que la contemplación en realidad es un “hablar de algo” y una *hablar que dice algo como algo* (p. 88), porque todo encuentro con el mundo está mediatizado por el sentido práctico de la *dóxa*.

Por ello, el comprender y el discurso están relacionados de manera simbiótica, puesto que el lenguaje constituye la posibilidad de la articulación. El lenguaje es responsable de que la relación entre Dasein y mundo se dé como un despliegue de significaciones. De acuerdo con esto, v. Herrmann (2014/1985) propone que el lenguaje tiene un rol más fundamental que los otros existenciales, ya que este es quien los articula, constituye su desarrollo y los atraviesa (p.113). Por ello, la articulación del discurso no se refiere a la fono-articulación ni al compendio de palabras, sino a la estructura relacional que articula el cuidado como sentido existencial. El mundo constituye lo que es articulado a partir del lenguaje. Sin embargo, solo a través de dicha articulación de la comprensibilidad es como se abre el mundo para el Dasein. Por

⁵ Sobre la relación entre Heidegger y Aristóteles a partir de la publicación de las investigaciones de Franco Volpi hay numerosos estudiosos recientes. Para rastrear específicamente la recuperación de la retórica aristotélica recomiendo los textos de Gross y Kemmann (2005) y Xolocotzi (2019).

ello, la noción del lenguaje resulta un elemento fundamental en el desarrollo de la analítica existencial, cuyas implicaciones afectan la comprensión global del Dasein.

Heidegger rechaza que la lógica de la relación pueda explicar la lógica del lenguaje, aunque puntualiza el carácter universal de la relación [*Beziehung*] en los fenómenos del “remitir” y el “señalar” (Heidegger, 2003/1927, p. 104). Esto queda claro cuando afirma que es la relación la que tiene su origen ontológico en la remisión (p. 104). Con este giro metodológico, el Dasein se convierte en preeminente en la relación con el mundo, porque es él quien abre al mundo para sí y conforme a su proyecto.

En contraste, después de la *Kehre*, Heidegger afirma que el lenguaje puede ser experimentado. A diferencia de la resolución, la experiencia del lenguaje comporta una expropiación del sentido de sí-mismo, impropio y propio, que abre el lenguaje como la “diferencia” que rompe la circularidad hermenéutica. Aquí se infiere la posibilidad de pensar el lenguaje como la estructura fundante de la diferencia ontológica. Como vimos, al lenguaje le corresponden dos roles: habría un lenguaje óntico, que se da en la *práxis* como *dóxa*; y un lenguaje ontológico, al cual le corresponde la estructura responsable de la articulación. Por ende, el lenguaje no puede ser comprendido únicamente desde la pragmaticidad, ya que su dimensión ontológica nos remite a una acepción pasiva de la aperturidad lingüística, que sería igualmente necesaria que la precomprensión para que suceda la actualización del contexto referencial en la experiencia singular de la interpretación.

Por otro lado, el lenguaje no puede ser comprendido únicamente desde la lógica instrumental, puesto que esta nos remite solo a la dimensión óntica del lenguaje, y por lo mismo, se convierte en una especie de instancia trascendental que sustituye a la verdad. Al contrario, si consideramos que el lenguaje es ontológico, podemos entenderlo como el lugar común efectivo, esto es, la estructura en la que se da la relación ontológica como *diferencia* entre los entes. Así, el lenguaje no solo comprende un horizonte simbólico, sino que también constituye el lugar de encuentro en el que se da el

desvío de la significación: un resto pendiente no asimilable nunca por la comprensión y que no opera solo como analogía.

II. LA ESTRUCTURA RELACIONAL SER-A Y EL SENTIDO COMO TRANSITIVIDAD

Para Nancy, si bien el lenguaje es también el lugar de la aperturidad del mundo y el ser-con, este se determina fundamentalmente por la lógica de la relación y la diferencia. Nancy identifica el sentido con el ser. El sentido no puede comprenderse más como un significado, ni como un elemento perteneciente al humano. El sentido es *pathos*, en la medida en que es *dynamis* de la *physis*. Por tanto, tiene la misma estructura aporética que el ser: llega a la presencia como lo que no es, a través de una diferencia, pero esta diferencia de sí es lo único que lo hace ser sí-mismo.

Nancy basa su ontología en la interpretación que hace Derrida de la diferencia ontológica de Heidegger. La noción de *differánce* de Derrida (2013/1972) explica el modo en el que el ser viene a la presencia como temporalidad y espaciamiento. El ser se presenta como finitud en el ente, que constituye una ocasión singular del ser. Empero, el ser-presente en el ente no es el ser. El ser está diferido en el ente, como si se tratase de un signo. La *differánce* es una huella de lo que no deja huella: la llegada del ser. El ser en su diferirse como ente ya no es el mismo. La *differánce* inscribe el carácter de exposición que significa cada existencia.

Nancy comprende la llegada del ser bajo la lógica del suplemento. El sentido del ser se dispone en el cada-vez de los entes a través del espaciamiento y la temporalidad. Pero no podemos olvidar la diferencia ontológica; el ser nunca coincidirá con el ente. El ente funciona como un signo imperfecto para el ser. El ente remite al ser, pero a lo que remite es a su diferencia con el ser: remisión de una imposibilidad de remisión. El ente en su singularidad da nombre al ser, porque puede donarle un sentido. El ente forma el sentido porque hace parte del sentido: lo re-parte. El sentido del ente afirma al ser, al mismo tiempo que confirma la imposibilidad de mismidad con respecto a este.

Cada existencia es una afirmación asimétrica del ser. El sentido es singular-plural, lo que lo hace justamente óntico-ontológico. Lo óntico tiene lugar en la diferencia de su cada vez como singular, y lo ontológico, en el carácter transitivo del ser que hace que cada vez sea un cada-vez-con.

Asimismo, el ente “remite” al ser, pero aquí la remisión ya no tiene la misma acepción que en Heidegger. La remisión refiere a que los entes están consignados los unos a los otros en un contacto continuo e ininterrumpido. Esta forma de comunicación ontológica es el sentido. Por eso, este nunca puede estar pre-dado, no es previo a la relación: es transitividad. Esta modificación de la noción de “remisión” nos permite pensarla desde una lógica otra que la del significado y la representación. En concordancia, Derrida propone pensar la remisión desde el concepto de “envío”. Entre los entes hay un “envío pre-ontológico”, este no es envío de algo, sino remisión mutua entre las huellas del diferirse-diferenciarse del tempo-espaciamento del ser (Derrida, 1989/1987, pp. 120-121). En esta remisión es imposible distinguir entre el “destinatario” y el “remitente”:

Cuando el ser se piensa *a partir* del don del *es gibt* [...] el don mismo se da *a partir* de “algo”, que no es nada, que no es algo [...] como un “envío”, el destino, perdón, la destinalidad de un envío que, por supuesto, no envía esto o aquello, que no envía nada que sea, nada que sea un “siendo”, un “presente”. Ni a quienquiera que sea, a ningún destinatario como sujeto identificable y presente en sí mismo. (Derrida, 2001/1980, p. 67)

De este modo, el sentido es el envío y re-envío de los entes, pero es pre-ontológico, en la medida en que el movimiento de la remisión es previo al “ente”, y por ello, también previo al nombre. Podemos notar que la remisión desde este paradigma no se basa en el reconocimiento de la mismidad, sino en el descubrimiento y visibilización de una diferencia. Dice Derrida (1989/1987) “no emite más que a partir de lo otro, de lo otro en él sin él” (p. 120). Hablamos de una comunicación que no comienza, sino que es ya

en la forma del reparto. El ser se reparte, y este reparto es su sentido. El sentido no es otra cosa que esta multiplicidad de remisiones y envíos: la trama relacional que tejen los diferentes entes entre sí.

Entonces, el lenguaje sería efectivamente la casa del ser, en cuanto que presenta al ser como un *simulacro*. En el lenguaje, el ser viene a ser en la forma de una huella, mostrándonos que el ente siempre ha sido huella: diferencia espacio-temporal con respecto a sí mismo. El sentido del ser estaría pospuesto en un “diferir infinito”. El ser, como el lenguaje, no tiene otra realidad que la de diferirse-diferenciarse en acontecimientos singulares de sentido, cuerpos que en su existencia significan la diferencia del sentido mismo. La mismidad del ser es *diferante*, constituye el repetirse del movimiento de la llegada-del-ser dejando-ser al ente. Podemos ver que la noción de lenguaje en Nancy dista de la del primer Heidegger, cuya caracterización corresponde al lenguaje hablado. En contraste, Nancy comprenderá la *arealidad concreta* que es el mundo como escritura en la que se parte, reparte y comparte el sentido en y a través de los entes, los cuales constituyen ex-cripciones del ser.

Para Nancy, el ser no puede ser más que *existencia*, es decir, ser fuera de sí, por ende, el Dasein ya no gozaría de una preeminencia óntico-ontológica. El sentido no es un carácter exclusivo del Dasein; también la piedra hace sentido porque es pasible de sentido. Nancy discute aquí el pasaje sobre el animal de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Heidegger, 2010/1983), donde Heidegger afirma que el animal es pobre de mundo y la piedra es sin mundo: “El mundo es pasible de sentido [...] ello implica de derecho que la apertura de una comprensión del sentido esté en relación [*rapport*] con la apertura de la arealidad concreta” (Nancy, 2003b/1993, p. 103). La comprensión humana necesita de una *pasibilidad* que abre al mundo como sentido. El sentido no preexiste, sino que se determina con respecto al “área” que lo circunda: el lugar que ocupa en la trama relacional y la multiplicidad de remisiones y envíos que lo atraviesan. Para esta arealidad

concreta, la piedra significa una ocasión de desviación de lo predado, que modifica efectivamente el reparto que es el sentido. La piedra no posee el sentido a manera de una comprensión, pero, en tanto que significa un toque del sentido, su presencia material constituye un “decir” singular no inteligible. Podemos ver que el sentido no corresponde a la interpretación histórica que mujeres y hombres han tenido de sí-mismos. Sino que es el ser como tal quien se presenta como sentido a través de la diferencia singular de los entes. De este modo, el sentido es múltiple, lo que no quiere decir que la multiplicidad sume al sentido.

En *Ser singular plural*, Nancy (2006/1996) enfatiza el carácter singular de lo existente como un rasgo propio del espaciamiento del ser, no como una propiedad del Dasein. Esto es lo que le permite encontrar una afinidad estructural entre el Dasein y los entes, quienes también participarían del sentido del ser, porque en su espaciamiento este se reparte. Esta afinidad estructural lo conduce a interpretar el mundo como una co-participación en la que intervienen Dasein y entes. De esto se infiere que el sentido y el mundo son lo mismo, ambos describen un lugar, que es la dislocación misma del ser en su transitividad por los entes. Esta dis-localación determina las existencias singulares y finitas de los entes, por eso cada finitud es lo que en realidad abre y dispone la comunicación.

La “transitividad del ser”⁶ entendida como sentido refiere a esa relación dinámica de comunicación, remisión y envío entre los entes. El concepto de “transitividad”, articulado en *El sentido del mundo* (Nancy, 2003b/1993), está emparentado con otros conceptos, tales como “*circulation*”, “*réticulation*”, “*échange*” y “*partage*” en la obra de Nancy; que aunque no son sinónimos, configuran en su multiplicidad la significación del “sentido” dentro de su

⁶ En *Identidad y diferencia*, Heidegger (2008/1957) ya sugiere esa transitividad del ser: “podemos decir que el ser de lo ente significa el ser que es lo ente. ‘Es’ tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un tránsito hacia lo ente” (p. 139).

corpus. Entre estos me interesa especialmente *partage*, traducido como reparto, distribución, partición, participación y compartir. Al respecto, Raffoul comenta:

partage paradoxically signifies both a sharing and a separation. Nancy seeks to reveal in “sharing” an essentially distributive quality, when sharing means distributing in several “shares”, when sharing means the same as dividing. Sharing would then not be associated with commonality and sameness but rather with difference. (En Gratton & Morin, 2015, p. 217)

El concepto de *partage* aparece muy pronto en la obra de Nancy; podemos ver que ya en *La partición de voces*, este cumple una función decisiva en la descripción de la comunicación que se da en la comunidad:

“Si nos movemos siempre ‘ya en la comprensión ordinaria del ser’, no es que poseamos de una manera ordinaria ¡ni extraordinaria! el sentido del ser [...] Quiere decir que estamos, existimos, en la partición [*partage*] de las voces, y que esa partición constituye lo que somos: nos los da, nos lo reparte, nos lo anuncia”. (Nancy, 2013/1982, p. 95)

El término *partage* puede captar la relación paradójica que define al ser-con estructuralmente y a la comunidad, porque enfatiza que lo compartido está determinado por la diferencia, no por la mismidad.

En *La comunidad desobrada*, Nancy (2001/1986) cuestiona:

(¿) cómo compartir [*partager*] el sentido (?), el sentido o este *logos* que por sí mismo significa ya *reparto* [*partage*] (partición y repartición, dialogía, dialéctica, diferencia de lo idéntico...) [...] Suponiendo que mi existencia «tuviera» un «sentido», él es lo que la hace comunicar y lo que la comunica con otra cosa que yo mismo. El sentido constituye mi relación conmigo en cuanto relacionado con un otro. Un ser sin otro (o sin alteridad) no tendría sentido, no sería más que la inmanencia de su propia posición [...] El sentido del *sentido*, desde el sentido «sensible»,

y en todos los otros sentidos, es: afectarse de un afuera, ser afectado por un afuera, y también afectar a un afuera. El sentido está en la partición [*partage*] de un «en común». (pp. 157-158)

El lugar de lo común, de la comunicación, es la *finitud*: el lugar de la partición, de la dislocación del ser, y por lo tanto, el lugar de la distribución del sentido en múltiples sentidos singulares compartidos de manera contingente. En conclusión, la transitividad del ser no afirma otra cosa que la originariedad de la relación.

En *El “hay” de la relación sexual*, Nancy (2011/2001) pone énfasis en la diferencia entre la lógica de la relación y la de la sustancia o predicado. Aquí se remite a la clasificación de los juicios de Kant y explica que la relación no se identifica con ningún ente, puesto que no describe los atributos y propiedades de un ente, como lo haría el juicio categórico; ni la causalidad y dependencia, que corresponden al juicio hipotético. La relación tiene su extensión en el juicio disyuntivo y la reciprocidad entre los términos, ya que constituye una coordinación de elementos disyuntivos que actúan entre sí de manera recíproca. Así, la relación está tan caracterizada por la disyunción como por la conjunción. Lo que determina la relación es la acción recíproca del “entre”: las partes actúan entre sí como agentes y pacientes simultáneamente. De este modo, la relación no puede identificarse con el ente, porque sus condiciones son las instancias de lo incorpóreo.

Nancy (2011/2001) distingue cuatro condiciones para que se dé la relación: “distinción de los lugares, diferencia de los tiempos (incluso en lo que se denomina simultaneidad: pues dos *tempi* se torna ahí sincrónicos, o sincopados), intervalo vacío entre los cuerpos y posibilidad de la emisión y recepción de un decir —de un inter-decir o de un interdecirse—” (p. 26). Nancy advierte que la última condición podría parecer facultativa, puesto que pareciera dependiente del sujeto implicado en la relación y no de la relación misma. Sin embargo, señala que en tanto que la relación no es otra cosa que la producción de un sentido particular entre dos cuerpos, la última es una implicación que se produce por la relación y no

por los sujetos u objetos partícipes en ella. El sentido nos remite ontológicamente a esta última de las instancias de la relación. La distinción de los lugares —el espaciamiento— y la diferencia de los tiempos —la temporización— aluden a la distinción entre los cuerpos que se da con la escritura misma del ser. El intervalo vacío entre los cuerpos es el lugar de la conjunción, es decir, el “entre” de la articulación, o bien, lo que también llamamos *arealidad concreta*. Esta es, paradójicamente, contingente y necesaria, ya que se articula por el contacto sensible entre los cuerpos y sus múltiples posibilidades de remisión. Por eso, Nancy puntualiza que de un singular a otro hay contigüidad sin continuidad, por lo que la relación no anula la *diferencia* en una unidad de lo mismo. Al contrario, “lo próximo acusa la distancia que lo aumenta. Todo ser toca a cualquier otro, pero la ley del tacto es la separación, más aún: es la heterogeneidad de las superficies que se tocan” (Nancy, 2006/1996, p. 21).

El “inter-decir” como condición de la relación es justamente el sentido, no obstante, este sentido también es múltiple y puede ser sensible e inteligible. Así, el inter-decir de la relación puede ser comprendido como un sentido común; mas, como es incorpóreo, no es decir de alguien, sino un “decir-entre”: coordinación de la diferencia. Se infiere que el sentido es también *pasibilidad*, ya que justamente evoca la dimensión de contacto entre los entes que se relacionan. Por ello, Nancy (2006/1996) sostiene que el “*ser mismo nos es dado como el sentido*” (p. 18). En la medida en que el ser ya es una transitividad y tiene la estructura de la relación, el sentido no es otra cosa que la inter-pasibilidad de los entes en los que se reparte el ser como sentido. Entonces, el ser no tiene lugar en los entes, ni siquiera en el ente que tiene la forma de una relación: Da-sein. Si el ser es relación y la relación no se identifica con lo corpóreo, ser y sentido constituyen el intervalo entre los cuerpos.

Para Nancy, tanto el Dasein como los entes están determinados por la relación estructural: *être-à*. Es imprescindible remitirnos a la polisemia del término, imposible de captar en castellano. La preposición francesa *à* tiene la posibilidad de remitirnos a varios tipos

de relación: dirección, modo, posición, utilidad, particularidad, causa, característica, mezcla, medio, finalidad, duración perfectiva e imperfectiva, distributiva (Casas, en Nancy, 2003b/1993), p. 21). El significado de à está determinado por las palabras que la acompañan, de modo que es su contigüidad con los otros términos lingüísticos lo que en realidad determina la forma de relación enunciada por la partícula. Su selección para describir el devenir del ser no es gratuita. La partícula gramatical funciona como un elemento disyuntivo pasible del sentido dado por otro. Su sentido se difiere conforme a la arealidad concreta lingüística en la que aparece. Así, la preposición es incapaz de nombrar una forma relacional específica previa al enunciado, no expresa algo que entra en relación con lo otro de determinada manera, sino que la estructura relacional se configura en el ahí de la expresión por los términos disyuntivos integrantes de la relación. En concordancia Nancy (2003b/1993) advierte:

la à en cuanto constitución de ipseidad no define en primer lugar ni un à-sí mismo ni un àl-otro. Ni el sí mismo ni el otro serían respetados en lo absoluto de su destello, cada vez propio, si no *vinieran* de infinitamente más lejos que de la posición, incluso del posicionamiento, que les sería conferido según esas expresiones, en las que la “à” se sobredetermina como adhesión, ocupación, captación, pertenencia, o al contrario, en proyección, arrebato, alienación. (p. 221)

Resulta fundamental tener en cuenta esta aclaración cuando se piense la estructura relacional “ser-a”. Si el ser-con se da como un ser-a entre los entes, los entes son-con en la medida en que están en contacto permanente entre sí por la transitividad del ser en la forma del sentido. El sentido se da como un ser-a, por lo que el contacto entre seres no es siempre el mismo, la relación de toque-sentido cambia conforme a la arealidad concreta donde acontece.

La comprensión de este matiz en la relación del ser-con es fundamental para entender el problema del planteamiento heideggeriano. Como dije, en *Ser y tiempo* es el Dasein quien dona

sentido al tocar las cosas. En el *ser-a-la-mano*, la estructura relacional preponderante del *ser-en-el-mundo*, el lugar del sentido no está puesto ni siquiera en la mano. La mano es una metáfora que señala la disponibilidad del objeto que es desencubierta por la comprensión cotidiana del Dasein; es la significatividad la que provee de sentido al ente al utilizarlo y actualizar el sentido previamente dado como precomprensión. Por ello, la relación del Dasein con los entes nunca es una relación de ser-con. El “con” implicaría que los involucrados en la relación participaran igualmente en la creación del sentido.

En contraste, Nancy considera que el sentido no es únicamente inteligible, sino también *sensible*. El reparto de sentido no se da solo en aquellos entes que tienen lenguaje, sino en todos los que están atravesados por la transitividad del ser. Los seres que son pasibles de sentido, como la piedra, también contribuyen en la creación de sentido singular que se da en la relación; puesto que esta ya tendría como condición el “inter-decirse”. El sentido no es nunca previo a la relación, es la forma en la cual se “dice” el ser-con que tiene lugar como relación entre los cuerpos: el intervalo común entre los diferentes seres que se distinguen relacionándose. En consecuencia, el sentido se define tanto por lo común —la remisión entre sí de los entes diferentes— como por la diferencia —la disyunción que es condición de toda relación—. El sentido es de una naturaleza paradójica.

III. EL MUNDO COMO CREACIÓN

La sustitución de la estructura relacional por el *être-à* en la definición del sentido es un giro metodológico central en la ontología de Nancy que conlleva importantes consecuencias. En mi perspectiva, la más relevante es que el mundo ocupará ahora el lugar que gozaba el Dasein. Para pensarlo a través de las correspondencias entre la retórica y la filosofía, pueden utilizarse las categorías de topografía “pantónimo” y “configuración descriptiva”. El “pantónimo” de una descripción constituye el tema descriptivo, sin

embargo, no es como tal un concepto al que una serie predicativa se añade como descripción de atributos. Sino que se constituye por la “permanencia implícita de la nomenclatura a lo largo de toda la descripción” (Pimentel, 2010, p. 23). En *Ser y tiempo*, el pantónimo de la descripción sería el Dasein, porque las estructuras relacionales confluyen en ese punto focal. Es él —en particular la pregunta quién— el modelo que determina la jerarquización en el mapa léxico-semántico y excluye lo que no concuerda con él. El Dasein se convierte en el principio organizador de la relación dinámica entre el todo y las partes; por consiguiente, el *cuidado* en su principio articulador como *por-mor-de* es la forma de la relación a la que se subordinan las demás relaciones. La analítica existencial es un retrato en tanto que modelo descriptivo.

Esta reflexión es relevante, porque nos permite identificar el modo en el que se esboza la “existencia” en tanto que una configuración determinada principalmente por ciertos tipos de relaciones lingüísticas. Por otro lado, la identificación del principio organizador al que se subordinan las demás relaciones permitirá visualizar que uno de los grandes problemas de *Ser y tiempo* es que las relaciones léxico-semánticas que conforman la estructura del *ser-en-el-mundo* están pensadas bajo una lógica hipotáctica, asociada particularmente a la forma gramatical y subordinada a la sintaxis de la *dóxa*.

En contraste, en el pensamiento de Nancy el acento estaría puesto en el *mundo*. Aunque este es el espaciamento donde se dan las relaciones entre los entes, no corresponde a un pantónimo, sino a una configuración descriptiva, donde se puede reconocer una sintaxis, pero cuya serie léxico-semántica es sustituible, porque estaría sometida a un constante desplazamiento suplementario que la disemina. La ontología de Nancy no puede configurar un modelo, sino solo describir la operatividad de la relación. Esta es detectable en toda su obra, incluso en aquellos textos que abordan problemáticas onto-históricas, como sus trabajos sobre las artes, la política, la democracia y la teología. Esta operatividad enfatiza el carácter transitivo del sentido, la existencia de un complemento

directo que está implicado en la acción del sujeto. Esta estructura corresponde justamente a la comprensión del sentido como *partage*. A esta operatividad le corresponde una lógica de la parataxis, ya que establece una relación de co-pertenencia entre las proposiciones y entre los entes, la cual no es necesaria, ni subordinante⁷ y, de hecho, los hace intercambiables dentro de la organización. Por consiguiente, el mundo constituye el lugar de síntesis imposible, la paradoja estructural del sentido del ser: que sea este él *mismo* a partir de una *diferencia*.

Por lo tanto, no puede hablarse más de una composición del mundo, sino, al contrario, de un comportamiento. Desde mi perspectiva, esto es lo que Nancy llama *mundialidad*: la lógica de configuración articulante entre los entes, que describe y determina el modo en el que se disponen las presencias en el mundo. Nancy (2003a/ 2002) define la *mundialidad* como “la manera en que el mundo hace símbolo en sí mismo consigo mismo, en que da lugar a un ensamblamiento que hace posible una circulación de sentido, sin remitir a ningún otro-mundo” (p. 50). Esto deja claro que el comportamiento del mundo está determinado por la creación de un sentido para sí y desde sí. De manera que el mundo puede ser una *póiesis* que es *práxis*, porque en esta hay una coincidencia entre agente y obra. La *póiesis* es el modo de ser práctico del mundo, lo que sustituiría al “cuidado” en el Dasein. Esto significa que

⁷ Con “parataxis” me remito a la organización sintáctica contraria a la subordinación (*hypotaxis*): la coordinación síndotica o asíndotica de los enunciados, incluso cuando entre estos hay una contradicción. La parataxis permite una lógica del ser-con paradójica. En mi tesis doctoral (Rodal, 2017) explico que la estructura paratáctica atenta contra la operación de la síntesis, porque información heterogénea se presenta de forma simultánea y se corresponde entre sí: “El sentido está partido y repartido en diferentes registros y regímenes, que en lugar de actuar miméticamente y contribuir a la comprensión del mundo, trastocan y violentan este mundo señalando su límite. En consecuencia, tenemos una estructura relacional cuyo principio organizador no es el encadenamiento, sino el hiato, la disonancia, la interrupción, el impasse del *lógos*” (p. 329). En mi opinión, la parataxis es clave para pensar que el sentido no es una semántica sino una sintaxis en las ontologías contemporáneas de Derrida, Deleuze y Nancy, entre otras.

cada vez cada existencia crea el mundo: transforma y afecta el sentido de la *mundialidad*. Nancy (2003b/1993), afirma que “con cada uno todo está expuesto” (p. 119). Esto no quiere decir que cada existencia exponga la totalidad de un sentido unitario, sino que no hay más sentido que el de la transitividad diferencial de lo singulares; el sentido es múltiple, y por ello: “cada uno compromete un testimonio de existencia. Cada uno no significa el significado del ser, testimonia que el sentido consiste en ser cada vez, singularmente (Nancy, 2003b/1993, p. 119). En mi opinión, la condición específica, singular y diferencial de cada existencia es lo que le brinda este potencial de decir el “todo” del sentido.

En su célebre ensayo “La pregunta por la técnica”, Heidegger (1994/1954) define la *póiesis* como: “Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia [...] producir, traer-ahí-delante [*Her-vor-bringen*]” (p. 14). La indicación formal *Her-vor-bringen* no es exclusiva de la creación técnica y artística de los humanos, también describe el acontecer de la *physis*, que para Heidegger constituye una forma de *póiesis*, en la que la *physis* se trae a-sí-misma adelante; en contraste con la creación artesanal y artística, cuya eclosión trae-ahí-adelante en otro (1954/1994, p. 14). Aquí, Heidegger propone que la *póiesis* y la *práxis* no son tan incompatibles, dado que puede haber una actividad que sea fin en sí misma, pero que constituya una creación. En consecuencia, la creación de mundo, entendida como un traer-ahí-delante el ser, puede comprenderse como un proceso de devenir-sentido; puesto que no es una creación a partir de otro, ni en otro, ni de la que resultaría otro producto. Por ende, no sería incompatible con la caracterización de la existencia como una *práxis*, actividad que tiene su fin en sí misma.

Por ello, cada existencia produce y trae-ahí-delante el comportamiento de la *mundialidad*, a la manera del Dasein, que en cada una de sus acciones viene a ser quién es y siempre ha sido. Pero la *mundialidad* no puede ser pensada como un horizonte interpretativo, sino como una lógica conformada por la participación de los múltiples *pathos-lógos* que la escriben. En consecuencia, el

mundo, como el Dasein, es sujeto desujetao: sujeto imposible de la proposición, a quien no le corresponde ningún nombre propio. No existe antes de sí mismo ni se presupone, su *práxis* es auto-creación. Por esta razón, el sentido del mundo no puede producirse como remisión a algo exterior, puesto que el mundo sería en sí la remisión múltiple y contingente entre los entes.

La *Jemeinigkeit* [ser-cada-vez-mío] heideggeriana es pensada aquí como el *ser-cada-vez-cuerpo* de cada singularidad que escribe al mundo. Los cada-vez-cuerpo construyen, en su contacto, el cuerpo inorgánico del sentido. En cada existencia la creación singular-material transforma el sentido a la vez que repite el mundo. Para Nancy, entonces, el tacto es la forma en la que lo material se presenta como *diferencia ontológica*. Las existencias particulares en su ininterrumpido contacto y contaminación transforman el cuerpo del sentido. El comportamiento del mundo como hacer-se y tocar-se es también un inter-decir-se.

Ahora bien, los conceptos claves para la comprensión de este tipo de creación son “finitud” y “mismidad”.⁸ Conforme a lo explicado, cada existencia, en tanto que diferencia, es una creación a-mimética del sentido del ser. De este modo, la diferencia que implica la singularidad nos remite a la creación como estructura-formal de la existencia. Nancy advierte que es necesario pensar la creación fuera del contexto teológico. La creación, fenomenológicamente hablando, se define como una relación particular entre la nada y el ser. La creación es una nada que se materializa a través de su presentación como “algo”. La creación puede capturar efectivamente la lógica de la *differánce*, puesto que no hay nada antes del diferir, nada más que la diferencia misma, no habría agente que produce. Ahora bien, la creación es el comienzo de una finitud, o bien, la dislocación de lo común en la finitud

⁸ Espinoza y Roa (2020) proponen que el concepto de comunidad de Nancy atiende a la deconstrucción de Occidente como horizonte de expansión de un “*télos* político de la mismidad ideológica y mercantil” (p. 198).

singular de una existencia. Por lo tanto, la creación de sentido no produce un otro, sino que se abre como finitud existencial que no remite a nada más que a sí misma, pero cuya mismidad está determinada de origen por la remisión múltiple que la atraviesa como reparto del sentido.

La clave para pensar esta paradoja que comprende el concepto de finitud como *diferencia* y *mismidad* implica una deconstrucción de la noción de *mismidad* en la tradición metafísica occidental. Ya Heidegger (2008/1957), después de la *Kehre*, enfatiza el carácter fundamental de la “diferencia” en la comprensión de la llegada del ser:

El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes [*Unterschiedenen*] gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión [*Unter-Schied*]. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. (pp. 139-140)

La utilización de *Unter-Schied*, en lugar de *Differenz*, indica que Heidegger busca puntualizar que la diferencia ontológica entre ser y ente se da por la dis-locación desde la cual el ser se singulariza en el ente ocultándose. Luego podemos afirmar que ya en el sí de todo sí-mismo se da lugar una inter-cisión. De hecho, la existencia misma no es otra cosa que esa inter-cisión, la diéresis temporo-espacial, la disección de sí, la des-hicencia con otros. Así, en la cotidianidad del ser-con-otros-Dasein, para que la relación efectivamente sea, no podría haber únicamente un reconocimiento en el modo de una repetición de lo *mismo* —como parece afirmar Heidegger en *Ser y tiempo*—; hace falta considerar que en toda relación es imprescindible la experiencia de la disyunción que abre un entre: intervalo en el cual se visibiliza la diferencia. El entre que separa, divide y reúne es el sentido.

Nancy (2001/1986) enuncia que si “toda la ontología se reduce a la transitividad del ser”, también “se reduce a este ser-a-sí-al-

otro” (p. 155). Por lo tanto, nuestra semejanza es que estamos expuestos al afuera de la transitividad del ser que nos atraviesa, eso es lo común:

Somos semejantes porque estamos, cada uno, expuestos al afuera que *nosotros somos para nosotros mismos* [...] No *me* encuentro, ni me reconozco en el otro: en él y de él experimento la alteridad y la alteración que ‘en mí mismo’ pone mi singularidad fuera de mí, y le da fin infinitamente. La comunidad es el régimen ontológico singular en el que lo otro y lo mismo son lo semejante: es decir, la partición de la identidad. (Nancy, 2001/1986, p. 65)

En este sentido, la creación de mundo se da en el inter-decirse de los que, expuestos entre sí, se donan el sentido. El otro en mí me abre a lo que soy, solo en la medida en que me presenta en su contacto la disyunción consigo: mi singularidad y finitud. Por ello, también Nancy (2001/1986) afirmará que “el *otro* es ya el mismo” (p. 65), pero no porque exista una identificación ni un reconocimiento. En este ser-con no hay ni confusión ni fusión.

IV. CONCLUSIÓN

Desde esta perspectiva, podemos ver que el concepto de “creación de mundo” nos brinda una alternativa para pensar la relación entre Dasein y mundo desde una lógica no unilateral; puesto que el concepto niega el papel del Dasein como agente que dona el sentido. En cambio, habría en el Dasein una creación que se articula como disposición. La dis-posición reflexiona acerca de la ocasión de la existencia singular en términos relacionales. El cuerpo es una disposición porque significa un lugar existencial en el que se da una ocasión de aperturidad sintiente. Eso significa que está inscrito dentro de esa cartografía que es la arealidad concreta.⁹ Hay entonces entre uno y otro un *clinamen*: una inclinación,

⁹ Esta categoría es coincidente con la interpretación de Rodríguez (2011) acerca de la ontología de Nancy como una “tropológica” integrada por “figuras-lugares” (p. 23).

una disposición hacia el otro. A su vez, el cuerpo es el lugar de la finitud, y por lo mismo, es el lugar del límite. El cuerpo es lo que viene a sustituir la idea de proyecto: mientras que para Heidegger el proyecto es el lugar del límite propio, ya que presenta la muerte como posibilidad propia, para Nancy el cuerpo será el lugar donde se toca el límite existencial.

De este modo, podemos inferir que el sentido del ser no deviene tanto de la comprensión como de la participación en la posibilidad de sentido, lo que se abre justamente con esa disposición que es el cuerpo. El cuerpo es condición de la articulación singular del sentido de cada Dasein. Ahora bien, esto implica que el criterio que define la autenticidad del sentido de cada singular no es el Dasein propio, sino la lógica de la repetición y la relación. Si la verdad del ser solo puede presentarse en términos de participación como un sentido múltiple y reparto, entonces el sentido está atado a la arealidad concreta; está tramado por la cartografía relacional de los entes que lo reparten en la relación.

Ahora bien, esto no anula la diferencia entre el humano y otros entes, aunque atenta contra su preeminencia ontológica y su criterio como verificador último de la verdad. Para Nancy, lo que hace diferente al humano es que este “habla la existencia”. El humano habla el sentido, pero este no es solo suyo, porque persiste en su relación con los otros seres a los que está expuesto. Por consiguiente, lo hablado expone de origen la vulnerabilidad ontológica que es su condición estructural. De hecho, es solo en la medida en que el humano es vulnerable que puede hablar el ser cuando habla sobre sí. Por ello, Nancy afirma que el sentido hermenéutico no se produce de la labor hermenéutica, sino de la circulación que implica el círculo mismo. Esto enfatiza que en toda comprensión hay sobre todo una circulación del sentido. Lo que habla en la interpretación es la partición de voces: el logos compartido y articulado de la voz plural: “Ser” ya en la comprensión del ser no es estar ya en la circulación ni en la circularidad del sentido: es ‘ser’ y estar abandonado a esa partición y a su difícil comunidad, en donde el ser es lo que nosotros nos anunciamos unos a los otros” (Nancy, 2013/1982, p.

95). Desde esta perspectiva, la precomprensión está definida por la relación “ser-a”. Lo que implica que el sentido dilucidado en la interpretación no sea propio, ni impropio; ni total ni universal. El sentido está definido absolutamente por la singularidad y la finitud de la articulación, además de por el contexto de *arealidad concreta* en el que acontece el acto interpretativo. Por consiguiente, la interpretación no es una mera actualización del haber-previo compartido, sino un acto de compartir al mismo tiempo que repartir en presente. Proceso en el cual los contiguos son igualmente co-responsables de la creación del sentido.

Esta reflexión nos señala las razones por las que el concepto de creación se muestra más apropiado que el de comprender. La creación de mundo captura el carácter dialógico de la comprensión en términos de partición de voces, sin que sea interpretada como una dialéctica que deviene en un sentido sintético. El sentido que deviene de la creación, si tomamos en cuanto lo antes dicho, tiene que ser un sentido paratático, es decir, un inter-decirse que coordine la disyunción sin anular las diferencias. A este inter-decirse le atraviesa la pasibilidad del sentido, que instauro un permanente desvío de la significación y fractura la circularidad perfecta del círculo. En cambio, lo que hay es una circulación que puede ser repetición de sentido *diferante*, y en su diferir, transformación del sentido común. Así, la interpretación no descubre la relación pre-dada en el horizonte interpretativo, sino que esta relación se da efectivamente en la acción interpretativa cotidiana como una creación que transforma el sentido, desviándolo en la ocasión singular de su articulación como un sentido-otro-de-sí. En cada ocasión de la interpretación sucede una creación de mundo que re-comienza el sentido. En esta el sentido se presenta como alternancia y finitud.

Desde esta perspectiva, la interpretación anuncia al otro y presenta el ser-con de una manera más estructural de lo que Heidegger sugiere. La interpretación no es *mímesis* de sentido, no es imitación de los comportamientos del ser-con impropio. Sucede también en la significación compartida una ruptura que presenta la alteridad y

problematiza lo común pre-dado. A este razonamiento responde la aseveración de Nancy (2013/1982): “la interpretación del universal es su división en voces singulares” (p. 96). La partición de las voces no dona el significado del otro, ni siquiera lo presenta como una identidad. Se anuncia algo otro que no es humano, ni corresponde a la comprensión humana (Nancy, 2013/1982, p. 97).

En conclusión, podemos ver que Nancy conserva la correspondencia entre mundo y sentido que está presente en Heidegger. De hecho, el mundo sería justamente el sentido del ser en la forma del interdecirse; he ahí su relación con el lenguaje. El mundo, en tanto que inter-decir-se de los entes, es el espaciamiento singular del sentido común. El inter-decir-se es la forma en la que se da la relación originaria que es el ser en su manifestación como lenguaje.

Por lo tanto, podemos observar que el lenguaje constituye la presentación de la relación que determina el sentido en común. Sin embargo, el lenguaje es experimentado como un *pathos*, puesto que en el acontecer de la relación se padece al ser como un inter-decir que dona el sentido. El mundo es parataxis recíproca entre los elementos de la disyunción, que son agentes y pacientes, emisores y receptores, simultáneos e intercambiables.¹⁰ El lenguaje nos dispone a la visibilización de la emisión y recepción del ser en la forma de una escritura y ex-cripción del sentido común que es padecido. Por lo tanto, la creación de mundo que se presenta en el lenguaje es efecto de la coligación caracterizada por la escucha y el responder-de y a los otros que nos tocan en la arealidad concreta.

Este pensamiento comporta varias implicaciones, pero solo me remitiré a dos de manera general. Primero, será fundamental

¹⁰ Desde esta lógica paratáctica habría que entender también la “ecotecnia” de Nancy (2010/1992): “la *téchne* es la de la repartición de los cuerpos o de su comparación: los diversos modos de dar lugar a los trazados de arrealidad a lo largo de los cuales nosotros estamos expuestos conjuntamente, es decir, ni presupuestos en algún otro Sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal. Pero expuestos, cuerpo a cuerpo, borde a borde, tocados y espaciados, próximos de puro no tener nada para asumir en común, sino solamente el entre-nosotros de nuestros trazados partes extra partes” (p. 64).

tener en la mira el concepto de creación de mundo para una comprensión de la comunidad como un régimen ontológico singular plural, en el cual lo otro y lo mismo se conviertan en semejantes, por su co-pertenencia al reparto del ser y del sentido. En esta forma de la comunidad, esta es el lugar de una comunicación (nunca una comunión), no es el medio a través del cual se da la comunicación, ni la mediación; sino la parataxis: la retórica que coordina la articulación entre los que en-común creamos un sentido no sintético.

Como vimos, Nancy sustituye la estructura del “haber-previo” por un “tocar-previo”, un tocar originario y contingente que se da por la vulnerabilidad ontológica implicada por la existencia. Este tocar produce sentido. Sin embargo, este sentido no será algo, sino, más bien, nada en concreto o en particular. El sentido es la circulación, y está definido por la diferencia ontológica. La diferencia ontológica no es aquí únicamente la diferencia entre ser y ente, sino su verbalización. Por ello, para mí, no es que Nancy elimine la diferencia ontológica, sino que le concede a esta un lugar protagónico.

Segundo, en la medida en que la diferencia ontológica ya no tiene su suelo en la preeminencia ontológica del Dasein, podemos ver que la diferencia singular tendría lugar en los cuerpos. Todo aquel que tenga cuerpo constituye una existencia singularmente originaria como el Dasein. La inclusión del cuerpo como espaciamento existencial apunta al desarrollo de un pensamiento que interpreta el sentido en clave de pasibilidad. El cuerpo es la disposición originaria que da lugar a la presencia, esto es, el lugar de la *práxis* del sentido, en tanto que lugar que da lugar. Desde esta perspectiva, para pensar en la comunidad como un régimen ontológico singular plural se hace imprescindible plantear una ontología de los cuerpos: cuerpos como lugares irremediabilmente abiertos que están permanentemente atravesados por la relación.

REFERENCIAS

- Caron, M. (2008). Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon. *Archives de Philosophie*. 71(2), 309-329. doi:10.3917/APHI.712.0309

- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. P. Peñalver (trad.). Barcelona: Paidós, I.C.E UAB. (Obra original publicada en 1987).
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*. H. Silva (trad.). México: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1980).
- Derrida, J. (2013). *Márgenes de la filosofía*. C. González (trad.). Madrid: Cátedra. (Obra original publicada en 1972).
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. C. de Perreti y C. Rodríguez M. (trads.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 2006).
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2001-2002*. C. de Perreti y D. Rocha (trads.). Buenos Aires: Manantial. (Obra original publicada en 2008).
- Derrida, J. (2011). *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*. L. Ferrero, C. de Perreti y D. Rocha (trads.). Buenos Aires: Manantial. (Obra original publicada en 2008).
- Espinoza, R. y Roa, C. (2020). Jean-Luc Nancy. El fin de Occidente y la cuestión de la comunidad. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. 62, 191-206. doi: 10.3989/isegoria.2020.062.10
- Gratton, P & Morin, E. M. (2015). *The Nancy Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gross, D. M. & A. Kemmann (comps.) (2005). *Heidegger and Rhetoric*. Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad.). Barcelona: Serbal. (Obra original publicada en 1954).
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1927).
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1946).
- Heidegger, M. (2008). *Identidad y diferencia*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Barcelona: Anthropos editorial. (Obra original publicada en 1957).
- Heidegger, M. (2010). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. A. Ciria (trad.). Madrid: Alianza editorial. (Obra original publicada en 1983).
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. A. Xolocotzi (trad.). México: Herder. (Obra original publicada en 1987).

- v. Herrmann, F.-W. (2014). *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main: Klosterman RoteReihe. (Obra original publicada en 1985).
- Johnson, F. (2020) ¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? ¿Mera presencia y claro del ser en *Zollikoner Seminare* de Heidegger? *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 85-98. doi: 10.5209/ashf.62324
- Johnson, F. (2014) Cuerpo y método. El planteamiento heideggeriano del problema de la corporalidad en *Zollikoner Seminare. Ideas y valores*, 63(155), 7-30. doi: 10.15446/ideasyvalores.v63n155.32904
- Lafont, C. (1997). *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. P. Fabra i Abat (trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1994).
- Llorente, J. (2016). Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry. *Ideas y Valores*, 65(162), 261-289. doi: 10.15446/ideasyvalores.v65n162.48418
- Morin, M. E. (2012). *Jean-Luc Nancy*. Cambridge: Polity Press.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*. P. Perera (trad.). Madrid: Arena libros. (Obra original publicada en 1986).
- Nancy, J. L. (2003a). *La creación de mundo o mundialización*. P. Perera (trad.). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2002).
- Nancy, J. L. (2003b). *El sentido del mundo*. J. M. Casas (trad.). Buenos Aires: La Marca. (Obra original publicada en 1993).
- Nancy, J. L. (2006). *Ser singular plural*. A. Tudela (trad.). Madrid: Arena. (Obra original publicada en 1996).
- Nancy, J. L. (2010). *Corpus*. P. Bulnes (trad.). Madrid: Arena. (Obra original publicada en 1992).
- Nancy, J. L. (2011). *El "hay" de la relación*. C. Perreti y P. Vidarte (trads.). Madrid: Síntesis. (Obra original publicada en 2001).
- Nancy, J. L. (2013). *La partición de las voces*. C. Rodríguez M. y J. Massó C. (trads.). España: Avarigani Editores. (Obra original publicada en 1982).
- Pimentel, L. A. (2010). *El espacio en la ficción*. México: Siglo XXI.

- Rodal, S. (2017). *La disposición ontológica de la creación como ser-en-el-mundo*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España. Recuperado de: https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2017/hdl_10803_454779/sr11de1.pdf
- Rodríguez M, C. (2011). *Nancytropías. Tropografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*. Madrid: Dykinson.
- Xolocotzi, Á. (2019) Heidegger y el olvido de la retórica. *Revista de filosofía Diánoia*, 64(83), 27-47. Doi: 10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1623

HUSSERL: ¿FENOMENOLOGÍA DE LA MATEMÁTICA?

Husserl: ¿Phenomenology of Mathematic?

Miguel Hernando Guamanga

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0835-376X

Universidad Icesi (Cali, Colombia)

miguel.guamanga@u.icesi.edu.co

RESUMEN

La fenomenología de Husserl está inmersa en un entramado de regresiones y revisiones conceptuales que dificultan la identificación de una estructura sistémica. Los conceptos característicos de la fenomenología carecen de univocidad y no son propios de algunas obras de Husserl. *Philosophie der Arithmetik* ilustra el problema referido. ¿Puede inscribirse esta obra dentro de la categoría de texto fenomenológico? ¿Es posible hablar de una fenomenología de la matemática en Husserl? y ¿qué sentido tendría esto? Los objetivos del presente ensayo son: primero, analizar la dificultad que tiene *Philosophie der Arithmetik* para responder a las inquietudes de la filosofía de las matemáticas, y segundo, proponer la posibilidad de una fenomenología de la matemática condicionada a la clarificación conceptual y al estudio crítico de la influencia de la tradición analítica sobre la filosofía de las matemáticas.

PALABRAS CLAVE: Husserl, fenomenología, psicologismo, matemática, número.

ABSTRACT

Husserl's phenomenology is immersed in a network of regressions and conceptual revisions that hinder the identification of a systemic structure. The characteristic concepts of phenomenology fall short of uniqueness and are not appropriate for some of Husserl's works. *Philosophie der Arithmetik* illustrates the aforementioned problem. Can this work be classified under the category of phenomenological texts? Is it possible to talk about a phenomenology of mathematic in Husserl? And what would be the point of this? The objectives of the present essay are: first, to analyze the difficulty that *Philosophie der Arithmetik* has responding to the concerns of the philosophy of mathematics, and second, to propose the possibility of a phenomenology of mathematics, conditioned to conceptual clarification and critical study of the influence of the analytical tradition on the philosophy of mathematics.

KEYWORDS: Husserl, phenomenology, psychologism, mathematics, number.

HUSSERL: ¿FENOMENOLOGÍA DE LA MATEMÁTICA?

I. HUSSERL: DE MATEMÁTICO A FILÓSOFO

En *Philosophie der Arithmetik*, Husserl estudia la base epistemológica de la matemática. A partir del origen subjetivo de los conceptos pretende comprender y ofrecer una interpretación de la naturaleza de los números y las relaciones numéricas. Frege critica la pretensión de Husserl. La filosofía de las matemáticas muestra que las reflexiones de Husserl con respecto a la matemática quedan eclipsadas por Frege y excluidas de la filosofía de las matemáticas.

Husserl (1970) realiza un análisis psicológico con el fin de dar cuenta del origen de los conceptos fundamentales de la aritmética. En *Philosophie der Arithmetik* se destaca, por un lado, la pretensión de “constitución” de los conceptos número, multiplicidad y conjunto, tal como se dan en la intuición y no a través de simbolizaciones indirectas y, por el otro lado, el estudio de las representaciones simbólicas que determinan el sentido y la objetividad de los números aritméticos (Hua XII, p. 7).

¿Por qué Husserl se esfuerza en dar cuenta de los conceptos fundamentales de la matemática desde un análisis psicológico? y ¿por qué elige esta interdisciplinaridad a riesgo de socavar la distinción entre lo subjetivo y objetivo? Para aproximarse a una respuesta se debe destacar el contexto histórico y biográfico de Husserl. Varios pensadores representativos del siglo XIX están interesados en poner al descubierto los fundamentos psicológicos de la aritmética. Parecía una consecuencia lógica: si el estudio era sobre los fundamentos de la matemática, la investigación debía ser sobre la esencia del conocimiento matemático. Lo que implicaba la necesidad de la interdisciplinaridad; o al menos así se puede evidenciar en las matemáticas del siglo XIX, las cuales no solo se caracterizan por proporcionar conceptos rigurosos, sino también por la reconsideración de los fundamentos de la matemática. Distintos matemáticos están interesados en este campo: Weierstraß,

Cantor, Dedekind. Husserl es otro matemático interesado en las cuestiones filosóficas de la matemática.

A esto se le debe sumar la relación académica de Husserl con Brentano, entre 1884-1886, y Stumpf, entre 1886-1887. Ya en 1886, Husserl había decidido dedicarse de lleno a la filosofía bajo la influencia de Brentano. Esto explica también la elección sin reparo por el análisis psicológico. De los años de estudio con Weierstraß, entre 1878-1881, Husserl reconoce su interés por los fundamentos de la matemática y hereda un *ethos* científico (Hartimo, 2010, p. 111). Bajo este contexto de influencias, como lo señala Centrone, el proyecto de Husserl está trazado:

From Weierstraß, one could say, Husserl inherits the project of founding analysis on a restricted number of simple and primitive concepts, and from Brentano he inherits the method for identifying these primitive concepts, namely by describing the psychological laws that regulate their formation. (Centrone, 2010, p. 5)¹

II. DEL NÚMERO A LA PARADOJA

¿Cómo analizar los conceptos de número, multiplicidad y conjunto desde el análisis psicológico? Además, ¿cuál es el objetivo? El análisis de estos conceptos debe abarcar tres dimensiones: la extensión, el contenido y la génesis. La extensión refiere a la clase de objetos que caen bajo el concepto; el contenido refiere a los rasgos característicos del concepto, y la génesis apunta a la constitución psicológica, es decir, a la descripción de la experiencia por medio de la cual se aprehende el objeto. La dificultad de este camino es garantizar que la descripción del concepto sea para todos, que cada uno llegue al mismo concepto. Así que la clave es la génesis.

¹ [De Weierstraß, se podría decir, Husserl hereda el proyecto de análisis fundacional sobre un número restringido de conceptos simples y primitivos, y de Brentano hereda el método para identificar estos conceptos primitivos, es decir, la descripción de las leyes psicológicas que regulan su formación]. La traducción es mía.

Los dos procesos que Husserl resalta son la abstracción y la descripción, pues su interés está en la relación auténtica e inmediata que se puede establecer con estos conceptos; el interés no está en la definición, sino en describir la manera como ellos aparecen.

En *Philosophie der Arithmetik* hay un dinamismo explicativo entre los conceptos de número, multiplicidad, conjunto y combinación colectiva. La explicación no es secuencial, pero terminan integrándose. Es como si se necesitara de uno para explicar otro y, a veces, de varios para explicar uno. Esto genera confusión en la lectura y deja abierta las interpretaciones.

La primera relación explicativa es entre el número y la multiplicidad. Husserl afirma que el número presupone la multiplicidad, de modo que explicar esta es necesario para dar cuenta del número. Los números aparecen en relación con multiplicidades, como el rojo aparece en relación con el color. Lo que significa que, ante una multitud de objetos, el número aparece en la clasificación de las formas de la multiplicidad, en el dos, tres, etc. Esto es, en el análisis de un fenómeno concreto, la multiplicidad es lo que posibilita la experiencia de contar, de pasar de multiplicidades simples a compuestas y poder clasificarlas. Como se observa, la multiplicidad es primigenia al número; por tal razón, es la que debe ser investigada. Sin embargo, en la interpretación de Sokolowski (1970), la multiplicidad es una abstracción fundamentada en conjuntos concretos de objetos, donde el número termina por ser una propiedad abstraída del conjunto. Así que la atención debe centrarse en el concepto de conjunto.

Desde el punto de vista de Husserl, el concepto de conjunto tiene un carácter elemental, por tal razón no puede ser definido, no es necesario descomponer el concepto, pues esto debe hacerse es con los conceptos complejos (Hua XII, p. 96). Con respecto a la extensión, Husserl (1970) considera que es algo dado, ya que siempre estamos en la capacidad de decidir si es o no un conjunto, sabemos de antemano qué objetos caen bajo el concepto (Hua XII, p. 16).

Un conjunto se entiende a través de las relaciones de objetos homogéneos o heterogéneos que se agrupan, donde cada objeto

está relacionado con el conjunto como si este fuera una totalidad y, a su vez, el conjunto aparece en relación con las características de cada miembro. A esta interdependencia Husserl la llama una combinación colectiva. A diferencia de relaciones primarias, en las que cada relación es implícita, inseparable, como el rojo y el color, la combinación colectiva es una relación psíquica sin la inmediatez, porque se realiza a través de actos mentales. Lo que hace que sea un conjunto de objetos coleccionado es el acto mental que los relaciona, pero no hay una relación lógica de necesidad entre los objetos que requieran de esta agrupación. Sokolowski (1970) lo explica de esta manera:

The mutual relationship of this book, this lamp, and this radio as member of a group of three objects depends only on someone's mental activity of collecting them into a group. We are not logically forced, by the nature of the things involved, to collect them into this or that particular group, nor are we logically compelled to collect them into a group at all. The relationship of membership in a group is logically extrinsic to the content of the terms involved in the relationship. (pp. 11-12)²

La determinación de cómo aparece el concepto de conjunto se realiza a través de la abstracción psicológica (Hua XII, p. 15). Con esta se dejan las características propias de los objetos y se consideran las unidades resultantes como simplemente distintas. De lo que se infiere que no puede haber mayor diferencia entre los contenidos relacionados de los objetos y, a la vez, hablar de una identidad de clases con respecto a las relaciones de la combinación colectiva. En otras palabras, un conjunto no es la simple suma de objetos, sino que está constituido por las combinaciones colectivas de sus objetos. Estas combinaciones caracterizan ciertos contenidos de los objetos que los hacen miembros de un conjunto y, extendido el concepto, constituyen las características esenciales que son comunes a todos los conjuntos posibles (Hua XII, pp. 17-21). Esto permite hablar no de los objetos singulares

del conjunto, sino del conjunto mismo como un todo constituido a partir de la abstracción.

Con base en la anterior descripción, las combinaciones colectivas desempeñan un rol importante en nuestra vida mental, pues todo fenómeno complejo requiere, para ser capaz de aparecer como un todo, de combinaciones colectivas de fenómenos parciales. Es como si fuera una habilidad sin la cual el pensamiento no sería posible, porque es necesario que la mente relacione cosas para hablar de conocimiento. Husserl reconoce que la combinación colectiva, aunque tratada como relación, es en realidad un acto psíquico (Hua XII, p. 73).

Con estos elementos conceptuales y metodológicos, Husserl pretende realizar un análisis constitutivo del concepto de conjunto. El número, en última instancia, aparece a través de la abstracción que se ha realizado de los objetos del conjunto. Esto puede llevar a pensar que el número o es una propiedad de los objetos que ha sido abstraída para dar cuenta de la génesis del conjunto o es un producto del pensamiento. Lo cierto es que volver sobre los actos psíquicos que constituyen el concepto de conjunto, multiplicidad y combinación colectiva permite también mostrar cómo el número aparece en ellos: como la clasificación de las formas de la multiplicidad. Husserl está convencido de que este proceder posibilita el alcance del propósito, a saber, la fuente última del número (Hua XII, p. 77).

En *Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic* (1977)³, Frege argumenta que el proceder de Husserl es problemático. La tesis de Frege es que la teoría de Husserl solo arriba a una concepción del número que no advierte las posibles dificultades que se presentan. Frege entiende la teoría de Husserl del siguiente modo: primero, Husserl se centró en la abstracción como un proceso de liberación del objeto de sus características propias, pero no se reducen sus características de relación, porque el objetivo con la abstracción

³ El texto original de Frege es de 1894, apareció en la *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, vol. 103 (1894), pp. 313-332.

es que cada objeto se distinga de todos los demás y conserve su diferencia en el conjunto, para que pueda ser conceptualizado en su esencia sin suprimirse como contenido de un conjunto. Segundo, el concepto de número emerge del análisis del conjunto como una totalidad que contiene todas las características propias del objeto, pero también tiene una objetividad propia. Por último, la teoría reduce los objetos de esas características para que emerja una esencia distintiva. A juicio de Frege, Husserl convierte todo en ideas: los objetos, el conjunto, las características, los números, los conceptos y sus relaciones vinculantes (Frege, 1977, pp. 197-198).

Frege no acepta el proceso de abstracción de Husserl porque hay un desenfoque entre la idea y el concepto: todo es traspuesto en un modo subjetivo, lo que borra, o al menos confunde, el límite entre la objetividad y la subjetividad. Las consecuencias epistemológicas de esto son problemáticas: es como si se hablara de una conciencia que expone sus conclusiones o hallazgos a todas las conciencias y estas comparten los métodos y conclusiones punto por punto. Pero ¿hasta qué punto la idea propia es la misma que tiene el otro frente al mismo objeto o particularidad? De ser posible lo que plantea Husserl, se tendría que suponer que existe una sola conciencia constitutiva. Lo que resulta ser una tesis claramente psicologista.

La confusión entre lo subjetivo y objetivo conduce a una paradoja que Husserl no advierte. Los conjuntos tienen una realidad y objetividad que no depende de la realidad u objetividad de los objetos que lo componen. Estas características provienen de actos psíquicos, pues un conjunto no puede ser considerado como tal sin antes pasar por procesos de agrupación, esto es, actos psíquicos como la multiplicidad y la combinación colectiva: “There is a certain paradox in groups, the paradox of something objective which exist only by virtue of subjective mental activity” (Sokolowski, 1970, p. 16).⁴

⁴ [Hay una cierta paradoja en los conjuntos, la paradoja de algo objetivo que existe solo en virtud de la actividad mental subjetiva]. La traducción es mía.

En la opinión de Frege, las inconsistencias conceptuales de Husserl generan falta de claridad:

In combining under the word “presentation” both what is subjective and what is objective, one blurs the boundary between the two in such a way that now a presentation in the proper sense of the word is treated like something objective, and now something objective is treated like a presentation. Thus in the case of our author, totality (set, multiplicity) appears now as a presentation (pp. 15, 17, 24, 82), now as something objective (pp. 10, 11, 235). (Frege, 1894, pp. 9-10)⁵

La principal crítica de Frege a Husserl se centra en esta ambigüedad conceptual, en la confusión entre lo objetivo y subjetivo. La crítica tuvo un fuerte impacto en la tradición analítica.⁶ A tal punto que las reflexiones de Husserl quedaron marginadas del campo de la filosofía de las matemáticas. Aunque, desde una lectura más amplia de la obra de Husserl, *Philosophie der Arithmetik* puede ser leído como un texto programático.

III. *PHILOSOPHIE DER ARITHMETIK* COMO PROGRAMA

⁵ [Al combinar bajo la palabra “representación” tanto lo subjetivo como lo objetivo, se difumina el límite entre los dos, de tal manera que ahora una representación, en el sentido propio de la palabra, se trata como algo objetivo, y ahora algo objetivo es tratado como una representación. Así, en el caso de nuestro autor, la totalidad (conjunto, multiplicidad) aparece ahora como una representación (pp.15, 17, 24, 82), ahora como algo objetivo (pp.10, 11, 235)]. La traducción es mía.

⁶ En *Frege on thinking and its epistemic significance*, Garavaso y Vassallo (2014, pp. 21-25) muestran los retos epistemológicos que el proyecto antipsicologista y platónico de Frege debe enfrentar, retos complejos que incluso conducen a Frege una especie de psicologismo.

En *Philosophie der Arithmetik*, el análisis psicológico del conjunto es un estudio de cómo este se constituye, es un análisis de la experiencia de cómo se presenta para elucidar su origen. Al estar la experiencia matemática mediada por lo simbólico, el objetivo de Husserl es describir qué son los conjuntos en una experiencia ordinaria o simple como la agrupación. Con esto, Husserl anuncia métodos centrales de su fenomenología. Así se puede evidenciar en textos como *Formale und transzendente Logik* (1974), en donde define lo que ha realizado en *Philosophie der Arithmetik* como una investigación fenomenológica constitucional, que pese a la inmadurez la reviste de importancia (Hua XVII, p. 91).

Sin embargo, la manera como Husserl ha abordado este estudio carece aún de elementos conceptuales para ser una auténtica constitución, al menos en el sentido que luego Husserl se refiere a ella: un ejercicio centrado en la correlación conciencia y mundo para dar cuenta tanto de la manera como aparecen los objetos y, así mismo, de los logros subjetivos o síntesis que se han realizado. Sokolowski considera que es bastante apresurado decir que en *Philosophie der Arithmetik* hay una fenomenología constitutiva, es más un estudio psicológico que constitutivo. Es difícil comprender este concepto por fuera del contexto de la reducción fenomenológica. Esto significa que este concepto debe ser abordado desde la completitud de la obra de Husserl.

Sokolowski enfatiza que Husserl es un psicólogo en *Philosophie der Arithmetik*, por lo que no hay nada por constituir. El concepto de constitución no aparece, al menos, en un sentido operativo en *Philosophie der Arithmetik*, lo más aproximado es “actividad mental”, pero Husserl reduce lo objetivo a lo subjetivo por medio de estos actos, pues pone en una relación de dependencia lo objetivo a clasificaciones y fenómenos psicológicos. Si los objetos se despliegan en una corriente de eventos psicológicos, no queda nada para ser constituido, porque no hay pretensión de universalidad u objetividad que reflejen la identidad autárquica del objeto sin que esté condicionado a la subjetividad. La implicación más

importante de esto es que Husserl no puede dar cuenta de cómo lo simbólico aparece en los conceptos de conjunto, multiplicidad y conexiones colectivas; pretender abordar lo lógico-matemático desde hechos psicológicamente ordinarios, conduce o a la relativización del símbolo o a la relación entre el símbolo y el objeto, pero no cómo se constituye este para incrustarse a un conjunto de conocimientos unitarios (Sokolowski, 1970, pp. 19-22).

En *Philosophie der Arithmetik* también está anunciado otro concepto que será de gran importancia para la fenomenología, a saber: la intuición categorial. Para arribar a este concepto Husserl tuvo que cambiar de enfoque de estudio con respecto a la matemática; en este enfoque la matemática tiene que ver más con estructuras abstractas que con el número o la experiencia de contar. Es decir, el cambio es más formal, de ahí que Husserl incluya como concepto necesario la intuición categorial. Para Husserl, la intuición categorial está relacionada con el darse directo, pero que no está solo restringido a los *sense data*; la intuición categorial, a diferencia de la sensible, no trata de los objetos simples, sino de formas categoriales, de estados de cosas, conectores lógicos y esencias. De acuerdo con Husserl (1984), lo que permite la intuición categorial es mostrar que la experiencia no se limita a los datos de los sentidos, sino que el mundo se presenta como algo lleno de significado y estructurado. En otras palabras, la intuición categorial presenta directamente la unidad del conjunto y las partes, de los miembros de un grupo y de los términos de una relación. Lo formal o categorial es porque esta intuición no está dirigida hacia objetos concretos o sus particularidades perceptibles, es de un grado superior. Como acto formal, involucra un movimiento de pensamiento que va más allá de las bases perceptivas, es como una percepción reflexiva que unifica lo que se encuentra directamente en y desde el objeto percibido y articula totalmente el pensamiento (Hua XIX, p. 704).

IV. LA EXCLUSIÓN DE *PHILOSOPHIE DER ARITHMETIK*

En los tratados sobre historia y filosofía de las matemáticas son pocas las referencias directas a las reflexiones de Husserl. Las referencias no pasan de lo anecdótico. Por lo regular se cita su obra inscrita al psicologismo y acompañada inmediatamente de la respectiva crítica de Frege. Incluso en el capítulo dedicado a la filosofía de las matemáticas de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redactado por Horsten (2018), no se hace ni una sola referencia a Husserl. Caso similar sucede con *A Mathematical Prelude to the Philosophy of Mathematics* de Pollard (2014). En *An Introduction to the Philosophy of Mathematics* de Colyvan (2012) se puede encontrar solo una referencia a Husserl. Se hace en el mismo listado de célebres filósofos de la primera mitad del siglo XX como Russell, Ramsey, Wittgenstein, Frege, Peirce; sin embargo, a lo largo del libro no hay un solo desarrollo acerca de Husserl. En la colección de ensayos *The architecture of modern Mathematics*, editada por Ferreirós y Gray (2006), las pocas referencias que se realizan sobre Husserl son en términos históricos, de relaciones académicas con Hilbert, Cantor, Frege, entre otros, pero no se destaca ninguna influencia de sus trabajos sobre algún autor relevante de la filosofía de las matemáticas. Sobra decir que Husserl sale del espectro de filósofos contemporáneos de la matemática como Shapiro (2000) o Maddy (1990).

Ante este panorama cabe preguntar si hay o no una filosofía de las matemáticas en Husserl, o si, por el contrario, este eclipse sobre la obra de Husserl es merecido y su presencia en la filosofía de las matemáticas es de obligatoria referencia para agigantar la presencia de Frege; o si, en efecto, al menos sus reflexiones se pueden acercar a una de las corrientes de la filosofía de la matemática. Lo indiscutible es que a Husserl se le reprocha fuertemente su cercanía conceptual con el psicologismo, pues este movimiento considera los objetos matemáticos más que otra cosa como mentales. En términos más contemporáneos, como lo presenta Friend (2007), se trataría de una reducción a las actividades del cerebro. Así considerado, las operaciones aritméticas más sencillas son cálcu-

los mentales que con la instrucción correcta y el entrenamiento correspondiente se vuelven sencillas.

Con respecto a la crítica de Frege, en un sentido actualizado, esta de nuevo sale victoriosa. Se podría decir que realizar una descripción neurológica de lo que pasa en el cerebro cuando se hace matemática no es hacer matemática; además, difícilmente esta descripción va a dar cuenta de la precisión y particularidades de la matemática. Friend señala que estos intentos reduccionistas conducen a la eliminación de la matemática, pues en principio se debería ser capaz de expresar las sentencias matemáticas en términos de descripciones neurológicas yuxtaponiéndolas al lenguaje matemático. En el sentido más radical de este psicologismo, la matemática debe ser reescrita por la neurociencia. En un sentido más moderado, se afirma que, si bien parece ser plausible dar cuenta de la experiencia matemática a través de la neurociencia, esto no parece vislumbrar un objetivo interesante para la matemática. En lo que compete a las verdades matemáticas, esta visión moderada afirmaría que las verdades matemáticas no están fundamentadas en ficciones o en entidades reales, más bien, las verdades matemáticas tienen que ver con cómo nuestro cerebro las construye. Sin embargo, parece aún todavía lejos poder determinar las acciones neurológicas cuando se realiza una ecuación matemática determinada y poder diferenciarlas de cuando se realiza otra ecuación distinta. Además, con esto no se podría aún determinar por qué la aritmética es así y no de otra manera, pues mientras la estructura mental es accidental, no pasa lo mismo con la aritmética. No hay manera de decir que nuestro cerebro determina la matemática; el cerebro es una condición necesaria para la comprensión de la matemática, sin embargo, no es suficiente para dar cuenta de toda la matemática: el conocimiento de la matemática depende de nuestro cerebro, pero este no explica la matemática. En la misma línea de Frege, con la actual reinterpretación, la matemática no dependería de cómo está construido el cerebro, porque si estuviera construido de manera distinta, entonces la matemática sería distinta. Sin embargo, la

matemática no está sujeta a un hecho psicológico o neurológico, sino a un hecho epistemológico conceptual que está afuera de nosotros. De ser así, podría la misma operación matemática tener diferentes respuestas totalmente incoherentes, condicionada, por ejemplo, a la configuración neurológica personal, y sería necesario, entonces, de una operación quirúrgica para que aquel que está errado pudiera virar hacia la respuesta correcta. Lo que bien podría ser calificado como un estudio bastante distante del quehacer matemático.

En estos términos, el ideal del psicologismo es que se pueda dibujar un mapa detallado del cerebro para cada operación aritmética. Así que no se ve por qué el matemático estaría interesado en una reducción semejante; un estudio de este tipo podría explicar cómo y por qué se presenta dificultades en el aprendizaje de la matemática y por qué se requiere de tanta práctica para interiorizar algunas operaciones. Difícilmente, el matemático va a reconocer sus números en esos estudios; son estudios relevantes para el psicólogo, neurólogo, científico cognitivo, incluso para los profesores de matemática, pero no para el matemático. La distancia entre estos dos campos es necesario conservarla, pues la descripción del origen del número no puede satisfacer una definición; es decir, las condiciones físicas y mentales no deben confundirse con las pruebas objetivas de una operación aritmética o un teorema. Aunque esta presentación es exagerada para delimitar la distancia entre los estudios, permite comprender lo que puede entenderse hoy por un psicologismo reduccionista e intervencionista en matemática, más aún cuando tiene como centro de investigación el origen de los conceptos fundamentales de ella. Por lo que descartar posiciones de este tipo en la historia y filosofía de las matemáticas parece lo más lógico.

Hintikka (2010) señala otras razones por las cuales la obra de Husserl ha sido marginada de la historia y filosofía de las matemáticas. Esto tiene que ver, en primer lugar, con el sentido cambiante de Husserl con respecto a sus ideas, lo que ha tenido como corolario natural que cada fenomenólogo tenga su propia fenomenología. Por

lo que es necesario ver la obra de Husserl como totalidad para fijar una fenomenología de la matemática o, al menos, recuperar conceptos de sus reflexiones matemáticas. En segundo lugar, Hintikka señala la falta de profundidad e interés de partes de los especialistas por recuperar la obra de Husserl a la luz principalmente de Mach, y en un sentido más amplio de la tradición semántica de Kant hasta Russell. Aunque Hintikka reconoce distintos especialistas en esta tarea, la falta de consensos globales impide una categorización clara de las reflexiones de Husserl. Lo cual explica la dificultad de adscribir las ideas de Husserl en corrientes dominantes sobre los grandes intentos de fundamentación como el logicismo, el estructuralismo, el intuicionismo, etc.

Este panorama de exclusión deja tres opciones: la primera, en la línea argumentativa condescendiente con Frege, Husserl es un psicologista y sus reflexiones sobre la matemática desaparecen de la historia y filosofía de las matemáticas con justificación. La segunda sería renegar de la tradición analítica de la matemática, más orientada por los prejuicios y por la matematización de la filosofía. Y, por último, aquella que consiste en reconocer que, en efecto, la obra de Husserl, para que pueda aportar algo a la filosofía de las matemáticas, debe ser considerada desde su totalidad.

Sobre la primera opción basta con darle la razón a Frege, es decir, considerar que Husserl rompe la frontera entre lo subjetivo y lo objetivo, como aquí se ha expuesto. Sobre la segunda opción, se puede destacar el trabajo de Zalamea (2009), quien reivindica la investigación acerca de la génesis de los números, y la investigación de Rota (2008), quien considera que la orientación de la tradición analítica de la filosofía de las matemáticas tiene derroteros exigentes que eliminan la filosofía tradicional.

Como lo hace notar Zalamea (2009): “La matemática consigue trascender la imaginación sin riendas del individuo aislado, y se convierte en la mayor construcción imaginaria posible de una comunidad en conjunto” (p. 189). Por esta razón, la pregunta por la génesis o los orígenes de los fundamentos no es un tema secundario de la matemática, porque ella no es un logro milagroso o quimérico.

La búsqueda de estas razones no debe caer lejos de los sujetos. Sin embargo, la tradición analítica de la filosofía de las matemáticas margina la pregunta por la emergencia del pensamiento matemático. Es como si el proceso de la creatividad y los motivos no pertenecieran a la matemática o esta fuera completamente estática, donde las hipótesis y los conceptos se demuestran en los mismos ejemplos. La profundidad humana de la naturaleza matemática es una categoría conceptual impropia de la tradición analítica en la filosofía de las matemáticas; aunque es comprensible, pues la oscuridad terminológica y la incompletitud de las ideas o disgregación hacen casi imposible la desarticulación analítica y reconstrucción sintética de estas reflexiones (Zalamea, 2009, p. 194).

La radicalización de esta posición se puede encontrar en Rota (2008), quien da a entender que el gran problema de la marginalidad de otras reflexiones fuera de las canónicas en la historia y filosofía de las ciencias es precisamente la exigencia de matematización a la filosofía. Rota argumenta que la matemática tiene dos vidas. En una, la matemática trata con hechos, y en la otra con pruebas. En la primera es un hecho que “It is a fact that the altitudes of a triangle meet at a point; it is a fact that there are only seventeen kinds of symmetry in the plane” (Rota, 2008, p. 89).⁷ En la segunda, estos hechos deben estar inscritos a una teoría axiomática y requieren de pruebas formales. En esta conexión se resalta especialmente el método de la axiomatización y su éxito innegable en las ciencias formales. Pero Rota (2008) subraya que no se puede olvidar que es solo un método:

Whereas the facts of mathematics once discovered will never change, the method by which these facts are verified has changed many times in the past, and it would be foolhardy to expect that changes will not occur again at some future date. (p. 90)⁸

⁷ [Es un hecho que la altura de un triángulo se encuentra en un punto; es un hecho que solo hay diecisiete tipos de simetría en el plano]. La traducción es mía.

⁸ [Mientras que los hechos de las matemáticas, una vez descubiertos, nunca cam-

En el caso de la filosofía, esa conexión indiscutible que se presenta en la matemática no existe. En primer lugar, porque la filosofía es una perspectiva del mundo, intenta direccionar y hasta corregir el pensamiento, especialmente intenta superar los prejuicios que pueden estar en ámbitos por fuera del interés de la ciencia. En segundo lugar, el método es quizás el tema más discutido en el quehacer filosófico, no hay discusión sobre la necesidad del ejercicio argumentativo, pero este no ha sido acordado por los filósofos. Incluso el éxito en la matemática ha hecho que la filosofía mire a la matemática con ímpetu de copia; lo que ha convertido a algunos filósofos en creyentes de la matematización. Esta confianza exagerada, a veces convertida en servilismo, determina las investigaciones filosóficas con exigencias que van en contravía de la filosofía: buscando precisión e incluso facticidad en sus trabajos.

En esta adopción, que anula la heterogeneidad de perspectivas y métodos de la filosofía, se ha cometido errores como pretender solo usar conceptos precisos y afirmaciones unívocas. Lo que en otros términos significa la anulación del argumento filosófico. Esto ha surgido porque se acuña que el éxito en la matemática ha sido impulsado por su rigor, borrando todo intento de rigor en filosofía, dejando en evidencia una posición pesimista que tienen los filósofos con sus respectivas investigaciones. Así, se delegan conceptos y temas a otras disciplinas por ser insustanciales al método axiomático, que debe comenzar con la precisión conceptual (Rota, 2008, p. 98).

Los principios reduccionistas hacen que se postulen únicas soluciones a los problemas; incluso, como puede registrarse, aquellos que no optan por estos métodos son señalados con epítetos peyorativos, tales como que operan por fuera de la razón. En esta línea argumentativa de Zalamea y Rota, difícilmente Husserl

bjarán, el método de verificación de estos hechos ha cambiado muchas veces en el pasado, y sería temerario esperar que los cambios no vuelvan a ocurrir en alguna fecha futura]. La traducción es mía.

podría ser tenido en consideración en la tradición analítica de la filosofía de las matemáticas, las definiciones que Husserl proporciona en *Philosophie der Arithmetik* son incompletas y requieren de apéndices necesarios de explicación y de gran recursividad argumentativa para ilustrarlas. Por tal motivo, es mejor referirse a una postura en Husserl sobre la matemática en construcción, que podría comenzar, en primer lugar, por la claridad conceptual que permitiría inscribir las reflexiones de Husserl en un contexto contemporáneo de discusión sobre las matemáticas y, en segundo lugar, un estudio crítico acerca de la exclusión de Husserl de la filosofía de las matemáticas.

Por un lado, con relación a la claridad conceptual, una tarea ineludible de la fenomenología es derrumbar su representación histórica, superar los viejos estereotipos como: la fenomenología desencadena en un internalismo, en un solipsismo egológico, en un idealismo trascendental, etc. Lo que posibilita esta superación es la comprensión de la fenomenología de Husserl en su totalidad, es decir, analizar la obra de Husserl a luz y en contraste con los *Nachlass*. Como Escudero (2013) enfatiza la fenomenología de Husserl no es una filosofía internalista o mentalista, en especial porque no es una filosofía centrada en la introspección, en los datos de la primera persona, sino en los fenómenos y el cómo se dan las cosas. Además, en *Logische Untersuchungen*, Husserl ha realizado esfuerzos notables para superar el psicologismo: “cualquier fenomenólogo afirmaría que es una falacia metafísica localizar el reino fenoménico dentro de la mente y negaría que el modo de acceder y describir los fenómenos se realice por medio de la introspección” (Escudero, 2013, p. 17). Esto porque el fenómeno no es considerado en Husserl como si ocultara la realidad de la cosa, sino como “la donación inmediata del objeto” donde no hay una ruptura entre mundo y conciencia como dos realidades independientes, pues la *Epoché* y la intencionalidad no se quedan con solo representaciones mentales internas, sino que describen el mundo de manera nueva y diferentes sin retrotraer a una subjetividad sin mundo. Esto es: la fenomenología no es solo

conciencia que pierde el mundo, es una filosofía sobre el mundo y su interrelación con el significado y la conciencia.

La misma aclaración debe extenderse hacia el concepto de la subjetividad constitutiva: “La subjetividad constituyente no debería compararse con una especie de Big Bang; no inicia un proceso causal que determina los objetos” (Escudero, 2013, p. 28). Esta aclaración es importante porque la subjetividad no construye el mundo ni su significado, no hay una relación causal, sino una condición de posibilidad natural. Este proceso constitutivo muestra que la subjetividad y el mundo no pueden comprenderse por separado, que el horizonte en el que aparecen los objetos tiene implícito la compleja estructura subjetividad-mundo-intersubjetividad. En ese horizonte, la subjetividad está inmersa en hábitos, motivaciones, emociones, etc., que obedecen a paradigmas culturales y acciones motoras. No es un ego trascendental constituyente, aislado del mundo cultural y social; es un ego que encuentra las posibilidades de la experiencia en un mundo cargado de significaciones gnoseológicas, axiológicas, etc., un mundo que necesariamente apunta al reconocimiento del *alter-ego*.

Por otro lado, respecto al estudio crítico acerca de la exclusión de Husserl de la filosofía de las matemáticas, la tarea es determinar, en primer lugar, cuáles son las preguntas que son propias de la filosofía de las matemáticas y, en segundo lugar, cuáles son las respuestas aceptadas pese a que puedan ser incorrectas o incompletas en su momento.

En *Thinking about Mathematics*, Stewart Shapiro (2000) propone tres grandes conjuntos de interrogantes sobre la filosofía de las matemáticas: el metafísico, semántico y epistemológico. En el primero, las preguntas dan cuenta de la naturaleza de la matemática y de los elementos constitutivos como el número, los conjuntos, las funciones, etc. En el segundo, las cuestiones giran alrededor del significado de las proposiciones matemáticas y de la relación con la verdad. Por último, en el tercero, las preguntas interpelan sobre la posibilidad del conocimiento de la matemática, de las metodologías y la aplicabilidad.

De modo que la filosofía de las matemáticas trata de la matemática misma, del ser humano que hace la matemática y del mundo donde se aplica la matemática. Para la comunidad matemática puede no ser relevante el interés por el ser humano que hace la matemática o cómo logramos constituir los números o transponer significativamente un saber matemático; esto debido, en parte, a la sobreespecialización de los matemáticos; mientras para la comunidad filosófica el ser humano es imprescindible, porque este es la intersección del sentido más teórico, referente al qué y al por qué de la matemática, con el más pragmático, referente al cómo y para qué de la matemática. El modo como estas comunidades abordan el asunto o se inscriben en algunos de estos conjuntos de interrogantes muestra que para hacer matemática no es necesario la filosofía, pero tampoco la filosofía de las matemáticas correcta es aquella que se alinea con las consecuencias de las matemáticas como solo práctica, pues quedan otros interrogantes que logran iluminar la matemática como una ciencia del y para el hombre sin reducirla al sentido pragmático.

Si, primero, los conjuntos de interrogantes son tan amplios, segundo, en ellos aparece el rol cognitivo del ser humano y, tercero, Husserl proporciona una comprensión de los conceptos y operaciones de la aritmética a partir del ser humano, entonces ¿cuál es el error inaceptable de Husserl para ser excluido de la historia de la filosofía de las matemáticas?

La *Philosophie der Arithmetik* de Husserl es señalada de reducir los conceptos y conocimientos aritméticos a representaciones psicológicas. Uno debe reconocer que la posición de Husserl parece despojar a la aritmética de la objetividad, pues los fundamentos de la aritmética son proporcionados por la psicología a través de la inmanencia de la conciencia, es decir, por medio del análisis de los actos psicológicos de aprehensión. La convicción de Husserl es tan persistente sobre el asunto que no duda en pensar la psicología como la disciplina por excelencia para estudiar el concepto de número. Esto debido a que el ensamble de las partes que conforman una multitud o un todo requiere del acto psicológico

llamado combinación colectiva; en efecto, cada fenómeno que presupone partes separadas necesita de una actividad mental alta para poderlas aprehender como un todo, y así poder determinar propiedades como la identidad, la similitud entre las partes con las partes y estas, a su vez, con el todo. En este sentido, el error inaceptable de Husserl es el psicologismo, concretamente: desdibujar la frontera entre lo objetivo y subjetivo en la aritmética.

Ahora bien, ¿es posible sustraer autosuficiencia u objetividad al número por una elección metodológica? Al respecto, Da Silva (2017) sostiene que los números son objetivos, pero no existen por sí mismos, independientes de la génesis constitutiva:

Numbers are as objective but as fabricated as hammers (and in a sense as instrumental). To find out what they are, it is essential to inquiry how they came to be, i.e. how they entered the life-world, the purposes they serve therein, and how the theoretical concept of number and theoretical arithmetic originated from the pre-theoretical notion of number and practices of the life-world. (p. 103)⁹

De acuerdo con Da Silva, Husserl es el primer filósofo que muestra la complejidad de responder a los interrogantes sobre la naturaleza de los números y la posibilidad del conocimiento matemático, dado que las descripciones de Husserl muestran la manera en que los números se presentan como entidades reales del mundo y, a su vez, como exclusivamente ideales, en otras, como algo imaginario que existen por recibir un nombre en un sistema numérico simbólico. Lo mismo sucede con respecto a las verdades del conocimiento matemático: unas se deciden entre el

⁹ [Los números son tan objetivos, pero tan fabricados como los martillos (y en cierto sentido tan instrumentales). Para averiguar qué son, es esencial investigar cómo llegaron a ser, es decir, cómo entraron en el mundo de la vida, los propósitos para los que sirven, y cómo el concepto teórico de número y la aritmética teórica se originaron a partir de la noción preteórica de número y las prácticas del mundo de la vida]. La traducción es mía.

carácter de ser intuitivas o no, mientras que otras tienen solo un significado formal operativo que cumplen un papel pragmático (Da Silva, 2017, p. 101).

Da Silva, considera que “objectiveness is a joint production of the multiplicity of individual subjects who together constitute the mathematical ego” (Da Silva, 2017, p. 99).¹⁰ De esto se infiere que la objetividad de las entidades matemáticas refiere al hecho de que estas entidades son de dominio público, están ahí afuera para ser constituidas por el ego comunal que logra re-identificarlas como las mismas en distintos actos intencionales. De modo que objetividad no es lo mismo que independencia, dado que objetividad es estar en la arena pública, estar en disponibilidad pública para cualquiera que asuma el rol de ego; y las entidades matemáticas no son independientes, porque se necesita de los actos intencionados para la aprehensión de sus propiedades y sus funciones operativas. Que sean dependientes no significa que dejen de ser entidades objetivas, no existen por ser pensadas, pero en el acto intencional de pensarlas se comprenden, por ejemplo, entre otras propiedades, la objetividad y verdad de las creencias que versan sobre las entidades matemáticas. Los números dependen de los actos intencionales del ego que logra postularlos como entidades objetivas, o que en principio puede hacerlo. En este proceso se comprende por qué los números no son ni del mundo físico ni de las representaciones del mundo interno.

La tesis de Da Silva, quien admite inscribirse en la reflexión fenomenológica, permite comprender de mejor manera la intención de Husserl. Es posible una fenomenología de la matemática que no sería platónica, porque, aunque se defiende la objetividad de los números, no se concede la independencia; tampoco sería intuicionista, pese a que se concede una predominancia de las acciones intencionales, no se defiende que los números sean objetos

¹⁰ [La objetividad es una producción conjunta de la multiplicidad de sujetos individuales que juntos constituyen el yo matemático]. La traducción es mía.

mentales. Sin embargo, la posibilidad de una fenomenología de la matemática debe recapitular extensas páginas de Husserl sobre conceptos fundamentales de la fenomenología y redireccionarlos hacia las preocupaciones de la filosofía de las matemáticas, pues es un hecho que una filosofía de las matemáticas a partir de *Philosophie der Arithmetik* y de algunos textos de Husserl temprano deja siempre la inquietud de un proceder incompleto, de una filosofía de las matemáticas en Husserl por realizar.

REFERENCIAS

- Centrone, S. (2010). *Logic and Philosophy of Mathematics in The Early Husserl*. Dordrecht: Springer. Doi:10.1007/978-90-481-3246-1
- Colyvan, M. (2012). *An Introduction to the Philosophy of Mathematics (Cambridge Introductions to Philosophy)*. Cambridge: Cambridge University Press. Doi:10.1017/CBO9781139033107
- Da Silva, J. J. (2017). *Mathematics and Its Applications. A Transcendental-Idealist Perspective*. Nueva York: Springer. Doi: 10.1007/978-3-319-63073-1
- Escudero, J. (2013). La actualidad de la fenomenología husserliana: superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración. *Eidos*, 18, 12-45. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n18/n18a02.pdf>
- Ferreirós, J, y Gray, J. (2006). *The Architecture of Modern Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Frege, G. (1977). Review of Dr. E. Husserl's *Philosophy of Arithmetic*. En J. N. Mohanty (Ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations* (pp. 6-21). Holanda: Martinus Nijhoff, The Hague.
- Friend, M. (2007). *Introducing Philosophy of Mathematics*. London: Acumen.
- Garavaso, P. & Vassallo, N. (2014). *Frege on Thinking and Its Epistemic Significance*. Washington, D.C.: Lexington Books.
- Hartimo m. (2010). The development of mathematics and the birth of phenomenology. En M. Hartimo (ed.), *Phenomenology and mathematics. phaenomenologica* (published under the auspices of the husserl-archives), vol. 195. dordrecht: springer. Doi: 10.1007/978-90-481-3729-9_6

- Hintikka J. (2010). How Can a Phenomenologist Have a Philosophy of Mathematics? En M. Hartimo M. (ed.), *Phenomenology and Mathematics*. Phaenomenologica (Published Under the Auspices of the Husserl-Archives), vol. 195. Dordrecht: Springer. Doi: 10.1007/978-90-481-3729-9_5
- Horsten, L. (2018). Philosophy of Mathematics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philosophy-mathematics>
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. La Haya: Martinus Nijhoff. [Hua XIX].
- Husserl, E. (1974). *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. La Haya: Martinus Nijhoff. [Hua XVII].
- Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit Ergänzenden Texten (1890-1901)*. La Haya: Martinus Nijhoff. [Hua XII].
- Maddy, P. (1990). *Realism in Mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- Pollard, S. (2014). *A Mathematical Prelude to The Philosophy of Mathematics*. Nueva York: Springer International Publishing. Doi: 10.1007/978-3-319-05816-0
- Rota, G. (2008). *Indiscrete Thoughts*. Basel: Birkhäuser. Doi: 10.1007/978-0-8176-4781-0
- Shapiro, S. (2000). *Thinking about Mathematics. The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sokolowski, R. (1970). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Dordrecht: Springer.
- Zalamea, F. (2009). *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

EL NEORREALISMO ABSOLUTO EN *EL SER Y LA NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

Absolute Neorealism in Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*

Stéphane Vinolo

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3371-0805

Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Quito, Ecuador)

svinolo@puce.edu.ec

RESUMEN

Tal como el siglo XX fue aquel de la fenomenología, el siglo XXI se caracteriza por el auge de los realismos. Se podría pensar que este cambio marca un giro radical en la filosofía. No obstante, es de recordar que en 1943 Jean-Paul Sartre quiso construir, desde la fenomenología, un neorrealismo absoluto que pueda conservar cierto realismo dentro de la fenomenología. Mediante una lectura de *El ser y la nada* se propone mostrar que el neorrealismo absoluto impone superar la dicotomía entre idealismo y realismo gracias a la transfenomenicidad de dos seres; y, además, desplazar la tarea descriptiva y constitutiva de la fenomenología hacia un trabajo de revelación.

PALABRAS CLAVE: *Sartre, cualidad, idealismo, ontología, realismo, situación.*

ABSTRACT

If the twentieth century was that of phenomenology, the twenty-first is characterized by the rise of multiple realisms. Although one might think that this is a radical turn in contemporary philosophy, it should be remembered that, in 1943, Jean-Paul Sartre tried to establish an absolute neorealism which wanted to preserve a certain realism within phenomenology. Through a reading of *Being and nothingness*, the author shows that absolute neorealism enables the dichotomy between idealism and realism to be surpassed, thanks to the transphenomenality of two beings and, in addition, imposes a displacement of the descriptive and constitutive task of phenomenology towards a work of revelation.

KEYWORDS: *Sartre, idealism, ontology, quality, realism, situation.*

EL NEORREALISMO ABSOLUTO EN *EL SER Y LA NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

[...] también escribí un poco sobre la metafísica, realmente creo que está bastante bien lo que estoy haciendo. Doy de nuevo con el dogmatismo pasando por la fenomenología, conservo todo Husserl, el ser-en-el-mundo, y sin embargo acabo en un neorrealismo absoluto (en el que integro la teoría de la Gestalt). ¡Vaya!, dirá usted, qué ensalada. (Sartre, 1987, p. 41)

INTRODUCCIÓN

Después de haber ocupado el centro de la filosofía francesa al salir de la Segunda Guerra Mundial, el existencialismo de Sartre, después del éxito de las olas estructuralistas y posestructuralistas, no habita las reflexiones filosóficas contemporáneas sino de manera marginal. Hasta sus problemáticas fundamentales, vinculadas con el sujeto o la libertad parecen haber sido superadas.¹ No obstante, el surgimiento de los nuevos realismos (Ramírez, 2016) reaviva el interés de la filosofía de Sartre y permite encontrar en ésta nuevas fuentes de pensamiento. Primero, porque Sartre propone una de las modalidades posibles del realismo; segundo, porque más allá de la metafísica, propone un proyecto ontológico. Encontramos así en *El ser y la nada* dos de las problemáticas contemporáneas fundamentales: el realismo y la (des)articulación de la metafísica con la ontología.

En una carta a Simone de Beauvoir del 24 de enero 1940 (Sartre, 1987, p. 41), Sartre describe el bosquejo de su proyecto filosófico que culminó en la publicación de *El ser y la nada*, bosquejo en el cual dos puntos son de mayor relevancia. Por una parte, en 1940 el proyecto filosófico aparecía en tanto que “metafísico” cuando *El ser y la nada* presenta un proyecto ontológico que desarrolla, además, en su conclusión, una distinción clara entre ambos campos, tanto en lo que se refiere a sus objetivos como a sus alcances y límites. La ontología se limita a “[...] describir las

estructuras de un ser” (Sartre, 2013, p. 832), y más precisamente, las de tres regiones del ser: “Para la ontología, las únicas regiones de ser que pueden elucidarse son la del en-sí, la del para-sí y la región ideal de la «causa de sí»” (Sartre, 2013, p. 838). Así, y este es su vínculo con la fenomenología, la ontología se da como tarea la descripción. Al contrario, la metafísica asume la pregunta del “¿por qué?”: “A propósito de tales existencias metafísicas se plantea, por esencia, la pregunta del *por qué*” (Sartre, 2013, p. 412). Por ejemplo, cuando la ontología describe la estructura del ser paratrotro, existe, fuera de su alcance, otra “[...] pregunta, metafísica: «¿Por qué hay otros?»” (Sartre, 2013, p. 412). La metafísica se encarga, en lo que se refiere al ser, de una pregunta mucho más profunda que la de la ontología, aquella del acaecimiento absoluto que es el proceso mediante el cual el para-sí surgió a raíz del en-sí en tanto que nihilización de este último para fundarse en su ser: “Para nosotros, [...], la aparición del para-sí o acaecimiento absoluto remite ciertamente al esfuerzo de un en-sí para fundarse; corresponde a la tentativa del ser para eliminar la contingencia de su ser” (Sartre, 2013, p. 142). Cuando la ontología describe, la metafísica, por su lado, asume la pregunta del “¿por qué?”:

[...] no por eso la metafísica debe renunciar a intentar determinar la naturaleza y el sentido de ese proceso antehistórico, fuente de toda historia, que es la articulación de la aventura individual (o existencia del en-sí) con el acaecimiento absoluto (o surgimiento del para-sí). En particular, al metafísico corresponde la tarea de decidir si el movimiento es o no una primera “tentativa” del en-sí para fundarse, y cuáles son las relaciones entre el movimiento como “enfermedad del ser” y el para-sí como enfermedad más profunda, llevada hasta la nihilización. (Sartre, 2013, p. 834)

Pero más allá de su carácter ontológico, Sartre precisa su posición, y la nombra en tanto que “neorrealismo absoluto” (Sartre, 1987, p. 41). Muchos estudios ya establecieron (Moati, 2019, p. 21, nota 3) el origen italiano del uso sartreano de la palabra “neorrealismo” y mostraron que proviene del campo de la esté-

tica cinematográfica y literaria. No obstante, este neorrealismo absoluto interesa a la filosofía contemporánea, puesto que si los comienzos del siglo XX han sido marcados por la constitución de la fenomenología en su vertiente idealista (Husserl, 1949), el siglo XXI presenta una omnipresencia de los realismos (Thomas-Fogiel, 2015) que detrás de una gran diversidad piensan en contra de la fenomenología, a tal punto que anuncian su fin (Sparrow, 2014). Ahora bien, la lucha contemporánea del realismo en contra de la fenomenología hace evidente el interés del neorrealismo absoluto de Sartre. Dado que el proyecto de *El ser y la nada* es establecer una “ontología fenomenológica” y que la ontología de Sartre es un “neorrealismo absoluto”, deberíamos encontrar en su obra una postura filosófica que nos permita superar la dicotomía entre fenomenología idealista y ontología realista, presentando una fenomenología realista. De ser el caso, la ontología fenomenológica de Sartre, en tanto que es un neorrealismo absoluto, abriría un camino para mantener la fenomenología dentro del campo de los realismos y, por lo tanto, al centro de la filosofía contemporánea.

I. UNA POSIBILIDAD REALISTA EN LA FENOMENOLOGÍA DE SARTRE

Los realismos contemporáneos comparten el deseo de salir del kantismo porque este limitó la filosofía al pensar la relación entre el sujeto y el objeto previamente a cada uno de los polos que relaciona. Esta primacía de la relación es lo que el realismo especulativo denuncia en tanto que “correlación”, que es: “[...] la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant” (Meillassoux, 2015, p. 29). Por “correlación”, uno debe entender: “[...] la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 2015, p. 29). A lo largo del siglo XX, la correlación se desplegó en dos caminos: la relación del objeto con la consciencia en la fenomenología y su relación con el lenguaje en las filosofías analíticas. Por esta razón, cuando la fenomenología habla de una exterioridad sustentada en el *ek-sistir*

de la consciencia, en la intencionalidad de la “consciencia de” (Sartre, 1960), esta exterioridad se ve limitada, ya que uno nunca puede salir de la relación con su propia consciencia. Meillassoux denuncia entonces, en fenomenología, un afuera claustal: “[...], un afuera en el cual tiene sentido sentirse encerrado, [...] porque un afuera semejante es, a decir verdad, por completo relativo, puesto que es —precisamente— relativo, relativo a nosotros mismos” (Meillassoux, 2015, p. 32). Es necesario, sin embargo, distinguir dos tipos de correlaciones. Se llama correlación “débil” la oposición de un fenómeno a una cosa en sí, limitando el conocimiento humano al primero. El correlacionismo fuerte, por su lado, “[...] consiste en considerar que no solo es ilegítimo pretender que podríamos *conocer* el en-sí, sino que es *igualmente* ilegítimo pretender que podríamos, al menos, *pensarlo*” (Meillassoux, 2015, p. 63). Desde el punto de vista del correlacionismo fuerte, ser no es más que fenomenalizarse, es decir, estar en relación.

La lectura sartreana de Husserl, basada esencialmente en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, denuncia al pensador alemán por haber caído en un idealismo asimilable al correlacionismo fuerte, lo que lleva a Sartre a comparar, aunque marque también entre ambas una diferencia clara, la posición de Husserl con aquella del inmaterialismo de Berkeley:

Esto es, simplemente, una manera de elegir palabras nuevas para revestir el viejo *esse est percipi* de Berkeley. [...], es lo que hace un Husserl cuando, tras haber efectuado la reducción fenomenológica, considera al noema como *irreal* y declara que su *esse* es un *percipi*. (Sartre, 2013, p. 17)

Bien es cierto que ambos autores se distinguen según varios conceptos y que la fenomenología y el inmaterialismo no se pueden fusionar. No obstante, Sartre reprocha a Husserl haber

limitado el ser al aparecer mediante una lectura cuestionable² del párrafo 50 de las *Ideas*:

La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es *solo* intencional, *solo* para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia. (Husserl, 1949, p. 115)

Para entender el realismo de Sartre es necesario presentar sus dos objeciones a este momento idealista de Husserl: la una está vinculada con el ser de quien percibe; la otra, con el ser de lo que se percibe: “No parece que la fórmula de Berkeley pueda satisfacernos. Y ello por dos razones esenciales, la una referente a la naturaleza del *percipi* y la otra a la del *percipere*” (Sartre, 2013, p. 17). Hay así dos existentes para los cuales Sartre cuestiona el ser-en-relación y afirma la existencia independiente, dos entes transfenoménicos (Sartre, 2013, p. 16) que fundamentan el neorrealismo absoluto.

La transfenomenicidad del para-sí

El primer fundamento del neorrealismo de Sartre es el ser de la conciencia. Reconoce a Husserl el haber establecido la conciencia en tanto que “conciencia de”³, así como el juego de realidad e irrealidad entre la noesis y el noema: “[...] pues si el noema es para él [Husserl] un correlato irreal de la noesis, que tiene por ley ontológica el *percipi*, la noesis, al contrario, le aparece como la *realidad*, [...]” (Sartre, 2013, p. 18). Así, la conciencia

² La lectura idealista que hace Sartre de Husserl es cuestionable, y de hecho fue cuestionada, por ejemplo, por Jean-Marc Mouillie (2000, pp. 11-26).

reflexiva existe de manera independiente a la ley común de la fenomenicidad, ya que la noesis se da “[...] a la reflexión que la *conoce*, como ‘habiendo *estado* ahí antes’”. (Sartre, 2013, p. 18). Cuando todo objeto de la consciencia existe, para Husserl, en tanto que conocido por una consciencia, la consciencia, ella, no obedece a la ley de la correlación. Para Sartre, esta primacía e independencia de la consciencia es tal que “La consciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenómica del sujeto” (Sartre, 2013, p. 18).

Efectivamente, si la consciencia es “consciencia de”, esta debe tener cierta realidad, ya que, caso contrario, su objeto sería el correlato de la consciencia, y, además, la misma consciencia sería el objeto de otra consciencia, al infinito. Si existir es existir “por” y “para” una consciencia, debería existir una consciencia para la cual la consciencia exista en tanto que objeto. Esto implicaría una regresión al infinito de la existencia de las consciencias que Sartre denuncia en tanto que absurdo,⁴ puesto que debería existir, en última instancia, una primera consciencia que exista sin ser objeto de otra. Por lo tanto, si la consciencia es “consciencia de”, no puede existir en correlación, lo que implica la transfenomicidad de su ser.

No obstante, en ruptura con Husserl, Sartre establece que para poder ser “consciencia de”, la conciencia debe también ser transparente a ella misma: “[...], la condición necesaria y suficiente para que una consciencia cognoscente sea conocimiento de su objeto es que sea consciencia de sí misma como siendo este conocimiento” (Sartre, 2013, p. 19). Hay así una transparencia originaria de la consciencia: “[...]: si mi consciencia no fuera consciencia de ser consciencia de mesa, sería consciencia de esta mesa sin tener consciencia de serlo, o, si se prefiere, una cons-

⁴ “[...]; afirmar la necesidad de una regresión al infinito (*idea ideae ideae...* etc.), lo que es absurdo” (Sartre, 2013, p. 20).

ciencia ignorante de sí mismo, una consciencia inconsciente; lo que es absurdo” (Sartre, 2013, p. 19). Sin embargo, he aquí una aparente contradicción que permite llegar al corazón de la tesis de Sartre. Si la consciencia es un ser transfenoménico, ¿cómo es posible que deba conocerse en tanto que es “consciente de”? Esto implicaría que sea a la vez trascendente e inmanente. Esto es posible porque para Sartre la relación de la consciencia a ella misma no es de conocimiento. El error de Husserl —inevitable, para Sartre, en la lectura idealista que hace de este— es haber hecho de la consciencia un proceso reflexivo, cuando, para Sartre, es ante todo pre-reflexiva, es decir, vivencial. Tener miedo, es tener consciencia de un objeto trascendente en tanto que peligroso, pero no es necesariamente tener consciencia del miedo. Una cosa es vivir su miedo, otra cosa poder acceder de manera reflexiva al hecho que se está viviendo una situación de miedo: “[...] el miedo no es originalmente consciencia *de* tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es consciencia *de* percibir el libro” (Sartre, 1971, pp. 61-62). Se debe oponer entonces la “consciencia de sí” en tanto que momento reflexivo en el cual la consciencia toma como objeto una de sus vivencias, de la “consciencia-sí” como consciencia pre-reflexiva que tiene consciencia de un objeto que le es trascendente sin conocer la modalidad de la consciencia que nos relaciona con este⁵:

[...] la consciencia reflexiva pone como su objeto propio la consciencia refleja: en el acto de reflexión, emito juicios sobre la consciencia refleja: me avergüenzo o me enorgullezco de ella, la acepto o la rechazo, etc. Pero mi consciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar, ni querer, ni avergonzarme. Ella no conoce mi percepción; no la pone: [...]. En cambio, esa consciencia espontánea de mi percepción es constitutiva de mi percepción perceptiva. (Sartre, 2013, p. 20)

⁵ Sartre escribe la consciencia pre-reflexiva como “consciencia (de) sí”, para conservar el hecho que toda consciencia es una “consciencia de”, y que, no obstante, no es consciencia que se conoce a ella misma.

Retomando la tesis husserliana según la cual toda consciencia es “consciencia de”, Sartre afirma el carácter transfenoménico de esta, pero esta transfenomenicidad implica una salida del idealismo y de su interpretación de la consciencia en términos de conocimiento para plantear una consciencia pre-reflexiva, constitutiva de todas las actitudes de la realidad humana.⁶ Así, el primer giro realista de Sartre es aquel de la consciencia que existe necesariamente en tanto que relación pre-reflexiva o no-posicional de sí.

La transfenomenicidad del en-sí

La segunda tentación realista en Sartre se encuentra en la existencia de un ser por fuera de la consciencia, plenamente trascendente. Para que la consciencia pueda ser “consciencia de”, la cosa de la cual es consciencia debe existir de manera independiente. En lo que Sartre llama una “prueba ontológica” muestra que la transfenomenicidad de la consciencia supone la transfenomenicidad del ser del fenómeno: “[...] creíamos hallarnos dispensados de conceder transfenomenalidad al ser del fenómeno porque habíamos descubierto la transfenomenalidad del ser de la consciencia. Veremos, al contrario, que esta transfenomenalidad misma exige la del ser del fenómeno” (Sartre, 2013, p. 29). Efectivamente, la definición de la consciencia en tanto que “consciencia de” puede significar o bien que la consciencia fundamenta el ser del objeto del cual es consciencia, o bien que la consciencia es una relación a un ser que le es trascendente.

La primera significación de “consciencia de”, según la cual la consciencia fundamenta el ser del objeto mentado, es, para Sartre, la de Husserl. Pero plantea una paradoja insuperable: en este caso, el no-ser debería poder fundamentar el ser. La percepción

⁶ Muchos reprocharon a Sartre el haber traducido el *Dasein* heideggeriano por la *réalité humaine*. Gracias al carácter transfenoménico de la consciencia, se entiende que la “realidad” humana no es un error de traducción, sino una objeción realista a la ontología de Heidegger.

en Husserl distingue las intenciones vacías de las intenciones llenas. Cuando se percibe un objeto, las intenciones llenas recogen lo dado, partes de los objetos, ya que los objetos se dan mediante presentaciones y apresentaciones: “Se trata, pues, de una especie del hacer compresente, de una especie ‘apresentación’” (Husserl, 1986, p. 172). Nunca se percibe un objeto en su totalidad. Quien ve la fachada de Notre-Dame no ve su parte trasera, y quien ve su parte trasera se condena a no ver su fachada. Nadie puede realmente percibir la totalidad de los visibles de Notre-Dame, y no obstante decimos que la vemos. ¿Cómo es posible esta paradoja? Lo que fundamenta la presencia del objeto es, para Husserl, el hecho de mentar, mediante una intención vacía, un bosquejo de su totalidad. Mientras las intenciones se llenan de los colores, las formas y las figuras de la fachada de Notre-Dame, un segundo acto, una intención vacía, mienta, más allá de las donaciones parciales, el objeto completo de Notre-Dame, lo que explica que, a pesar de percibir bosquejos de la catedral, podamos afirmar que la vemos. Son los actos sin contenido hilético que permiten que se perciba un objeto: “Las intenciones verdaderamente objetivantes son las intenciones vacías, las que apuntan, por sobre la aparición presente y subjetiva, a la totalidad infinita de la serie de apariciones” (Sartre, 2013, p. 30). Se entiende entonces la crítica de Sartre a Husserl. Si la consciencia fundamenta el ser del objeto del cual es consciencia, solo podría hacerlo mediante la intención vacía, es decir, en tanto que ausencia, y no en tanto que presencia, razón por la cual un no-ser (aquel que mentamos en la intuición vacía) debería darle el ser a un objeto, puesto que es esta intuición vacía que permite que aparezcan objetos y no solo partes de estos: “[...] si se quiere a toda costa que el ser del fenómeno dependa de la consciencia, será menester que el objeto se distinga de la consciencia, no por su *presencia*, sino por su *ausencia*; no por su plenitud, sino por su nada” (Sartre, 2013, p. 30). Las intenciones vacías tendrían la posibilidad de trascender hasta el objeto, pero lo harían dentro de cierta ausencia, de cierta nada, lo que implica que el objeto no

sería dado sino, más bien, mentado. Así, el objeto, en tanto que ausente, sería tributario de la consciencia:

Así, el ser del objeto es un puro no-ser. Se define como una falta. Es lo que se hurta, lo que, por principio, jamás será dado, lo que se entrega por perfiles fugaces y sucesivos. Pero, ¿cómo el no-ser puede ser fundamento del ser? (Sartre, 2013, p. 30)

Contra esta idea, y para no caer en la dificultad de una ausencia que fundamenta una presencia, Sartre afirma que las intenciones llenas, por muy incompletas que sean, ya revelan cierta plenitud y una donación del ser trascendente. No es necesario esperar la intención vacía para que la consciencia trascienda, ya lo hace en las mismas intenciones parcialmente llenas de las donaciones hiléticas:

Cierto es que las cosas se dan por perfiles; es decir, sencillamente, por apariciones. Y es cierto que cada aparición remite a otras. Pero cada una de ellas es ya, por sí misma, un *ser trascendente*, no una materia impresional subjetiva; una *plenitud de ser*, no una falta; una *presencia*, no una ausencia. (Sartre, 2013, p. 30)

Cualquier donación hilética, entonces, por más pequeña que sea, fundamenta la posibilidad de la “consciencia de”, al suponer una verdadera exterioridad de esta, y al anular la posibilidad que la conciencia esté en la raíz del ser del objeto. ¿Por qué razón las intenciones hiléticas parciales nos ponen en cierto estado de presencia? Porque surgen de cosas que existen de manera independiente a la consciencia.

El realismo de Sartre se basa entonces en dos seres transfenoménicos. La consciencia pone en relación un ser que es realmente con otro ser que es realmente. De ahí la posición realista de Sartre que desemboca en una última ruptura con Husserl. Por los dos tipos de intenciones (llenas y vacías) se entiende que, para Husserl, tal como lo lee Sartre, la conciencia constituya los fenómenos, ya que nunca se dan en su totalidad. En cambio, puesto que la consciencia, en Sartre, es un movimiento de transcendencia hacia

una cosa concreta cuyo ser precede el de la consciencia, esta no *constituye*, sino que *revela*: “Decir que la consciencia es consciencia de algo, es decir que debe producirse como revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela” (Sartre, 2013, pp. 31-32). El neorrealismo absoluto implica, entonces, en este primer momento, una doble existencia no-correlativa.

II. UN MUNDO EN SITUACIÓN

El neorrealismo absoluto no regresa al realismo ingenuo,⁷ ni tampoco al realismo kantiano: “Queda entendido que este ser no es otro que el ser transfenoménico de los fenómenos, y no un ser nouménico⁸ que tras ellos permaneciera oculto. [...] El ser transfenoménico de lo que es para la consciencia es él mismo en sí” (Sartre, 2013, p. 32). Pretende, más bien, superar la misma oposición entre realismo e idealismo. Este tema es, de hecho, tan central, que fundamenta a *El ser y la nada*:

Si el idealismo y el realismo fracasan ambos cuando intentan explicar las relaciones que unen de hecho esas regiones comunicables de derecho, ¿qué otra solución puede darse a este problema? ¿Y cómo puede el ser del fenómeno ser transfenoménico? Para intentar responder a tales preguntas hemos escrito esta obra. (Sartre, 2013, p. 38)

Pero ¿cómo superar la oposición entre idealismo y realismo y construir una fenomenología a raíz de una ontología realista?

Para no recaer en el kantismo tal como lo entiende Sartre (es decir, en el paradigma de las filosofías correlacionales) ni en el realismo ingenuo es necesario, primero, distinguir el ser en tanto

⁷ “Si el existente conocido debe tener la misma dignidad de ser que el existente cognoscente, la relación entre ambos existentes debe describirse, en suma, en la perspectiva del realismo ingenuo” (Sartre, 2013, p. 223).

⁸ Corrijo “numénico” por “nouménico” en la traducción de Juan Valmar.

es y el ser en tanto aparece: “El ser es simplemente la condición de toda develación: es el ser-para-develar, y no ser develado” (Sartre, 2013, p. 16). No obstante, existe en Sartre, además del ser de los fenómenos, un fenómeno del ser. Si bien el fenómeno tiene cierto ser, también existe de manera específica, y esta es una de las rupturas fundamentales de la fenomenología sartreana con las posiciones realistas e idealistas, una “[...] intuición revelante del fenómeno de ser” (Sartre, 2013, p. 16). Ahora bien, ¿cómo puede existir un fenómeno de algo que, al fenomenalizarse, pasaría a ser el ser de un fenómeno y dejaría, por lo tanto, de ser el fenómeno de ser?

Los dos seres transfenoménicos son, según dos modalidades diferentes, cronológica y ontológicamente jerarquizados. Hay una primacía del en-sí por encima del para-sí. De hecho, el para-sí surgió mediante una negación del en-sí: “El Para-sí surge en el mundo en tanto que nihilización del En-sí, y por este acontecimiento absoluto se constituye el Pasado en tanto que tal como relación originaria y nihilizadora entre el Para-sí y el En-sí.” (Sartre, 2013, p. 208). El en-sí es lo que es, pleno y lleno de ser: “[...] la densidad del ser en-sí es infinita. Es lo pleno” (Sartre, 2013, p. 130). El para-sí, al contrario, es el ser que no es lo que es, y que es lo que no es, una “[...] descompresión de ser” (Sartre, 2013, p. 130). Así, el principio de identidad fundamenta el en-sí, pero es la presencia⁹, es decir, la distancia a sí mismo, que nos revela el para-sí. Ahora bien, una vez separadas estas dos modalidades del ser, ¿cómo pensar su encuentro, sin hacerlo a la luz del idealismo ni del realismo ingenuo? Este es el problema que justifica la necesidad de crear una fenomenología realista. La primera respuesta de Sartre yace en el concepto de “situación”; la

⁹ “La ley del ser del *para-sí*, como fundamento ontológico de la consciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia a sí. [...] toda *presencia a* implica dualidad, y por lo tanto separación, por lo menos virtual” (Sartre, 2013, pp. 133-134).

segunda, en la cualidad. La primera tiene que ver con el sentido; la segunda, con la revelación.

El concepto de “situación” marca un primer intento de superación de la dicotomía entre realismo e idealismo. Vinculada con el mundo, se opone explícitamente al estado. Sartre tematiza la situación a la hora de analizar las objeciones a la libertad humana. El ser transfenoménico de la consciencia existe en tanto que negación y, en última instancia, en tanto que libertad (Cabestan, 2015, pp. 95-153). No obstante, esta libertad podría verse obstaculizada por el carácter dado del ser en-sí. Al entrar en contacto con un ser que le es radicalmente trascendente, la libertad de la consciencia se ve amenazada en su ser por la independencia ontológica del en-sí:

El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia. [...] No soy «libre» ni de hurtarme a la suerte de mi clase, nación o familia, ni aun de edificar mi poderío o mi fortuna, ni de vencer mis apetitos más insignificantes o mis hábitos. (Sartre, 2013, pp. 654-655)

Estas objeciones “del sentido común”,¹⁰ de los obstáculos externos a la libertad evidencian una posición realista ingenua que Sartre rechaza porque la postura idealista no posibilita ninguna limitación del para-sí por el en-sí. Si el ser del fenómeno proviniera de la conciencia, este no podría limitar la fuente de su ser.

La respuesta de Sartre a esta objeción manifiesta una primera cara del neorrealismo absoluto. Para mostrar que la libertad del para-sí no se ve limitada por el carácter dado del en-sí, distingue —retomándolo de Heidegger¹¹— el existente bruto, del mundo. Por un lado, hay existentes que parecen limitar la libertad porque

¹⁰ “El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia” (Sartre, 2013, p. 654).

¹¹ “[...] (lo que Heidegger llama «los existentes brutos») [...]” (Sartre, 2013, p. 655).

esta no tiene impacto alguno sobre ellos. Si estamos de paseo por una montaña y un derrumbe desliza un peñasco sobre el camino, este, al obstaculizar nuestro paso, limita nuestra libertad porque nos es imposible hacer que no esté allí. Su ser está fuera del alcance del para-sí, y su presencia evidencia el carácter transfenoménico del en-sí.

No obstante, la relación del para-sí con esta roca no se limita con la independencia de su ser-ahí. La roca entra en el mundo del para-sí mediante su aparecer. La roca se relaciona con el para-sí en tanto que fenómeno y no en tanto que existente bruto. La existencia de un mundo no depende de su ser independiente de la consciencia, ni del simple existente bruto. La roca aparece en un mundo a la luz de la libertad, a la luz del proyecto que se lanza sobre el existente bruto para que este se fenomenalice como existente bruto significado. Así, si el ser-ahí de la roca no depende de la libertad (no es correlacional), su aparecer en tanto que obstáculo, o, al contrario, en tanto que oportunidad para utilizarla con el fin de contemplar el paisaje, depende de la finalidad que el para-sí proyecta sobre el existente bruto. Depende de su ser “para” y “por” una conciencia: “Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarle, para contemplar el paisaje” (Sartre, 2013, p. 655).

La diferencia entre existente bruto y mundo evidencia que el mundo existe en correlación con la consciencia, significado por esta, a la luz del proyecto del sujeto: “[...] la elección intencional del fin revela el mundo. Y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido” (Sartre, 2013, p. 649). Al contrario, el existente bruto sostiene el aparecer del mundo, pero no se da en tanto tal a la consciencia, ya que, para aparecer, debería fenomenalizarse y entrar dentro de los círculos significantes de la consciencia, lo que lo perdería en tanto que existente bruto “[...], el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina” (Sartre, 2013, p. 662). Sartre

enfrenta entonces una paradoja. Por un lado, el existente bruto no puede limitar la libertad, puesto que para que algo aparezca en tanto que obstáculo, debe serlo *para* una libertad, significado por ella como objeto *de* su mundo.

Lo dado en sí como resistencia o como ayuda no se revela sino a la luz de la libertad pro-yectante. [...] No hay obstáculo absoluto, sino que el obstáculo revela su coeficiente de adversidad [...] en función del valor del fin puesto por la libertad. (Sartre, 2013, pp. 664-665)

Por otro lado, en tanto que significado por la consciencia, el objeto puede aparecer en tanto que obstáculo. Así, solo un existente iluminado y valorado por una libertad puede aparecer en tanto que obstáculo para esta.¹²

La situación pretende entonces superar la oposición entre idealismo y realismo:

Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido. (Sartre, 2013, p. 662)

De hecho, la dialéctica (Seel, 1995) entre el existente bruto y el mundo permite esta superación, ya que, por un lado, la consciencia en tanto que “consciencia de” solo puede desplegarse frente a un *datum* cuyo ser no fundamenta,¹³ lo que aleja Sartre del idealismo. Pero, por otra parte, cuestiona el realismo ingenuo, ya que este *datum* solo puede hacerse mundo, fenomenalizarse y tener impacto sobre la consciencia, a la luz de una libertad: “[...]”

¹² “En cierto sentido, yo soy quien elijo a mi cuerpo como endeble, confrontándolo con dificultades que hago nacer yo (alpinismo, ciclismo, deportes)” (Sartre, 2013, p. 664).

¹³ “Así, la libertad es un menor-ser que supone al ser para sustentarse a él” (Sartre, 2013, p. 660).

no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad” (Sartre, 2013, p. 664).

No obstante, es precisamente por esta dialéctica que la situación no permite llegar directamente al fenómeno del ser y que, por lo tanto, no agota el neorrealismo absoluto sartreano. La situación o el mundo siempre nos presentan una mezcla, un en-sí siempre ya significado, porque la consciencia es, por definición, relación a lo dado: “Existir como el hecho de la libertad o tener-de-ser un ser en medio del mundo es la misma cosa, y significa que la libertad es originariamente relación con lo dado” (Sartre, 2013, p. 661). Por este motivo la situación es un fenómeno paradójico, ambiguo: “[...] la situación, producto común de la contingencia del en-sí y de la libertad, es un fenómeno ambiguo en el cual es imposible al para-sí discernir el aporte de la libertad y del existente bruto” (Sartre, 2013, pp. 662-663). Pero esta ambigüedad que alejaba a Sartre tanto del idealismo como del realismo ingenuo marca su límite para entender el neorrealismo absoluto, puesto que si la situación permite acceder al ser del fenómeno y a la idea de un existente bruto sobre el cual se ejercen los flujos significativos de la consciencia, no permite acceder al en-sí sin someterlo a la regla de la fenomenicidad, y, por lo tanto, sin anularlo en tanto que realidad externa a los flujos de la subjetividad.¹⁴ La situación marca entonces el primer intento de Sartre hacia el neorrealismo absoluto, pero evidencia también cierto límite de este gesto que yace en su imposibilidad de acceder al fenómeno de ser. Pero existe, en Sartre, otro camino para pensar el encuentro del para-sí y del en-sí, que nos proyecta en el mismo corazón del neorrealismo absoluto: la cualidad.

¹⁴ “Así, el mundo, por coeficientes de adversidad, me revela la manera en que me atengo a los fines que me asigno; de suerte que nunca puedo saber si me da información sobre él o sobre mí” (Sartre, 2013, p. 664). Véase también p. 630: “[...] el mundo nos devuelve exactamente, por su propia articulación, la imagen de lo que somos. [...] Nosotros elegimos el mundo —no en su contextura en-sí, sino en su significación— al elegimos”.

III. LA CUALIDAD: FENOMENOLOGÍA DE LA REVELACIÓN

La cualidad aparece en dos capítulos de *El ser y la nada*: primero, en la segunda parte, en un apartado titulado *Cualidad, cantidad, potencialidad, utensilidad* (Sartre, 2013, pp. 267-291). Pero se vuelve a encontrar en la cuarta parte, en un texto titulado *De la cualidad como reveladora del ser* (pp. 808-828). El primer texto marca la importancia de este concepto para la problemática del neorrealismo absoluto, ya que se estipula que “La cualidad no es sino el ser del *esto* cuando se le considera fuera de toda relación externa con el mundo o con otros *esto*” (p. 267). Aparece así en la cualidad una relación que se da más allá de la constitución subjetiva de un mundo, gracias a una fenomenalización del ser que no se da en tanto que mundo sino en tanto que fenómeno de ser. Aquí, mediante la cualidad, la revelación se sustituye a la constitución.

A diferencia del aparecer del mundo, la cualidad presenta un carácter más objetivo, más ontológico, que no surge de una proyección del para-sí sobre el existente bruto. Cuando el valor de la roca aparece a la luz de un proyecto: “[...] lo amarillo del limón no es un modo subjetivo de aprehensión del limón: *es* el limón.” (Sartre, 2013, pp. 267-268). El limón es cada una de sus cualidades y existe en cada una de ellas:

[...] el limón está íntegramente extendido a través de sus cualidades, y cada una de estas está extendida a través de todas las demás. La acidez del limón es amarilla, lo amarillo del limón es ácido; [...] y esta interpenetración total es lo que se llama el esto. (p. 268)

Ahí yace la relación privilegiada entre las cualidades y el ser porque cada una de ellas manifiesta la totalidad de su presencia. A través de cualquier cualidad se da una presencia de la cual la consciencia no es el fundamento: “[...], toda cualidad del ser es todo el ser; es la presencia de su absoluta contingencia, es su irreductibilidad de indiferencia; la captación de la cualidad no agrega nada al ser, sino el hecho de *que haya ser como esto*” (Sartre, 2013, p.

268). No se trata de pensar, no obstante, que el ser tiene cualidades, que el ser es amarillo o que es ácido, lo que haría recaer Sartre dentro del realismo ingenuo, sino que mediante estas cualidades se anuncia un ser que no obtiene su ser de la consciencia: “[...] el Para-sí se hace anunciar por la cualidad lo que él no es” (pp. 267-268). Así, la cualidad manifiesta la cisión de dos tipos de seres, y que el en-sí es, sin necesidad del para-sí para sostenerlo en el ser: “La cualidad es la indicación de lo que nosotros no somos y del modo de ser que nos es denegado” (p. 269).

El anuncio del ser mediante la cualidad supone distinguir dos articulaciones entre el fondo y la forma, en las relaciones entre el para-sí y el en-sí. En la constitución del mundo, un objeto aparece como forma sobre un fondo indiferenciado. Percibir es recortar y priorizar, poner en primer plano un objeto diferenciado que difiere del fondo indiferenciado sobre el cual aparece. Al contrario, cuando la cualidad anuncia al para-sí el ser que no es (el en-sí y su modalidad plena de ser), no rechaza el fondo sobre el cual se destaca, sino, más bien, lo “[...] retiene en sí como su propia densidad indiferenciada” (Sartre, 2013, p. 270). Percibimos un limón sobre una mesa porque a raíz de un proyecto lo iluminamos de tal manera que surja sobre un fondo indiferenciado. En esta percepción, el limón está siempre ya en relación externa (negativa o positiva) con otros existentes, aunque sea con el fondo indiferenciado. En el mundo nunca aparece un solo fenómeno. Invirtiendo la fórmula de Spinoza, se puede afirmar que en la fenomenicidad común es a raíz de una negación que surge una determinación. Al contrario, cuando se percibe el amarillo del limón, la percepción de la totalidad de sus cualidades (amarillo, ácido, etc.) se ve saturada por el “hay” del limón, por la contingencia de su ser, puesto que no aparece en relación con ningún otro existente (ni siquiera con el mundo en tanto tal). Así, la forma rechaza el fondo en la percepción mundana, pero la forma porta el fondo en el caso de la cualidad. Uno puede entender la cualidad en tanto que totalidad mediante autores que, de Spinoza a Bergson, pasando por Kant, reflexionaron acerca de la cualidad. Esta se define tra-

dicionalmente como lo que está contenido de igual manera en la parte como en el todo (Ramond, 1995). Una gota de agua es tan líquida como un océano, por lo que la gota de agua está habitada por la cualidad de la liquidez tanto como lo está el océano; tanto, es decir, totalmente, por lo que la cualidad está vinculada con la totalidad porque no se ve afectada por las diferencias cuantitativas. Ahora bien, si la cualidad está vinculada con la totalidad, ¿en qué medida la cualidad está vinculada precisamente con la revelación de la totalidad *del ser*?¹⁵ Es con la oposición entre constitución y revelación que Sartre responde a esta pregunta.

Para llegar al fenómeno de ser se debe comenzar con *lo que hay*, ya que ¿qué otro punto de partida se podría utilizar? Las cualidades no son directamente cualidades del ser, pero apoyándose sobre estas uno puede alcanzar su fenomenalización paradójica. La cualidad evidencia a su manera la relación entre el para-sí y el en-sí, pero cuando el mundo evidencia la relación *subjetiva* entre el uno y el otro, la cualidad es el “[...] símbolo *objetivo* del ser y la relación de la realidad humana con él” (Sartre, 2013, p. 812). La cualidad es entonces paradójica. Por un lado, no es una característica substancial del ser, puesto que lo simboliza. No obstante, este símbolo tiene un carácter objetivo que no depende de la relación con el proyecto individual. Para que la simbolización pueda ser objetiva, debe surgir a raíz de un proyecto que no emana de las libertades individuales, sino de la misma estructura del para-sí, de una estructura que todos los para-sí comparten; es decir, de su estructura ontológica que fundamenta su objetividad. Por esta razón, para explicar esta simbolización objetiva no se debe recurrir al psicoanálisis, que remite a simbolizaciones individuales¹⁶,

¹⁵ “Cada cualidad del ser es todo el ser; [...]” (Sartre, 2013, p. 812).

¹⁶ Esta simbolización individual que se manifiesta en el trabajo comprensivo del psicoanálisis es en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, es decir, en 1938, uno de los puntos positivos que Sartre rescata de Freud: “Por nuestra parte, no rechazamos los resultados del psicoanálisis cuando han sido conseguidos mediante la comprensión” (Sartre, 1971, p. 59).

sino a la misma ontología: “Lo que la ontología puede enseñar al psicoanálisis, en efecto, es ante todo el origen *verdadero* de las significaciones de las cosas y su relación *verdadera* con la realidad humana” (Sartre, 2013, p. 812).

El ser y la nada mostró que, por falta de ser, por ser el ser al cual le falta ser, el para-sí desea necesariamente fundamentarse en su ser (es decir, devenir *causa sui*¹⁷), alcanzar un en-sí-para-sí que goce tanto de la libertad del para-sí que de la plenitud de ser del en-sí:

[...] el posible es proyectado en general como aquello que falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí, [...], es decir, el ideal de una consciencia que sea fundamento de su propio ser-en-sí por la pura consciencia que de sí misma toma. A este ideal puede llamarse Dios. (Sartre, 2013, p. 764)

Por este motivo, toda actitud humana, por muy diferentes que sean, remite, en última instancia, a la voluntad de fundamentarse en tanto que en-sí-para-sí, de apropiarse el ser del en-sí. Hablemos de sinceridad y de mala fe, de amor o de masoquismo, siempre se trata, detrás de las significaciones secundarias, de remontar al proyecto originario de fundamento de sí, en tanto ser. La mala fe, por ejemplo, evidencia el proyecto de huir el no-ser de la libertad para fundamentarse en tanto que ser:

Lo que ocurre es que, en última instancia, el objetivo de la sinceridad y el de la mala fe no son tan diferentes. [...] Hacer que me confiese lo que soy para coincidir finalmente con mi ser; en una palabra, hacerme ser en el modo del en-sí lo que soy en el modo del “no ser lo que soy”. (Sartre, 2013, p. 118)

¹⁷ “El hombre es fundamentalmente deseo de ser, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica: resulta de una descripción a priori del ser del para-sí, puesto que el deseo es falta y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia falta de ser. [...] Y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. [...] Luego, la realidad humana es deseo de ser en-sí” (Sartre, 2013, pp. 762-763).

De la misma manera, en el amor, uno busca en el otro la fuente de su ser:

[...] si el amado puede amarnos, está presto para ser asimilado por nuestra libertad: pues ese ser amado que anhelamos es ya la prueba ontológica aplicada a nuestro ser-para-otro. Nuestra esencia objetiva implica la existencia del otro y, recíprocamente, la libertad del otro funda nuestra esencia. Si pudiéramos interiorizar todo el sistema, seríamos nuestro propio fundamento. (Sartre, 2013, p. 508)¹⁸

Finalmente, tal como en el amor, pero mediante otro camino, el masoquista busca su ser en su propia objetivación por el otro:

[...] en vez de proyectar absorber al otro conservándole su alteridad, proyectaré hacerme absorber por el otro y perderme en su subjetividad para desembarazarme de la mía. La empresa se traducirá en plano concreto por la actitud *masoquista*: [...] no sería yo más que un ser-en-sí fundado en su ser por una libertad. (Sartre, 2013, p. 516)

Este proyecto originario que proviene de la misma estructura ontológica del para-sí permite explicar, por un lado, que sea compartido por todo para-sí y que puedan existir significaciones objetivas. Pero también explica que las cualidades que fenomenaliza el proyecto ontológico originario revelen algo del ser, puesto que esta revelación surge de la misma estructura del para-sí, de la modalidad del ser en tanto que negación del en-sí.

Para evidenciar estas significaciones objetivas, Sartre expone tres ejemplos: lo sólido, lo líquido y lo viscoso. Manifiestan significaciones objetivas, ya que están directamente vinculadas con asociaciones psíquicas y morales, tal como lo vemos en el caso de los niños, de todos los niños:

¹⁸ Véase también Vinolo (2018).

[...] los niños más pequeños dan muestras ya de repulsión en presencia de lo viscoso, como si esto se hallara *ya* contaminado por lo psíquico; y nos enseña que los niños *comprenden* desde que saben hablar, el valor de las palabras “blando”, “bajo”, etc., aplicadas a la descripción de sentimientos. (Sartre, 2013, p. 815)

Cada una de estas cualidades, a su manera, refleja cierta relación del para-sí al en-sí, anterior al surgimiento de un mundo, una verdadera relación ontológica entre el ser que es lo que es y el ser que es lo que no es.

Lo sólido evidencia el carácter apropiable del ser, ya que, en su plenitud sólida, se puede tomar y desplazar; manifiesta el dominio del para-sí sobre el en-sí: “Si el objeto que tengo en la mano es sólido, puedo soltarlo cuando me plazca; su inercia simboliza para mí mi poder cabal; yo lo fundo, pero él no me funda: [...] es el Para-sí que absorbe al En-sí” (Sartre, 2013, pp. 819-820). Lo sólido revela, así, el ser, haciendo hincapié en el para-sí y en su capacidad de apropiación del en-sí, muestra el deseo originario de apropiación del ser por parte de un ser al cual le hace falta: “En otros términos, la posesión afirma la primacía del Para-sí en el ser sintético ‘En-sí-Para-sí’” (p. 820).

Lo líquido revela una característica contraria. Puesto que no se deja tomar, que fluye y escapa de las manos, el ser se revela ahora en tanto que inapropiable:

[...] me hundo en la nieve hasta las rodillas; si la cojo en manos, se me licua entre los dedos, se derrama y nada queda: el en-sí se transforma en nada. Mi sueño de apropiarme de la nieve se desvanece al mismo tiempo. (p. 785)

No obstante, lo líquido está sometido a cierta modificación por las actividades del para-sí, ya que, mediante todos los deportes que impliquen un deslizamiento, la materia líquida se hace sólida. Bajo los esquís, la nieve o el agua se hacen sólidas y resistentes, por la velocidad del esquiador, es decir que la materia cambia de

sentido gracias a la actividad de un para-sí, de la misma manera que el existente bruto se hace mundo por la actividad del sujeto.¹⁹

Lo líquido, así como lo sólido, aunque ocupen los dos extremos de las cualidades reveladoras del ser, evidencian en última instancia la potencia del para-sí sobre el existente bruto, su capacidad de apropiarse de este dándole un sentido mundano.

Pero la cualidad más importante en Sartre es la viscosidad. Es la que más evidencia el carácter realista de su ontología, en este sentido que lo viscoso marca la impotencia del para-sí frente a un ser que le es radicalmente exterior. A diferencia de lo sólido, que se puede tomar, y del líquido, cuyo sentido originario (la huida y el flujo) se puede modificar mediante la actividad humana, lo viscoso se impone al para-sí y lo satura, sin que jamás este pueda invertir la relación de apropiación, tal como sucede con lo líquido:

[...] su modo de ser no es la inercia tranquilizadora de lo sólido, ni un dinamismo como el del agua, que se agota en su huida; es una actividad blanda, babosa y femenina de aspiración [...]: me atrae a él como podría atraerme el fondo de un abismo. (Sartre, 2013, p. 820)

De ahí que lo viscoso siempre esté asociado con lo asqueroso y lo peligroso, con lo inquietante:

Vemos aquí el símbolo que bruscamente se descubre: hay posesiones venenosas; hay posibilidad de que el En-sí absorba al Para-sí; es decir, de que un ser se constituya a la inversa del “En-sí-Para-sí”, de modo que el En-sí atraiga al Para-sí a su contingencia, a su exterioridad de indiferencia, a su existencia sin fundamento. (Sartre, 2013, p. 820)

¹⁹ “El sentido del esquí no es solo permitirme desplazamientos rápidos y la adquisición de una habilidad técnica, ni es solo permitirme *jugar* aumentando a mi sabor la velocidad o las dificultades de la carrera: es también permitirme *poseer* este campo de nieve. Ahora, *hago algo* con él. Esto significa que, por mi propia actividad de esquiador, modifico su materia y su sentido” (Sartre, 2013, p. 785).

Lo viscoso invierte las relaciones entre el para-sí y el en-sí y marca la radical exterioridad y realidad transfenoménica del segundo. En lo viscoso, el para-sí experimenta, tal como Roquetin en *La náusea*,²⁰ que las cosas lo tocan, lo rodean y lo amenazan, no por su carácter peligroso, sino por su simple modo de ser. El carácter amenazante de lo viscoso no se constituye tal como lo hace un fenómeno peligroso en el mundo. Para que algo pueda fenomenalizarse como peligroso, en el mundo, es necesario que el para-sí proyecte sobre el existente bruto ciertos valores que, de manera retroactiva pueden fenomenalizar un ente en tanto que amenazante. Por ejemplo, para que un oso pueda aparecer en tanto que animal amenazante, es necesario que uno haya primero proyectado sobre el mundo el valor de la vida. Para quien no valora la vida, el oso no aparecería en tanto que peligroso, por lo que no existe fenómeno mundano objetivamente peligroso o amenazante. En cambio, lo viscoso es objetivamente inquietante porque revela una de las cualidades ontológicas del en-sí, que es su capacidad de saturarnos, de apropiarse del para-sí rodeándolo de ser, lo que pone en evidencia la impotencia ontológica de este, en su mismo deseo ontológico. Lo nauseabundo de lo viscoso evidencia entonces que el proyecto originario de apropiación del en-sí por el para-sí, con el objetivo de fundarse en tanto que en-sí-para-sí, o *causa sui*, o Dios, es un proyecto que no puede si no fracasar, ya que las dos modalidades de ser de los dos seres transfenoménicos son irreconciliables:

Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en En-si-Para-sí, y proyecto

²⁰ “Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos. Ahora veo; recuerdo mejor lo que sentí el otro día, a la orilla del mar, cuando tenía el guijarro. Era una especie de repugnancia dulzona. ¡Qué desagradable era! Y procedía del guijarro, estoy seguro; pasaba del guijarro a mis manos. Sí, es eso; una especie de náusea de las manos” (Sartre, 2008, pp. 27-28).

de apropiación del mundo como totalidad del ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil. (Sartre, 2013, p. 828)

La cualidad de lo viscoso es entonces esencial al neorrealismo absoluto de Sartre. Habíamos notado que el realismo se manifiesta en gran parte por la liberación del correlato de la correlación. En lo viscoso, esta ruptura se manifiesta de manera evidente, ya que no solo el para-sí no tiene poder sobre lo viscoso sino, además, este último atrae a él, hacia su modo de ser, el propio para-sí, manifestando el carácter contingente, real e inevitable de su presencia. Para esto, es necesario pensar símbolos objetivos que surgen de un deseo originario, es decir, de un deseo ontológico. La viscosidad, más allá del sentido que podamos otorgarle, es la evidencia del “hay” del ser-en-sí.

IV. CONCLUSIÓN

La doble transfenomenicidad del ser fundamenta el neorrealismo absoluto. Lejos de la lectura idealista de Husserl que opera Sartre, haciendo de este un fenomenista más que un fenomenólogo,²¹ Sartre establece dos tipos de elementos cuyas existencias se demuestran a raíz de la definición de la consciencia en tanto que “consciencia de”: “[...] la consciencia es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro

²¹ “Por eso no sobrepasó nunca la pura descripción de la apariencia en tanto que tal, se encerró en el cogito, y merece ser llamado, pese a sus protestas, fenomenista más bien que fenomenólogo; además, su fenomenismo frisa a cada instante en el idealismo kantiano” (Sartre, 2013, p. 129).

que él mismo” (Sartre, 2013, p. 32). Tanto el para-sí como el en-sí son. El segundo, en su ser; el primero, en tanto que negación del segundo y, por lo tanto, como falta de ser. La distinción de estas regiones ontológicas plantea el problema de su unión, problema clásico en el campo del idealismo, así como del realismo. Pero Sartre pretende aportar una respuesta que no sacrifique ninguna de las dos regiones. Esto es posible mediante dos relaciones entre el para-sí y el en-sí: *aquella de la situación y del sentido, y aquella de la revelación y de la cualidad*.

En la situación, el para-sí ilumina el existente bruto para fenomenalizarlo de manera valorada, a la luz del proyecto subjetivo. Por este motivo, el mundo no permite separar, en el aparecer, lo que proviene del sujeto de lo que proviene del existente bruto. Así, aunque la situación evidencie cierta independencia del existente bruto, puesto que se da como significación de este, no permite alcanzar el fenómeno de ser sino exclusivamente el ser del fenómeno.

En cambio, la experiencia de la cualidad es el paradigma del neorrealismo absoluto, ya que esta revela un símbolo objetivo del ser. Al presentar un símbolo del ser, no nos pone en contacto directo con él, lo que impide que Sartre recaiga en el realismo ingenuo. Pero al ponernos en presencia de símbolos *objetivos*, revelan significaciones que no surgen de proyectos subjetivos sino del mismo proyecto originario y ontológico del para-sí en tanto que, por falta de ser, busca constantemente apropiarse el ser del en-sí para convertirse en en-sí-para-sí. Así, el deseo fundamental del ser humano, por razones ontológicas, es identificable al deseo de ser *causa sui*, de convertirse en Dios.²² A raíz de este proyecto originario de todo para-sí surgen cualidades que manifiestan el mismo sentido del ser: lo sólido, lo líquido y lo viscoso.

²² Tal como señala Jean-Luc Marion (2010, p. 65), al asimilar Dios a la *causa sui*, la divinidad sartreana tal vez sea muy pobre, excesivamente metafísica, razón por la cual Marion habla de un “ateísmo vulgar”.

Tanto lo sólido como lo líquido evidencian, en el deseo de apropiarse de estos, el dominio del para-sí sobre el en-sí, tal como en la situación o el mundo. Pero lo viscoso presenta la punta del neorrealismo absoluto sartreano, ya que invierte la relación entre el para-sí y el en-sí. Al contacto de lo viscoso, el para-sí se descubre absorbido por el en-sí, se hunde en él, no puede despagarse de este. Tal como en la miel (Sartre, 2013, pp. 818-819), el para-sí se siente atrapado por algo que no se manifiesta exclusivamente a la luz de significaciones subjetivas. Lo viscoso no amenaza al para-sí tal como lo haría la significación mundana de un existente bruto, como en la aparición de un hombre armado, sino mediante su misma modalidad de ser que obstaculiza el proyecto ontológico de apropiación del en-sí por el para-sí, rechazándolo dentro de su imposibilidad de fundarse, de su contingencia y, en última instancia, de la náusea: “La Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la soporto, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo” (Sartre, 2008, p. 209).

Así, el neorrealismo absoluto mantiene una fenomenología que, gracias a la revelación del ser mediante las cualidades²³ que se fenomenalizan a través de la misma estructura ontológica del para-sí, a través de su deseo originario de ser, amplía el proyecto fenomenológico, más allá de lo que quiso hacer Husserl, para integrar en este un verdadero fenómeno de ser.

REFERENCIAS

Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*. J.-M. Palacios (trad.). Salamanca: Sígueme.

²³ Bergson, que tanto influyó sobre Sartre, ya señalaba que muchos problemas filosóficos surgen de la incapacidad a dilucidar el problema de la cualidad: “El problema de la libertad ha nacido, pues, de un malentendido: ha sido para los modernos lo que fueron para los antiguos los sofismas de la escuela de Elea y, como esos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad” (Bergson, 1999, p. 160).

- Cabestan, P. (2015). *Qui suis-je ? - Sartre et la question du sujet*. París: Hermann.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. J. Gaos y M. García-Baró (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. D. Barreto, J. Bassas y C. Restrepo (trad.). Vilaboa: Ellago Ediciones.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud, ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. M. Martínez (trad.). Buenos Aires: Caja Negra.
- Moati, R. (2019). *Le mystère en pleine lumière*. París: Cerf.
- Mouillie, J.-M. (2000). *Sartre, Conscience, ego, psychè*. París: PUF.
- Ramírez, M.T. (Ed.) (2016). *El nuevo realismo, La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo veintiuno.
- Ramond, C. (1995). *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. París: PUF.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1960). *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*. En J.-P. Sartre (Ed.), *El hombre y las cosas*. L. Echavarrí (trad.). (pp. 26-29). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1971/2015). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. M. Acheroff (trad.). Madrid: Alianza editorial.
- Sartre, J.-P. (1987). *Cartas al castor y a algunos otros, II, 1940-1963*. I. Agoff (trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Sartre, J.-P. (2008). *La náusea*. A. Bernárdez (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2013). *El ser y la Nada, ensayo de ontología y de fenomenológica*. J. Valmar (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Seel, G. (1995). *La dialectique de Sartre*. E. Müller, Ph. Muller & M. Reinhardt (trad.). París: L'Age d'Homme.
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology, Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thomas-Fogiel, I. (2015). *Le lieu de l'universel, Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*. París: Seuil.

- Vinolo, S. (2018). El sujeto amoroso en Sartre: un puente entre la metafísica y la postmetafísica. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 45, 323-341. Recuperado de: <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=92703&view=main&lang=es>
- Vinolo, S. (2019). Subjetivaciones contemporáneas – Alain Badiou y Jean-Luc Marion. *Eidos*, 31, 279-306. Recuperado de: <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/10900>

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA REALIDAD EFECTIVA Y LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

Hegel's Concept of Actuality and the Critique of Metaphysics

Andrés Felipe Parra Ayala

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2652-9645

Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia)

afparraa@gmail.com

RESUMEN

Este artículo presenta una reconstrucción argumentativa del primer capítulo de la tercera sección de la *Doctrina de la Esencia* de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, el cual lleva como título “Lo Absoluto”. Su hipótesis es que la crítica de la metafísica contenida en este capítulo no solo aboga por una ontología relacional del proceso, sino que también establece implícitamente una distinción entre una teoría de lo absoluto de primer orden y una de segundo orden. La teoría de lo absoluto de primer orden tiene como objetivo una exposición de lo absoluto libre de contradicciones analíticas. Por su parte, la teoría de lo absoluto de segundo orden no solo expone en qué consiste lo absoluto, sino que pretende también incluir el pensamiento y la teoría de lo absoluto en lo absoluto mismo.

PALABRAS CLAVE: *Hegel, metafísica, lógica, ontología, absoluto, crítica de la metafísica.*

ABSTRACT

This paper aims to reconstruct the arguments of the first chapter within the third section of the *Doctrine of Essence*, namely “The Absolute”. Its hypothesis is that the critic of metaphysics within this chapter not only champions a relational process-ontology, but also states an implicit distinction between first and second order theories of the Absolute. The first-order theory of the Absolute purports to present a definition of the Absolute without analytic contradictions. The second-order theory of the Absolute not only sets out the nature of the Absolute, but also seeks to include the thought and the theory of the Absolute within the Absolute itself.

KEYWORDS: *Hegel, metaphysics, logic, ontology, absolute, critique of metaphysics.*

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA REALIDAD EFECTIVA Y LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta una reconstrucción argumentativa del primer capítulo de la tercera sección de la *Doctrina de la Esencia* de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, el cual lleva como título “Lo Absoluto”. Una reconstrucción argumentativa supone, desde el punto de vista metodológico, algo más que una paráfrasis o una síntesis de los argumentos con propósitos clarificadores. La reconstrucción consiste, como su nombre lo indica, en volver a construir, en revelar un punto que a pesar de estar implícito no es evidente a primera vista. En el caso del capítulo de “Lo Absoluto”, la literatura ha mostrado ya que Hegel critica allí una concepción estática y meramente identitaria de lo absoluto y argumenta a favor de una teoría dinámica y procesual del mismo, en la que la negatividad tiene un rol preponderante. Mi reconstrucción argumentativa no desconoce estos aportes, pero intenta volver a construir el texto desde una nueva perspectiva de interpretación.

La hipótesis que orienta esta reconstrucción argumentativa es que Hegel no solo aboga por una ontología relacional del proceso para concebir lo absoluto, sino que establece una importante distinción entre una teoría de lo absoluto de primer orden y una de segundo orden. La teoría de lo absoluto de primer orden tiene como objetivo una exposición de lo absoluto libre de contradicciones analíticas. Esto significa describir un principio que da cuenta de todo lo que es en cuanto que es sin caer en contradicción alguna. Por su parte, la teoría de lo absoluto de segundo orden no solo expone en qué consiste lo absoluto, sino que pretende también incluir el pensamiento y la teoría de lo absoluto en lo absoluto mismo. El criterio de éxito de una teoría de lo absoluto de segundo orden no es solo la ausencia de contradicciones lógicas y analíticas, sino también la ausencia de contradicciones performativas de segundo

orden. Veamos a qué me refiero con ello con un rápido ejemplo. Supongamos una ontología naturalista rudimentaria, según la cual únicamente existe aquello que es medible u observable por medio de las ciencias naturales y sus herramientas teóricas. Aunque este tipo de ontologías se precian de haber superado la metafísica y las disquisiciones filosóficas de antaño, la tesis de que *todo lo ente* es observable por la ciencia natural supone una concepción implícita de lo absoluto, pues se trata de un enunciado que concierne a lo que es *en su totalidad*, y este tipo de enunciados constituyen una definición de lo absoluto: son descripciones *incondicionadas y totales* —es decir, absolutas— de lo que es en cuanto que es. Ahora bien, el problema es que la tesis o el enunciado de que todo lo ente es observable por medio de las ciencias naturales no es ella misma observable ni decidible por medio de las ciencias naturales y sus herramientas teóricas. De aquí se sigue que la propia tesis del naturalismo no existe de acuerdo con la propia definición implícita de existencia que ofrece la ontología naturalista rudimentaria. Esto genera una contradicción performativa de segundo orden en la ontología, pues ella puede incluir todo en su descripción y definición de existencia menos a la propia ontología como teoría.¹

Pues bien, en mi opinión, la crítica hegeliana de la metafísica sigue, ante todo y la mayoría de las veces, el procedimiento de refutación anteriormente mencionado. De acuerdo con mi lectura, Hegel acusa a las teorías metafísicas prekantianas de caer en aquella contradicción performativa de segundo orden. Esta distinción entre teorías de lo absoluto de primero y segundo orden pretende realizar un aporte al campo de la literatura hegeliana que está atravesado por la pregunta de si Hegel fue o no un pensador metafísico. Pues esta distinción, y la forma en que se expone en el capítulo de “Lo Absoluto”, indica que Hegel acogió el imperativo kantiano de la reflexividad del pensar, pero no para seguir la línea del idealismo trascendental consistente en interrogar las capacidades y límites del pensamiento y las facultades subjetivas, sino para integrar esta reflexividad a la teoría de lo absoluto. Hegel es, así, metafísico

porque todavía quiere —incluso después de Kant— construir una teoría total de lo ente y de lo absoluto, es decir, la exposición de un horizonte ontológico omnicomprendivo en el que el sujeto y el objeto están originariamente vinculados, pero es crítico de la metafísica prekantiana, porque su teoría de lo absoluto no es de primer orden, sino fundamentalmente de segundo orden.²

² La definición de la “metafísica prekantiana” en Hegel daría para otro artículo. Sin embargo, hay que hacer algunas precisiones para evitar lo más posible vaguedades en el concepto. En el *Vorbericht* (Concepto Previo) de la *Enciclopedia* Hegel (2014a) se refiere a la metafísica como “primer posicionamiento del pensamiento frente a la objetividad” (p. 93) y señala que por ella debemos entender “el último filosofar” o “la metafísica antigua, tal y como estaba constituida aquí antes de la filosofía kantiana” [wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war] (p. 93). No obstante, con la cita Hegel no se refiere *a toda* la filosofía prekantiana. En cualquier caso, es más que seguro que Hegel se remite a la escuela metafísica de Wolff, tal y como lo muestra el amplio consenso en la literatura y en los especialistas. A favor de esta interpretación puede decirse también que Hegel (2014b) definió en *Las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* como “periodo de la metafísica” el pensamiento de Wolff y de Spinoza (p. 122). Sin embargo, en la literatura encontramos algunos comentaristas, como el clásico Rosenkranz (1870, p. 10), Taisu Okochi (2008, p. 42) o Thomas Soren Hoffman (2010, pp. 124-125), que incluyen otros pensadores, por ejemplo, Platón y Aristóteles, en la categoría de “metafísica prekantiana” cuando se refieren a este concepto en Hegel. Aquí surge un problema, pues Hegel (2014a) mismo afirma: “Los filósofos antiguos y sobre todo los escolásticos dieron el material [Stoff] para esa metafísica. En la filosofía especulativa el entendimiento es un momento, pero un momento en el que no se permanece. Platón no es un metafísico ni mucho menos Aristóteles, a pesar de que comúnmente se cree lo contrario” (p. 106). Ahora bien, gracias a estas afirmaciones del propio Hegel hay estudiosos que creen que el filósofo alemán simplemente ignora las indicaciones críticas de Kant frente a la metafísica. Thobias Mangel (2013) piensa, por ejemplo, que la distinción entre filosofía crítica y pre-crítica “no tiene autoridad” para Hegel (p. 4), y renombrados autores como Schnädelbach o Halfwassen han defendido la tesis de que Hegel es un neoplatónico. Soy de la opinión de que la distinción entre teorías de primer y de segundo orden de lo absoluto puede contribuir a iluminar este debate. Es cierto que Hegel nunca pensó que Platón o Aristóteles fuesen pensadores del entendimiento, es decir, defensores de filosofías estáticas que no captaran el movimiento o la relación de las categorías: la concepción aristotélica del género como un universal *en la cosa* y la remisión recíproca de las ideas en el *Parménides* de Platón son ejemplos del germen de un pensamiento especulativo y relacional. Pero solo del germen. Pues una consecuencia necesaria de una teoría especulativa de lo absoluto es su reflexividad, es decir, la preocupación por incluir la teoría de lo absoluto dentro de lo absoluto mismo y evitar así la ya nombrada contradicción performativa de segundo orden. Así pues, en cuanto que teorías de lo absoluto meramente de primer orden, todos los

Este artículo consta de tres partes. En la primera se reconstruyen los presupuestos argumentativos que anteceden al capítulo de “Lo absoluto”, a saber, la superación de la distinción entre esencia y apariencia en el concepto de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Allí reconstruiré de forma esquemática los argumentos del primer capítulo de la *Doctrina de la esencia*, para mostrar la estructura general de las objeciones que Hegel desarrolla en contra del dualismo entre esencia y apariencia. En la segunda parte reconstruyo los argumentos del capítulo sobre “Lo absoluto”. Allí se hará más clara la distinción entre teorías de lo absoluto de primero y segundo orden y cómo esta distinción opera en la crítica hegeliana de las concepciones prekantianas de lo absoluto, específicamente en la crítica del neoplatonismo y del spinozismo. Asimismo, en esta parte me ocupo de mostrar las razones por las que Hegel considera que esas concepciones conducen a su propia autorefutación y, con ello, a una versión más dinámica y relacional de lo absoluto, según la cual este último no es una identidad abstracta a la que se reducen las diferencias, sino el movimiento total de la realidad efectiva que produce estas diferencias inmanentemente. En la tercera parte, partiendo de esta concepción dinámica y relacional de lo absoluto, desarrollo de forma breve y esquemática —más a modo de indicación— la forma en que, a mi parecer, Hegel respondería a la pregunta de cómo el conocimiento y la teoría de lo absoluto se incluyen dentro de lo absoluto mismo.

filósofos antes de Hegel que quisieron erigir una teoría total de lo ente defendieron una metafísica irreflexiva que no tematizaba el acto del pensamiento del sujeto en la propia ontología. Gracias a esa ausencia de tematización, podría hablarse de una metafísica prekantiana. Sin embargo, hay distintas formas y modalidades dentro de esta metafísica irreflexiva que Hegel distingue. Tenemos, por un lado, la metafísica antigua de los griegos que no pudo tematizar la subjetividad por las limitaciones históricas de la experiencia del mundo griego, y, por otro lado, la metafísica de los modernos (Wolff, Leibniz, Spinoza) que olvidaron el germen del pensar especulativo y relacional que estaba presente en Platón y Aristóteles y no superaron el hábito de la *distinguo* propio de la escolástica.

I. REALIDAD EFECTIVA COMO SUPERACIÓN DEL DUALISMO ESENCIA/APARIENCIA

El concepto de la “realidad efectiva” constituye para Hegel la superación definitiva del dualismo entre esencia y apariencia. Este dualismo se expresa también en contraposiciones ya conocidas en la historia de la filosofía, como, por ejemplo, la distinción entre esencia y existencia, fenómeno y cosa en sí, todo y parte, interioridad y exterioridad, etc. Toda la primera sección de la *Doctrina de la Esencia* ataca y desmonta de forma inmanente aquellas concepciones ontológicas dualistas, develando sus presupuestos y contradicciones internas. Por cuestiones de espacio reconstruiré únicamente de forma esquemática la lógica general del argumento hegeliano que derriba el dualismo entre esencia y apariencia, tal y como se encuentra en el primer capítulo de la *Doctrina de la esencia*.

La contraposición ontológica entre esencia y apariencia indica, en términos generales, que el mundo concreto que aparece ante nuestros ojos y con el que tratamos en nuestra cotidianidad no es la realidad última, sino meramente aparente, es decir, que detrás de ese mundo concreto hay una realidad verdadera que este último oculta o no permite aprehender del todo. Hegel se refiere a esta tesis clásica metafísica con la idea de que la esencia es la negación del ser, pero en el sentido de la “negación abstracta” o de la “primera negación”. Esto significa: la esencia niega al ser porque se contrapone a él en una estructura dualista, en la que la primera está detrás o más allá de este último como un mundo verdadero detrás del mundo de las apariencias. La teoría platónica de las formas (o ideas) en su versión habitual defiende una tesis similar. Pero no es solo Platón el adversario que Hegel tiene en mente. Para él, tanto Kant como el escepticismo presuponen esta distinción entre esencia y apariencia, ya que según ellos —de acuerdo con la lectura hegeliana— no podemos estar seguros de si la realidad a la que tenemos acceso a través de nuestra actividad intelectual es la realidad última y verdadera; no podemos saber si la realidad que conocemos sea solo un fenómeno (algo meramente aparente)

que deriva o surge de algo desconocido para nosotros. Platón y Kant, aunque parezcan ser filósofos contrapuestos, parecerían encontrarse en la distinción entre ser y apariencia.³

Para entender a cabalidad cuál es la contradicción interna que subyace en esta distinción, debemos identificar los supuestos o premisas que la acompañan. Fundamentalmente son dos. En primer lugar, la premisa de que la apariencia es nula: “el ser de

³ Esta circunstancia —el que Hegel se refiera tanto al dualismo ontológico entre lo esencial y lo inesencial como al escepticismo y al idealismo subjetivo— ha creado un auténtico campo de disputa en la literatura, referente a si el capítulo debe leerse como una crítica *ontológica* de la metafísica antigua o una crítica *epistemológica* del idealismo trascendental. Quienes, como Houlgate (2011, p. 142), Peter Rohs (1982, p. 52) y Christian Iber (2016, p. 23), ven en el capítulo una crítica ontológica argumentan que el término “reflexión” no se refiere a la reflexión del pensamiento subjetivo, sino a la forma de ser de una realidad entendida procesualmente: la esencia deja de ser un mundo verdadero detrás del mundo y “reflexiona”, es decir, se refleja, se desdobra y aparece en la propia apariencia. Por su parte, Quante (2018, p. 276), Pip-pin (1989, p. 202) y Longuenesse (2007, p. 5) señalan que en la lógica de la esencia Hegel parte del supuesto de que el ser está constituido por la propia subjetividad en el momento de su conocimiento y que, por lo tanto, la reflexión sí se refiere al pensamiento subjetivo. Este dilema puede formularse también de otro modo: ¿por qué Hegel vuelve en la *Ciencia de la Lógica* a tematizar la relación entre el sujeto y un objeto que aparece frente a él, si este tipo de aparecer tiene una estructura fenomenológica y habría sido ya tratado dentro de la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*? Al respecto mi posición es que se pueden conciliar ambos polos del debate. Pues una crítica ontológica del dualismo entre ser y apariencia, que concierne sin duda a un debate ontológico y metafísico, no tiene que excluir una crítica de las filosofías de la reflexión subjetiva en el idealismo trascendental de Kant y Fichte. En efecto, una de las razones por las que Hegel critica la filosofía trascendental es que esta tiene presupuestos ontológicos y metafísicos no explicitados. La distinción fichteana entre yo y no-yo o la tesis kantiana de que nuestro conocimiento puede no alcanzar las cosas en sí que producen los fenómenos a los que tenemos acceso presuponen que el sujeto y el objeto son regiones ontológicas contrapuestas, lo cual supone, en cualquier caso, un enunciado metafísico sobre el ser en sí: el ser en sí, tal y como es, está dividido en sujetos y en objetos; hay un hiato —que es ontológico— entre ambos. Este tipo de afirmaciones supone, según la opinión de Hegel, una inconsistencia en la filosofía trascendental, pues ella misma ha excedido sus límites desde el momento en que fue pensada y formulada. Por esta razón, en la lógica de la esencia no se está tematizando una apariencia con estructura fenomenológica —un conjunto de objetos que aparecen para una conciencia—, sino la apariencia del dualismo ontológico entre esencial e inesencial o entre ser y aparecer, que es un presupuesto ontológico común tanto de la metafísica clásica dualista y trascendente como del idealismo trascendental.

la apariencia consiste únicamente en el estar-superado del ser, en su nulidad” (Hegel, 2014c, p. 19). La nulidad de la apariencia consiste en que ella no es la realidad última, sino mera ilusión, algo que no *es* en sentido estricto, sino que solo *parece ser*, y por eso representa la eliminación del ser. En otros términos: el mundo concreto que tenemos ante nuestros ojos falsea, distorsiona y, por tanto, no expresa la pureza de la esencia o de la realidad última y verdadera. La nulidad de la apariencia es entonces similar a la nulidad del engaño. En segundo lugar, la premisa de que la esencia es el fundamento de la apariencia, es decir, aquello que la explica y constituye su razón de ser. Esto significa que la apariencia no es autosuficiente, no existe en virtud de sí misma, sino que depende de la esencia al ser únicamente un falseamiento de ella. La interpretación habitual de la metáfora platónica de la caverna sostiene simultáneamente estas dos tesis: hay un mundo esencial detrás de las sombras del mundo aparente, pero las sombras están dadas, no en virtud de sí mismas, sino a causa del mundo esencial.

Sin embargo, para Hegel, la premisa de que la apariencia falsea o distorsiona la esencia es, en efecto, incompatible con la tesis de que la esencia constituye el fundamento de la apariencia. Dicho de otro modo: si las sombras distorsionan el objeto verdadero y esencial, entonces no están dadas en su totalidad a causa del objeto verdadero y esencial, lo cual pone en aprietos el dualismo entre esencia y apariencia. En efecto, la afirmación según la cual la apariencia distorsiona la esencia y no expresa su pureza implica que hay algo dentro de la propia apariencia que no depende de la esencia ni es explicable por ella, es decir, algo cuyo fundamento no es la esencia. Por esta razón señala Hegel (2014c) que la apariencia tiene todavía “un lado independiente de la esencia” (p. 19) y aparece como un otro de esta. Esto se sigue precisamente de la estructura conceptual del falseamiento o de la distorsión: el objeto de la distorsión es diferente de la causa de la distorsión. La distorsión o falseamiento de la voz por medio de un aparato electrónico presupone que la voz (objeto de la distorsión) es diferente

del aparato electrónico (causa de la distorsión), de igual modo que la distorsión o falseamiento de un objeto en su sombra presupone una diferencia entre el objeto en cuestión y el ángulo y la cantidad de la luz como causa de la distorsión. De este modo, si la esencia es el objeto distorsionado, entonces ella no puede ser la causa de su propia distorsión; y si esto es así, entonces la tesis de que la esencia es realidad última y fundamento de la apariencia es falsa.

Dicho de otra manera: si la apariencia distorsiona, falsea y no expresa la pureza de la esencia, entonces la propia apariencia es, al menos en un sentido, autónoma, autosuficiente, inmediata e independiente frente a la esencia, dado que esta última no está en capacidad de explicar o fundamentar su propia distorsión y mantener al mismo tiempo su pureza. Pero si la esencia explica y fundamenta *la totalidad* del reino de la apariencia, entonces esta última no es nula y es, de hecho, la aparición de la esencia en su totalidad, con lo cual se deshace la jerarquía lógica y ontológica entre apariencia y realidad última. La metafísica clásica no puede salir de este dilema, y por eso se autorrefuta.

No obstante, la distinción filosófica entre esencia y apariencia no solo tiene correlato en la teoría del mundo esencial detrás del mundo aparente. En efecto, para Hegel, el idealismo subjetivo moderno, el escepticismo y el idealismo trascendental kantiano expresan este dualismo, aunque de forma diferenciada. Para estas corrientes filosóficas, la causa de la distorsión o el falseamiento de la realidad última y verdadera es la subjetividad. No hay nada que sea “por fuera de su determinidad y relación con el sujeto” (Hegel, 2014c, p. 20). O para decirlo de forma más matizada: al final del día no podemos estar seguros de si nuestra subjetividad, nuestro modo de conocer y pensar (o al menos algunos usos específicos de nuestras facultades), distorsiona la realidad por medio de marcos categoriales externos e impuestos a ella. Pero al igual que con la teoría metafísica clásica de los dos mundos, el ejercicio filosófico de Hegel consiste en develar la autocontradictoriedad de la distinción entre esencia y apariencia formulada de la mano del dualismo entre sujeto y objeto.

En este caso se deben, de nuevo, identificar los presupuestos y premisas de este dualismo. Podría decirse que son también dos. En primer lugar, la premisa de que el sujeto distorsiona la realidad al aprehenderla —o al menos, este escenario no es absolutamente descartable. En segundo lugar, la premisa de que el sujeto se contrapone ontológicamente al mundo, es decir, está separado de este por una brecha irreductible. Estas dos premisas son solidarias entre sí y parecen fundamentarse recíprocamente, pues, dado que el género de cosas que percibo es diferente de mi mente, puedo preguntarme si esta última capta y aprehende la realidad tal y como es. Sin embargo, para Hegel, hay una contradicción interna del dualismo entre sujeto y objeto, en la medida en que ambas premisas son incompatibles entre sí. La tesis de que la subjetividad distorsiona la realidad al aprehenderla presupone que ambas, tanto la realidad como la subjetividad, están en un mismo plano lógico y ontológico de interacción. Esto niega precisamente la segunda premisa, de acuerdo con la cual sujeto y mundo están separados por una brecha irreductible. De esto se sigue para Hegel que la forma en que el sujeto aprehende y conoce la realidad no está contrapuesta a ella, sino que es ya parte de lo real. Digámoslo de forma plástica con un ejemplo: es verdad que un perro y un ser humano ven la realidad de forma distinta, pero esta circunstancia no debe conducir a la pregunta de quién ve la realidad *tal y como es*, pues la realidad ‘tal y como es’ es la interacción entre las cosas y los órganos sensoriales del perro o las cosas y el punto de vista del humano para percibir las y entenderlas. Las perspectivas del perro y del humano no están situadas en una esfera exterior a la realidad, sino que son parte de las cosas reales que interactúan entre sí. A esto precisamente apunta Hegel con la superación de la “reflexión externa” en la “reflexión determinante” en el primer capítulo de la *Doctrina de la Esencia*: la “reflexión externa”, que se refiere allí a la idea de una subjetividad que reflexiona sobre las cosas, comprendiéndose a sí misma como una entidad que está en un plano lógico y ontológico distinto del de estas, (de)muestra su inconsistencia interna y deviene así “reflexión determinante”,

en la que la reflexión subjetiva *sobre* la cosa es a su vez la reflexión *de* la cosa, es decir, su movimiento e interacción permanente.

Ahora bien, la complejidad del planteamiento hegeliano radica en que hace de estas incoherencias del dualismo entre esencia y apariencia el corazón de su propia concepción especulativa de la esencia. Hegel defiende la tesis de que la esencia produce su propia distorsión a través de un movimiento de negatividad autorreferida y de que, precisamente por ello, la totalidad de la apariencia, del mundo concreto y fenoménico que se muestra ante nuestros ojos no es otra cosa que la manifestación de la esencia. Los argumentos específicos que sustentan estas tesis constituyen un auténtico embrollo, cuya clarificación y exposición sistemática ameritaría más de un artículo. Sin embargo, dado que la finalidad de esta sección es reconstruir esquemáticamente la superación hegeliana de la distinción entre esencia y apariencia, propondré un ejemplo que ilustra cómo entender la concepción especulativa de la esencia como negación autorreferida en Hegel.

El ejemplo es el de las artes performativas, específicamente del teatro. A primera vista, diríamos que la esencia de una obra de teatro es su libreto. No obstante, el libreto sin ejecución y sin interpretación no es propiamente teatro, así como la sinfonía sin ser tocada no es propiamente música. Naturalmente, es posible leer obras de teatro como piezas de literatura, pero la obra solamente leída no es aún teatro: ver la ejecución de los actores en el escenario es una experiencia irreductible a la lectura. Adicionalmente, el libreto está escrito para ser ejecutado. En su propia naturaleza está el ir más allá de sí mismo, y por eso el crédito de la obra no se lo lleva únicamente el autor del guion, sino también el director y los actores. En este sentido, el libreto, como esencia de la obra, produce internamente su propia distorsión, desplaza su mera identidad consigo en su necesidad de ser interpretado o, para decirlo en términos estrictamente hegelianos, se realiza como su propia negación y su forma de ser es la de la negatividad autorreferida. Pero si miramos con atención la obra de teatro como interpretación y ejecución *del* libreto, nos damos cuenta de que

aquello que aparece plasmado y expresado en ella es justamente el libreto, incluso con más vivacidad y precisión que en el texto. De esta forma, la particularidad de la concepción hegeliana de la esencia es que lo inesencial y la apariencia son esenciales para la propia esencia, así como la interpretación y la ejecución son esenciales para el libreto; pero al mismo tiempo, lo inesencial y la apariencia son la manifestación y expresión de la esencia, de su propia autonegación constitutiva, así como la actuación es la aparición del libreto. Esto significa que para Hegel la esencia es este complejo movimiento total, en el que la esencia no es algo detrás de la manifestación o de la apariencia, sino un manifestarse *como apariencia* sin ningún tipo de substrato que lo precede.

La esencia no es otra cosa que su autoproducción como esencia a través de su manifestación como apariencia. Precisamente esa convicción está en la base del concepto hegeliano de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Este concepto indica que la forma lógica general de la realidad no es ya la distinción entre esencia y apariencia, entre fenómeno y cosa en sí, etc., sino la de su propia autoproducción y autotransformación dinámica. Esto quiere decir que la forma lógica de la realidad no es la de objeto, sino la de actividad, puesto que ella es indistinguible del movimiento de su autoproducción y autotransformación permanente atravesada por la negatividad autorreferida. Con esto en mente, podemos traer a colación la afirmación que precede al comienzo de la sección de la realidad efectiva en la *Doctrina de la Esencia*:

Lo que algo es, lo es, por tanto, en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, ella es asimismo su unidad reflejada en sí. Su aparición [Erscheinung] no es únicamente reflexión en otro, sino en sí, y su exterioridad, por tanto, la expresión [Äußerung] de lo que este [el algo] es en sí; y al ser su forma y contenido idénticos sin más, este no es, en sí y para sí, otra cosa más que el expresarse. Es el revelarse de su esencia, de tal modo que esa esencia solo consiste justamente en ser aquello que se revela [das sich Offenbarende]. La relación esencial se ha determinado

como *realidad efectiva* en esta identidad de la aparición con lo interior o la esencia. (Hegel, 2014c, p. 185)

“Lo que el algo es, lo es en su exterioridad” significa que no hay un mundo detrás del mundo, ni tampoco un substrato o receptáculo al que se retrotraen las especificidades y cualidades de una cosa, como se sostiene en una de las posibles lecturas de la teoría aristotélica de la substancia como substrato portador de propiedades. No hay un núcleo interior del algo o de la cosa específica, sino que la cosa misma es la revelación de la esencia, es decir, la cosa misma no es más que el movimiento total de la autoproducción dinámica de la realidad efectiva como un todo. Dicho de otro modo: la cosa específica está únicamente constituida por las relaciones que tiene con otras cosas específicas, pero estas relaciones alteran y modifican dinámica y permanentemente la naturaleza de las cosas que están en relación; de lo que se sigue que la realidad efectiva como un todo no es diferente de este movimiento total de autoproducción transformadora. Para Hegel, la realidad efectiva no es un objeto o conjunto que contiene en sí todos los objetos y seres finitos, sino el movimiento total de su interacción; es un todo que solo consiste en la interacción de sus partes y, por tanto, solo tiene consistencia ontológica en ellas.

Esta visión de la realidad efectiva como un movimiento total de autoproducción relacional bastaría para hablar de una auténtica superación de la metafísica, y así lo han sostenido varios intérpretes y comentaristas.⁴ No obstante, como ya se indicó, este

⁴ Por ejemplo, Marcuse (1932, p. 118) sostiene que la relación entre esencia y manifestación es análoga a la de la luz y su aparición: son una y la misma cosa. Sin embargo, no se trata de una identidad estática, sino dinámica, pues la luz no es una cosa, sino el proceso de su brillar que está siempre emergiendo y aconteciendo. Del mismo modo, Houlgate (1999) enfatiza que en Hegel la esencia no es un mundo detrás del mundo, sino que solo tiene consistencia ontológica en la inmediatez, con lo cual se supera tanto la metafísica antigua como el relativismo y el constructivismo de un Nietzsche o un Rorty. Sandkaulen (2007, 2012) ha hablado de Hegel como un pensador “postmetafísico” que no solo busca superar los dualismos metafísicos entre esencia y apariencia, sino que refuta el dualismo metafísico fundamental, presente

artículo parte de la convicción de que este no es el único aspecto que involucra la crítica hegeliana de la metafísica. Pues la tesis kantiana según la cual la metafísica tradicional no reflexiona ni tematiza el pensamiento del que ella se vale para llegar a sus conclusiones tiene influencia sobre la concepción hegeliana de lo absoluto. Esto no quiere decir, sin embargo, que Hegel defienda una crítica epistemológica de la metafísica, como la que realizó Kant, ni tampoco que la filosofía hegeliana sea algún tipo de idealismo trascendental refinado o radicalizado, como afirman, por ejemplo, Robert Pippin (1989) y John McDowell (2009, pp. 69-89). La crítica hegeliana a la metafísica consiste puntualmente en que las teorías metafísicas prekantianas construyen sistemas de exposición de lo absoluto en los que el pensamiento de lo absoluto y, con ello, la propia exposición teórica como tal, no pueden ser consistentemente incluidas dentro de lo absoluto. Con esto se ve cómo Hegel diferencia su propio sistema de las metafísicas anteriores: mientras estas son observaciones y teorizaciones de lo absoluto de *primer orden*, la *Lógica* hegeliana se presenta a sí misma como una sistematización de lo absoluto de *segundo orden*, cuya tarea no es solo la (aunque también) de construir una ontología, sino la de incluir consistentemente a la ontología dentro de la ontología. Con el fin de demostrar y aclarar esta hipótesis reconstruiré los argumentos del capítulo de “Lo Absoluto” en la *Doctrina de la Esencia*.

II. LA DEFINICIÓN IDENTITARIA DE LO ABSOLUTO Y SU PROBLEMÁTICA

El concepto de lo absoluto solo aparece en el desarrollo lógico una vez que se ha superado toda distinción entre esencia y existencia. Sin embargo, en su primer estadio, lo absoluto se presenta como una unidad *estática e indeterminada* entre esencia y existencia. De

incluso en Spinoza, entre identidad y diferencia. Estoy de acuerdo con todas estas apreciaciones, pero me parece que en ninguna de ellas se reflexiona acerca de la diferencia entre teorías de lo absoluto de primer y segundo orden.

acuerdo con Hegel (2014c): “La pura simple identidad de lo absoluto es indeterminada o, más bien, se han disuelto en ella todas las determinaciones de la esencia y de la existencia o del ser en general, así como de la *reflexión*” (p. 186). A pesar de que la “unidad indeterminada” de la esencia y la existencia es un concepto propio de la forma de pensar influida por el entendimiento —y, por ello, *no* expresa la opinión de Hegel—, es posible exponer su génesis y su razón de ser. En efecto, la unidad entre esencia y existencia no puede ser pensada desde el punto de vista de cualquiera de sus componentes, o sea, no puede ser ella misma esencia o existencia. Esto implica que esta unidad es indeterminada y no es susceptible de predicación positiva. Aquí surge entonces el concepto clásico de lo absoluto como aquello que se sustrae a toda predicación o determinación. Lo absoluto es indeterminado porque es unitario, pues toda predicación y todo contenido determinado implican diferencia y, por lo tanto, fragmentación. En consecuencia, lo absoluto solo puede definirse negativamente: podemos decir qué no es lo absoluto, pero nunca qué es propiamente este, pues solo así puede lo absoluto fungir como fundamento de toda predicación.

Esta estrategia argumentativa está presente, por ejemplo, en la teología negativa o en la concepción de lo Uno del neoplatonismo. Pero para Hegel (2014c) esta teoría negativa de lo absoluto representa “la contradicción más formal” y la “dialéctica no sistemática” (p. 187). Pues la trascendencia de lo absoluto con respecto a las cosas finitas y específicas es inconsistente en el segundo orden de la reflexión. Esto significa que la teoría negativa de lo absoluto no puede responder satisfactoriamente a la pregunta de cómo el pensamiento que contempla y piensa lo absoluto se incluye a sí mismo en lo absoluto mismo. En efecto, la afirmación de que lo absoluto se sustrae a toda predicación conduce inmediatamente a la pregunta por el origen y la razón de ser de esas diferencias. Este origen no puede ser lo absoluto, pues él se sustrae a toda predicación a toda determinación y también a todo movimiento o diferencia interna. Solo queda una opción: el origen de estas

diferencias entre las cosas finitas es el pensamiento humano. Pero si esto es así, entonces el pensamiento que fija y establece las diferencias aparece como una reflexión externa [äußere Reflexión] frente a lo absoluto: las operaciones intelectuales, por medio de las cuales el pensamiento establece diferencias entre las cosas finitas y las reduce posteriormente a lo absoluto o a lo uno indeterminado a través de la reflexión filosófica, constituyen un punto de vista subjetivo y exterior que es indiferente a lo absoluto como tal. Pero, para decirlo con Markus Gabriel (2015), no tiene sentido hablar de lo absoluto si existe una oposición de este frente a la reflexión. Esto significa, si seguimos la distinción entre teorías de lo absoluto de primero y segundo orden, que la teoría de lo absoluto como identidad vacía e indeterminada puede bien dar cuenta de todo, excepto de la *teoría de lo absoluto como identidad vacía e indeterminada*. La ontología trascendente no puede incluirse a sí misma como constructo teórico dentro de sí misma, y está, por ello, atravesada por una contradicción performativa de segundo orden.

Sin embargo, ha de notarse aquí que este problema no se restringe al neoplatonismo. Se trata de una dificultad propia de toda teoría de lo absoluto que permanece únicamente en el primer orden de la observación y no reflexiona sobre la propia teoría de lo absoluto como objeto que debe incluirse consistentemente dentro de lo absoluto. Tomemos a modo de ejemplo una ontología materialista ingenua, para la cual solo existen las entidades materiales, es decir, observables empíricamente en el espacio y en el tiempo. Una ontología de este tipo parece estar liberada de la semántica de lo absoluto, pero la verdad es que la tesis de que no existe *nada* que no sea material es, en el fondo, una descripción teórica de lo absoluto, pues allí se hace del campo de la materia un horizonte ontológico omnicomprendivo.⁵ Y en este mismo sentido, la objeción hegeliana de segundo orden no se hace esperar:

⁵ Sigo a Markus Gabriel (2015, p. 10) en esta definición de lo absoluto como horizonte ontológico omnicomprendivo y de la metafísica como exposición teórica de este.

si asumimos que solo existe aquello que es material y observable empíricamente en el espacio y en el tiempo, tendríamos que concluir que la ontología materialista no existe, ya que la tesis según la cual todo lo que existe pertenece al ámbito de materia no es ella misma material, dado que no es observable empíricamente en el espacio y en el tiempo. La ontología materialista bien puede contenerlo todo, excepto la propia ontología materialista. Hegel tiene la convicción de que esta objeción de segundo orden es aplicable a la metafísica prekantiana en general y, como veremos más adelante, al sistema de Spinoza.

Teniendo esto claro, podemos volver a la *Ciencia de la Lógica*. Allí Hegel da una nueva oportunidad al defensor de la teoría negativa de lo absoluto para que responda a la contradicción de segundo orden que se le ha endilgado. Esto aparece en el acápite A del capítulo, titulado la “La exposición [Auslegung] de lo absoluto”.

La exposición de lo absoluto

Como ya vimos, la objeción hegeliana contra la teoría trascendente de lo absoluto indica que en esta concepción subsiste una brecha irreconciliable entre lo absoluto y su exposición: esta última no se deriva inmanentemente de lo absoluto, sino que es resultado de una reflexión externa a lo absoluto. Frente a esto, el defensor de la teoría trascendente de lo absoluto responde que el perecimiento y nulidad de las cosas finitas es la exposición y presentación de lo absoluto: “pues lo finito, en la medida en que sucumbe, demuestra esa naturaleza de estar relacionado con lo absoluto o de contener a lo absoluto en sí mismo” (Hegel, 2014c, p. 189). La nulidad y el carácter limitado de las cosas finitas son un signo de que estas están atravesadas por una deficiencia y una carencia: no fundarse en ellas mismas y tener así que perecer. Ahora bien, esta carencia indica y muestra que el fundamento de las cosas finitas no se encuentra en ellas mismas, sino en aquello que no es nulo ni atravesado por carencias, esto es, en lo absoluto como tal. Así pues, lo absoluto mismo se muestra y se expone a sí mismo en la

nulidad de las cosas finitas. La exposición de lo absoluto no es entonces obra de un tercero, sino de lo absoluto mismo. Todo esto sin poner en cuestión la definición de lo absoluto como una unidad indeterminada que se sustrae a toda predicación y diferenciación.

Sin embargo, Hegel muestra que en esta nueva argumentación hay un giro bastante sutil, pero decisivo. En efecto, la tesis de que lo absoluto se muestra y se expone en la nulidad de las cosas finitas está atravesada por una ambigüedad latente: que las cosas finitas son nulas significa que ellas son una apariencia falsa que carece de consistencia ontológica propia, pero si lo absoluto se muestra y se expone él mismo en esta nulidad, entonces las cosas finitas no son únicamente una apariencia falsa, sino que su nulidad y negatividad son el médium interno en el que lo absoluto se manifiesta. Dicho de otra manera: hay dos sentidos en los que lo finito es apariencia. Lo finito es apariencia *qua* falsedad e ilusión, pero también es apariencia en cuanto que constituye la *forma de aparición* de lo absoluto: “La apariencia [Schein] no es la nada, sino que ella es reflexión, referencia a lo absoluto; o ella es apariencia en la medida en que lo absoluto brilla [scheint] en ella” (Hegel, 2014c, p. 190). ¿Cómo conciliar estos dos sentidos de lo finito como apariencia?

Para responder a esta pregunta, el defensor de la teoría trascendente de lo absoluto como unidad abstracta recurre a una distinción: una cosa es lo absoluto y otra el médium de su exposición o aparición. Lo absoluto se muestra y se expone en la nulidad de lo finito, pero no por ello es idéntico a ella. Pues, en efecto, lo finito, como médium de aparición de lo absoluto, parece y sucumbe permanentemente, mientras que lo absoluto permanece idéntico consigo mismo. En palabras de Hegel (2014c):

La transparencia [Durchsichtigkeit] de lo finito, el cual solo deja ver a través de sí a lo absoluto, termina en la completa desaparición [Verschwinden]; pues no hay nada en lo finito que conserve para él una diferencia frente a lo absoluto; este es un médium, el cual es absorbido por aquello que aparece a través de él. (p. 190)

Pero esta distinción analítica entre objeto y médium de la exposición de lo absoluto pone en aprietos a la teoría negativa y trascendente de lo absoluto. Pues si la exposición de lo absoluto tiene un médium que es distinto del objeto de exposición, es decir, de lo absoluto mismo, ¿cómo podemos hablar realmente de lo absoluto, de aquello que lo contiene todo? El defensor de esta concepción podría argüir que la diferencia entre objeto y médium de la exposición de lo absoluto es solo una distinción analítica construida por el pensamiento y que no supone, por ello, una diferencia real para lo absoluto: él sigue siendo indeterminado independientemente de nuestra distinción entre objeto y médium de la exposición. Pero esta defensa es deficiente, ya que nos regresaría a la contradicción del comienzo, en la que el pensamiento que expone la naturaleza de lo absoluto no puede incluirse dentro de lo absoluto mismo:

Pero, en efecto, el exponerse de lo absoluto es su propio hacer que *comienza consigo*, así como arriba a sí. Lo absoluto, solo como identidad absoluta, está *determinado*, a saber, como *idéntico*; está puesto por la reflexión en contra de la contraposición y la pluralidad [Mannigfaltigkeit]. [...] O aquel absoluto, el cual es solamente identidad absoluta, es únicamente lo absoluto de la reflexión externa. Por tanto, no es lo absoluto-absoluto, sino lo absoluto en una determinidad o es *atributo*. (Hegel, 2014c, p. 190)

Es importante notar que la refutación de la teoría trascendente de lo absoluto conduce, por su propia lógica interna, a una nueva teoría de lo absoluto: una teoría más dinámica, en la que lo absoluto no está contrapuesto a los contenidos específicos y diferenciables, sino que se muestra y se manifiesta en ellos al contenerlos de forma inmanente y concreta. Entramos pues al terreno de la teoría spinozista de lo absoluto. Ahora bien, el tránsito de la teoría trascendente a la inmanente no se da por una mera reducción al absurdo, sino por el orden lógico del despliegue de los conceptos. La teoría trascendente de lo absoluto intenta concebir lo absoluto, pero por sus propias fallas termina aprehendiendo únicamente un contenido diferenciado no absoluto, porque está contrapuesto a la reflexión

subjetiva, es decir, termina pensando únicamente un atributo. Sin embargo, esta circunstancia refleja la misma naturaleza de la “forma absoluta” (Hegel, 2014c, p. 191), es decir, refleja el hecho de que lo absoluto solo puede pensarse de forma correcta en su expresión como atributo particular. Dicho de otra manera: la metafísica trascendente quiere pensar lo absoluto trascendente, pero al final del día lo único que puede pensar es lo absoluto inmanente que solo existe expresándose como atributo, pues esto sería lo único efectivamente pensable. El acápite B del capítulo, titulado “El atributo absoluto”, se refiere a esta nueva versión de lo absoluto, atribuida a Spinoza y surgida necesariamente de las ruinas de la teoría trascendente.

El atributo absoluto

La relación entre Hegel y Spinoza está llena de malentendidos y discusiones interminables entre los defensores de uno u otro filósofo.⁶ En este corto texto no voy a detenerme en la cuestión de si Hegel entendió correctamente o no a Spinoza y las ideas formuladas en este texto no deben tomarse de forma concluyente contra el filósofo holandés. Sin embargo, creo que vale la pena aclarar que algunos defensores de Spinoza —como por ejemplo Macherey— malentienden, en cierto modo, la crítica y las objeciones hegelianas. En efecto, en contra de la lectura de Macherey (2006), que acusa a Hegel de caricaturizar la relación entre substancia y atributo en Spinoza, puede decirse que el filósofo alemán sí reconoce que en el sistema spinoziano hay, al menos en principio, una identidad “sintética” entre la substancia y el atributo: “el atributo es el conte-

⁶ Wolfgang Bartuschat (2007) y Peter Rohs (2004) han acusado a Hegel de trasladar el problema de la emanación, propio del neoplatonismo, al sistema de Spinoza, lo cual sería al menos cuestionable. Desde mi punto de vista, tanto Bartuschat como Rohs se equivocan porque creen que los argumentos contenidos en el primer acápite del capítulo (“La exposición de lo absoluto”) se dirigen contra Spinoza. Sin embargo, en el primer acápite hay una crítica al neoplatonismo, y solo en el segundo acápite (“El atributo absoluto”) Hegel tematiza la concepción inmanente de lo absoluto, propia de Spinoza.

nido total [der ganze Inhalt] de lo absoluto” (Hegel, 2014c, p. 191). Hegel insiste en que en esta concepción inmanente de lo absoluto cada parte es el todo, así como Macherey (2006) afirma que en una gota de agua está contenida toda la extensión y, por ende, toda la substancia divina (p. 131). De aquí se sigue también que la substancia contiene a y consiste en sus atributos, no de forma exterior como un conjunto contiene a sus miembros, sino de forma interna como la relación entre un ser y su propia esencia. Esto implica, sin embargo, que las diferencias ya no son inmediatas; no tienen consistencia ontológica en ellas mismas, sino en lo absoluto, pues lo absoluto es su unidad. Si esto no fuese así, entonces la existencia de las diferencias o de los atributos implicaría caer en el dualismo ontológico. Así lo escribe Hegel (2014c):

Por el contrario, estas inmediateces diferenciadas están reducidas a la apariencia en lo absoluto y la totalidad que es el atributo está puesta como su existencia [Bestehen] única y verdadera; pero la determinación, en la cual [lo absoluto] es está puesta como lo inesencial. (pp. 191-192)

En su interpretación de Spinoza Hegel tiene en cuenta que lo absoluto o la substancia solo tiene consistencia ontológica en sus atributos, y viceversa. Incluso se puede presentar a un Spinoza ultradinámico como el que alguien como Macherey defiende en su lectura: lo absoluto es solo su acto de expresión y autoproducción como atributo, es decir, su diferenciación interna como *causa sui*. También podemos agregar que hay muchos atributos, incluso infinitos, y que conocemos únicamente dos de forma contingente: el pensamiento y la extensión. La crítica de Hegel a Spinoza no desconoce necesariamente estas salvedades y premisas. Pero el filósofo alemán no deja de ver una ambigüedad en el sistema spinoziano, así asumamos una lectura como la que defiende Macherey. Esta ambigüedad se hace patente en la tesis de que en cada atributo, en cada expresión particularizada de lo absoluto, aquello que está presente es lo absoluto en su totalidad. Independientemente de en cuál atributo se manifieste y se particularice lo absoluto, nos topamos

siempre con lo mismo: con la totalidad de lo absoluto. Es cierto que los atributos expresan la esencia de lo absoluto, aquello sin lo cual este último no puede ser concebido, pero todos los atributos deben expresar indistintamente *lo mismo*. De lo contrario, habría distintos grados de realidad y jerarquías ontológicas entre los atributos de la substancia, lo cual contradice su unidad e infinitud absoluta. Pero si en todos los contenidos diferenciados se expresa y se manifiesta *lo mismo*, entonces, tal y como lo escribe Hegel en la cita, la determinación (o el atributo) en la que se pone o se expresa lo absoluto resulta necesariamente inesencial.

La consecuencia de ello es que, según Hegel, lo absoluto no deviene plural, ni se identifica con ese devenir, sino que lo plural se reduce, en última instancia, al uno. La tesis de que en todos los atributos se manifiesta exactamente lo mismo pone en aprietos la imagen de un absoluto dinámico, pues allí se sumerge [*versenkt*] “el atributo y su hacer diferenciador en lo absoluto simple” (Hegel, 2014c, p. 192). Aquí lo absoluto permanece idéntico consigo mismo independientemente de sus manifestaciones particulares como atributo, pues en cada particularidad se manifiesta exactamente lo mismo. En consecuencia, las cosas finitas y las diferenciaciones son solo “un modo o manera” de presentación de lo absoluto, una “apariencia exterior” que al final desaparece en la identidad de lo absoluto.⁷

En este escenario aparece el fantasma de la “reflexión externa” o, en nuestros términos, el de la contradicción performativa de

⁷ En esa misma dirección argumentan Eugene Fleischmann (1964), Yitzhak Melamed (2010) y Samuel Newlands (2011). Este último apunta: “Así, Hegel concluye que Spinoza falla en mostrar cómo su substancia perfectamente unificada da pie [gives rise] a una diversidad realmente interna. Puede que Spinoza quiera el Uno y lo Múltiple [the One and the Many], pero al final se queda solo con el Uno, una unidad vacía que se traga [swallows up] toda diversidad y contenido determinado” (p. 106). En mi interpretación no solo se resalta este punto, sino también se pone de manifiesto la distinción entre teorías de primero y segundo orden sobre lo absoluto. Desde este punto de vista, la objeción de Hegel consiste también en que Spinoza no puede incluir su propia teoría dentro de la Substancia.

segundo orden. Si al final en cada atributo se manifiesta exactamente lo mismo, ¿cuál es el estatus de las diferencias existentes entre los atributos? ¿Son estas diferenciaciones una operación intelectual de la cual no puede dar cuenta el sistema spinoziano en sus propios términos? ¿Implica esto que Spinoza no puede incluir las operaciones intelectuales que dan forma a su teoría de la substancia dentro de la propia Substancia? ¿Es Spinoza inconsistente en el segundo orden de la teoría de lo absoluto? Los defensores de Spinoza, como Macherey, tienen una respuesta para disolver el espectro de la reflexión externa. Por un lado, la determinación de los atributos por medio del entendimiento no es una “reflexión exterior” de un pensamiento creativo que deforma su objeto, sino la expresión inmanente de la substancia (Macherey, 2006, pp. 115-118). Por otro lado, no hay en Spinoza una relación jerárquica entre sustancia y atributo, sino una identidad “sintética” y “geométrica” que está estrechamente ligada con el concepto de la *causa sui*: los atributos son las formas concretas a través de las cuales la substancia se produce y se determina a sí misma (Macherey, 2006, pp. 117-122).

Sin embargo, respecto al primer punto puede decirse que hay una argumentación circular. Pues el entendimiento percibe la naturaleza verdadera de la substancia, tal y como es y de forma objetiva, porque es parte de ella, pero solo podemos declarar que el entendimiento es parte de la substancia si este es capaz de percibir la naturaleza objetiva de la substancia. Este círculo es un síntoma de que la teoría spinoziana, al menos en la interpretación de Macherey, carece de una reflexión real de segundo orden y no hay una preocupación explícita por asegurar el lugar de la teoría de la substancia dentro de la substancia, sino que este lugar se presupone dogmáticamente. Hegel aprovecha esta ambigüedad, y señala, por ello, que desde un punto de vista spinozista no podemos saber si las diferenciaciones que establece el entendimiento son puestas por él o por la substancia misma. La relación “concreta” o “geométrica” entre la substancia y lo finito aparece entonces

como una operación mental de la reflexión exterior a lo absoluto, porque su objetividad cae en una petición de principio y en una argumentación circular. Frente al segundo punto, no basta con decir que los atributos son atributos de la substancia, sino que se debe explicar también por qué ella se expresa precisamente en *esos* atributos y no en otros. Es cierto que los atributos son infinitos y que solo conocemos dos de ellos, pero ¿por qué estamos seguros de reducir todo lo que podemos conocer a dos atributos, a la extensión y al pensamiento? Esta seguridad es, según Hegel, en cierto modo sospechosa, pues produce ruidos y conduce a preguntas difíciles de responder. Por ejemplo, ¿es la vida biológica, que forma parte de lo que conocemos, simplemente extensión, como lo pensaba Descartes, o es ella pensamiento? Estos ruidos surgen porque, de acuerdo con Hegel (2014c), Spinoza trabaja de un modo “empírico” y no sistemático (p. 196), es decir, reduce todo lo que podemos conocer sin razón alguna a las determinaciones mutuamente excluyentes de la extensión y el pensamiento. (La pregunta de si Spinoza podría responder o no a estos puntos debe quedar abierta en este corto texto, pues estoy suponiendo que todo lo que dice Hegel sobre él es correcto, sin tener un punto de contraste con el propio Spinoza).

Estos problemas que acabo de nombrar se condensan entonces en la afirmación hegeliana según la cual el sistema spinoziano solo reduce la pluralidad a la unidad de la substancia, pero no puede explicar, al excluir la negación de lo absoluto, cómo surge realmente lo finito dentro de la substancia. Por esto, el sistema solo “alcanza la identidad abstracta” y no puede realmente asegurar —así lo haya deseado Spinoza— una determinación interna de lo absoluto, pues no es posible demostrar que la diferenciación de la substancia en atributos sea una dinámica inmanente de lo absoluto: “Entonces, la forma, tómesese como exterior o interior, por la cual lo absoluto sería atributo, está al mismo tiempo puesta para ser un elemento en sí mismo nulo, una apariencia exterior o un mero modo” (Hegel, 2014c, p. 192). La diferenciación de la substancia es entonces mera apariencia, y es, como dice Hegel,

simplemente “puesta” por la reflexión externa y, por ello, se convierte en un “mero modo” que expresa en su naturaleza la mismidad indiferenciada de la substancia.

Con esto se da paso al tercer acápite del capítulo, titulado “El modo de lo absoluto”, en el que Hegel intenta reconciliar las fisuras y brechas abiertas en el sistema de Spinoza en una concepción genuinamente dialéctica y dinámica de lo absoluto. Sin embargo, la concepción dialéctica y dinámica de lo absoluto surge por la propia naturaleza objetiva de los conceptos y no es solo una opción que Hegel recomiende por mera preferencia ante el fracaso del spinozismo.

El modo de lo absoluto

La dificultad que, de acuerdo con Hegel, tiene el sistema de Spinoza para explicar el surgimiento de contenidos realmente múltiples en la substancia es una consecuencia del dualismo entre identidad y negación. Este dualismo entre identidad y negación es, sin embargo, al mismo tiempo la oposición entre lo absoluto y la reflexión externa, pues es el pensamiento humano, y no una dinámica interna de lo absoluto, lo que aporta la negatividad y explica las diferenciaciones. La diferenciación y el surgimiento de la multiplicidad *como multiplicidad* ocurre, por decirlo así, a espaldas de lo absoluto. Pero si hay algo que ocurre a espaldas de lo absoluto, entonces no tiene sentido hablar de lo absoluto. La consecuencia de todo esto es, según Hegel (2014c), que lo absoluto se pierde en la pura “accidentalidad y transformabilidad [Veränderlichkeit] del ser” (p. 193) sin que haya un “retorno en sí”, es decir, una diferenciación realmente interna de lo absoluto.

No obstante, en esta inconsistencia interna del sistema spinoziano está la clave de la concepción genuinamente dialéctica de lo absoluto. La contradicción interna del spinozismo es expresión concreta de la inestabilidad lógica del dualismo entre identidad y negación. Es este dualismo la razón del fracaso de la teoría de la substancia. Pero la inconsistencia del dualismo entre identidad y negación nos muestra algo más, algo en lo que Hegel ha insistido

desde el comienzo de la *Doctrina de la Esencia*: los conceptos de identidad y negación no pueden pensarse separadamente, sino que solo tienen sentido en un entramado relacional que anuda recíprocamente su significado. El dualismo, y por lo tanto, la teoría spinozista de lo absoluto, fracasa *porque* identidad y negación son conceptos relacionales. Por esta razón, en el fracaso del spinozismo subyace ya la verdadera forma lógica de lo absoluto como unidad de identidad y negatividad: el tránsito de lo absoluto al modo como señala Hegel es el movimiento mismo de lo absoluto, su autodeterminación interna.

Por esta razón, lo absoluto no puede comprenderse como mera unidad abstracta, sino como una unidad procesual y, por ello, siempre autodiferenciada, que se identifica con el surgimiento permanente de las cosas finitas en el mundo concreto y real. La cosa finita, el contenido diferenciado, es decir, las cosas y seres finitos que están en el mundo, no son más que el movimiento de negatividad y autotransformación de lo absoluto, pero lo absoluto no es “algo” que se mueve o se transforma, sino el movimiento mismo de interacción y relación recíproca de las cosas finitas. Lo absoluto no es entonces simplemente algo que “*es igual a sí mismo*” [*Gleichseiendes*], sino algo que “*se pone como igual a sí mismo*” [*Gleichsetzendes*] a través de la autotransformación y la negatividad autoreferida. Esto quiere decir que lo absoluto no mantiene su carácter de absoluto *a pesar* de las diferencias y las transformaciones que padecen los seres que subsisten en él, sino que lo absoluto es absoluto *por medio* de esas diferencias y transformaciones, pues este no es más que el movimiento total de interacción de las cosas finitas que produce esas diferencias y transformaciones. Así lo afirma Hegel (2014c): “Cuando, por tanto, se pregunte por el contenido de lo absoluto, qué muestra entonces lo absoluto, la distinción entre forma y contenido se ha disuelto sin más. O justamente el contenido de lo absoluto es manifestarse” (p. 194).

De nuevo, un ejemplo puede ayudarnos a concretar aquello que Hegel tiene en mente: la vida. La vida es un proceso y un

movimiento total que consiste en la interacción y en el intercambio orgánico y metabólico de los vivientes. Sin embargo, la forma de ser de la vida no es la de la mera identidad, sino la de una autodiferenciación y autopluralización dinámicas: lo viviente no permanece idéntico a sí mismo en el despliegue de su vitalidad, sino que en la medida en que un viviente vive su propia vida altera y transforma no solo su propia estructura vital, sino también a la vida propiamente dicha como un todo. Y, por ello, la vida como un todo no es más que la interacción de las vidas concretas de los vivientes. Su forma lógica no es la de la positividad o la mera identidad consigo, sino la de la negatividad, pues la identidad que tiene la vida consigo misma coincide en su despliegue concreto con su autotransformación, es decir, con una negación permanente de lo que se es, la cual, sin embargo, coincide con su propia identidad como vida. La vida produce más vida, va más allá de sí misma y se excede, pero esta nueva vida producida no es otra cosa que vida. Exceso e identidad forman entonces un solo correlato. Pero para Hegel no solo los seres biológicamente vivientes gozan de esta condición, sino que todo lo ente, todos los contenidos específicos están anudados en ese movimiento total de lo absoluto, en el que su exceso, su autodiferenciación y autonegación coinciden con su propia identidad y retorno en sí. Lo absoluto, es decir, el espacio lógico en el que todas las cosas finitas son pensables, no es otra cosa que la interacción relacional de estas mismas cosas, así como la vida como un todo no es más que el intercambio metabólico concreto de los vivientes. Este es el significado hegeliano de la realidad efectiva como autoproducción o como pura “autopoiesis”, por lo que lo absoluto es justamente esa “autopoiesis” como realidad efectiva⁸:

⁸ Agradezco a Fernando Forero Pineda por esta sugerencia de traducir el término *Wirklichkeit* como “autopoiesis”, es decir, como un acto de autoproducción permanente que capta con precisión la estructura dialéctica del movimiento de lo absoluto: la “autopoiesis” es a su vez punto de partida y resultado su propia actividad.

Lo absoluto como ese movimiento de la exposición que se sostiene a sí mismo [sich selbst tragende], como forma y modo [Art und Weise], el cual es su identidad consigo mismo, es expresión, no de algo interno frente a algo externo, sino es solo solo un manifestarse absoluto para sí mismo; es así *realidad efectiva*. (Hegel, 2014c, pp. 194-195)

III. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos visto cómo Hegel critica la concepción trascendente e inmanente de lo absoluto no solo por carecer de dinamismo, sino también por no moverse únicamente en el primer orden de la reflexión sobre lo absoluto, es decir, por no ser capaz de integrar la teoría y el pensamiento de lo absoluto en lo absoluto mismo. También se ha afirmado que esta crítica vale para Hegel en general para toda la metafísica prekantiana, es decir, para todas aquellas teorías de lo absoluto que lo conciben únicamente como un objeto del pensamiento independiente frente a nuestra reflexión. ¿Cómo responde la *Ciencia de la Lógica* a este desafío? ¿Es la *Ciencia de la Lógica* una teoría de lo absoluto de segundo orden? No pretendo responder exhaustivamente a estas preguntas en tan corto espacio; sin embargo, puedo dar algunas indicaciones al respecto.

La clave de todo está en la concepción procesual y genuinamente dialéctica de lo absoluto. Allí lo absoluto es un todo, un universal que, sin embargo, solo existe como absoluto en la medida en que se singulariza y se concreta en una cosa finita a través de su autotransformación. Lo absoluto no es más que el movimiento total e infinito de interacción de las cosas finitas, de lo que se sigue que la totalidad solo existe en la interacción de las partes. Esta tesis es bastante similar a la idea con la que cierra la *Doctrina de la Esencia*: lo absoluto, el todo, no es más que la acción recíproca [*Wechselwirkung*], el movimiento total e infinito de interacción de las cosas finitas. (Los argumentos que conducen desde el capítulo de lo absoluto hasta la acción recíproca deberán quedar fuera de la óptica de este corto texto). En este movimiento, cada cosa singular y finita se transforma a sí misma y transforma a la vez el todo, por

lo que estamos siempre confrontados con una totalidad abierta en el seno de un proceso inacabado de autodiferenciación. Pero lo importante aquí, insiste Hegel, es notar el tipo de relación entre lo universal y lo singular que se teje en esta definición de la totalidad como acción recíproca: dado que la transformación de un ser concreto en el seno de una relación de acción recíproca es a su vez la transformación del todo, la relación entre lo universal y singular es dialéctica y procesual, es decir, lo universal no es más que el movimiento de su singularización, y lo singular consiste únicamente en un proceso de universalización que altera la naturaleza del todo. Después de constatar esta relación dialéctica entre lo universal y lo singular, Hegel declara de forma casi misteriosa que hemos entrado a la esfera del concepto, la libertad y la subjetividad.

Pues bien, me parece que una de las formas de entender este tránsito de la doctrina de la esencia a la doctrina del concepto tiene que ver con la cuestión de la teoría de lo absoluto de segundo orden. El sentido de este tránsito es, en mi opinión, que el concepto, el cual designa la forma precisa en la que nuestro pensamiento opera y se desenvuelve, es estructuralmente análogo a la forma en la que lo absoluto se desenvuelve. Tanto nuestro pensamiento como lo absoluto operan a través de la singularización de lo universal y la universalización de lo singular. En efecto, la actividad conceptuante, es decir, la actividad por medio de la cual distinguimos cosas de otras y construimos un marco de sentido y de inteligibilidad en el que podemos no solo conocer, sino también desarrollar nuestras labores cotidianas, discurre a través del movimiento dialéctico de lo universal y lo singular. Pues para distinguir una cosa de otra es preciso acudir a universales, y entre más universales estén en juego, más distinta y singular será la cosa en cuestión: cuando se dice *esto es una lámpara*, hay un universal que designa más cosas que la que tengo en frente, pero solo a través de ese universal puedo resaltar y constituir la especificidad del objeto. Una especificación ulterior, del tipo *esto es una lámpara de un gris metálico, cuya luz es blanca*, acude a más universales, de lo que se sigue que lo universal no desdibuja ni descolora lo singular,

sino que es justamente el color y la vivacidad de ese singular, pues lo universal es precisamente la forma en que lo singular está dado. Pero de aquí se deduce que el concepto, nuestro pensamiento, no es más una reflexión externa que simplemente toma lo absoluto como su objeto, sino que la forma en la que nuestro pensamiento opera puede ser deducida *internamente* de lo absoluto y su naturaleza lógica, y por eso nuestro pensar aparece necesariamente como la autoconciencia de lo absoluto. Con esto, el propio pensamiento de lo absoluto no escapa a lo absoluto, sino que puede ser consistentemente incluido en él.

A esto apunta, en mi opinión, la ya famosa tesis de Hegel según la cual la substancia es sujeto. La substancia es sujeto porque lo absoluto —el horizonte omnicomprendivo en el que pueden ser pensados el sujeto y el objeto en una unidad— tiene la forma lógica de la subjetividad: la universalización de lo singular y la singularización de lo universal. Y el sujeto es substancia porque el pensamiento y la teoría de lo absoluto (que en cualquier caso es nuestro pensamiento, ya que somos nosotros quienes teorizamos) deja de ser un presupuesto opaco de la teoría de lo absoluto y puede deducirse inmanentemente de lo absoluto y aparecer como la propia autoconciencia de este y no como una reflexión externa.

Este es pues el sentido fundamental de la *Ciencia de la Lógica* como una teoría de lo absoluto de segundo orden: es una ontología que incluye el pensamiento y las operaciones intelectuales que están en la base de la ontología dentro de la propia ontología; es una teoría de lo absoluto en la que el pensamiento de lo absoluto debe poder ser deducido internamente de la naturaleza de lo absoluto. Finalmente, la hipótesis defendida en este texto permite también abordar con relativa novedad el debate contemporáneo en torno al carácter metafísico de la filosofía hegeliana. Como teoría de lo absoluto de segundo orden, la *Lógica* de Hegel no es filosofía trascendental kantiana radicalizada, pues el idealismo trascendental no es una teoría de lo absoluto, es decir, una teoría de la unidad entre sujeto y objeto. Pero tampoco es metafísica prekantiana de tipo spinozista o neoplatónica, pues no es simplemente una teoría

de lo absoluto de primer orden, preocupada únicamente por la exposición de lo absoluto sin contradicciones analíticas y no por la inclusión del pensamiento de lo absoluto en lo absoluto mismo de forma consistente.

REFERENCIAS

- Bartuschat, W. (2007). Nur hinein nicht heraus. Hegel über Spinoza. En D. Heidemann & C. Krijnen (Eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (pp. 101-115). Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fleischmann, E. (1964). Die Wirklichkeit in Hegels Logik, Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, 3-29.
- Gabriel, M. (2015). Metafísica o Ontología. *Epekeina*, 5(1), 9-32. Doi:10.7408/epkn.v5i1.123
- Hegel, G. (2014a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt del Meno, Alemania: Suhrkamp.
- Hegel, G. (2014b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt del meno, Alemania: Suhrkamp.
- Hegel, G. (2014c). *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt del Meno, Alemania: Suhrkamp.
- Hoffmann, Th. S. (2010). Totalität und Prädikation. Zur ersten „Stellung des Gedankens zur Objektivität im enzyklopädischen“ „Vorbegriff“ der spekulativen Logik. En A. Denker & A. Sell (Eds.), *Der „Vor-begriff“ zur Wissenschaft der Logik und der Enzyklopädie von 1830* (pp. 114-143). Friburgo de Brisgovia: Verlag Karl Alber.
- Houlgate, S. (1999). Hegel's Critique of Foundationalism. En A. O'Hear (Ed.), *German Philosophy Since Kant* (pp. 25-46). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Houlgate, S. (2011). Essence, Reflexion and Inmediacy in Hegel's Science of Logic . En S. Houlgate & M. Baur (Eds.), *A Companion to Hegel* (pp. 139-158). Chichester, Reino Unido: Blackwell Publishing. Doi: 10.1002/9781444397161
- Iber, C. (2016). Hegels Begriff der Reflexion als Kritik am traditionellen Wesens- und Reflexionsbegriff. En A. Arndt & G. Kruch (Eds.), *Hegels Lehre vom Wesen* (pp. 21-34). Berlín: De Gruyter.

- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press. Doi: 10.1017/CBO9780511487262
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. M. d. Rodríguez (trad.). Buenos Aires, Argentina: Tinta limón ediciones.
- Mangel, T. H. (2013). *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. Berlin, Alemania: De Gruyter.
- Marcuse, H. (1932). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- McDowell, J. (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge/Londres: Cambridge University Press.
- Melamed, Y. (2010). Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of The Finite. *Journal of the History of Philosophy*, 48, 77-92. Doi:10.1353/hph.0.0180
- Newlands, S. (2011). Hegel's Idealist Reading of Spinoza. *Philosophy Compass*, 6, 100-108. Doi: 10.1111/j.1747-9991.2010.00378.x
- Okochi, T. (2008). *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*. Würzburg, Alemania: Königshausen & Neumann.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Quante, M. (2018). Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst. En N. M. Michael Quante (Ed.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik* (pp. 275-324). Hamburgo, Alemania: Meiner Verlag.
- Rohs, P. (1982). *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der hegelischen Wissenschaft der Logik*. Bonn, Alemania: Bouvier.
- Rohs, P. (2004). Der Pantheismus bei Spinoza und im deutschen Idealismus. En B. Merker, G. Mohr & M. Quante (Eds.), *Subjektivität und Annerkennung* (pp. 102-121). Paderborn, Alemania: Mentis.
- Rosenkranz, K. (1870). *Erläuterungen zur Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin, Alemania: L. Heimann.
- Sandkaulen, B. (2007). Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische "Widerlegung der Spinozanischen Metaphysik". En J. Stolzenberg

& K. Amerkis (Eds), *Metaphysik im deutschen Idealismus* (pp. 235-275).
Berlín, Alemania: De Gruyter.

Sandkaulen, B. (2012). La pensée post-metaphysique de Hegel. *Archives de Philosophie*, 2, 253-265. Doi: 10.3917/aphi.752.0253

**PAUL DE MAN LECTOR DE FR. SCHLEGEL.
ROMANTICISMO E IRONÍA EN LOS TEXTOS DEMANIANOS
(1960-1980)**

Paul De Man Reader of Fr. Schlegel.
Romanticism and Irony in Demanian Texts (1960-1980)

Naím Garnica

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2436-4987

Universidad Nacional de Catamarca (Catamarca, Argentina)

naim_garnica@hotmail.com

RESUMEN

El trabajo reconstruye la recepción del pensamiento de Fr. Schlegel en la obra temprana de Paul De Man. Nuestra hipótesis sostiene que si analizamos los ensayos gestados antes de los años 80 se puede visibilizar que De Man inscribe al romanticismo a partir de algunos de los críticos del romanticismo, pero, al mismo tiempo, modifica la imagen orgánica y totalizadora del romanticismo que una parte de la crítica literaria sostenía en relación con la poesía romántica. A tales efectos, examinamos de qué modo se presenta esta recepción en dos textos previos a 1980: *Retórica de la temporalidad* y *Alegorías de la lectura*.

PALABRAS CLAVE: *Nietzsche, literatura, lenguaje, alegoría, lectura.*

ABSTRACT

The work reconstructs the reception of the thought of Fr. Schlegel in the early work of Paul De Man. Our hypothesis holds that if we analyze the essays produced before the 1980s, it can be appreciated that De Man inscribes the romanticism from some of the critics of romanticism, but, at the same time, it modifies the organic and totalizing image of romanticism that a part of literary criticism held in relation to romantic poetry. To this end, we examine how this reception is presented in two texts previous to 1980: *Rhetoric of Temporality* and *Allegories of Reading*.

KEYWORDS: *Nietzsche, literature, language, allegory, reading.*

PAUL DE MAN LECTOR DE FR. SCHLEGEL.
ROMANTICISMO E IRONÍA EN LOS TEXTOS DEMANIANOS
(1960-1980)

INTRODUCCIÓN

El nombre de Friedrich Schlegel en el trabajo de Paul De Man es bastante visible. Podríamos marcar que gran parte de la obra de De Man se ve atravesada por la problemática romántica. Desde sus primeros escritos hasta la publicación póstuma de sus ensayos en los años 90, incluso los más recientes manuscritos publicados al cuidado de Martín McQuillan,¹ evidencian preocupaciones claramente románticas: la alegoría, el símbolo, la ironía, la interioridad, la poesía, etc. Sin embargo, caeríamos en el equívoco si nos apresuramos a presentar a De Man como *un romántico*. Lo interesante a este respecto es que De Man en numerosos ensayos vuelve a la cuestión romántica como una fuente necesaria para pensar el problema moderno de la ruptura ontológica del sujeto (conciencia). El intento de De Man de realizar un estudio del romanticismo en diferentes etapas de su vida lo condujo ya sea a Rousseau en el caso de *Alegorías de la lectura* (1979, 1990) o a Kant y Schiller (y no, por ejemplo, a Goethe, Reinhold y Fichte) en el caso del proyecto de *La ideología estética* (1996, 1998).

Se puede señalar a este respecto que la versión del romanticismo que De Man tiene es heredera de los prejuicios y las ausencias de estudios en el ambiente académico del cual formaba parte. De Man conoce los estudios y consideraciones de Wellek, Lovejoy, Abrams, Girard, Szondi, Benjamin,² entre otros, aunque no encuentra un camino que pueda permitirle avanzar hacia un estudio más sistemático en esos trabajos. Su declaración al inicio de *Alegorías* sobre la imposibilidad de lograr una sistematización del romanticismo podría entenderse como parte de ese fracaso. Como señala Julián Jiménez Heffernan en la introducción a *La retórica del romanticismo* “mantener el romanticismo, salvar esa

apariencia, ése es el empeño de De Man, aunque le cuesta (...) la producción crítica del belga parece alentada por un fracaso de fondo: su imposibilidad de redactar un estudio unitario sobre el romanticismo” (2007, p. 54). La lectura de Schlegel y de la ironía romántica no es tan distante de este marco general del estudio del romanticismo. Las consideraciones de De Man sobre la ironía, Schlegel y el romanticismo en el ensayo “La retórica de la temporalidad” [RT] (1969, 1983, 1991) originalmente publicado en 1969 y luego incluido en *Visión y Ceguera* (1971, 1983), parecen modificarse radicalmente en su conferencia “El concepto de ironía” publicado póstumamente en *La ideología estética* (1996, 1998), que en este contexto no nos ocupará.

Si periodizamos la lectura de De Man en torno a Schlegel debiéramos decir que los primeros ensayos en los que alude con mayor énfasis al pensador romántico se encuentran en *Alegorías* (1969-1978). Sin embargo, en 1993 algunos de sus seguidores más notables como Kevin Newmark, Andrej Warminski y E. S. Burt reúnen ensayos producidos entre 1950 y 1980 bajo un compilado que lleva el notable título de *Romanticism and Contemporary Criticism: The Gauss Seminar and Other Papers* (1993). Los ensayos unidos póstumamente por los editores siguen con las preocupaciones sobre la tradición romántica. A los efectos de nuestra investigación luego de revisar RT, nos ocuparemos del capítulo sexto dedicado a Baudelaire.

I. SCHLEGEL Y LA IRONÍA ROMÁNTICA EN “LA RETÓRICA DE LA TEMPORALIDAD” (RT)

En RT De Man parte de invertir la relación prioritaria que el romanticismo tendría con el símbolo. Su punto de partida está relacionado con la posibilidad de aclarar las modificaciones en la retórica a partir de la emergencia de la crítica subjetivista (Benjamin, Foucault, Barthes, Semiología, etc.). A juicio del crítico belga, estos conceptos se podrían aclarar si la investigación se remontara al período romántico, donde la retórica “sufre cambios significativos y se encuentra en medio de tensiones importantes”

(De Man, 1991, p. 208). Precisamente, esto habría sucedido con la relación entre símbolo y alegoría, en tanto estos conceptos en la época de Goethe comenzaron a oponerse. Así, el símbolo se habría convertido en el modo de unificar la totalidad de la experiencia del mundo. La estética del símbolo lograría unificar y universalizar la experiencia dado que “se niega a distinguir entre la experiencia y la representación de la experiencia” (De Man, 1991, p. 208). Mientras que la alegoría designaría aquella dimensión específica y particular del significado. La alegoría se muestra, entonces, como un signo racional y dogmático, “producto del siglo de las Luces, y podría ser tanto acusada de racionalismo excesivo” (De Man, 1991, p. 209). Sin embargo, De Man advierte que esta división puede ser parte de las complicaciones que la literatura europea se enfrenta gracias al pensamiento alemán que se extendería desde Goethe, Schiller y Schelling. Esta complicación en el marco histórico de la aclaración de los conceptos retóricos y su intencionalidad muestra para De Man un esquema clásico que reduce a la alegoría.

Por tal motivo, De Man trata de identificar la existencia de aquellas tendencias que no llevan a cabo esta reducción de la alegoría y, por el contrario, reconocen en la alegoría una relación con el origen del lenguaje de carácter suprahumano. Esta tendencia podría encontrarse en la polémica de George Hamann con Herder a raíz de “sus reflexiones sobre la naturaleza alegórica de todo lenguaje, al igual que con su práctica literaria, en la que la alegoría y la ironía aparecen entremezcladas” (De Man, 1991, p. 209).³ Estos antecedentes muestran en *RT* la complejidad con la que se enfrenta el autor a la hora de descifrar el sentido de la ironía y la alegoría. Su consideración crítica sobre la supremacía del símbolo, en tanto unidad y sintetizador de las funciones semánticas y representacional del lenguaje, no solo cuestionará

³ Para ampliar este debate sobre la filosofía del lenguaje en el contexto alemán puede verse Hamann (1999). También puede verse el estudio de Lafont (1993) y Forster (2011).

al símbolo como tal, sino también, a su empleo como el “lugar común que habrá de fundamentar el gusto, la crítica y la historia literaria” (De Man, 1991, p. 210). Incluso, De Man radicaliza su crítica frente al símbolo exponiendo de qué modo y, a expensas de la alegoría, el romanticismo es reducido a este. La supremacía del símbolo por encima de la alegoría daría cuenta del romanticismo como un movimiento poético y literario que busca, mediante su estética, la unificación y reconciliación, antes que el distanciamiento y la diferencia.

En ese contexto de supremacía del símbolo por sobre la alegoría, De Man supone que sería la introducción de autores como Fr. Schlegel, Tieck, Hoffmann o Solger en la discusión, quienes ofrecen un sentido distinto del concepto de alegoría. De Man sostiene que sería posible encontrar en el joven romántico el empleo distintivo y resignificado de alegoría. Según el crítico belga, bajo la influencia de Creuzer, Schlegel reemplaza la palabra “símbolo” por la palabra “alegoría”, “en el pasaje muy citado de *“Gespräch über die Poesie”*: “Toda belleza es alegoría. Lo más elevado, precisamente por ser indecible, solo puede decirse alegóricamente” (De Man, 1991, p. 210). De Man destaca, a este respecto, la existencia de esta tradición de estudios mitológicos de Creuzer que se apoyan en la alegoría como un nuevo campo semántico. De Man indica:

Es posible mostrar, por el contrario, que debido precisamente a que Schlegel sugiere una disyunción entre la manera en que el mundo aparece en la realidad y la manera en que aparece en el lenguaje, que la palabra alegoría se ajusta a la problemática general de la obra citada, mientras que la palabra símbolo llega a ser en la segunda versión, no obstante, la sustitución, una presencia extraña. (De Man, 1991, p. 211)

La prioridad del símbolo, cuestionada a partir de Schlegel y la tradición mitológica romántica, encuentra otra tradición aliada en la crítica del símbolo. La aparición de los estudios de Curtius, Auerbach, Gadamer o Benjamin en el siglo XX lleva a que “ya no

sería posible pensar que la supremacía del símbolo es la “solución” al problema de la expresión metafórica” (1991, p. 211). De Man, citando a Gadamer, deja planteado en forma de interrogante la conexión entre la tradición romántica y la alegoría, expresando que, si el fundamento de la estética “en el siglo diecinueve (...) era la libertad del poder simbolizante de la mente. (...) ese fundamento, ¿sigue siendo sólido?” (1991, p. 212). En consecuencia, lo que De Man advierte es que “¿No será más bien que la actividad simbolizante de la mente permanece atada a la sobrevivencia de una tradición mitológica y alegórica?” (1991, p. 212). A los efectos de impugnar la prioridad del símbolo e implantar la alegoría, De Man vuelve a convocar a la tradición mitológica como lo hace en *Alegorías*, pero en este ensayo no lo vincula con Nietzsche, sino con la crítica literaria contemporánea. En su gran mayoría, los críticos que De Man emplea para llevar a cabo la reconstrucción de la alegoría y la ironía, como formas opuestas al símbolo para entender la estética romántica, son estudios del siglo XX.

Incluso, en la continuidad de su análisis sobre la alegoría, sostiene que este desplazamiento progresivo del símbolo a manos de la alegoría también podría verse en el romanticismo inglés. Tanto en Coleridge como en Wordsworth se pueden encontrar los mismos rastros que en el pensamiento alemán. Llevando a cabo un análisis de los textos de estos poetas ingleses como de algunos de sus comentaristas, De Man llama la atención sobre el quiebre constitutivo que estos poetas introducen en su lenguaje, en relación a la función unificadora del símbolo. A través del símbolo, la poética del romanticismo inglés es analizada como una forma de analogía sintetizadora entre mente y naturaleza. Sin embargo, podría observarse que en virtud del lenguaje de estos poetas se puede “encontrar términos más adecuados que el de “analogía”, términos menos formales y abstractos, para expresar dicha relación” (De Man, 1991, p. 216). De ese modo, la analogía es reemplazada por términos como afinidad o simpatía, los cuales intentarían dar cuenta de una forma de comprensión no idealista. Pero, al mismo tiempo, De Man sostiene que no debe-

ríamos caer, como lo hace el análisis de autores como Abrams o Wasserman del romanticismo, en una tensión polarizada en la que, dependiendo del verso poético, se estaría dando prioridad a la naturaleza (objeto o mundo exterior) o bien a la mente (sujeto o mundo interior). Frente a esa polarización De Man sostiene que es un callejón sin salida:

Pues ¿cuál sería la alternativa correcta? ¿Es el romanticismo acaso un idealismo subjetivo abierto a la acusación de solipsismo que le han hecho los desmitificadores del yo, desde Hazlitt hasta los estructuralistas franceses? ¿O significa, en cambio, tras la abstracción artificial de la Ilustración, una vuelta a cierta forma de naturalismo, que nuestro mundo urbano y enajenado solo puede concebir como un pasado nostálgico e inalcanzable? (1991, p. 219)

A juicio del crítico belga, no es legítimo reducir el romanticismo a una mera expresión del naturalismo de la poesía ni mucho menos a una forma poética del idealismo filosófico.

Este tipo de análisis también está presente en la crítica francesa que examina a Rousseau. La reducción de las interpretaciones de Rousseau de sus obras como por ejemplo la *Nouvelle Héloïse*, muestra cómo la dimensión alegórica y figurada del lenguaje es omitida en la forma romántica. La interpretación tradicional a la que De Man se enfrenta, tiende a presentar a Rousseau como un primitivista y naturalista. Por eso De Man sostiene que “la malinterpretación de Rousseau, de por sí es muy reveladora, se resiste obstinadamente a la corrección, dando muestra de lo profundamente conflictiva que resulta dicha corrección frente a las “ideas recibidas” sobre la naturaleza y los orígenes del romanticismo europeo” (1991, p. 227). El problema de la interpretación sobre la obra de Rousseau advierte De Man es el problema general que los historiadores de la literatura han tenido a la hora de enfrentarse con el romanticismo. Su omisión de la tradición alegórica no solo es una forma de exclusión de Rousseau de la tradición romántica, sino que este “redescubrimiento de una tradición alegórica que

va más allá del sensualismo analógico del siglo dieciocho” (De Man, 1991, p. 227). Al enfrentarse con la alegoría, la tradición de la literatura europea como su crítica observan el “descubrimiento de un destino auténticamente temporal” (De Man, 1991, p. 228).

Tal redescubrimiento da cuenta de una forma de subjetividad que intenta evadir “el impacto del tiempo” en la naturaleza. La introducción de la alegoría muestra la intervención de la temporalidad como una categoría constitutiva de la subjetividad, la cual, en el esquema del símbolo, se unía espacialmente a, por caso, la naturaleza. Así, a diferencia del símbolo, la alegoría siempre remite a otro signo que ya no puede unirse o sintetizarse a un significado, antes bien, “si ha de haber alegoría, el signo alegórico tendrá siempre que remitir a otro signo que lo precede” (De Man, 1991, p. 229). La remisión de la alegoría a un signo “precedente” le parece a De Man la introducción de la dimensión temporal del lenguaje que remite, en su máxima expresión, a la imposibilidad del romanticismo y su subjetividad a la unificación totalizante que los análisis del romanticismo europeo han presentado durante tanto tiempo. Indica el sentido de la alegoría vinculada a la temporalidad:

El significado que constituye el signo alegórico no consiste sino en la *repetición* (en el sentido que tiene en Kierkegaard el término) del signo anterior con el que nunca puede coincidir, puesto que lo esencial de este signo es su pura anterioridad. La alegoría secularizada de los primeros románticos contiene, por tanto, ese momento negativo que en Rousseau se llama renuncia y en Wordsworth corresponde a la pérdida de la identidad personal en la muerte o en el error. (De Man, 1991, p. 230)

La alegoría corresponde para De Man a una diferencia temporal radical que renuncia a la posibilidad de reconciliación que ofrece el símbolo. La identificación simbólica que intenta ver en el romanticismo un largo proceso nostálgico de la subjetividad por unirse de forma idéntica a su objeto perdido es puesta en discusión por la lectura del romanticismo como una tradición alegórica que

acepta la imposibilidad de tal proceso. De Man lo explica, si se quiere, fichteanamente:

De esa manera impide que el yo se identifique ilusoriamente con un no-yo, que a partir de entonces se le reconoce plena, aunque dolorosamente como tal. Es ese conocimiento doloroso el que se percibe en el momento en que la primera literatura romántica encuentra su verdadera voz. Resulta irónicamente revelador que esa voz haya pasado desapercibida y que el movimiento literario al que pertenece suela llamarse naturalismo primitivo o mistificación solipsista. (1991, p. 230)

Bajo estos presupuestos de la tradición alegórica De Man sostiene haber encontrado un esquema histórico del romanticismo que impugna la visión tradicional sobre este movimiento. La interpretación simbólica del romanticismo es puesta en cuestión mediante la dimensión alegórica que coloca la dialéctica entre sujeto y objeto en una relación temporal de signos alegóricos. Esto supone un sujeto que intenta protegerse de su condición temporal, buscando “escondarse de ese autoconocimiento negativo” (De Man, 1991, p. 230). Este reconocimiento de la amenaza temporal que la tradición alegórica le coloca al sujeto, a juicio del crítico belga, no puede pensarse sino es mediante la progresiva instalación del concepto de ironía. Según De Man, en *RT* la teoría de la ironía no podría pensarse fuera de la tensión entre símbolo y alegoría, en tanto, la tradición alegórica daría cuenta de la fuerza del lenguaje retórico y figurado.

En ese contexto, la preocupación por la noción de ironía debería remontarse, del mismo modo que el concepto de alegoría, a la tradición de la literatura alemana. Por eso De Man sostiene que la teoría de la ironía en Alemania alcanza un desarrollo sistemático mediante Fr. Schlegel, Solger y Hoffmann. Pese a esta extensa lista de nombres donde se podría rastrear el sentido de la ironía, De Man expresa que solo el menor de los hermanos Schlegel habría logrado elaborar una teoría sistemática sobre la ironía:

En todos los casos, la teoría más o menos sistemática del lenguaje

figurado, en la que prevalece explícitamente el énfasis en la alegoría se da en forma paralela al énfasis no menos explícito e insistente en la ironía. A Fr. Schlegel se le reconoce, por supuesto, como el teórico más importante de la ironía romántica. Tanto en sus *Fragmentos* como en las revisiones que hizo de sus obras entre 1800 y 1823, pone de manifiesto su inquietud y desconcierto frente al problema de la expresión metafórica. (De Man, 1991, p. 231)

Trazar un recorrido paralelo entre ironía y alegoría lleva a De Man a sostener que ambos objetos no han podido constituirse como objetos de reflexión por separado, lo cual ha conducido a una imprecisión sobre la ironía. Por caso, los estudios retóricos son limitados al abordar la ironía en tanto solo la entienden como una figura que “dice una cosa queriendo decir otra” o “acusar elogiando y elogiar acusando”. Para De Man, detenernos en el esquema propuesto por la retórica tradicional implica ver a la ironía y a la alegoría como estructuras que comparten la discontinuidad en la relación entre signo y significado. De Man sostiene que:

(...) en ambos casos, el signo indica algo que difiere de su sentido literal y cuya función es tematizar esa diferencia. Pero ese aspecto estructural, que es sin duda importante, podría servir también de descripción del lenguaje figurado en general, y, por tanto, carece de precisión discriminatoria. (1991, p. 232)

En esa dirección, De Man cree que un estudio de la ironía exige un examen más profundo y autónomo sobre la tradición alegórica. Aunque esto se vuelve dificultoso por momentos para el autor, alegoría e ironía se entrecruzan en el análisis demaniano.

Una forma de comenzar el estudio para De Man en torno a la ironía sería colocarla en relación con las consideraciones sobre la novela que desde Goethe y Schlegel se han hecho sobre ella, incluso hasta Lukács. Esto, piensa De Man, podría inducirnos “a pensar con Lukács que la novela es en la historia de los géneros literarios el equivalente de la ironía. La posibilidad de ampliar el

tropo para que abarque la narración extensa ha existido desde un principio” (1991, p. 232). Pese a ello, el desarrollo pleno de una conciencia irónica no coincide con el florecimiento de la novela. Por eso, De Man advierte cómo Schlegel necesita recurrir a Sterne, Diderot y al *Wilhelm Meister* de Goethe⁴ para establecer el vínculo con la ironía. En Francia, sucedería lo mismo hasta la llegada de Baudelaire, el cual se constituiría como un equivalente a Schlegel. El poeta francés sería una especie de continuador irónico de Schlegel. A partir de este rastreo, De Man cree que la ironía podría diferenciarse de la alegoría, si consideramos que la primera no necesita de una desmitificación histórica del término, algo que sí exigía la alegoría para distanciarse del símbolo. Al respecto indica:

(...) en el caso de la ironía hay que empezar con las estructuras mismas del tropo, a partir de textos desmitificados y en buena medida irónicas que ofrezcan la clave de dicha estructura. (...) La ironía en estos textos asesta con frecuencia contra la pretensión de hablar de cuestiones humanas como si fuesen hechos históricos. Histórico es el hecho de que la ironía va tomando conciencia de sí misma a medida que muestra la imposibilidad de ser histórica. Hablar de la ironía, entonces, no es cuestión de contar la historia de un error, sino de plantear un problema que existe en el propio sujeto. (De Man, 1991, p. 233)

Lo que De Man sugiere, al separar la ironía de la alegoría, es de qué modo la ironía sería una expresión subjetiva, algo constitutivo al sujeto y su temporalidad. De esa manera, la problemática de la

⁴ Ver Schlegel (2018). En su reseña sobre esta novela de Goethe, el joven romántico describe la literatura moderna de Goethe como humor irónico. En este breve escrito publicado en 1798 en el volumen 1 del número 2 de la revista *Athenaeum*, Schlegel elogia de qué modo Goethe logra colocar en la novela las condiciones de crítica de la propia obra. Tal posibilidad no solo permite ver la autonomía artística de la obra, sino también la ironía permanente con la cual el artista mantiene su obra en devenir al ritmo de la condición infinita que marca su profunda libertad e inspiración. La ironía, en esta novela de Goethe, se vuelve un recurso para que la obra sea universal y progresiva. De ese modo, gracias a la ironía, la obra alcanza la posibilidad de superarse a sí misma y, a su vez, manifiesta la libertad autorreflexiva del yo.

ironía no tendría que ver con un cuadro histórico, al igual que lo hizo con su estudio acerca de la alegoría, sino con la problemática de la subjetividad.

De ese modo, la subjetividad en *RT* se convierte en el lugar necesario del análisis de la ironía para De Man. Liberado del esquema histórico que lo obligaría a seguir un estudio cronológico de la ironía, algo que en sí mismo es un intento sin sentido, concentra su análisis en Baudelaire. Este último, le ofrece la posibilidad de ver a la ironía como un esquema subjetivo de desdoblamiento reflexivo del yo. Recuperando la categoría de lo cómico-irónico del texto de Baudelaire “De l’essence du rire” (1988) sostiene que los rasgos de la conciencia irónica son revelados en una ridícula escena donde alguien tropieza y sostiene que lo cómico no está en el objeto de la risa, sino en el sujeto que ríe. Lo que De Man destaca es la posibilidad de desdoblamiento, esto es:

(...) el acento recae sobre la noción del desdoblamiento que distingue la actividad reflexiva, la del filósofo, por ejemplo, de la de un yo cualquiera atrapado en sus preocupaciones diarias. La autoduplicación o automultiplicación -que inicialmente se esconde en el comentario indirecto, como este, o en la máscara de un vocabulario de superioridad e inferioridad, de señor y esclavo (...) La naturaleza de esa duplicación es esencial al entendimiento de la ironía. (...) Baudelaire dedica varias páginas de su ensayo a distinguir entre el sentido común de lo cómico (...) y lo que él llama “lo cómico absoluto” con que designa lo que en otras partes de su obra llama ironía. (1991, p. 235)

De Man identifica en esa separación no una relación de superioridad o una relación intersubjetiva entre los dos elementos que se desdoblarían. En realidad, según su perspectiva, esa distancia es “constitutiva de todo acto de reflexión” (De Man, 1991, p. 235). Para el crítico belga, Baudelaire muestra que la ironía, como acto reflexivo del sujeto, sería superior al humor intersubjetivo que se mantiene entre los escritores franceses. La ironía en Baudelaire, es decir, en el Schlegel francés, conlleva un desdoblamiento del sujeto a partir de la

actividad de la conciencia. El concepto de ironía tiene, en el marco de este análisis, la capacidad de duplicar el yo mediante una actividad de la conciencia que logra diferenciar entre el hombre y el mundo no-humano. De Man indica que Baudelaire les adjudica esta capacidad al artista y el filósofo, dado que ambos trabajan con el lenguaje. Ambas figuras mantendrían un oficio, una actividad técnica. El autor cree que el lenguaje podría considerarse como un material con el cual trabajan artista y filósofo, sin embargo, en la vida cotidiana el lenguaje funciona como “la herramienta con la cual se intenta ajustar el material heterogéneo de la experiencia” (De Man, 1991, p. 236). De ese modo, la duplicación o “disyunción reflexiva” de la ironía logra “sustraer al yo del mundo empírico para trasladarlo a un mundo constituido de lenguaje y dentro del lenguaje” (De Man, 1991, p. 236). El sujeto, gracias al lenguaje, puede entonces conseguir diferenciarse del mundo, siendo el lenguaje un medio privilegiado para tal actividad. Así, la duplicación del sujeto en la obra de Baudelaire se puede entender como una consecuencia de la caída del sujeto. Dicha caída se daría cuando el artista o el filósofo, en su condición de determinados por el lenguaje, “introduce el ingrediente distintivamente cómico y en el fondo irónico (...) cuando (...) se ríe de su propia caída, lo que hace es reírse del concepto equivocado y mistificado que tenía de sí mismo” (De Man, 1991, p. 236). El sujeto, en esa dirección, se encuentra en relación a la naturaleza como si la dominara o fuera superior, “de la misma manera en que a veces consigue dominar a otros o ver que otros lo dominan. Es el caso de una grave mistificación” (De Man, 1991, p. 237).

En el marco de este análisis sobre Baudelaire, De Man advierte que en un escenario tal el sujeto solo muestra que mantiene una relación instrumental y cosificada con la naturaleza. La situación de la caída, además, deja claro un autoconocimiento progresivo, pues, tanto el filósofo como el artista:

(...) parecen que solo pueden alcanzar la sabiduría a costa de su caída (...) El yo doble e irónico que el filósofo o el escritor construyen por medio de su lenguaje solo puede llegar a ser a

expensas del yo empírico, cayendo y levantándose y así pasar de la etapa de adaptación mistificada al conocimiento de su mistificación. (De Man, 1991, p. 237)

A su vez, De Man observa una especie de deconstrucción de segundo grado. Dicho paso deconstructivo evidencia el proceso desestabilizador como un sufrimiento que atraviesa el sujeto a raíz de su conciencia irónica. Por eso indica que el “lenguaje irónico divide al sujeto entre el yo empírico que existe en un estado de inautenticidad y un yo que solo existe en la forma de un lenguaje que afirma el conocimiento de esta inautenticidad” (De Man, 1991, p. 237). En esa dirección, se esfuerza en mostrar cómo la disyunción irónica supone un proceso desgarrador para la subjetividad. El sujeto irónico es parte de un “movimiento de la conciencia irónica” la cual “no tiene nada de tranquilizador” (De Man, 1991, p. 237). De esa manera, el estudio de Baudelaire le permite a este crítico belga mostrar que la conciencia irónica no tiene nada de bondad o inocencia. Por el contrario, la ironía cuestiona cualquier autenticidad de nuestro lugar en el mundo.

Sin abandonar las consideraciones de Baudelaire, De Man explica que el proceso irónico por su vértigo puede relacionarse con la locura. Por medio del concepto baudelaireano de lo cómico absoluto reconoce un entrelazamiento entre ironía, locura y risa. Precisamente, De Man extrae de esa articulación la siguiente conclusión:

(...) la ironía absoluta es la conciencia de la locura, que es el fin de la conciencia. La ironía absoluta es pues la conciencia de la no-conciencia, una reflexión sobre la locura desde dentro de la locura misma. Esa reflexión, sin embargo, solo puede darse en virtud de la doble estructura del lenguaje irónico: el ironista inventa un yo que está “loco” pero que no tiene conciencia de su locura. (1991, p. 239)

Según su perspectiva, este proceso de cuestionamiento de la ironía es posible gracias a que la reflexión subjetiva deshace todo intento del yo por enlazar esa reflexión. La ironía en su proceso

de negación del autoengaño alcanza dimensiones absolutas y devastadoras para la conciencia subjetiva.

Es en este sentido que De Man comienza a distanciar su análisis de Baudelaire e introducir a Friedrich Schlegel. Si Baudelaire creía que la ironía absoluta era una forma de locura lúcida, lo cual convertiría a la ironía en la persistencia del lenguaje como un proceso progresivo de etapas que podrían ser una forma de terapia para curar la locura, De Man le opondrá la radicalidad de la ironía de la ironía de Schlegel.⁵ Baudelaire podría equivocarse al no considerar suficientemente que el sujeto irónico vuelva nuevamente en su disyunción. La ironía no vuelve sobre un mundo desenmascarado y verdadero, sino que ironiza sobre su propia condición de forma permanente. De Man explica que el “sujeto irónico (...) tiene que ironizar de inmediato su propia disyuntiva” (De Man, 1991, p. 240) y no caer preso de la ilusión de una posible desmitificación completa o reconciliación definitiva. La ironía no puede consistir en un retorno al mundo, en todo caso “la ironía a la segunda potencia la “ironía de la ironía” que ha de engendrar de inmediato la verdadera ironía afirma y sostiene su carácter ficticio, declarando la imposibilidad de una reconciliación entre el mundo real y la ficción” (De Man, 1991, p. 241).

⁵ De Man se refiere aquí a un pasaje del texto “Sobre la incomprendibilidad” de Schlegel. En ese texto el autor romántico hace la siguiente clasificación: 1) la ironía vulgar; 2) la ironía fina o delicada; 3) la ironía extrafina, donde Schlegel incluye una ironía *bis* que sería 3a) la ironía honrada; 4) la ironía dramática; 5) la ironía doble y 6) la ironía de la ironía. A partir de esta clasificación, Schlegel observa que la ironía se extiende en cualquier manifestación posible. De hecho, se pregunta “¿qué dioses nos salvarán de todas estas ironías?” La ironía de la ironía, constituye una duplicación radical que hace que la ironía sea una fuerza que no se puede controlar, identificar o advertir sin más. El joven romántico explica: (...) por el momento hemos convenido en llamar “ironía de la ironía” puede surgir por más de una vía: cuando se habla sin ironía de la ironía, como acabo de hacer; cuando hablamos con ironía de una ironía sin percatarnos de que nos encontramos ya en una forma de ironía aún más flagrante; cuando a uno le resulta imposible desembarazarse de la ironía, como parece estar ocurriendo en este ensayo sobre la incomprendibilidad (...). (Schlegel, 2009, p. 232).

De Man considera que Schlegel es el precursor de este tipo de comprensión sobre la ironía en tanto muestra la imposibilidad de reconciliación. La ironía logra mostrar de qué modo una síntesis de elementos antagónicos o una reconciliación en una totalidad orgánica solo es una ficción. Schlegel lleva a cabo esta desmitificación al entender el concepto de ironía como una “parábasis permanente”.⁶ Para De Man, la ironía schlegeliana como parábasis continua convoca una especie de conciencia subjetiva que permite advertir la ilusión reconciliadora y, además, lograr evitarla. Lo explica comparándolo con los procedimientos de la crítica literaria inglesa. Así, la ironía sería parecido a aquello que:

(...) la crítica inglesa llamaría “self-conscious narrator”, la intromisión del autor que rompe la ilusión ficticia. Schlegel aclara, sin embargo, que esta intromisión no produce el efecto de un realismo intensificado, ni busca afirmar la prioridad del hecho histórico sobre el hecho ficticio. El propósito y el efecto sirven, por el contrario, para evitar que el lector, tan inclinado a la mistificación, confunda el hecho histórico con la ficción y que olvide la negatividad esencial de esta. (De Man, 1991, p. 242)

De Man en su exposición de Schlegel en *RT* deja entrever que la ironía romántica produce una conciencia subjetiva que beneficia el control de la situación literaria. Así, la ironía consiste en la posibilidad del sujeto de, intencionalmente, despertar de una ilusión que tiende a concebir a la dimensión literaria como una forma total y unificada entre mundo real y mundo ficticio.

Por eso, De Man cree que Schlegel muestra de qué modo el “autor afirma, por el contrario, la necesidad irónica de no dejarse engañar por su propia ironía, y descubre que no hay manera de regresar del yo ficticio al yo real” (1991, p. 242). Precisamente, De Man se opone a aquellas interpretaciones que entienden a la ironía romántica y al romanticismo en general, como una forma

⁶ Aquello que Schlegel sostenía como: „Eine permanente Parekbase“ (1962, p. 85).

de recuperación de la unidad entre naturaleza y hombre mediante la dimensión estética, en este caso, lo literario. Por eso cuestiona la lectura de Peter Szondi,⁷ quien tendería a comprender a Schlegel y su ironía como una conciencia irónica que se presenta en términos de una “prefiguración de una recuperación futura”, por un lado, y la ficción de una “promesa de una felicidad que existe mientras tanto en forma ideal” (De Man, 1991, p. 242), por otro lado.

Las interpretaciones sobre la ironía romántica se equivocarían, según De Man, en la medida en que intentan presentarla como una forma de síntesis de dos elementos distintos. El crítico belga, entonces, intentan desprenderse de este supuesto totalizador y sintetizador, a los fines de evitar la imagen orgánica, como también, la presumida pretensión de unidad que el romanticismo buscaría. Szondi, entonces, caería en el equívoco de entender “la ironía como el movimiento preliminar hacia una unidad recuperable, o como la reconciliación del yo con el mundo mediante el arte” (De Man, 1991, p. 242), del mismo modo que la crítica del romanticismo había entendido a la ironía. De Man explica cómo Szondi no habla de la ironía que Schlegel propone, sino de una imagen distorsionada de la ironía:

Szondi se ve obligado a confirmar la creencia en la reconciliación entre el mundo real y el ideal como resultado de una acción o actividad mental. Pero es precisamente esa creencia la que niega el ironista. Friedrich Schlegel lo dice muy claramente. La dialéctica entre la autoinvención y la autodestrucción que, tanto para él como para Baudelaire, caracteriza la mente irónica es un proceso infinito que no lleva a ninguna síntesis. A ese proceso infinito, le da el signo positivo de libertad, el rechazo de la mente a aceptar como definitiva cualquier etapa del proceso, ya que hacerlo significaría detener lo que él llama la “agilidad infinita” del proceso. En términos temporales, el proceso apunta hacia el hecho de que la ironía engendra una secuencia temporal interminable de actos de conciencia. (De Man, 1991, p. 243)

⁷ De Man se refiere al estudio de Peter Szondi (1964).

De Man se esfuerza en mostrar de qué modo la ironía no podría ser una forma de unificación del sujeto irónico con el mundo, pero la capacidad de ese sujeto jamás podría quedar reducido a otra cosa distinta de la conciencia del sujeto.

Pese a ello, el autor belga no deja de atender en su análisis que la conciencia del sujeto irónico es una conciencia infeliz que no puede hallar jamás la conciliación con la totalidad debido a la diferencia y distanciamiento que ella produce respecto de su fuente. El acto irónico no solo muestra la imposibilidad de sintetizar la experiencia subjetiva, sino también la tragedia de un proceso infinito que se conduce al vacío temporal interminable. A juicio de De Man, “la modalidad irónica nos hace volver a la situación crítica del sujeto consciente; esa conciencia es evidentemente una conciencia infeliz que busca por tanto salir de sí y trascenderse” (1991, p. 247).

II. *EXCURSUS*: IRONÍA ROMÁNTICA Y ALEGORÍA EN BAUDELAIRE

La consideración de De Man en torno a la ironía romántica en *RT* se puede contextualizar aún más, si nos remitimos al último texto publicado en la primera parte de *Romanticism and Contemporary Criticism* (1993). Ese texto, “Allegory and irony in Baudelaire”, De Man lo elabora en el contexto de finales de los años 60 junto a *RT*, el único texto de ese grupo de conferencias del *Gauss Seminar* sobre el romanticismo que verá la luz con su autor en vida. Cabe señalar que “Allegory and irony in Baudelaire” está en el marco de una serie de ensayos sobre temas del romanticismo que De Man recopiló para un volumen proyectado que se titularía *The Unimaginable touch of Time*. Finalmente, ese proyecto nunca se publicará, pero algunos de esos ensayos fueron posteriormente reescritos en *RT* (1969) y partes de *Alegorías* (1979), mientras que el resto se dejó inédito hasta que De Man incluyó algunos de ellos en su manuscrito para *The Rhetoric of Romanticism* (1984) poco antes de su muerte. *Romanticism and Contemporary Criticism* reúne, mediante sus discípulos y seguidores como Kevin Newmark y

Andrzej Warminski, el resto de los escritos inéditos de De Man sobre el romanticismo de los años cincuenta y sesenta.

El título del compilado, *Romanticism and Contemporary Criticism*, podría ser equívoco debido a la tardía publicación de los ensayos, en tanto lo contemporáneo en esos ensayos son los trabajos de Heidegger, Girard y Starobinski sobre el romanticismo. Al momento de su publicación en 1993 los estudios sobre el romanticismo han avanzado, incluso a instancias del propio De Man y sus seguidores. Pero, a nuestros fines, ofrece la posibilidad de iluminar que el trabajo demaliano sobre el romanticismo a finales de los 60 intentaba evitar la reducción del sujeto romántico a una expresión de la melancolía por la naturaleza perdida o la búsqueda del anhelo de la unión definitiva con la naturaleza. Las conferencias de *Gauss Seminar* son determinantes en el contexto de la obra de De Man. Tales ensayos reflexionan sobre los principales textos del romanticismo inglés, alemán y francés y la recepción de estos temas en la crítica y teoría literaria del siglo XX. Sin embargo, para De Man la literatura romántica no constituye un mero tema académico. El interés del romanticismo va más allá de lo filológico, pues en el caso de los románticos se trata de una conciencia histórica. Dicha conciencia histórico-romántica es, según De Man, una poderosa “fuente” para nuestra propia conciencia, un estudio histórico del romanticismo también necesariamente sería una reflexión sobre nuestra propia situación histórica.

Como ya indicamos, De Man había proyectado tal estudio histórico del romanticismo y, alrededor de 1968, recogió las conferencias de *Gauss Seminar* y sus otros ensayos sobre textos románticos en un volumen manuscrito titulado *The Unimaginable Touch of Time*, que no se publicó. Pero, el abandono de ese proyecto se encuentra relacionado con el desplazamiento que el autor señala en el prefacio de *Alegorías* (1979) que lo condujo a Rousseau. Las dificultades con las cuales De Man se enfrentaba descansaban en la imposibilidad de que la conciencia histórica de los románticos se resiste a las categorías y métodos de la historia literaria tradicional como forma de interpretación. Esto es una de las constantes no solo en las conferencias de *Gauss Seminar*, sino en su obra de los

años setenta y ochenta. Además del lugar en la reflexión de De Man que ocupa la cuestión del romanticismo, estos ensayos marcan un momento de transición o de articulación en el desarrollo de su obra. Esa transición se mueve desde las temáticas como el lenguaje de la conciencia y la temporalidad, características de su obra en los años sesenta, hacia las preocupaciones orientadas al lenguaje y la terminología retórica de los años setenta y ochenta.⁸

En “Allegory and irony in Baudelaire” De Man, al igual que en sus análisis sobre Wordsworth y Hölderlin en *La retórica del romanticismo*, muestra que en Baudelaire la supuesta pretensión de unidad entre conciencia y naturaleza o las correspondencias analógicas entre mundo espiritual y mundo natural son puestas en dudas en el propio texto donde se busca esa armonía. Son los propios materiales que ofrecían esa totalidad originaria los que irónicamente ahora devienen en la imposibilidad, frustrando cualquier intento de conjunto. Según su mirada, el texto “La esencia de la risa” de Baudelaire ofrece ver de qué modo la ironía constituye una posición privilegiada para el sujeto a los efectos de lograr desmitificar la ilusión de una unión totalizadora. Sin el recurso de la ironía, Baudelaire no conseguiría jamás alcanzar una posición dominante que trascienda la ilusión de la cual caería preso. Según su postura:

El ensayo sobre el humor titulado “De l’essence du rire” es, pues, el texto en el que esta multiplicación del yo, por medio de la cual el sujeto puede enfrentarse a su propia condición caída y con la amenaza de una caída persistente, se expresa con mayor claridad. El hombre es definido en este ensayo como la entidad capaz de la ironía, capaz, es decir, de percibir la contradicción que le es inherente: “Le rire est essentiellement contradictoire, c’est-à-dire qu’il est à la fois signe”. Infinita desdicha, infinita miseria con respecto al Ser supremo de cual tiene la concepción y grandeza infinita con respecto al mundo animal. Y en lo que él

⁸ cf. el prefacio de los editores Warminski y Newmark en De Man (1993).

llama hombre filosófico, es decir, filósofo, que de hecho designa al poeta, la ironía es la posibilidad de nombrar la contradicción, hacer que su propia caída sea el objeto de su risa; lo puede hacer “porque ha adquirido, por hábito, la fuerza de hacerse rápidamente doble y observar como espectador desinteresado el fenómeno de su propio yo (...)”. (1993, p. 112)

Del mismo modo que en *RT*, De Man le asigna al sujeto irónico la posibilidad de colocarse en una posición privilegiada que advierte de manera voluntaria el engaño del cual el sujeto es víctima. Tal concepción sobre la ironía, a su juicio, sería la misma que elaboraron los románticos de Jena. Indica:

Esta definición de la ironía es claramente una versión posterior de la ironía romántica, como se afirma teóricamente en Friedrich Schlegel, en Solger, o practicada en escritores como E.T.A. Hoffmann, a quien Baudelaire alude directamente. El uso que hace Baudelaire de la ironía, sin embargo, indica su genuina afinidad con una visión que es profunda y personalmente suya. La ironía se convierte en el principio estructural por medio del cual se desarrolla su obra. (1993, p. 112)

A contramano de sus consideraciones en *Alegorías*, De Man le asigna todavía en los años 60 a la ironía romántica una doble dimensión donde la operación desmitificadora o crítica es una decisión del sujeto. La ironía es entendida como un momento en el cual el sujeto consigue romper con la ilusión de una unión definitiva con la naturaleza, poniendo de “manifiesto un potencial irónico que siempre estaba allí, pero que estaba oculto del lector y, quizás, incluso de la conciencia del autor” (1993, p. 112).

No obstante, se podrían reconocer tanto en *RT*, como también en el texto que acabamos de comentar, algunas reducciones por parte de De Man. Ambos creen en la identificación de la ironía con la auto-reflexividad del sujeto. En *RT* De Man reconoce que si bien la ironía ocurre por medio de una duplicación del yo, donde se reflejaría la dicotomía entre realidad y ficción, la forma por la cual el ironista consigue romper con la ficción y lograr el

conocimiento se da por medio de su propia intervención. El sujeto se coloca por encima de su propia postulación y en un gesto arbitrario puede decidir cuándo inhabilitar la ficción postulada. Debe remarcar que el ensayo sobre la ironía y Schlegel compilado en *Visión y Ceguera* es reconstruido en base a los grandes críticos de la ironía romántica (Hegel, Kierkegaard y también, una elaboración contemporánea como la de Jankélévitch),⁹ como también, a artistas modernitas que identifican en la ironía la posibilidad de intervención del sujeto. La reducción de De Man en este ensayo implica, por una parte, el paralelo entre la ironía y la autoreflexividad y, por otra parte, considerar al sujeto irónico bajo la clave de la crítica hegeliana al subjetivismo y la libertad estética absoluta.

III. SCHLEGEL EN *ALEGORÍAS DE LA LECTURA*

Cabe recordar que De Man en este estudio había partido de un examen histórico del romanticismo y obtiene una teoría de la lectura. En ese fallido indicará que el concepto de romanticismo no puede ser definido según los criterios historiográficos. Íntegramente, el romanticismo puede considerarse un concepto-período, pero jamás podrá circunscribirse como un momento pasado de la historia y eclipsado en la memoria de los tiempos. El romanticismo, afirma De Man, “cuestiona el principio genético que necesariamente subyace en toda narración histórica” (1990, p. 103). A partir de estas condiciones no existe un principio genético bajo el cual se pueda establecer una pauta continua de estudio de la historia del romanticismo. Esto le cabe no solo al romanticismo. Según este autor, dicho concepto se conecta con Nietzsche, Foucault y el post-estructuralismo, quienes rechazan a favor de

⁹ Aquí De Man hace referencia al trabajo de Vladimir Jankélévitch. En este texto, su autor califica a Schlegel como un irónico que emplea este elemento para ir de un cinismo, en el sentido de un moralismo desencantado, a una ironía radical de forma permanente. En ese sentido, la ironía de Schlegel se vuelve un cinismo “cuyo placer consiste en divertirse perturbando a los filisteos; es el diletantismo de la paradoja y del escándalo” (Jankélévitch, 2015, p. 17).

la discontinuidad histórica, cualquier continuismo dependiente de la historia de la metafísica. Tal conexión sucede para De Man debido a que es imposible escribir una historia del romanticismo. En dicho concepto encuentra el movimiento de la incuestionable forma de crítica que se deconstruye a sí mismo.¹⁰ Según el autor, la “la prueba definitiva del hecho de que el romanticismo pone en cuestión la pauta genética de la historia sería entonces la imposibilidad de escribir una historia del romanticismo” (De Man, 1990, p. 103). Frente a los equívocos de Hegel, Auerbach o el Benjamin del *Trauespiel* que siguen ya sea una pauta genética o dialéctica de la historia, De Man enfatiza la imposibilidad de definir este concepto en función de la historia.

Respecto del estudio de Nietzsche, De Man se concentra en sus trabajos retóricos, como también en dos obras tradicionales como *La genealogía de la moral* y *El origen de la tragedia*. Pese a ello, el trabajo de De Man recupera los elementos retóricos de distintos momentos de la obra nietzscheana. Esa teoría de la retórica en el pensador alemán intenta ser desentrañada a partir de los estudios retóricos que lo rodean en su época, sumado a las interpretaciones contemporáneas de Philippe Lacoue-Labarthe, Sarah Kofman y Berbard Pautrat publicados en la emblemática revista *Poétique*. Según De Man, la hipótesis de estos trabajos provenientes del ámbito francés intentaría extraer el trabajo “postergado y poco conocido del canon de Nietzsche que trata sobre la retórica” (1990, p. 127). Existe una mayor productividad en esta empresa

¹⁰ De Man coincide en este punto con Maurice Blanchot (2008) sobre la imposibilidad de entender íntegramente al romanticismo. Todos los rasgos tomados como necesarios para caracterizar al romanticismo no indican su definición o descripción última sino, por el contrario, otro rasgo, o mejor, su necesidad más cabal: la contradicción, el deseo de oponerse, la escisión de la que es consciente, en fin, *la experiencia de la contradicción*. Blanchot confirma en el romanticismo “la vocación por el desorden, amenaza para algunos, promesa para otros y, para otros aún, amenaza impotente, promesa estéril” (2008, p. 452). La posibilidad de encontrarse en alguna de esas perspectivas es producto de abordar el romanticismo ya sea desde sus intenciones iniciales o sus resultados, si es que se puede hablar de un producto de ese proceso.

marginal de la obra de Nietzsche que en los tradicionales estudios individuales que buscan generalizaciones sintéticas. Si bien lo que busca resolver De Man en su lectura de Nietzsche está vinculado a poder acceder a la reflexión de la literatura y los aspectos de este tipo en su discurso filosófico, se deducen de allí las consideraciones sobre la ironía y la tradición de la retórica de Schlegel que Nietzsche habría recuperado.

La novedad que Nietzsche aporta no tiene que ver con su desarrollo de la retórica, dado que gran parte de su enfoque era una reproducción de las consideraciones de Richard Volkman, Blass y Gustav Gerber. Antes bien, el aporte nietzscheano radica en el traslado del “estudio de la retórica fuera de los ámbitos habituales relacionados con las técnicas de la elocuencia y persuasión haciendo que dependan de una teoría previa de las figuras del discurso o tropos” (De Man, 1990, p. 128). El lenguaje retórico, en esas consideraciones tempranas de Nietzsche, aparece como el “paradigma lingüístico por excelencia” (De Man, 1990, p. 129), dado que los tropos no son figuras derivadas, sino la caracterización del propio lenguaje. A juicio de Nietzsche, el lenguaje dispondría de los tropos como formas constitutivas de sí mismo. Esta concepción se alejaría de un sujeto o una voluntad de conseguir establecer una referencia para el lenguaje. Precisamente, el aspecto más destacado por De Man de la teoría de los tropos de Nietzsche, radica en la posibilidad de acción y fuerza que dichas figuras posean, al margen de una decisión que los determine.

Se presenta, de ese modo, una cercanía con los presupuestos del post-estructuralismo y la deconstrucción. En ambos, se pone de relieve la actividad del lenguaje en ausencia de un centro, referencia, autoridad o principio que se pretenda como su origen o fundamento último. La falta de pretensión de verdad que Nietzsche le asigna a la retórica la hace extensiva al propio lenguaje al indicar que “los tropos no son algo añadido o sustraído voluntariamente al lenguaje; son su más fiel naturaleza” (De Man, 1990, p. 129). Justamente, estas características conforman

para De Man el vínculo con la teoría lingüística del romanticismo. Existiría afinidades entre el texto *Die Sprache als Kunst* de Gustav Gerber con Fr. Schlegel a partir del cual se deduce que la apropiación de Nietzsche del primero conlleva su relación con el segundo. La relación de Nietzsche con el romanticismo sería decididamente compleja y no nos ocupa aquí, pero existen una serie de estudios que pueden mostrar más cercanías de las que se pueden imaginar.¹¹ En el contexto que nos ocupa, De Man lo remarca del siguiente modo:

Ello no es sorprendente, si se tiene en cuenta los antecedentes de Gerber en el romanticismo alemán, especialmente en Friedrich Schlegel y Jean Paul Richter; la relación de Nietzsche con los que han sido llamados sus predecesores románticos aún está en gran medida oscurecida por nuestra falta de comprensión de la teoría lingüística romántica. (1990, p. 129)

La tarea de De Man al rescatar la teoría de la retórica de Nietzsche muestra la naturaleza constitutivamente inestable del lenguaje y, por lo tanto, de los conceptos de la metafísica como: esencia, referencia, substancia y sujeto. Estos conceptos que le asignan referencialidad al lenguaje son puestos en cuestión por la dimensión retórica del lenguaje que “está presente como recurso del arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo” (De Man, 1990, p. 128). En ese ámbito de inestabilidad del lenguaje y crítica a la metafísica, De Man introduce y conceptualiza a la ironía de Schlegel. El concepto de ironía en *Alegorías* es analizado como la expresión retórica ejemplar del tipo de deconstrucción que Nietzsche emprende en sus textos de retórica contra la metafísica. A su vez, la ironía muestra la disolución de los lenguajes de la filosofía y la literatura. Al emerger el factor retórico como naturaleza constitutiva del lenguaje “la literatura se convierte en tema principal de la filosofía y en modelo para el tipo de verdad

¹¹ cf. los estudios compilados en *Revista Estudios Nietzsche*, n° 5 (2005).

a la que esta aspira” (De Man, 1990, p. 138). Sin embargo, ese modelo de verdad solo puede ser entendido en el sentido irónico de Schlegel, esto es, como autodestrucción de sí. Su reflexión se justifica en el error y alejamiento de certeza que el lenguaje manifiesta en su naturaleza retórica. Tal como Schlegel caracteriza a la ironía, es decir, como una interminable reflexión de sí misma que se autodestruye,¹² la filosofía asume “una reflexión interminable

¹² En el Fragmento del *Lyceum* N° 37 Schlegel refiere a este proceso: “Para poder escribir bien sobre un asunto es necesario no interesarse más por él; el pensamiento que se ha de expresar con serenidad debe haber pasado ya del todo, no ocuparle ya más a uno realmente. En tanto que el artista crea y está entusiasmado se encuentra cuando menos en una disposición iliberal para la comunicación. Querrá entonces decirlo todo, lo cual es falsa tendencia de viejos ignorantes. De este modo, no sabe apreciar el valor y la dignidad de la autolimitación, que es, sin embargo, para el artista como para el ser humano en general, lo primero y lo último, lo más necesario y lo más elevado. Lo más necesario, porque dondequiera que no se limita uno a sí mismo se ve uno limitado por el mundo, con lo que se convierte en un esclavo. Lo más elevado, porque uno solo se puede limitar a sí mismo en los puntos y en los aspectos en los que posee fuerza infinita, creación y destrucción de sí mismo. Incluso una conversación amistosa que no se puede interrumpir libremente en cualquier momento por un arbitrio incondicionado tiene algo de iliberal. Pero un escritor que puramente quiere y puede explicarse, que no se reserva nada para sí y gusta decir todo lo que sabe, es muy de lamentar. Solo hay que guardarse de tres errores. Lo que parece y ha de parecer arbitrio incondicionado y, por consiguiente, irracional o supra-racional debe ser, sin embargo, en el fondo, de nuevo absolutamente necesario y racional; en caso contrario, la disposición se torna capricho, surge la iliberalidad y la autolimitación se convierte en autodestrucción. En segundo lugar, no hay que tener demasiadas prisas con la autolimitación y hay que dejar primero espacio a la creación de sí mismo, a la creatividad y al entusiasmo, hasta que se hayan culminado. En tercer lugar, no se debe exagerar la autolimitación”. (Schlegel, 1994, p. 52). Sánchez Meca en una nota dentro del texto destaca de ese pasaje la dialéctica entre el poeta y su obra, la cual da cuenta de la crítica por medio de la ironía que el artista efectúa sobre su propia obra. En un primer momento el artista crea desde adentro hacia afuera, pero en el segundo momento, en su regreso, no se reconcilia en una totalidad con la obra, por el contrario, lleva a cabo una autocrítica irónica. Esa crítica le permite autolimitarse accediendo a una objetividad posterior producto de la ruina en la que la obra queda luego de la ironía. De ahí que la obra sea fragmentaria, cada fragmento jamás alcanza una definición o acabamiento, en tanto es víctima de su propia finitud. Sin embargo, la negación de la conclusión desdibuja o desfigura la identidad última del fragmento, y lo potencia más allá de sí. Por eso Schlegel dice “Todo fragmento, todo libro que no se contradice a sí mismo es incompleto” (1994, pp. 51-52).

sobre su propia destrucción en manos de la literatura” (De Man, 1990, p. 138).

La presencia de Schlegel al final del ensayo “Retórica de los tropos” de *Alegorías* pareciera desplazar el planteo precursor de la conceptualización de Nietzsche. Si bien no hay una referencia explícita a algún fragmento o texto del joven romántico, su consideración con relación a la ironía pareciera ser el modelo de comprensión del lenguaje y de la capacidad crítica que el texto literario, es decir, la obra de arte contiene en sí misma. Al desatarse los poderes retóricos del lenguaje el artista-autor¹³ parece volverse vulnerable a la capacidad autodestructiva-irónica del mismo, pues la concepción sobre el arte en esta dirección supone que “el arte es verdad, pero la verdad se mata a sí misma” (De Man, 1990, p. 139). La ironía se torna una amenaza para el discurso filosófico de la metafísica, su proyecto reflexivo autodestructivo desmonta, en su cadena de repeticiones infinitas, un lenguaje que se pretende unívoco e incuestionable. La lectura de De Man sobre Schlegel logra encontrar en la ironía un modo de reflexión para el lenguaje retórico que no atente contra su propia capacidad crítica. Si la ironía se constituye como un modelo sistemático o un lenguaje por excelencia verdadero, la recuperación demaniana habrá fracasado. Antes bien, la ironía permanece “en suspenso entre la verdad y la muerte de esta verdad” (De Man, 1990, p. 139), dado que su cuestionamiento se dirige a las intenciones de fijar una lectura última y fundacional de las obras. Una lectura irónica no puede definirse, mucho menos encontrar reglas de funcionamiento. Pero, De Man está dispuesto a, por lo menos, señalar que:

¹³ En el Fragmento del *Lyceum* N° 32 Schlegel apelando a una analogía química entre los procesos de disolución de materiales con la desaparición del autor, sostiene lo siguiente: “(...) la clasificación química de la disolución en aquella que se produce por vía húmeda también se puede aplicar en literatura a la disolución de los autores, que han de declinar tras haber alcanzado su más alta cima. Unos se evaporan, otros se aguan.” (1994, p. 50).

Podríamos llamar a este modo retórico, que es el del *conte philosophique* que es *Sobre la verdad y la mentira* y, por extensión, de todo discurso filosófico, una alegoría irónica, aunque solo si entendemos la palabra ironía más en el sentido que le da Friedrich Schlegel que en el sentido que le da Thomas Mann. El lugar en que podríamos recuperar algo de este sentido es en la propia obra de Nietzsche, no en la de sus supuestos continuadores. (1990, p. 139)

Por tanto, la lectura demaniana de Schlegel en *Alegorías* se encuentra no solo determinada por su preocupación de demostrar la imposibilidad de situar los límites epistemológicos entre filosofía y literatura. A su vez, está orientada a fundamentar que su análisis del Nietzsche de los escritos retóricos depende de la tradición romántica. Esto último le permite a De Man encontrar una crítica a la metafísica más eficaz o “productiva” en la obra de juventud que en la posterior obra del pensador alemán. Al final del ensayo “Retórica de la persuasión” de la primera parte del estudio de *Alegorías* consagrado a la retórica, entiende que la distinción nietzscheana entre retórica como estudio de los tropos de la retórica como una preocupación por la elocuencia, sería un gesto romántico que se habría originado desde Schlegel. La diferenciación llevada a cabo por Nietzsche solo descubre que cualquier intento de crítica de la metafísica “puede ser descrita como la deconstrucción de la ilusión de que el lenguaje de la verdad (*epísteme*) podía ser reemplazado por un lenguaje de la persuasión (*doxa*)” (De Man, 1990, p.154). Justamente, De Man no deja de reiterar que una lectura de este tipo, irónica-alegórica si se quiere, obedece a una epistemología de los tropos. Al respecto señala “Privilegiar la figura sobre la persuasión es un típico gesto postromántico y la dependencia de Nietzsche con respecto a sus predecesores en la tradición romántica alemana, de Friedrich Schlegel en adelante, ha sido bien documentada” (De Man, 1990, p. 154). La tradición originada en Schlegel le permite a De Man inscribirse en un enfoque de análisis filosófico del lenguaje “plenamente consciente del poder equívoco de los tropos” (De Man, 1990, p. 155).

CONSIDERACIONES FINALES:

El análisis que hemos presentado sobre la recepción de De Man en torno a Fr. Schlegel y el concepto de ironía, creemos, marca un punto de inflexión entre sus trabajos más conocidos y comentados sobre el romanticismo. Si *RT* todavía mantiene algunas dificultades para pensar al romanticismo más allá de sus críticos, no obstante, consigue presentar a Schlegel en una tradición como la mitológica que posibilita abandonar la idea de pensador de la totalidad perdida y poeta nostálgico. La inclinación a pensar en la alegoría antes que en el símbolo que el crítico belga advierte en Schlegel conduce a rescatar al pensamiento romántico de la frecuente percepción sobre su vocación a unificar y sintetizar las divisiones a través del sentimiento, la melancolía o el anhelo. En su análisis del romanticismo, De Man observa que la estructura, aparentemente orgánica del romanticismo, en realidad, evidencia su propio cuestionamiento, pues esa pretensión jamás consigue su éxito.

Este proceso de lectura se profundiza si pensamos de qué modo De Man inscribe a Schlegel en *Alegorías*. La operación de lectura que conecta el pensamiento del joven romántico a los efectos retóricos del lenguaje que extrae de Nietzsche muestra la vocación demaniana de ver en Schlegel a un pensador que advierte las diferencias y rupturas constitutivas del lenguaje. De ese modo, el joven romántico le advierte a De Man las posibilidades críticas que el lenguaje contiene en sí mismo, pues elementos retóricos como la ironía ponen de relieve el cuestionamiento a todo sentido fijado y determinado. Por tanto, la recepción demaniana de Schlegel es realizada a instancias de justificar los efectos críticos del trasfondo retórico de todo lenguaje.

Finalmente, nuestro análisis solo se detuvo en estos textos producidos entre 1960 y 1980 a los fines de advertir la importancia que la presencia de Schlegel tiene en la obra de este crítico belga. A su vez, pretendimos advertir la originalidad con la cual De Man lee el romanticismo y las estrategias de análisis para relacionar a este autor con tradiciones y corrientes de pensamiento a veces insospechadas.

REFERENCIAS

- AAVV. (2005). *Nietzsche y el romanticismo*. Revista Estudios Nietzsche, nº 5, Málaga: Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche.
- Abrams, M. H. (1953). *The Mirror and the Lamp*. Oxford: Oxford University Press.
- Abrams, M. H. (1971). *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Theory*. NY: Norton.
- Baudelaire, Ch. (1988). De la esencia de la risa y en general de lo cómico en las artes plásticas. En C. Santos (trad.). *Lo cómico y la caritativa* (pp.15-52). Madrid: Visor.
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. I. Herrera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- De Man, P. (1969). The Rhetoric of Temporality. En Ch. Singleton (ed.), *Interpretation, Theory and Practice* (pp. 173-209). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- De Man, P. (1971). *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press. (1983), 2da. ed. Godzich, W., Minneapolis: University of Minnesota Press.
- De Man, P. (1979). *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- De Man, P. (1990). *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. E. Lynch (trad.). Barcelona: Lumen.
- De Man, P. (1991). Retórica de la temporalidad. En J. Lezra (trad.). *Visión y Ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea* (pp. 207-253). Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- De Man, P. (1993). *Romanticism and Contemporary Criticism: The Gauss Seminar and Other Papers*. E. S. Burt, K. Newmark y A. Warminski (eds). Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- De Man, P. (1984) *The Rhetoric of Romanticism*, NY: Columbia University Press.
- De Man, P. (1996). *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- De Man, P. (1998). *La ideología estética*. M. Asensi y M. Richart (trads.). Madrid: Cátedra.

- De Man, P. (2012). *The Post-Romantic Predicament*. M. McQuillan (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Forster, M. (2011). *German Philosophy Language. From Schlegel to Hegel beyond*. UK: Oxford.
- Girard, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Bernard Grasset.
- Hamann, G. (1999). La meta-crítica sobre el purismo de la razón pura. AA.VV. En A. Maestre (trad.). *¿Qué es Ilustración?* (pp. 36-44). Madrid: Tecnos.
- Jiménez Heffernan, J. (2007). Paul de Man: el camino de la desesperación. En J. Jiménez Heffernan (trad.). *La retórica del romanticismo* (pp. 5-74). Madrid: Akal.
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- Schlegel, F. (1962). *Kritische Ausgabe, Band 18, Philosophische Uhrjahre (1796-1806)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schlegel, F. (1994). *Poesía y Filosofía*. D. Sánchez Meca (trad.). Madrid: Alianza.
- Schlegel, F. (2009). *Fragmentos*, seguido de *Sobre la incomprendibilidad*. P. Pajeros (trad.). Barcelona: Marbot.
- Schlegel, F. (2018). *Ensayos sobre la prosa*. V. Galfione (trad.). Córdoba: EDUVIM.
- Szondi, P. (1964). Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einer Beilage über Tiecks Komodien. En P. Szondi. *Satz und gegensatz* (pp. 5-24). Frankfurt a. M.: Insel-Verlag.
- Szondi, P. (1992). *Poética y filosofía de la historia I*. F.L. Lisi (trad.). Madrid: La Balsa de la Medusa.
- Szondi, P. (1994). *Teoría del drama moderno (1880-1950). Tentativa sobre lo trágico*. J. Orduña (trad.). Barcelona: Ediciones Destino, 1994.
- Szondi, P. (2003). Friedrich Schlegel y la ironía romántica. Con un anexo sobre las comedias de Tieck. En AA.VV. M. Burello (trad.). *Antología de estudios críticos sobre Romanticismo alemán* (pp. 5-18). Buenos Aires: UBA.
- Jankélévitch, V. (2015). *La ironía*. C. Schilling (trad.). La Plata: El cuenco del plata.

SOBRE LA HERMENÉUTICA ORIGEN, HISTORIA Y SU RELACIÓN CON EL ARTE Y LA MÚSICA¹

About Hermeneutics
Origin, History and its Relationship with Art and Music

Pilar Jovanna Holguín Tovar

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-8229-0344

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Tunja, Colombia)

pilar.holguin@uptc.edu.co

Manuel Oswaldo Ávila Vásquez

ORCID ID: [0000-0003-1177-6894](https://orcid.org/0000-0003-1177-6894)

Universidad Pedagógica Y Tecnológica De Colombia (Tunja, Colombia)

manuel.avila@uptc.edu.co

RESUMEN

Nuestro objetivo es explicitar la historia de la hermenéutica desde sus orígenes míticos hasta el modo como esta fue acogida en el ámbito de la música como método de análisis con el fin de revelar el contenido y el significado de las obras. Se diserta sobre los diferentes ámbitos asignados al término “hermenéutica” en la filosofía y las artes. Para llevar a cabo estas consideraciones, en la primera parte se expone el origen mítico, se realiza una sucinta historia del término y se presenta el puente establecido por H.G. Gadamer entre la hermenéutica y el arte. En la segunda parte se muestra la conformación de la hermenéutica musical, su desarrollo en el campo de la música a través del análisis musical y sus fines. Por último, se enuncian los puntos de encuentro entre la hermenéutica filosófica y aquella adoptada en el campo de la música.

PALABRAS CLAVE: *hermenéutica, comprensión, interpretación, contenido y significado musical.*

ABSTRACT

Our goal is to explain the history of Hermeneutics from its mythical origins to the way in which it was received in the field of music, as a method of analysis, in order to reveal the content and meaning of the works. The different areas assigned to the term Hermeneutics in philosophy and the arts will be discussed. To carry out these considerations, in the first part, the mythical origin, a succinct history of the

¹ Este artículo de reflexión es producto de los proyectos “La suite colombiana para guitarra de Gentil Montaña: análisis del proceso de interpretación musical” (SGI: 2695), financiado por Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, y “Ernest Tugendhat: de la ética a la antropología filosófica” (SGI: 2791), inscrito en Uptc.

term is introduced, and the bridge established by H-G Gadamer between Hermeneutics and art, is presented. In the second part of the text, the conformation of musical Hermeneutics, its development in the field of music through musical analysis and its purposes, is shown. Finally, the meeting points of the differences between the position assumed by philosophy, philosophical hermeneutics, and that adopted in the field of music, are stated.

KEYWORDS: *hermeneutics, comprehension, interpretation, content and music meaning.*

SOBRE LA HERMENÉUTICA

ORIGEN, HISTORIA Y SU RELACIÓN CON EL ARTE Y LA MÚSICA

Primera parte

I. HERMES O EL DIOS INTÉRPRETE

Solo “una cosa alada y sagrada” (Platón, *Ión* 534b), un genuino poseso, pudo haber cantado algo semejante:

Hermes. –Casual hallazgo que me serás muy provechoso: no te desprecio. Salve, criatura amable por naturaleza, reguladora de la danza, compañera del festín, que tan grata te has aparecido: ¿de dónde vienes, hermoso juguete, pintada concha, tortuga que vives en la montaña? Pero te cogeré y te llevaré a mi morada, y me serás útil y no te desdeñaré; y me servirás a mí antes que a nadie. Mejor es estar en casa, pues es peligroso quedarse en la puerta. Tú serás mientras vivas, preservadora del sortilegio tan dañoso y cuando hayas muerto, cantarás muy bellamente. (Homero, 1954, pp. 30 y ss.)

Con tales palabras cantaba el poeta al divino Hermes. Con todo, lo que aquí escuchamos es solo un fragmento de su admirable canto. Pero ¿cuál es la historia de este inspirado dios?, ¿cómo puede esta permitirnos comprender la relación existente entre el arte, la música y la hermenéutica? En lo que sigue se busca dar una respuesta prestando atención, primero, al origen de la hermenéutica a partir de lo dicho en este himno atribuido a Homero.

La historia del ventoso Hermes, como resulta obvio, se inicia con su asombroso nacimiento. Según narra Homero (1954), Hermes

es hijo de Zeus y de la ninfa Maya que “habitaba (...) una gruta sombría” (pp. 1 y ss.). Fue en este oscuro recinto que dio a luz la ninfa a un niño de “multiforme ingenio, de astutos pensamientos, ladrón, cuatrero de bueyes, capitán de sueños, espía nocturno, guardián de las puertas, que muy pronto había de hacer alarde de gloriosas hazañas ante los inmortales dioses” (pp. 1 y ss.).

El dios no tardó mucho en mostrar sus dotes. Cuatro días después de su nacimiento Hermes era capaz de caminar y de timar a Apolo. Sin embargo, fue el encuentro con la tortuga lo que lo hizo más célebre. Homero cuenta que, tras este hallazgo, el dios se dirigió hacia su morada. Allí, con un buril le arrebató la vida a la noble criatura y con su caparazón, cañas, piel de buey y tripa de oveja confeccionó, para el deleite de los dioses y de los mortales, la venerada cítara. Su hermoso canto se dejó oír por todas partes. Tras haber inventado este instrumento, el dios-niño se encaminó hacia el lugar en el que pacían las vacas de Apolo y las robó, para tristeza del dios. Habiéndose percatado Apolo del hurto de su medio hermano, se dirigió hasta caverna en la que habitaban Hermes y Maya y allí imprecó al infante.

A este insulto respondió, quien porta el caduceo, con otras palabras llenas de engaños. Le pareció divertido la manera como argumentaba Hermes a Apolo, entonces lo llevó hasta el Olimpo. Allí, frente a Zeus, Apolo clamó justicia por el robo hecho por el pequeño bribón. El niño se defendió de forma tan elocuente que cualquiera diría que se trataba de un pobre inocente. Zeus, al que nada se le escapa, ríe del modo como su astuto hijo quería engañarlo. Dictaminó que el crio sirviera de guía a Apolo para que este recuperara sus vacas. Una vez en el recinto vio Apolo que faltaban dos vacas que había desollado su hermano.

Aunque furioso, Apolo se impresionó de la fuerza de Hermes. Percatándose el bribonzuelo, quiso apaciguar al hijo de Leto y de Zeus tomando en sus manos su tortuga. Así, “tocando, pues, amablemente la lira (...) celebraba a los inmortales dioses y la tierra oscura” (pp. 409 y ss.). Apolo, hechizado por el sonido de la cítara, rogó a Hermes que le enseñara su arte. El mensajero

divino solicitó a cambio que le dejara las vacadas y le otorgara otros dones. El dios de Delfos aceptó la petición, “tomó [entonces] la cítara con la mano izquierda y la fue probando con el plectro parte a parte; la cítara resonó de penetrante modo y el dios cantó hermosamente” (pp. 496 y ss.). Así, cantaba Homero al dios que es capaz de comunicarse con mortales e inmortales, conduce el alma de los difuntos a la tierra presidida por Hades y, no pocas veces, “engaña, durante la oscuridad de la noche, a las familias de los mortales hombres” (pp. 574 y ss.).

II. EL CAMINO DE LA HERMENÉUTICA

Si bien es cierto, como reconoce M. Heidegger en su texto *Hermenéutica de la Facticidad*, la voz “hermenéutica” (*Èrmeneutikê*) posee una etimología oscura, no se puede desconocer que el nombre del protagonista del anterior relato, ese dios juguetón, intérprete y mensajero capaz de engañar en la noche a los mortales, está unido a esta palabra. Con todo, manifiesta el autor de *Ser y tiempo*, a pesar de la génesis nebulosa de esta expresión, aún es posible establecer “el significado originario del término y hacer a la vez inteligible el modo como se va transformando su significado” (Heidegger, 2000, p. 27). En lo que sigue se atiende a los argumentos de Heidegger y Grondin con el objetivo de comprender este término y cómo se ha venido transformado.

Heidegger echa mano al ya mencionado *Ión* de Platón. Elige de allí un célebre pasaje en el que se anuncia que los “poetas son solo «emisarios» [èrmenês] de los dioses” (*Ión*, 534 e),² con el fin de pensar la hermenéutica desde sus remotos orígenes. Además de este pasaje escoge otro en el que Sócrates interroga a Ión diciendo: “¿no seréis vosotros los emisarios de los emisarios?” (*Ión*, 535 a).³

² Conviene subrayar la importancia de la interpretación en la traducción de Emilio Lledó (*Ión*, 534 e). La cita de Platón hecha por Heidegger (2000) se encuentra en *Hermenéutica de la facticidad* (p. 27).

³ Lledó traduce este pasaje así: “¿os habéis convertido, pues, en intérpretes de

Para Martin Heidegger (2000) es claro que cuando se menciona aquí al Èrmenéos, se debe tener en mente “el que comunica, el que notifica a alguien lo que otro «piensa», es decir, el que transmite, el que reproduce la comunicación, la noticia” (p. 27). —Siguiendo la traducción de Emilio Lledó, el Èrmenéos es aquel que interpreta lo dicho por otros⁴—. Para corroborar esto, Heidegger invita al lector a prestar atención a dos pasajes del *Sofista* (248^a y 246e).⁵

Lo anterior es complementado por Heidegger con un pasaje del *Teeteto* (209^a) donde se ve claramente que “notificar es hacer explícita la diferencia de otros con respecto a lo koinón [lo común]” (p. 28).⁶ Esto es (*Teeteto* 163c), hacer evidente la diferencia entre “lo que se ve en las palabras y lo que los intérpretes comunican” (p. 28).⁷ De modo que notificar implica no simplemente una “concepción teórica”, sino, “voluntad, deseo y además, ser, existencia [Dasein]”. Así, resuelve que la “hermenéutica es la notificación del ser de un ente en su ser respecto a ... (mí)” (p. 28).⁸ En este orden de ideas, considera Heidegger, la palabra “hermenéutica” se

intérpretes?” (535 a). La cita de Heidegger (2000) puede ser encontrada en edición citada (p. 27).

⁴ Conforme con esta traducción, Grondin (2008) en *¿Qué es Hermenéutica?* escribe: “El término *interpretación* viene del verbo griego *hermeneúein*, que posee dos significados importantes: designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y el de interpretación (o de traducción)” (p. 22). [¿Está bien así o debe escribirse con minúscula h como aparece en las Referencias? Favor, unificar al respecto.]

⁵ En la traducción de Cordero del *Sofista* puede leerse: “vayamos, entonces, a los otros, a los amigos de las formas. Interpreta tú para nosotros lo que a ellos les concierne” (248^a) y, “pide ahora a éstos, que ya son mejores, que respondan, e interpreta lo que ellos digan” (246e).

⁶ En la traducción del *Teeteto* de A. Vallejo puede leerse: “la explicación no es otra cosa que la expresión de aquello que te diferencia a ti”. No hay que perder de vista la discrepancia entre las traducciones de Heidegger y las traducciones al castellano.

⁷ El pasaje del *Teeteto* es traducido por Vallejo en estos términos: “ahora bien, lo que enseñan los gramáticos y los intérpretes, eso ni lo percibimos con la vista o el oído, ni lo sabemos”.

⁸ para Heidegger, Dasein (literalmente ahíser o aquíser) se refiere a ese que en cada caso soy yo mismo (*Ser y tiempo* § 9).

debe traducir, a partir de lo dicho por Platón, como **notificación**, mas como la notificación del ser de un ente respecto a ese que en cada caso soy yo mismo (Dasein).

Esta traducción de Heidegger resulta extraña. Como reconoce Grondin, la palabra “hermenéutica” tradicionalmente ha estado vinculada a la interpretación. No sobra recordar que fue esta versión de la hermenéutica la que incidió en el modo como, hasta hoy, ha sido comprendida esta. Se sabe que el vocablo “hermenéutica” fue utilizado por Dannhauer en el título de su obra *Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrorum litterarum* de 1654. En este libro, el autor utiliza la expresión para “denominar lo que anteriormente se llamaba *Auslegungslehre* (*Auslegekunst*) o arte de la interpretación” (Grondin, 2008, p. 21).

Allí, Dannhauer se vale de la voz “hermenéutica” como método que le permitía interpretar las sagradas escrituras, pues estas no siempre se revelan de forma nítida. Para Dannhauer, la hermenéutica es el método de interpretación que permite la comprensión del sentido del texto sagrado. Ya en este autor se puede ver la importancia dada, a partir de ese momento, a la relación entre la interpretación y la comprensión en el ámbito de la hermenéutica, afirma Grondin.

Pese a que la expresión hermenéutica, en su sentido técnico, tiene un origen tardío, no es un misterio que esta palabra procede del griego. Grondin hace notar que este verbo tiene al menos dos significados: 1. Como “proceso de elocución” y 2. Como “interpretación”. Para este autor, ambos sentidos conciernen a la “transmisión de significado”: del pensamiento al discurso o del discurso al pensamiento. Mientras que hoy, al hablar de interpretación, se da preeminencia al segundo proceso, los griegos antiguos otorgaban la prelación al primero. Es decir, a diferencia del hombre contemporáneo,

...los griegos pensaban ya la elocución como un proceso «hermenéutico» de mediación de significados, que designa entonces la expresión o la traducción del pensamiento en

palabras. El termino *hermeneía* sirve, además, para nombrar el enunciado que afirma alguna cosa. [De ahí que, desde su perspectiva,] el segundo libro del *Organon* de Aristóteles, dedicado al enunciado, es un *Peri hermeneías*, que en latín se ha traducido como *De interpretatione*. (Grondin, 2008, p. 22)

Sin embargo, Jean Grondin acepta que entre los griegos no se trata de la interpretación al modo que actualmente la entendemos, esto es, lo referente a la “explicación de un discurso”, sino como una elocución “transmisora de sentido” (p. 22). La comprensión griega, dice, del término hermenéutica permite entender el alcance de hacer una inversión del orden de elocución preeminente hoy. Con otras palabras, que “solo podemos querer interpretar una expresión para comprender su sentido partiendo del supuesto de que quiere decir algo, que ella es la expresión de un discurso interior” (p. 23). Se cumpliría así una de las reglas de oro de la hermenéutica: “del todo a las partes” (p. 23), escribe Grondin. Para él es evidente que esto va en contra de lo propuesto por Platón en el *Fedro* (264c), donde Sócrates asume el discurso como un organismo vivo cuyas partes deben estar al servicio del todo⁹. Considera indispensable, por ello, si se quiere interpretar de forma adecuada un texto, que en hermenéutica se tenga conocimiento de la retórica. Heidegger, en *Hermenéutica de la Facticidad* asume una postura distinta, respecto a los griegos, a la de Grondin.

Una vez que Heidegger ha hecho referencia a ciertos pasajes claves de la obra platónica donde se alude a la hermenéutica y, a partir de allí, concluir que en Platón este término está ligado a la “**notificación** del ser de un ente respecto a mí”, fija su atención en *De anima* (B8, 420b y ss.), donde Aristóteles menciona esta palabra. A su entender, el pasaje dice así:

⁹ Lledó traduce este pasaje así: “pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo” (264c).

lo ente en cuanto viviente necesita la lengua para saborear tanto como para conversar acerca del trato con las cosas; de ello, el saborear es un modo necesario del trato con las cosas (por ello se encuentra también en la mayoría), el hablar a alguien y el hablar de algo pero con los demás (conversar acerca de algo) existe para garantizar el verdadero ser de lo viviente (en su mundo y con su mundo). (Heidegger, 2000, p. 28)¹⁰

Para Heidegger, es claro que en este pasaje de *De anima* lo único que hace Aristóteles es reemplazar el vocablo *Èrmeneía* por la expresión *diálektos* (el hablar coloquial de algo, que no es otra cosa que, la manera en la que el *lógos* se realiza de forma fáctica). Así, indica: “el habla *hace* que lo ente sea patente, *accesible*, en su utilidad y en su inutilidad, para tener a la vista” (p. 28). Esta traducción es confirmada, manifiesta, por Filostrato, Simplicio, Tucídides y el propio Aristóteles. A este autor se le atribuye, ya se dijo, un texto cuyo título es de *Peri èrmeneías*.

En lo que se refiere a esta obra, Heidegger (2000) considera que, esta “trata del *lógos* en su función fundamental: descubrir y hacer conocido lo ente” (p. 29). Con otras palabras, la obra de Aristóteles trata del habla en cuanto esta permite que algo presente se muestre abiertamente. Así, el *lógos* tiene la posibilidad de desocultar [*àletheúein*], poner a la vista, a disposición eso que se hallaba “oculto, encubierto”. Solo fue hasta la época helenística que la palabra *èrmeneúein* pasa a identificarse con “[tener] significado”, aunque Filón llama “a Moisés Èrmeneùs Teoù (notificador de la voluntad de Dios)” (p. 29). Es incuestionable que la expresión hermenéutica sufrió en esta época una transformación esencial. Basta pensar en autores como Aristeo, que equipara la voz *Èrmeneias* a ‘traducir’, a “hacer accesible en la lengua propia, para la

¹⁰ En la traducción de Calvo este segmento dice así: “y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y hablar, y si bien el gusto es algo necesario —de ahí que se dé en la mayoría de los animales—, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección”.

lengua propia lo que se halla en la lengua extraña” (Heidegger, 2000, p. 30) o, en los primeros cristianos, para quienes *Èrmenéias* significa ‘comentar’ o ‘interpretar’.

Con la disolución del mundo clásico, más exactamente al final de este periodo y encarnado en san Agustín se fortalece un particular modo de concebir la hermenéutica. Para el obispo de Hipona, en *De doctrina christiana*, la hermenéutica es una forma de interpretar aquellos pasajes de la Biblia poco claros teniendo “el cuidado de buscar en las escrituras la voluntad de Dios” (Heidegger, 2000, p. 30). Grondin complementa estas palabras al prestar atención a la figura de san Agustín, con relación a la historia de la hermenéutica. Insiste en el peso que tuvo para el obispo de Hipona la retórica de Cicerón. Al igual que M. Heidegger, atiende al *De doctrina christiana* para demostrar que su autor presenta allí unos *Praecepta* (reglas) necesarias para interpretar las verdades reveladas. Según manifiesta, san Agustín parte de un principio básico: “que toda ciencia trata o bien de cosas (*res*) o bien de signos (*signa*)”. Esto lo lleva no solo a aceptar la primacía de las cosas sobre los signos, sino a distinguir dos tipos de cosas, “las que sirven para gozar de ellas (*frui*)”, cuyo fin son ellas mismas, y “aquellas que se usan (*uti*) con miras a otro fin” (Grondin, 2008, p. 25).

Para san Agustín, las “cosas eternas” son las que dan verdadero gozo y son conocidas por su “relación con el Sumo Bien, el *summum bonum*” (Grondin, 2008, p. 25). En este sentido, según san Agustín, la encarnación no tiene otro fin que indicar la diferencia entre las cosas (*frui*) y las cosas (*uti*), expresada en el principio del amor de Dios por su criatura. Por ende, “Agustín deduce de ahí un primer principio hermenéutico: hay que interpretar todos los textos en función de ese mandamiento del amor, que remite todo lo que es mudable a lo que es inmutable” (Grondin, 2008, p. 25). Los *dicta* (dichos) y *signa* (signos) deben ser entendidos desde la *res* esencial, lo particular a lo universal. Por ello, con el fin de comprender el modo como los signos remiten a la cosa, resulta indispensable el estudio de la gramática y la retórica. No resulta extraño que fuera la obra de san Agustín la que sirviera como

fundamento a la exégesis medieval y a los “grandes teóricos de la hermenéutica protestante (Melanchton, Flacio, Dannhauer) hasta F. Schleiermacher” (Grondin, 2008, p. 26).

Con el advenimiento de la época moderna, y debido a los teóricos protestantes de los siglos XVII y XVIII, la “Hermenéutica —manifiesta Heidegger— ya no es la interpretación misma, sino la doctrina de las condiciones, el objeto, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación” (p. 31). Aunque lo referido se constituyó en un aporte significativo para la hermenéutica, esta le debe al mencionado Friedrich Schleiermacher el carácter que mantiene hasta el presente. Como manifiesta Heidegger, Schleiermacher limitó la hermenéutica “al «arte (doctrina del arte) de entender» el habla de otro” (p. 31).

Estas palabras son corroboradas por J. Grondin. Como recuerda este autor, Schleiermacher nunca publicó en vida, algo parecido a una sistemática hermenéutica. Pese a que dedicó sus cursos a reflexionar al respecto. Prueba de ello son sus discursos “Sobre el concepto de hermenéutica, según las sugerencias de F. A. Wolf y del tratado de Ast” de 1829 (Grondin, 2008, p. 28), textos que terminaron siendo el cimiento de la hermenéutica moderna. Para el teósofo alemán, el asunto es de comprender, de traer a la conciencia, el pensamiento que subyace a todo discurso. Se debe buscar en lo profundo del pensamiento lo que el autor ha querido manifestar. Esto se logra a través del lenguaje. Así que, “todo lo que es preciso presuponer en hermenéutica es el lenguaje” (citado por Grondin, 2008, p. 29).

La hermenéutica, para Schleiermacher, se divide en dos partes: la interpretación gramatical y la interpretación psicológica, pues, todo discurso, dicho en el espíritu romántico, no es más que la expresión misma del alma individual. Parafraseando a Kant, la interpretación gramatical sin la psicológica sería vacía, y la interpretación psicológica sin la gramatical sería ciega. El objetivo de Schleiermacher era alcanzar una hermenéutica general o “arte general del comprender”, que sirviera de fundamento a las hermenéuticas particulares, cuya base está dada por el arte de la interpretación, que debe dar pie a la comprensión. Por ello,

su centro de interés está en “el acto de comprender en sí mismo” (Grondin, 2008, p. 31).

Conviene señalar que, para Schleiermacher, la comprensión está ligada a la incompreensión, de ahí la importancia de la pregunta acerca de lo que permite acceder a una comprensión correcta. Esto va unido al modo como se concibe la interpretación: 1. De manera laxa o intuitiva, que parte del supuesto de que toda comprensión brota de modo espontáneo, siendo así la incompreensión la excepción y no la regla. —La hermenéutica no sería más que el medio para aclarar pasajes ambiguos—. Y 2. Haciendo de ella “una práctica *estricta*”. En este caso, se parte del supuesto de que la incompreensión constituye la norma, de ahí que la comprensión deba ser algo que se busca intencionalmente. —La hermenéutica, así, se erige como un fin en sí mismo—. La hermenéutica “será, (...) en sentido estricto una *Kunstlehre*, la «doctrina de un arte» de comprender” (Grondin, 2008, p. 33), del “reconstruir”, como si yo mismo fuera el autor.

De esta suerte, la hermenéutica busca comprender, reconstruir, un discurso igual, o incluso mejor, que su propio autor. Este se establece como un principio básico de la hermenéutica. Así las cosas, un discurso se comprende a partir de su génesis. Esta idea es confirmada por Grondin (2008) a partir de una cita de Schleiermacher: “La tarea de la hermenéutica consiste en reproducir lo más perfectamente posible todo el proceso de la actividad de componer del escritor” (p. 34). Aunque la hermenéutica puede ser aplicada “a todos los fenómenos de comprensión” (Grondin, 2008, p. 35), puesto que algo que resulta incompresible requiere de comprensión.

Tampoco se debe perder de vista el otro principio básico de la hermenéutica: las partes deben comprenderse a partir del todo y el todo a partir de las partes —aquí radica el origen del “círculo hermenéutico”. — Así que:

una frase debe entenderse a partir de su contexto, este debe entenderse a partir de la obra y de la biografía de un autor, el cual a la vez debe ser entendido a partir de su época histórica, época

que no puede entenderse sino desde el conjunto de la historia. [De manera que] es necesario comprender el Espíritu de una época si se quiere interpretar una obra y viceversa. (Grondin, 2008, p. 36)

El siglo XIX dio a luz a otro de los grandes teóricos de la hermenéutica: Wilhelm Dilthey. Al igual que Friedrich Schleiermacher, sostiene M. Heidegger, el filósofo renano asumió la hermenéutica como “‘método de entender’ [o] ‘doctrina del arte de la interpretación de textos’” (Heidegger, 2000, p. 32), aunque centrado en las ciencias del espíritu. En Schleiermacher, aún no era una urgencia justificar un método para las ciencias del espíritu (filología, historia, por ejemplo), sin embargo, con el auge de las ciencias exactas en la segunda mitad del siglo XIX, se hizo ineludible buscar un método equivalente para las primeras. Así, si las ciencias del espíritu eran en verdad ciencias, deberían tener un método similar al de las ciencias exactas.

Lo anterior lleva a Dilthey a hacer una “crítica de la razón histórica”, con el objetivo de, tal como lo hizo Kant con las ciencias exactas, establecer las condiciones de posibilidad de un conocimiento histórico *a priori*, su fundamento. Esto, sin caer ni en el positivismo ni en el idealismo absoluto de corte hegeliano. Lo anterior lleva a Dilthey a considerar que mientras las ciencias exactas se caracterizan por “explicar”, las ciencias del espíritu por el “comprender”. Siguiendo la idea de Schleiermacher, de ver en la hermenéutica una teoría general de la comprensión, W. Dilthey cree que “el objetivo de la interpretación es *comprender* la individualidad a partir de sus signos externos” (Grondin, 2008, p. 40). La hermenéutica es “el arte de interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito” (Grondin, 2008, p. 40).

Este “proceso de comprensión” solo es posible cuando se recrea en uno el “sentimiento vivido” por el autor en su creación y a partir de sus manifestaciones. Se trata de un proceso que va del exterior al interior, del signo a lo esencial, de lo particular a lo universal. De modo que

asentada sobre una filosofía universal de la vida histórica, la intuición de fondo de Dilthey, cargada de consecuencias, es que la comprensión y la interpretación no son solamente «métodos» propios de la ciencia del espíritu, sino que traducen una búsqueda de sentido y de expresión, más originaria aún, de la vida misma. (Grondin, 2008, p. 42)

Estas ideas, a saber, “el carácter «hermenéutico» de la vida”, los desarrolló Nietzsche, para quien “no hay hechos, «sino solo interpretaciones»” (Grondin, 2008, p. 42). Hasta aquí este breve recorrido histórico. En lo que sigue se presta atención a la hermenéutica del arte a la luz de lo planteado por Gadamer.

III. ARTE Y HERMENÉUTICA

En este apartado se establece la relación entre la hermenéutica y el arte como antesala a las consideraciones que se harán acerca de la hermenéutica musical. Aunque resulta claro que Heidegger otorgó un papel predominante a la hermenéutica desde una perspectiva existencial, fue solo hasta 1960, y con la obra de Gadamer *Verdad y método*, que esta palabra adquiere un *rol* importante a nivel general. En palabras de Grondin (2008), que “esta [sea] la obra que catapultó la hermenéutica al centro de los debates filosóficos” (p. 69). Aunque Gadamer tiene como maestro a Heidegger, es evidente que su “hermenéutica no es una hermenéutica de la existencia”, sino una afin a lo expuesto por Dilthey. Más que una hermenéutica de la existencia, lo que interesó a Gadamer de Heidegger fue su planteamiento acerca de la imposibilidad de una comprensión “objetiva”, pues a toda interpretación subyace una pre-comprensión¹¹. “No hay interpretación que no esté guiada por una comprensión” (Grondin, 2008, p. 70).

¿Cuán auténtica es esta pre-comprensión?, ¿es posible hablar de verdad cuando se está en el ámbito en el que, quien comprende

¹¹ Martínez Riu usa la palabra “anticipación”, sin embargo, aquí la expresión “pre-comprensión” resulta mucho más contundente.

está ligado a lo comprendido? No conviene responder a estas preguntas, como lo hace Dilthey, piensa Gadamer, adoptando la idea de verdad y la metodología de las ciencias exactas que proscriben cualquier subjetividad. Se trata entonces de no generar resultados objetivos y medibles, sino de contribuir con la formación (*Bildung*) por medio de la educación. Esta permite abrirse a los otros, asumir “nuestra propia finitud” (Grondin, 2008, p. 73).

Pero ¿existe otra manera de conocer que involucre al individuo que sirva de modelo a las ciencias humanas? Para H.-G. Gadamer, la preeminencia, en la época moderna, del método positivista ha llevado a despreciar otras formas de saber. De ahí que si se desea hacer una reflexión en la que se reconozca la verdad de las ciencias del espíritu, hacer hermenéutica, debe entenderse que no necesariamente implica una metodología. ¿Dónde encontrar este modelo? Según Gadamer, este se debe buscar “en la experiencia artística”, pues “la obra de arte no proporciona solamente un gozo estético, es ante todo un *encuentro con la verdad*” (Grondin, 2008, p. 73).

Aquí, Gadamer utiliza la noción de juego, ya que si se desea comprender una obra de arte hay que dejarse llevar por su dinámica. Entendida esta más allá de lo subjetivo. Así, una obra de arte es siempre capaz de desbordar el individuo, de lo contrario estaría a merced de la interpretación de cada cual. La obra “atrapa” al sujeto, lo hace partícipe de su acción. “El sujeto se encuentra implicado en un encuentro que le transforma” (Grondin, 2008, p. 74). La obra de arte lo involucra en un movimiento que muestra la realidad que ella representa. Basta pensar en esa obra de Goya, donde se “muestra a unos pobres campesinos españoles fusilados a quemarropa por las tropas francesas, [ella] descubre cómo es la realidad de la invasión de España intentada por Napoleón” (Grondin, 2008, p. 75).

Es evidente, por ello, que “la experiencia de la verdad [que se revela en la obra] no depende, por tanto, de mi propia perspectiva, depende ante todo de la obra misma que me abre los ojos a aquello que es” (Grondin, 2008, p. 75). De ahí que exija cumplir, cabalmente, con este mandato: “¡haz de cambiar tu vida” (Grondin,

2008, p. 76). Ella, en tanto “acontecimiento”, muestra la realidad de manera contundente, envolviéndonos en su movimiento. No en vano pregunta H.-G. Gadamer (1996) en su ensayo *Estética y Hermenéutica*:

¿no es la experiencia del arte, (...) aquello que nos habla del modo más inmediato y que respira en una familiaridad que alcanza a todo nuestro ser, como si no hubiese después de todo ninguna distancia entre ella y nosotros y todo encuentro con una obra de arte significara un encuentro con nosotros mismos? (p. 5)

No sobra recordar que para dar respuesta a esta última pregunta, Gadamer recurre a Hegel, para quien el arte no es más que un modo de “autoconocimiento” del Espíritu. Así, entre la obra y quien la contempla existe una “simultaneidad absoluta”, lo que implica que la obra de arte tenga su “propia actualidad”. Es decir, que sea capaz de hacer manifiesta una verdad que “trasciende” el propio horizonte histórico en que fue creada. En este orden de ideas, es claro que la obra habla por sí misma, puesto que “posee un presente intemporal” (Gadamer, 1996, p. 5). Lo anterior no quiere decir que la obra de arte resulte incomprensible, y mucho menos que no tenga un origen histórico. De esta suerte, dice Gadamer, lo que “legitima” la “hermenéutica histórica” es que la obra de arte no admite “interpretaciones arbitrarias”, en tanto exige “validez universal”.

Efectivamente, la obra “habla”, pero lo hace desde un presente intemporal. Es más, nos dice algo, a veces en un lenguaje tan críptico que nos vemos abocados a buscar su interpretación. Aquí está el problema, pues se cree que se puede interpretar de cualquier manera. De lo que se trata, entonces, es de escuchar la obra, de interpretarla, pero desde un punto de vista que sea capaz de abarcar la totalidad. En esto radica justamente la importancia de la hermenéutica, que según Gadamer (1996) es “el arte de explicar y transmitir a través de un esfuerzo propio de la interpretación lo dicho por otros, que nos sale al encuentro en la tradición, donde quiera que no sea inmediatamente comprensible” (p. 7). De ahí

que la hermenéutica busque evitar el malentendido. No resulta fortuito, por ello, que la expresión hermenéutica haga referencia al nombre “del intérprete del mensaje divino enviado a los hombres” (Gadamer, 1996, p. 7): Hermes.

La hermenéutica trata “un acontecer lingüístico”: traducir lo dicho de un lenguaje a otro, establecer el puente entre dos lenguajes distintos. Sin embargo, esto solo es realizable a partir de la total comprensión del sentido, tanto del lenguaje propio como del ajeno. Esta es la razón de que al “acontecer lingüístico” le anteceda la comprensión. Para Gadamer, esto resulta decisivo a la hora de preguntar por el “lenguaje del arte” y de la legitimidad de la óptica hermenéutica respecto a la experiencia del mismo. Es decir, de una experiencia no lingüística que es objeto de “interpretación lingüística”. Reconstruir un mundo, escucharlo, a partir de silenciosos fragmentos. De este modo, “la obra de arte no lingüística pertenece también, pues, a la esfera de acción propia de la hermenéutica” (Gadamer, 1996, p. 8).

La hermenéutica permite, de este modo, escudriñar en lo que nos resulta extraño, en un doble sentido, en tanto dice y nos dice. De ahí que todo comprender implique, necesariamente, un desear comprender, querer escuchar lo que se nos dice, el esfuerzo de comprender. Esto resulta válido no solo para los textos, sino también para la obra arte, puesto que esta “dice algo, nos confronta con nosotros mismos” (Gadamer, 1996, p. 8), hace manifiesto lo que yace en lo oculto. La obra de arte, de este modo, desborda lo que nos resulta conocido, incluso, al propio artista. Y, sin embargo..., “solo porque la referencia al todo se sustrae a la mirada humana, es necesario su descubrimiento” (Gadamer, 1996, p. 10). Esta es la razón de que la obra de arte no se limita solo al contexto y la época en la que nace, pide cambiar la vida, “se distingue por el hecho de que [individualmente] reúne en sí y manifiesta el carácter de símbolo que, desde el punto de vista hermenéutico, corresponde a todo ente” (Gadamer, 1996, p. 10). Desde esta perspectiva, nos preguntamos: qué ocurre en la música y qué es la hermenéutica musical.

Segunda parte

I. EL CAMINO HACIA LA HERMENÉUTICA MUSICAL

Las preguntas ontológicas sobre significado y contenido de la música se asumieron en el análisis musical y se adoptaron ideas de la hermenéutica filosófica. Para hallar la relación entre hermenéutica y música es necesario entender la segunda como discurso. La palabra “discurso” se asume en tres estadios: el primero es entender la música como una secuencia de eventos, que suceden uno después de otro, se relacionan entre sí y causan una impresión significativa en el oyente. El segundo es asociar la música con el discurso verbal de orden jerárquico (sucesión de frases) que acumula significados. Y el tercero es entender que el discurso es lo que se dice de la música y está mediado por la metacritica (Agawu, 2012). Desde esta perspectiva, la hermenéutica permite hallar relaciones con el objeto simbólico, con su contexto cultural, en el cual significa algo, y así este objeto tendrá sentido para el hermeneuta (Gadamer, 1977). En este proceso se transita por los tres estadios descritos anteriormente.

Por lo anterior, el término “hermenéutica musical” es transdisciplinar y sus orígenes se pueden rastrear en los trabajos de Berlioz, Schumann, Wagner, Spitta, von Wolzogen y Kretzschmar. Schumann publicó un ensayo sobre la *Sinfonía Fantástica* de Berlioz en 1835 en el que enfatiza en tres aspectos: “la construcción formal, el estilo, la idea poética que origina la obra y el espíritu (*geist*) general de la obra”¹² (Guzmán Naranjo, 2007, p. 107). Kretzschmar estableció una relación de la hermenéutica con la teoría barroca de los afectos (proveniente de la Retórica), agregándole el enlace próximo de los efectos de la música en el ánimo (Guzmán Naranjo, 2007).

¹² Obsérvese que en esta descripción se evidencian los tres estadios del discurso musical.

En 1800 surge una protohermenéutica con una publicación en la revista *Allgemeine musikalische Zeitung* (1798) de Friderich Rochlitz. En el texto, se discute la representación del caos en el oratorio *La Creación* de Haydn. Aunque no se tiene certeza del autor del artículo, parece haber sido escrito en 1802 por Carl Friederich Zelter (Bent, 1995).

Algunos textos que se consideran protohermenéuticos, escritos a principios del siglo XIX, tienen influencia de los principios propuestos por Friedrich Schleiermacher, para quien la hermenéutica es, como se ha manifestado, el “arte de entender” el habla misteriosa del otro, lo cual solo es posible a través del lenguaje.¹³ Schleiermacher no construyó una narrativa en su modo de operación hermenéutico. Trató el texto como un mensaje, para facilitar la comprensión del lector. En lo teórico se centra en ver la obra como un todo con sus partes. Un todo que puede ser comprendido como lo objetivo *versus* lo subjetivo (Bent, 1995). Establece que el conocimiento siempre involucra un círculo aparente, cada parte puede ser entendida únicamente fuera del todo, el cual le pertenece, y viceversa. El círculo hermenéutico, llamado así por Friedrich Ast, es característico de la hermenéutica de esta época, y consistió en que el intérprete (hermeneuta) salta constantemente entre un método y otro, entre el todo y sus partes, las partes y el todo. Al respecto Schleiermacher afirmó que la ida y vuelta se da en la relación lingüística entre un texto y lo psicológico (de ahí, como se ha dicho, su preocupación tanto por la interpretación gramatical como por la psicológica). El primero de estos aspectos se relaciona con el sistema del lenguaje impersonal (lo objetivo), y el segundo, en relación con el mundo mental del autor lo subjetivo (Bent, 1994).

La influencia de Schleiermacher fue notoria en E.T.A. Hoffmann, quien publicó también en la revista *Allgemeine musikalische Zeitung* una reseña de la *Quinta Sinfonía de Beethoven*, en 1810. Hoffmann justifica la ruptura de la forma musical por el ímpetu

¹³ Es importante tener aquí presente lo expresado antes acerca de este autor.

de la imaginación del compositor. Reflexiona sobre el hecho de que, en la música instrumental, Beethoven revela su alto nivel de conciencia racional (Bent, 1995). Hoffmann cambió lo que Schleiermacher llamó “lo gramatical” y “lo psicológico”. La intención de Hoffmann fue tratar lo meramente musical, a saber: frases, tipos de acorde, textura, la estructura tonal que constituyen la gramática y su efecto en el oyente (lo psicológico). Fusiona estas dos partes para generar la comprensión en el oyente. Para Schleiermacher, la comprensión toma lugar solamente en el instante en el que se logra coherencia en dos momentos: el gramatical y el psicológico, como se dijo en la primera parte de este artículo. Hoffmann transita entre lo objetivo y lo subjetivo, dentro del círculo hermenéutico que está dirigido por los principios de unidad y organicidad (Bent, 1994).¹⁴

En los trabajos más recientes sobre hermenéutica, la comprensión depende crucialmente de nuestra proyección del significado. La interpretación es un proceso en el cual nuestras preconcepciones y prejuicios (esa intuición inicial considerada por Gadamer) se desarrolla en una interacción recíproca con los datos que consideramos relevantes (Tomlinson, 1996). Con H.-G. Gadamer, como se señaló, es manifiesta la preocupación por las obras de arte y la construcción del (los) significado(s) que tiene en cuenta la ubicación de la obra en un momento histórico, social, cultural que incluye la percepción de quien devela la obra. Gadamer (1977) dice:

La experiencia de la obra de arte implica un comprender, esto es, por sí misma un fenómeno hermenéutico y desde luego no en el sentido científico. Al contrario, el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, de manera que esta pertenencia solo podrá ser iluminada partiendo del modo de ser de la obra de arte. (p.42)

¹⁴ Los orígenes de la hermenéutica musical se pueden hallar en textos de Berlioz, Schumann, Wagner, Spitta, von Wolzogen y Kretzschmar.

Gadamer plantea que la obra toma un carácter simbólico que se transforma en lenguaje. El punto de vista hermenéutico del lenguaje del arte tiene que ver con lo lingüístico, como ya se sabe. Por ello, descifrar el significado involucra la reconstrucción histórica (lugar donde se encuentra el significado original y su función) propuesta por Dilthey, e incluye la percepción de lo que la obra nos sugiere. Así, la obra es portadora de una función vital con significado que se ubica en cierto momento cultural y social. Aclara además que, a diferencia de la hermenéutica de los textos, la hermenéutica de las obras de arte puede tener muchos sentidos (Gadamer, 1996).

La relación entre el proceso hermenéutico y el acto de recrear el texto, para el caso de la música, es la ejecución de la partitura. Gadamer (1993) relaciona la música con el lenguaje y propone una relación entre el significado y el sonido, ya que, para él, hacer música es similar a leer un texto con comprensión.

Ahora es indispensable indagar sobre lo que representa y la forma en que se puede llegar a proponer su(s) significado(s) con relación a las culturas. Esto implica tener en cuenta los diversos factores externos incorporados en otras corrientes analíticas recientes, entre las que se encuentra la hermenéutica musical.

II. EL SURGIMIENTO DE LA HERMENÉUTICA MUSICAL

En la búsqueda de la interpretación para la comprensión musical es necesario involucrar los conceptos de contenido y significado. Lo que significa la música tiene que ver con su contenido simbólico¹⁵ que, de algún modo, se relaciona con la Estética y la Estética musical. Al respecto, varios autores en el siglo XIX trataron de definir el contenido de la música. Así, muchos convinieron en que la música refleja el contenido interior (Rothfarb, 1992). Hegel, por ejemplo, explica que el contenido de la música es subjetivo y

¹⁵ Piénsese en lo dicho sobre Gadamer a este respecto.

que la música cubre cada emoción específica del alma, cada grado de felicidad, alegría, humor, regocijo o júbilo (Rothfarb, 1992).

Por el contrario, Hanslick desacredita las “poetizaciones” realizadas por autores como Hoffmann, Tieck, Wackenroder o Schlegel y exhorta a los estetas a enfocarse en el suceso puramente musical. La premisa de Hanslick es que la música no es expresiva referencialmente, debido a que las imágenes que surgen por asociación residen en la mente del oyente y no en la música. Sugiere que algunas emociones e imágenes que intuimos pueden desempeñar un papel en el origen de lo precomposicional o en la interpretación de la obra. Para Hanslick, la composición es constructiva, puramente objetiva, guiada solamente por la técnica y no por los sentimientos (Rothfarb, 1992). Establece además que la forma sonora en movimiento es simple y es el único contenido que tiene la música. A diferencia de otros autores contemporáneos, Hanslick nunca empleó una técnica analítica para establecer su perspectiva estética. Hanslick quiso posicionar la estética sobre un fundamento científico que señaló una ruptura con la sensibilidad romántica, y su esfuerzo para liberar la estética de sus bases metafísicas suscitó una respuesta que puso a la teoría musical en la cúspide (Savage, 2010).

Hacia 1900 surge de nuevo una sensibilidad romántica en Europa que modificó la noción absolutista de la música planteada por Hanslick, y la reflexión se dirigió a buscar la satisfacción espiritual del contenido musical. Kretzschmar, quien rechazó la idea de la música absoluta de Hanslick, planteó que la música es comunicativa y la forma es el caparazón para comunicar el contenido espiritual. Kretzschmar propone el traslado de esta comunicación a partir del análisis “hermenéutico” que es una metodología que destila los afectos de los tonos y comunica, verbalmente, la estructura de su desarrollo (Rothfarb, 1992). Así, a la pregunta ¿cómo se puede lograr el contenido?, Kretzschmar responde que en la explicación de una pieza musical se observan los “afectos”, las cualidades características de las sensaciones, las imágenes e ideas y estas afecciones están encarnadas en frases,

temas y figuras musicales, ya sea en forma aislada o en asociaciones y fusiones (Agawu, 1996).

Kretzschmar avanzó en el desarrollo de una teoría y método de interpretación que restaurase el contenido humanista y estableció la hermenéutica musical con el propósito de identificar el contenido afectivo de los motivos y temas de las obras; esto significa penetrar la forma con el objetivo de iluminar el alma. Lo anterior está justificado en el contenido programático de las obras, y desarrolló un método interpretativo en el que el conocimiento de la construcción formal de la obra es la preparación para una instrucción metodológica del sentimiento musical. Para Kretzschmar, mientras el ejecutante o *performer* da vida a la obra musical, el oyente y el intérprete (hermeneuta) o analista desempeñan un papel central en la elaboración de una hermenéutica musical. Kretzschmar acepta la utilidad del conocimiento técnico y la habilidad del analista al ser un contador de historias. Expone que el fin de la hermenéutica es penetrar en el significado y en el contenido conceptual encerrado dentro de las formas para identificar el núcleo de cada frase, para posteriormente explicar y analizar el todo de la obra de arte. Esto con el objetivo de obtener un entendimiento diáfano en cada uno de los detalles utilizando el conocimiento técnico, el conocimiento cultural y el talento personal (Agawu, 1996). La correspondencia entre forma y contenido, entre procesos intramusicales, y sus referentes extramusicales fue una característica cardinal de la función epistemológica de la hermenéutica musical (Savage, 2010).

Con Schering, hermeneuta de la segunda mitad del siglo XX, se tuvo la certeza de que las obras maestras tienen modelos literarios cuyo contenido fue reflejado en la música. Este es el caso de los análisis que realizó de piezas de Beethoven, en los cuales se relacionan y son comprendidas como interpretaciones de textos de Shakespeare, Goethe y Schiller (Egeland Hansen, 2006). A finales del siglo XX, Lawrence Kramer retoma la hermenéutica musical y no concreta sus interpretaciones hermenéuticas en términos estrictamente referenciales y semánticos. Considera como paralelos

otros modos de expresión más literarios (Egeland Hansen, 2006). Kramer propone la hermenéutica como la forma de conocimiento cognitivo junto con el dogmático y el empírico. Fue con base en este planteamiento que presenta la idea de que la hermenéutica sea en realidad el primer modo de conocimiento cognitivo, pero encuentra una oposición históricamente situada que lucha contra una forma de conocimiento que, aparentemente, promociona la ilusión o el engaño (Kramer, 2011) —digna de Hermes.—

III. FINES DE LA HERMENÉUTICA MUSICAL

El proceso de comprensión de la música, según Kramer (2011), puede darse en diferentes niveles, como el corporal, visceral o gestual, y la hermenéutica se presenta como una opción para el entendimiento de este proceso. La hermenéutica musical busca entonces mostrar la expresión de un punto de vista basado en una predisposición fija o una inclinación personal o colectiva, influenciada por el sistema de creencias. Esta conlleva implícita una narrativa. En la hermenéutica se trata de entender el proceso “adivinatorio” que envuelve al intérprete fuera de sí mismo y su entrada en el pensamiento y personalidad del autor (Bent, 1994). La hermenéutica musical busca significados en lugares donde el significado no se ha dicho.¹⁶ La música, como actividad cultural, debe ser reconocida para ayudar a producir los discursos y representaciones de los cuales es producto (Kramer, 1990).

Hay que decir que para Gruber (1996) la hermenéutica musical comprende una forma dual, a menudo ambigua; es vista además como un acto dedicado a la mediación o interpretación de las intenciones del compositor, sus conceptos, sus ideas, connotaciones extramusicales y sirve para que se pueda conocer el enfoque y se entienda la pieza musical. Las composiciones musicales tienden a

¹⁶ Esta idea se relaciona con lo expresado por Schleiermacher, quien consideró que toda comprensión está ligada a la incompreensión, es decir, la hermenéutica es un medio eficaz de aclarar lo que resulta ambiguo, hacer explícito lo no explícito, lo no dicho.

ser polidimensionales; esto quiere decir que si el compositor aborda diferentes aspectos para componer la obra tendrá dentro de sí esta polidimensionalidad además de otros agentes que intervienen, entre los que se cuentan las notas privadas, la correspondencia, diarios y otros mensajes sobre la pieza con influenciadores.

Kramer, Chua y Hoeneckner equiparan la hermenéutica musical con la tarea de conectar la música y el carácter más apropiado de la lingüística de los discursos musicológicos. Estos autores se basan en una tradición de crítica interpretativa dominada por la práctica de las descripciones formales complementarias con alusiones referenciales a las emociones, afectos y los programas narrativos de corte musicológico o filosófico. La tesis de Kramer se fundamenta en que la hermenéutica musical realza o refleja el poder mundano de la música (en oposición a la metafísica romántica que se opone a la mundanidad de este arte). Se puede asumir que la música, y demás obras literarias, son cómplices, políticamente, con la estrategia estética de mitificación del *statu quo* de las obras de arte. Esta postura evidencia una posición socio histórica de poder que se mantiene a través de representaciones congeladas ideológicamente (Savage, 2010). Para Kramer (2011), la hermenéutica musical busca evidenciar cómo las obras pueden interpretarse —musicalmente— y representar lo musical por medio del lenguaje. La interpretación en el sentido hermenéutico (llamada interpretación abierta) se preocupa por un fenómeno en su singularidad, no en su generalidad, y trata el objeto por interpretar más como un evento que como una estructura y siempre como la representación de un sujeto humano (2011). La interpretación se relaciona con un acto experiencial, es decir, cuando interpretamos un texto o imagen, inevitablemente añadimos y modificamos este significado específico, nos cambia la vida (Kramer, 2011; Gadamer, 1996).

El significado de las obras se puede inferir por medio de la semiótica o la hermenéutica, y Kramer (2011) explica que una de las dos disciplinas debe prevalecer. En lo que se refiere a él, se identifica con la hermenéutica (la práctica de interpretación abierta). Afirma que los signos son indispensables pero no deter-

minantes. Sustenta además que la hermenéutica va más allá de los signos y que la semiótica es un afluente de la hermenéutica. Nattiez (1994) advirtió que en el análisis hermenéutico musical no existe una metodología explícita, y Sadai sugiere que el analista no debe buscar un modelo ya formulado, sino que debe lograr construir un modelo adecuado al problema que le plantea la obra (Sobrino, 2005). La cuestión sobre la aplicación de la hermenéutica musical queda pendiente, ya que generaría un trabajo en sí mismo.

IV. CONCLUSIÓN

Ha pasado ya mucho tiempo desde aquel momento en que el nombre de ese dios juguetón, interprete y mensajero, Hermes, estuviera ligado a la práctica que permitía a los mortales descifrar lo notificado por los emisarios de los dioses, los poetas. Sin embargo, parece que aún nos vemos impulsados a interpretar el sentido de las obras que nos han sido legadas a través del tiempo. Descifrar sí, porque siempre se revela una diferencia entre “lo que se ve en las [obras] y lo que los intérpretes comunican”. ¿Cómo sortear esta diferencia? No hay otra alternativa echando mano a la hermenéutica. Sin embargo, como se ha señalado, esta ha sido comprendida, como se ha dicho, múltiples maneras, desde unida a la notificación de un mensaje arcano hasta esa que le atañe a nuestra propia existencia (Dasein), pasando por una en la que este término se identifica con lo que permite mostrar algo.

Luego vino una época en la que la hermenéutica fue entendida como el modo de hacer accesible a la propia lengua la extraña, como el arte de comentar o de interpretar la Biblia. Esto dio pie a que la hermenéutica se considerara como un arte en el que lo dicho por otro es visto a la luz de una interpretación gramatical y psicológica en una relación del todo a las partes y de las partes al todo. Lo anterior llevó a que la hermenéutica fuera entendida como un modo de interpretación textual —la vida puesta por escrito—, característico quehacer de las Ciencias del Espíritu. Entrado el siglo XX, la hermenéutica adquiere tintes ontológico-

existenciales que permiten la comprensión de la propia existencia e, incluso, del ser mismo de una época a través de sus manifestaciones. Un buen ejemplo de ello es la “experiencia artística”, pues se considera que “la obra de arte no proporciona solamente un gozo estético, [ella] es ante todo un *encuentro con la verdad*” (Grondin, 2008, p. 73), un acontecimiento que revela lo real de forma tan contundente, que acaba por arrastrarnos en su movimiento. La obra de arte así es entendida como una notificación de la verdad. Ya que ella, a partir de lo incomprendido, lleva a comprender. En este sentido sería *Aletheia* (Des-olvido).¹⁷

Con relación a la música, se demuestra que el discurso sobre la música en la cultura occidental se fundamentó desde algunas corrientes filosóficas. El concepto antropológico de Scheleiermacher, la inclusión del sentido historicista de Dilthey y la perspectiva de Gadamer nutrieron el campo de la hermenéutica musical. La hermenéutica filosófica acercó la teoría crítica y los estudios culturales. Este acercamiento generó algunas dificultades, debido a que el término “hermenéutica” tuvo repercusiones filosóficas y musicológicas. Un buen ejemplo de ello es el surgimiento de la hermenéutica musical como respuesta a la postura científicista que determinó la ausencia de contenido y significado en la música. La hermenéutica aplicada a la música tuvo como objetivo descifrar el sentido extramusical y su poder expresivo.

Asimismo, la perspectiva crítica interpretativa proveniente de la hermenéutica filosófica permite explicitar lingüísticamente descripciones complementarias, hacer alusiones a los afectos y a los diversos programas narrativos tanto musicológicos como filosóficos. Esto genera una flexibilización de ideologías estéticas y la necesidad de indagación acerca del compromiso filosófico que se vincula con la comunicabilidad y la vehemencia ontológica, indispensables para conocer lo que dice una obra de arte (Savage, 2010).

¹⁷ Es importante no perder de vista que los antiguos griegos se valían, justamente, de la palabra *Aletheia* para referirse a la verdad.

A la música se le concedió la cualidad de encarnar significados culturales, pero rara vez se le atribuyó el poder de expresar los significados, a menos que se cumplan dos condiciones básicas: 1) que tenga una condición analítica, que cumpla con la función técnica-descriptiva y 2) que posea algunos códigos semióticos que unan los resultados obtenidos en la descripción analítica (Kramer, 2011). En este orden de ideas, hay que decir que el análisis musical y la hermenéutica son dos tipos de discursos capaces de hacer creíble las afirmaciones descriptivas y los significados de la música.

El resurgimiento de la hermenéutica musical es una oportunidad para reexaminar las prácticas críticas que han derrumbado las concepciones tradicionales de la música (Savage, 2010). Los métodos de interpretación aplicados a las obras musicales, articulados con los trabajos filosóficos y fenomenológicos emprendidos por Heidegger, Gadamer y P. Ricoeur, brindan un espacio para reconsiderar la relación entre la crítica y la hermenéutica. Esta integración permitirá evaluar cómo confluyen estos campos en los discursos sobre filosofía, arte y música. A nuestro modo de ver, la hermenéutica filosófica y la musical buscan comprender lo incomprensible de una época y una cultura desde diferentes horizontes.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1994). *De anima (Acerca del Alma)*. Madrid: Gredos.
- Agawu, K. (1996). Music Analysis Versus Musical Hermeneutics. *The American Journal of Semiotics*, 13, 9-24. doi: 10.5840/ajs1996131/42
- Agawu, K. (2012). *La música como discurso. Aventuras semióticas en la música romántica*. S. Villegas (trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Bent, I. (1994). *Music Analysis in the Nineteen Century* (vol. II). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bent, I. (1995). Plato-Beethoven: A Hermeneutics for Nineteenth-Century Music? *Indiana Theory Review*, 16, 1-33. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24044518>
- Egeland Hansen, F. (2006). *Layers of Musical Meaning*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1993). *Arte y Verdad de la palabra*. J. Francisco Zúñiga (trad.). García Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. A. Gómez Ramos (trad.). Madrid: Tecnos.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es hermenéutica?* A. Martínez Riu (trad.). Barcelona: Herder.
- Gruber, G. (1996). Musical Hermeneutics in the Past Two Decades: Some Reflectios on German and Austrian Publications. *The American Journal of semiotics*, 13(1-4), 43-59. Doi: 10.5840 / ajs1996131 / 44
- Guzmán Naranjo, A. (2007). *Historia crítica de las teorías de la música y los modelos de análisis musical*. Cali: Universidad del Valle.
- Heidegger, M. (2000). *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. J. Aspiunza (trad.). Madrid: Alianza.
- Homero (1954). *Himno a Hermes*. En L. Segalá y Estalella (trads.), *Obras completas* (pp. 783-797). Buenos Aires: Ateneo.
- Kramer, L. (1990). *Musica as Cultural Practice 1800-1900*. California: University of California Press.
- Kramer, L. (2011). *Interpreting Music*. Berkeley: University of California Press.
- Nattiez, J. J. (1994). La comparación de los análisis desde el punto de vista semiológico (A propósito del tema de la Sinfonía en sol menor, K.550, de Mozart). En L. Ceriotto (trad.), *Procedimientos analíticos en musicología* (pp. 17-54.). Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.
- Platón (2007). *Diálogos I-Ión*. Emilio Lledó (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (2006). *Diálogos V-Sofista. Teeteto*. Fernando García Romero (trad.). Madrid: Gredos.
- Rothfarb, L. A. (1992). Hermeneutics and Energetics: Analytical Alternatives in the Early 1900s. *Journal of Music Theory*, 36(1), 43-68. Doi: <https://doi.org/10.2307/843909>
- Savage, R. (2010). *Hermeneutics and Music Criticism*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

- Sobrino, R. (2005). Análisis musical: de las metodologías del análisis al análisis de las metodologías. *Revista de Musicología*, 28(1), 667-696.
Doi: 10.2307 / 20798094
- Tomlinson, G. (1996). *Music in Renaissance Magic: Toward a Historiography of Others*. Chicago: The University Chicago Press.

VOLTAIRE, DIDEROT Y LA HISTORIA DE RUSIA EN EL SIGLO XVIII

Voltaire, Diderot, and Russian History in the 18th Century

Adrián Ratto

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6688-9533

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(Buenos Aires, Argentina)

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
rattoadrian@gmail.com

RESUMEN

En las primeras páginas de la *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, publicada entre 1759 y 1763, Voltaire presenta una serie de reflexiones acerca del método que se debería seguir al escribir un trabajo histórico y de las características que debería tener un historiador ideal. El objetivo de este trabajo es evaluar en qué medida el texto se ajusta a la metodología que Voltaire se propone seguir. Se intenta mostrar que el autor se aleja por momentos de la misma, poniendo en riesgo el plan de la obra. Por otra parte, el artículo pone de relieve ciertas diferencias ideológicas y epistemológicas entre Voltaire y Diderot a propósito de la historia rusa, algo que puede resultar llamativo, en la medida en que sus textos son colocados, en general, bajo las mismas categorías historiográficas. En un plano más general, el texto arroja algunas luces acerca de la teoría de la historia en el *siècle des Lumières*.

PALABRAS CLAVE: *Voltaire, filosofía de la historia, Rusia, Siglo de las Luces, Diderot.*

ABSTRACT

On the first pages of Voltaire's *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, published between 1759 and 1763, he reflects upon the method which should be used when writing a historical work and the characteristics an ideal historian should have. The aim of this paper is to assess to what extent the text follows the methodology Voltaire is proposing. This article attempts to demonstrate that the author himself, occasionally, does not respect his own methodology, jeopardizing the objective of his work. On the other hand, the paper highlights some ideological and epistemological differences between Voltaire and Diderot as regards Russian history, something which may be noteworthy, since their texts are usually studied within the same historiographical categories. In a more general sense, this work sheds some light on the theory of history during the *siècle des Lumières*.

KEYWORDS: *Voltaire, philosophy of history, Russia, Enlightenment, Diderot.*

VOLTAIRE, DIDEROT Y LA HISTORIA DE RUSIA EN EL SIGLO XVIII

INTRODUCCIÓN

En las primeras páginas de la *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759-1763),¹ Voltaire desliza una serie de reflexiones acerca del método que se debería seguir al escribir un trabajo histórico y de las características que debería tener un historiador ideal. El objetivo de este artículo es evaluar en qué medida se puede considerar que el filósofo francés se ajusta a la metodología que se propone seguir en ese texto, dedicado a Pedro I de Rusia, que es probablemente una de sus obras menos leídas y valoradas. Se intentará mostrar que, por momentos, se aleja de la misma, poniendo en riesgo el plan del libro.

Por otra parte, el artículo pone de relieve ciertas diferencias ideológicas y epistemológicas entre Voltaire y Denis Diderot, quien critica su *Histoire*, que llevan a los dos filósofos, tan cercanos en muchos aspectos, a periodizar de una manera diferente la historia de Rusia, nación que, como se sabe, fue objeto de profundos debates en la Francia del siglo XVIII: acerca de la mejor manera de modificar las costumbres de una nación; de la deseabilidad o no de importar una cultura extranjera; de la importancia de las características nacionales frente a las tendencias cosmopolitas, que atraviesan el siglo XVIII francés, etcétera.² En un plano más general, el texto arroja algunas luces acerca de la teoría de la historia en el *siècle des Lumières*, tema poco valorado durante mucho

¹ De aquí en adelante *Histoire*. Hemos seguido en este trabajo, siempre que nos ha resultado posible, la edición crítica del texto, a cargo de Michel Mervaud (Voltaire, 1999a, 1999b).

² Para una visión de conjunto sobre los debates filosóficos y políticos en torno a la nación rusa en el siglo XVIII, véase Wilberger (1972, pp. 9-127). Pueden consultarse también los trabajos de Karp y Wolff (2001) y Stroev (2017).

tiempo, que ha logrado atraer el interés de los especialistas en los últimos años (Binoche, 2018; Brot, 2011).

La estructura del trabajo es la siguiente: en primer lugar (i), se analiza el proceso de elaboración del escrito: la metodología que Voltaire se propone seguir y los materiales que reúne. Luego (ii) se muestran ciertas debilidades que se observan en la materialización de su programa. Finalmente (iii) se examinan las críticas que le realizaron sus coetáneos, en particular Diderot, que, como se sabe, mantuvo también un vivo interés por la realidad rusa y su historia.

I. EL PLAN DE LA *HISTOIRE*

En 1757, Iván Shuválov (1727-1797), favorito de la emperatriz Isabel de Rusia, propuso a Voltaire la redacción de una historia del zar Pedro I. La respuesta de este no demoró: “vosotros me proponéis aquello que he deseado durante treinta años”, dice en una carta del 19 de febrero de 1757 dirigida a Fedor Veselovski (Voltaire, 1964a, p. 955). En efecto, Voltaire sentía atracción por la figura del zar desde la redacción de uno de sus primeros trabajos históricos, la *Histoire de Charles XII, roi de Suède* (1731), donde había contrapuesto la imagen de Carlos XII, el rey guerrero, a la de Pedro I, el zar civilizador (Voltaire, 1996, p. 178).³ A lo largo de los años 30, Voltaire incorporó información y modificaciones a la figura de Pedro en las diferentes ediciones del texto, a partir de la evaluación de nuevos testimonios de personas que habían vivido en Rusia en esa época, obtenidos gracias a su correspondencia con el príncipe Federico de Prusia. Además, en 1745, solicitó a la emperatriz a través del conde d’Alion (1705-1783), embajador de Francia en San Petersburgo, la aprobación de su proyecto de redactar una historia del zar y, en ese caso, el envío

³ Myrtille Méricam-Bourdet procura matizar la oposición entre los modelos de la demolición y la construcción, entre “el héroe y el gran hombre”. Méricam-Bourdet considera que en las obras de Voltaire es posible en ciertos casos conciliar en el terreno del poder monárquico la búsqueda de la gloria personal con la acción útil para la nación (Méricam-Bourdet, 2012, pp. 113 y ss.).

de la documentación necesaria para la tarea. Ante la falta de respuesta,⁴ se limitó a escribir unas *Anecdotes sur le czar Pierre le Grand* (1748), cuyo estilo, como sostiene René Pomeau (1957), las acercan más al cuento filosófico que a la historia (p. 14).⁵ Pero su interés por Rusia no terminó allí: en 1748 y en 1750 solicitó a Kirill Razoumovski (1728-1803), presidente de la Academia de Ciencias de San Petersburgo, un atlas de la nación rusa, con la intención seguramente de usarlo para escribir su trabajo sobre el zar. Voltaire habría pensado a fines de los años 50, incluso, en realizar una estancia en Rusia. Por estas razones, si bien es verdad que la obra fue el producto de un encargo, se puede decir que al mismo tiempo respondió a un genuino deseo de su autor.

En el “Préface historique et critique” de la *Histoire*, cuyo primer volumen se publicó en 1759 y el segundo en 1763, Voltaire presenta el plan que se propone realizar. Tras señalar que proyecta escribir la historia de Pedro el Grande, dice que no está interesado en remontarse al origen de la historia de los pueblos que componen el inmenso imperio ruso, en la medida en que considera que ese tipo de relatos está condenado a caer en el terreno de la “incertidumbre” (Voltaire, 1999a, pp. 390, 395).⁶ Asimismo, pretende

⁴ Voltaire no obtuvo una respuesta de parte de Isabel a su solicitud, pero recibió una carta de abril de 1746 del secretario de la Academia de Ciencias de San Petersburgo, Gerhard Friedrich Müller (1705-1783), a través de la que se le informaba su incorporación a dicha institución como miembro honorario, algo que también había pedido a la emperatriz.

⁵ Misma interpretación en la introducción a la edición crítica de las *Anecdotes* a cargo de Michel Mervaud (1999a, p. 38).

⁶ En un sentido similar se expresa en la entrada HISTOIRE que redactó para el vol. 8 (H-ITZEHOA) de la célebre *Encyclopédie*, publicado en 1765. Voltaire escribió este artículo entre 1755 y 1756 y lo corrigió en 1757, es decir, dos años antes de la publicación del primer volumen de la *Histoire*. Allí señala que “los orígenes de todos los pueblos son absurdos” y que los primeros anales de todas nuestras naciones modernas “no son menos fabulosos” (Voltaire, 1987, p. 165). En *La philosophie de l'histoire* (1765), sin embargo, intenta remontarse a los primeros tiempos de diferentes pueblos y naciones, como, por ejemplo, China o Egipto, pero también, en un plano más general, de la humanidad (Voltaire, 1969, pp. 96 y ss.). Myrtille Méricam-Bourdet considera que, en este caso, Voltaire se aparta de su metodología, para responder de

evitar aquello que califica como una “particularización de la historia”, es decir, aquel modo de escribir historia que privilegia la “historia privada” de una persona, los “secretos de su despacho, su alcoba, su mesa” (pp. 396, 399). Le interesa, por el contrario, la “vida pública”, aquello que puede resultar “útil” de cara a la “felicidad” de un pueblo (pp. 399, 400).⁷ Finalmente, señala, tras los pasos de Fontenelle, cuyo *De l'origine des fables* (1684) poseía en su biblioteca, que se trata de escribir una “historia verdadera”, frente a aquellos que adoraban aún en su época viejas “fábulas” (p. 398). No se propone tomar distancia solo de las fábulas de la Antigüedad, sino de todo tipo de “falsedad”, que pueda observarse en el terreno de la escritura de la historia: aquella que emana de los relatos hagiográficos (p. 403), de las arengas (pp. 404, 405) y de las narraciones acerca de sucesos extraordinario —signos, prodigios, apariciones, etcétera— (p. 405).⁸ Con respecto a esto

manera indirecta a los trabajos que Jean-Jacques Rousseau había escrito durante los años 50, particularmente el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) (Méricam-Bourdet, 2011, p. 278).

⁷ Voltaire parece tener aquí la intención de distanciarse de aquellos trabajos, que abundaban en su época, en los que se buscaba revelar detalles de la vida privada de los protagonistas, como, por ejemplo, las *Mémoires pour servir à l'Histoire d'Anne d'Autriche, épouse de Louis XIII* (1723), de Françoise Bertaud Motteville, a las que expresamente había atacado ya en otro lugar (Voltaire, 2008, p. 179). También con el fin de defender la utilidad como propósito del texto histórico, había cuestionado allí y en otros escritos el método de aquellos que en su tiempo adoptaban un modo de hacer historia que privilegiaba el trabajo filológico, el estudio del detalle y la acumulación de material (p. 179; Voltaire, 1964b, p. 195). Con relación a esto último, Blandine Barret-Kriegel afirma que *les philosophes* despreciaron, interesados por escribir historias filosóficas y políticas, el trabajo de los eruditos. Con respecto a Voltaire en particular, señala que estaba “más interesado en la totalidad que en las partes” y que “se alejó de la erudición porque la consideraba inútil” (Barret-Kriegel, 1988, pp. 293, 294). Chantal Grell, en cambio, considera que la posición de Voltaire con respecto a la erudición fue ambivalente, en la medida que, por una parte, cuestionó la acrítica acumulación de materiales de aquellos que seguían ese modo de trabajo, pero, por otra parte, se apropió en muchos casos de sus métodos y utilizó sus textos para informarse acerca de algún tema en particular o corregir reediciones de sus propias obras (Grell, 1993, pp. 22 y ss.).

⁸ En un sentido similar se expresa en otros escritos: en las páginas finales del *Essai sur les mœurs* (1756), por ejemplo, se queja de “los cuentos” y “los prodigios”,

último, se permite retomar un viejo combate y atacar una vez más a La Beaumelle por, entre otras cosas, “falsificar” los “hechos” en su edición anotada de 1753 del *Siècle de Louis XIV* (1751) (p. 401).⁹

Si bien el primer criterio no representaba un problema para Voltaire, en la medida en que pretendía escribir la historia de sucesos recientes, la época de Pedro I, cuyo reinado se extendió de 1682 a 1725, no sucedía lo mismo con respecto a los otros dos parámetros. Voltaire no conocía Rusia y se encontraba a una considerable distancia de esa nación, algo que dificultaba la comunicación, sobre todo durante la guerra de los Siete Años (1756-1763). La lengua en la que estaban escritos la mayoría de los documentos, el ruso, era también una barrera. Sin embargo, Voltaire conseguiría documentarse bien de cara a la realización de su trabajo, gracias a la colaboración rusa: particularmente del historiador Mijaíl Vasílievich Lomonósov (1711-1765) y de los ya mencionados Shuválov y Müller. En efecto, los dos volúmenes de su *Histoire* se apoyan principalmente sobre unos ciento veinte manuscritos, que pertenecían a la Biblioteca Nacional de San Petersburgo y que le llegaron en envíos sucesivos desde Rusia durante los años que trabajaba en el texto. Entre esos escritos se encontraban, traducidos al francés, extractos del diario del mismo Pedro I; textos sobre la revuelta de los streltsí tras la muerte del zar Teodoro III, a los que expresamente se refiere en el capítulo IV, “Horrible sédition de la milice des strélitz” (p. 528); memorias del general Le Fort (1656-1699), consejero y amigo del zar, que utiliza y cita tanto en el capítulo VI, “Commencement de la grande réforme” (p. 561), como en el IX, “Voyages de Pierre

que “deshonran la historia” (Voltaire, 1964c, p. 802), y en *La philosophie de l'histoire*, al referirse a la historia antigua, en particular a los trabajos de Heródoto, dice: “al leer cualquier historia mantengámonos en guardia contra las fábulas” (Voltaire, 1969, p. 130).

⁹ A propósito de la disputa entre Voltaire y La Beaumelle, nos permitimos mencionar nuestro trabajo: (Ratto, 2016, pp. 129-141).

le Grand” (pp. 580, 586); entre otros.¹⁰ Voltaire cita en muchas ocasiones sus fuentes y a menudo retoma, reformula o copia casi textualmente fragmentos de los manuscritos o las memorias con las que trabaja, muchas de las cuales contenían información hasta ese momento inédita. Además de los manuscritos rusos utilizó trabajos impresos de autores reconocidos y testimonios orales¹¹, como el del mariscal Schwerin (1684-1757) [“el mariscal Schewerlin (...) me ha dicho en numerosas ocasiones...” (p. 113)] o el del rey Estanislao de Polonia [“el rey Estanislao me ha hecho el honor de confesarme...” (p. 657)], entre otros, para respaldar la información que proporcionaba en su libro.¹²

Ahora bien, no todos los documentos que llegaban desde Rusia eran confiables. Así, al momento de recibir de parte de Shuválov en agosto de 1759 el *Panegyrique de Pierre le Grand*, de Lomonósov, traducido al francés en junio de ese mismo año, en el que se glorifica sin matices al zar, responde en una carta del 18 de septiembre que ha recibido de él “memorias más instructivas que un panegírico” y que “aquello que no es más que un elogio no sirve más que para hacer brillar el nombre del autor” (Voltaire, 1880, p. 175). “Solamente, la verdad de los hechos históricos puede forzar al espíritu a creer y a admirar”, agrega poco después (p. 175). De acuerdo con la correspondencia entre Voltaire y Shuválov, los rusos estuvieron aparentemente más interesados en usar la obra de Voltaire para hacer frente a las calumnias acerca de Rusia proferidas por su adversario en la guerra que los enfrentaba, Federico II de Prusia, que había publicado unas *Mémoires pour servir à l'histoire*

¹⁰ En el apéndice II de la excelente edición crítica del texto, que aquí seguimos, se puede encontrar un inventario completo de los manuscritos utilizados por Voltaire (1999b, pp. 991 y ss.).

¹¹ Acerca del valor epistemológico del testimonio en el siglo XVIII, véase Dornier (2007, pp. 3-22). El tema ha cobrado relevancia nuevamente en las últimas décadas en el campo de la epistemología de la historia (véase Wiewiorka, 1998). Véase también Franco y Levín (2007, pp. 31-67).

¹² A propósito de las fuentes utilizadas en general, véase la minuciosa información que aporta Michel Mervaud (1999b) en la introducción al texto (pp. 164-178).

de *Brandebourg* (1750), donde presentaba negativamente ciertos aspectos del carácter del zar —y de manera aún más marcada en la *Continuation des Mémoires de Brandebourg*, publicada en 1757—, que en dejar a la posteridad un trabajo académico acerca de Pedro I.¹³ Voltaire rechaza escribir su trabajo en ese estilo, dejando de lado, por ese motivo, algunos de los manuscritos que le llegaron desde Rusia.¹⁴ Tampoco deja de advertir que los redactores de los documentos que recibe desde Rusia “se contradicen entre sí más de una vez” y que, agrega en una carta a Shuválov del 25 de septiembre de 1761, “es tan difícil conciliar sus escritos como las obras de los teólogos” (Voltaire, 1881, p. 456).

Es preciso señalar, por otra parte, que Voltaire no espera pasivo los envíos desde Rusia. Constantemente solicita a Shuválov nuevos materiales —demanda que este procura satisfacer. En particular, pregunta acerca de las obras realizadas durante la época de Pedro, los canales abiertos, los caminos construidos, el comercio, etcétera, y pide que, en la medida de lo posible, se dejen de lado las “aburridas discusiones” acerca de “detalles” que no tienen relación con los “grandes eventos” (pp. 456, 457).

Ahora bien, si en estos casos Voltaire se ciñe al plan de la obra, esto no parece darse en otros momentos, como se podrá observar a continuación.

¹³ Es preciso señalar que el mismo Voltaire había corregido la segunda versión (1751) de la obra de Federico II durante su estancia en Prusia. Acerca de la valoración de Federico II respecto del zar y sus diferencias con Voltaire, véase Mervaud (1999a, pp. 9 y ss). Para una visión de conjunto acerca de las polémicas que enmarcan el texto de Voltaire, véase Menant (2004, pp. 209-215).

¹⁴ Voltaire tampoco cede a los pedidos de Müller de eliminar la mención a la continuidad de la *Histoire* con respecto a la *Histoire de Charles XII*, donde se había permitido algunas críticas con respecto al carácter del zar. Así, se puede leer en el prefacio de la *Histoire*: “el autor que entrega al público la historia del imperio ruso bajo el reinado de Pedro el Grande es el mismo que escribió hace treinta años la *Histoire de Charles XII* (...). La presente historia es una confirmación y un suplemento de la primera” (Voltaire, 1999a, p. 388).

II. DEL PROYECTO A LA MATERIALIZACIÓN

El primer volumen de la *Histoire*, publicado en 1759 (Ginebra, Cramer), se detiene en la batalla de Poltava, que tuvo lugar entre el ejército del zar Pedro I de Rusia y el rey Carlos XII de Suecia, el 8 de julio de 1709, y sus consecuencias (Voltaire, 1999a, pp. 681 y ss.). El mal que ha hecho esa batalla, en la que vencieron las fuerzas de Pedro, ha quedado “compensado”, dice Voltaire, en la medida en que ha impulsado “la felicidad del más vasto imperio de la tierra” (p. 688). Los primeros capítulos hacen una descripción del estado de Rusia antes de la época de Pedro: el capítulo II se detiene en las características de la sociedad rusa antes de la llegada de Pedro al poder, la armada, las finanzas, la religión, las costumbres, etcétera, y el III, en sus ancestros, que habían alcanzado el trono en 1613. A partir del VI se narra la historia de Pedro, sus viajes (pp. 580 y ss.) y las batallas que libró (p. 616). El segundo volumen, publicado en 1763 (Ginebra, Cramer), comienza con la campaña de Prut, que tuvo lugar en el marco del enfrentamiento entre rusos y turcos entre 1710 y 1711; continúa con una serie de capítulos dedicados al estado de Rusia en los tiempos de Pedro, el comercio, el estado de las artes y las manufacturas (Voltaire, 1957, pp. 566 y ss.), la reforma del clero (pp. 573 y ss.) y se cierra con un apartado dedicado al floreciente estado de la nación al momento de la muerte del zar y la coronación de su sucesora, Catalina I (pp. 593 y ss.).

Si bien el trabajo cumple con el deseo de Voltaire de redactar una historia del zar, no parece, en cambio, hacerlo o, en cualquier caso, no hacerlo plenamente, con respecto al programa trazado por el autor en el prefacio del texto. En efecto, existen ciertas debilidades en este sentido en el libro que una atenta lectura no puede pasar por alto. En primer lugar, se observan algunos errores involuntarios. Voltaire, advertido por sus censores rusos,¹⁵ que revisaron las pri-

¹⁵ A propósito del intercambio entre Voltaire y los académicos rusos encargados de revisar sus manuscritos, particularmente el ya mencionado historiador Lomonosov, el también mencionado secretario de la Academia, Müller, y el geógrafo

meras versiones de la obra, corrigió muchas de esas faltas, particularmente en el segundo volumen, pero algunas permanecieron en el escrito. Se trata, en algunos casos, de aspectos de poca importancia, como errores en la ortografía o en los nombres propios, pero también se observan fallas con respecto a cuestiones más relevantes: las primeras expediciones rusas contra Constantinopla no tuvieron lugar en los tiempos de Heraclio I, sino dos siglos más tarde (Voltaire, 1999a, p. 507); existían ya en el siglo XV residencias construidas con piedras y ladrillos en Moscú, como le señala Müller a Voltaire (Šmurlo, 1929, p. 277), quien afirma que estas no eran más que “chozas de barro” (Voltaire, 1999a, p. 441); no existen, como le señalan Lomonosov y Müller a Voltaire (Šmurlo, 1929, p. 283), quien afirma lo contrario, inscripciones griegas de doce siglos de antigüedad en Kiev (Voltaire, 1999a, p. 449), etcétera.

En otros casos, no se trata de errores involuntarios, sino de una cierta manipulación de las fuentes con el fin de enaltecer la figura del zar, en cuyas políticas veía Voltaire los valores que él mismo defendía. Así, por ejemplo, al hablar del número de habitantes de Rusia, tras afirmar que “cuanto más habitantes tiene un país, más civilizado se encuentra” (p. 480), señala, forzando los datos de un censo, presente en uno de los manuscritos que había recibido, que Rusia tenía en 1747 veinticuatro millones de habitantes, exagerando de ese manera el número de personas (pp. 480-484).¹⁶ Asimismo, aumenta la cantidad de suecos que perdieron la vida —9224, según Voltaire— en la ya mencionada batalla de Poltava, en la que el zar venció a Carlos XII (p. 684) y disminuye la extensión de Moscú en el siglo XVII, antes de la llegada de Pedro al poder, con respecto a los datos que se observaban en los manuscritos que había recibido (p. 444) y a lo que señalaban

Friedrich Büsching (1724-1793), el trabajo de Šmurlo (1929), aunque ha quedado desactualizado en algunos aspectos, continúa siendo el texto de referencia.

¹⁶ La asociación de la merma en el número de habitantes de un país y su decadencia es recurrente en los escritos históricos e historiográficos de Voltaire (2008, pp. 181, 182; 1964c, pp. 772 y ss.).

sus censores rusos (Šmurlo, 1929, p. 279). Además, habla de las elogiadas, según él, reformas fiscales realizadas por el zar, pero calla acerca de los innumerables impuestos inventados por Pedro para hacer frente a las guerras y de sus negativas consecuencias en el plano económico (Voltaire, 1999a, p. 604). Por otra parte, convierte el reinado del zar en un comienzo absoluto para Rusia. En efecto, tras describir en términos negativos el estado en el que se encontraba la nación en los tiempos anteriores al de Pedro (“ellos [los rusos] poseían el más vasto territorio del universo, pero todo estaba por hacerse”), afirma: “finalmente, Pedro nació y Rusia tomó forma” (pp. 509, 510). Voltaire presenta a Pedro como uno de los “fundadores”, uno de los “grandes legisladores” de la historia; presenta su reinado como el origen, el comienzo, de la Rusia moderna (p. 510), como ya lo había hecho unos años antes Fontenelle.¹⁷ De esta manera, pasa por alto ciertas medidas políticas anteriores a la época de Pedro I, que se encontraban en una línea de continuidad con las del zar, como él mismo reconoce en otras partes de la obra. Así, por ejemplo, al hablar del padre de Pedro, el zar Alejo I, zar de Rusia entre 1645 y 1676, dice que fue el primero en “redactar un código de leyes” y en “introducir manufacturas de lienzos y de sedas”; que intentó poblar ciertas zonas desiertas en la región de los ríos Volga y Kama y que se encargó de “disciplinar al ejército” (p. 522). “Fue un digno padre de Pedro el Grande”, concluye (p. 522). En un sentido similar, al referirse a las medidas de Pedro I para “traer las artes a su patria”, afirma que “su padre, Alejo, había tenido las mismas intenciones” y que “transmitió su genio a su hijo” (p. 554).

Con relación a esto último, es preciso recordar que el “gran hombre” —categoría que Voltaire utiliza para referirse a Pedro

¹⁷ Fontenelle en su *Éloge du Czar Pierre I*, pronunciado en la Academia de Ciencias en 1725, presenta a Pedro como un “héroe”, alguien que había obtenido un carácter extraordinario de la misma “naturaleza”, y explica que fue capaz de sacar a Rusia de un estado de “ignorancia” y “brutalidad” similar al que acompaña a “los primeros tiempos de las naciones” (Fontenelle, 1727, pp. 4, 8).

(p. 553)— es en los escritos de Voltaire aquel individuo capaz de decidir la suerte de un imperio, de sacar a una nación de un estado de miseria y rusticidad, de civilizarla. Por esta razón, no escatima elogios al hablar de la “reforma de la iglesia” (pp. 605 y ss.), los cambios en las “costumbres” (p. 611) y las “innovaciones útiles” introducidas por Pedro I (p. 614). Al tópico de la decadencia, profundamente anclado en el siglo XVIII, Voltaire parece oponer el de la creación de grandes y florecientes imperios:

...los extranjeros dudaban que la empresa de Pedro I pudiese sostenerse en el tiempo. Ella ha subsistido e, incluso, se ha perfeccionado bajo los reinados de Ana e Isabel, pero sobre todo de Catalina II, que ha llevado tan lejos la gloria de Rusia. Este imperio se encuentra en la actualidad entre los estados más florecientes y Pedro se ha elevado al rango de los más grandes legisladores. (p. 413)¹⁸

Como señala John Brumfitt (1970), los personajes extraordinarios, Enrique IV, Luis XIV o Pedro I, aparecen en sus escritos como el medio para hacer florecer a las naciones y sacarlas del penoso estado en que a menudo se encuentran (pp. 77, 124).¹⁹ De allí que, por momentos, fuerce la interpretación de las fuentes para favorecer la imagen del zar.

Por otra parte, también con relación a los puntos poco sólidos de la *Histoire*, Voltaire no deja de ocuparse, pese a lo que se había

¹⁸ A propósito de los intereses que rodearon la relación entre Voltaire y Catalina II, que se extendió hasta la muerte del filósofo en 1778, y del giro de la emperatriz en la valoración de su filosofía tras la Revolución de 1789, véase Gorbátov (2007, pp. 381-393).

¹⁹ Es preciso señalar que también se advierte en algunos trabajos de Voltaire, tales como, por ejemplo, el *Essai sur les mœurs* o *La philosophie de l'histoire*, la idea de que el desarrollo de las sociedades es el resultado de un largo y arduo proceso, en el que las acciones individuales pierden relevancia (Voltaire, 1964b, p. 201; 1969, p. 96). En este sentido, se puede leer en ese último escrito: “Para que una nación se constituya en un cuerpo organizado y sea poderosa, aguerrida, sabia, es necesario, ciertamente, un tiempo prodigioso (...). Se necesita la presencia de circunstancias favorables durante siglos para que se forme una gran sociedad” (p. 96).

propuesto, de información que no parece resultar esencial en relación con el objetivo principal de su trabajo. De esta manera, por ejemplo, reproduce la anécdota de la cena en la que Pedro, tras desenfundar su espada frente a Le Fort, se arrepiente de su acto y se disculpa ante su favorito (Voltaire, 1999a, pp. 586, 587), y aquella según la cual, luego de la victoria en la batalla de Poltava, el zar hizo entregar a los principales prisioneros sus espadas, los invitó a su mesa y propuso un brindis en honor a los suecos, a quienes reconocía como sus maestros en el arte de la guerra (p. 689). Asimismo, no evita pronunciarse sobre aspectos de la vida privada del zar, como su atracción por “los placeres de la mesa” o, aunque de manera bastante velada, a sus infidelidades: “los solemnes lazos del matrimonio no lo retuvieron” (p. 552). Pero ¿no era precisamente este tipo de datos lo que se había propuesto evitar al trazar el plan de la obra?

Finalmente, el autor no parece otorgar a las reformas que se producen durante la época del zar, los cambios en las costumbres, el desarrollo de las ciencias, las artes y el comercio, el lugar que el lector espera tras la lectura del programa que el filósofo presenta en las primeras páginas del texto. En efecto, la parte que se otorga a estos temas, presentes principalmente en los capítulos X y XIII del primer volumen de la *Histoire* y en los capítulos XI a XIV del segundo, no abarca en extensión más que la décima parte del libro. Las batallas y la diplomacia ocupan un lugar mayor. Además, como señala Mervaud (1999b, p. 256), las alusiones que hace a esas reformas son en general muy vagas y superficiales: “[el zar] hizo florecer en Moscú las artes de la paz” (Voltaire, 1999a, p. 640); “[el zar] según su costumbre, fue a pasar parte del invierno a Moscú, para hacer florecer allí las artes y las leyes” (p. 654); etcétera. Por otra parte, trata demasiado rápidamente sucesos relevantes para sus propósitos como la creación de la Academia de Ciencias o la reforma del alfabeto introducida por el zar (pp. 610, 611).

III. LAS CRÍTICAS DE DIDEROT A VOLTAIRE Y AL MODELO DEL TRASPLANTE DE LA CIVILIZACIÓN

En las páginas del capítulo 23 del libro V de la célebre *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) (de aquí en adelante *Histoire des deux Indes*), de Raynal, que contó, particularmente en su última edición (1780), con la colaboración de Diderot, este último afirma al ocuparse de Rusia:

El respeto que se debe a la memoria de Pedro I no debe impedir que se diga que no tuvo la capacidad de imaginar un estado bien constituido (...) a pesar de que su reputación le haya permitido recibir en todas partes el título de legislador, ha sido el responsable de no más que dos o tres leyes, que, por otra parte, llevan las marcas de su ferocidad. No se lo vio elevarse hasta combinar la felicidad de su pueblo con su gloria personal: luego de sus magníficas empresas la nación continuaba languideciendo en la pobreza, la esclavitud y la opresión. Tampoco tuvo la intención de aflojar las cadenas del despotismo. Se podría, incluso, pensar que las hizo más pesadas y dejó a sus sucesores la atroz y destructiva idea de que los individuos no son nada y el soberano lo es todo. (Raynal, 1780a, p. 636)

En ese capítulo, dedicado al análisis de la evolución de Rusia desde la época de Pedro I hasta 1780, la frase *a pesar de que su reputación le haya permitido recibir en todas partes el título de legislador* era, como señala Muriel Brot, (2018), transparente en el siglo XVIII (p. 11): la misma refería seguramente a autores como Fontenelle y Voltaire, que, según Diderot, habían idealizado la figura del zar. En cualquier caso, la crítica a Voltaire a propósito de su *Histoire* ya estaba presente en las cartas que había enviado a Damilaville el 19 de octubre y a Sophie Volland el 20 de octubre de 1760, en las que lo acusaba de presentar “reflexiones antifilosóficas” y carentes de “profundidad”, aludiendo a su interés por agradar a los poderosos y al carácter ligero, novelesco, poco comprometido con la patria y la virtud de sus historias (Diderot, 1997, pp. 264,

265, 274 y 275).²⁰ No está de más recordar aquí la importancia que los enciclopedistas otorgaban a la independencia con respecto al poder, tal como se puede observar, por ejemplo, en el *Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les mécènes, et sur les récompenses littéraires* (1753) de Jean le Rond d'Alembert.

Para Diderot, la historia, antes que ocuparse de reunir datos y documentos, debía resaltar las acciones virtuosas de los hombres y cuestionar los actos crueles y oscuros que habían provocado pesares a la humanidad. Sobre esta base pudo defender más tarde la *Histoire des deux Indes* frente a las críticas de Grimm,²¹ diciendo que no le importaba el método utilizado en la escritura de la historia, sino el carácter filosófico y político del texto. En este último sentido, celebra que el trabajo de Raynal “tome por los cabellos a los tiranos civiles y religiosos”. “El libro que amo es el que los reyes y los cortesanos detestan, el libro que hace nacer a los Brutos”, concluye en ese escrito (Diderot, 1995, p. 772).

La imagen de Rusia que se desprende, en cualquier caso, del mencionado capítulo que Diderot dedica a Rusia en la *Histoire des deux Indes* es diferente de la presentada por Voltaire y Fontenelle. En efecto, allí el editor de la *Encyclopédie* analiza la evolución de Rusia desde el debut del reinado de Pedro I hasta 1780 y evalúa las grandes empresas realizadas por Pedro I y Catalina II, adoptando una po-

²⁰ Una crítica similar con respecto a la obra histórica de Voltaire en general se desprende de diferentes escritos de Grimm redactados para la *Correspondance littéraire*. Gianluigi Goggi (2005) ha intentado demostrar la influencia de Diderot sobre Grimm en este aspecto (pp. 213 y ss.). En cuanto a Diderot, es preciso señalar que sus críticas a Voltaire historiador contrastan con la valoración que hace de este en tanto poeta épico, dramaturgo o defensor de Calas y Sirven en otras partes de su obra (Diderot, 1986, pp. 372, 373).

²¹ Grimm criticó la tercera edición (1780) de la *Histoire des deux Indes* de Raynal durante una cena, que tuvo lugar en marzo de 1781 en la casa de Mme. de Vandeuil y en la que participó Diderot. Herido por el cuestionamiento de su amigo a una obra que apreciaba y en la que él mismo había participado, el filósofo respondió a través de una carta a Grimm, redactada el 25 de marzo de ese año, que finalmente no enviaría. Entre otras cosas, Diderot cuestionaba allí a su amigo el haber traicionado sus ideas tras su acercamiento a una serie de personajes poderosos de la época (el rey Federico II de Prusia, la emperatriz Catalina II de Rusia, etcétera) (Diderot, 1995, p. 770).

sición diferente de la de los autores mencionados. Si bien reconoce las grandes cualidades y las buenas intenciones del “reformador del imperio” (Raynal, 1780a, p. 631) y no niega los cambios favorables que sus políticas generaron en Rusia, tales como la reforma del clero o la creación de canales, un puerto y barcos que favorecieron el intercambio comercial (p. 636), no deja de señalar las debilidades de esos proyectos. Afirma, como ya se pudo observar en el pasaje citado, que las pocas leyes que estableció “llevan las marcas de su ferocidad” y que no se preocupó por “combinar la felicidad de su pueblo con su gloria personal” (p. 636). A continuación, añade que no “aflojó las riendas del despotismo” y que “la nación continúa languideciendo en la pobreza, la servidumbre y la opresión” (p. 636). En suma, Diderot considera que la civilización de Rusia es aún una tarea pendiente y espera, aunque con cierto pesimismo, que Catalina II pueda realizarla en el futuro (p. 637). Con ese fin esboza las líneas de un “plan” civilizatorio, retomando lo que algunos años antes había desarrollado en sus *Mélanges philosophiques, historiques, etcétera, pour Catherine II*, que redactó para la emperatriz Catalina II de Rusia durante su estancia en San Petersburgo entre 1773 y 1774, y en *Plan d’une université*, que envió a Catalina II en mayo de 1775. Entre otras cosas, menciona la necesidad de “acordar la tolerancia de todas las religiones” y de “destruir todo tipo de esclavitud” (pp. 638, 640).

Diderot no trata de decir simplemente que Pedro I y Catalina II no alcanzaron los objetivos que se habían propuesto. Su crítica es más profunda. Considera que sus acciones tuvieron fallas estructurales y que aquellas innovaciones técnicas y producciones artísticas —con las que él mismo colaboró—²² que se pueden observar en sus tiempos, no implicaban un verdadero “plan” civilizatorio,

²² Es preciso recordar que luego de que la emperatriz comprara en 1766 la biblioteca personal de Diderot, que este había puesto en venta para reunir una dote para su hija, el filósofo, como muestra de agradecimiento, realizó diferentes tareas para la emperatriz: entre otras cosas, reclutó artistas y científicos para que viajaran a Rusia (Falconet, Le Mercier de La Rivière, etcétera) y adquirió pinturas para su benefactora.

que requería, según Diderot, la abolición de la servidumbre, algo que ni Pedro I ni Catalina II habían hecho. Por esa razón, afirma que “es necesario comenzar por el principio” (p. 640). Entiende que el proceso civilizatorio tiene etapas y que la primera requiere la libertad, el trabajo y la creatividad de los hombres. Recién después de esa primera etapa, pueden desarrollarse la industria, el comercio y las bellas artes:

De la destrucción de todos los tipos de esclavismo surgirá un tercer estado, sin el cual no hubo jamás en un pueblo ni artes, ni costumbres, ni luces (...). En todo es necesario comenzar por el principio y el principio implica aquí favorecer el desarrollo de las artes mecánicas y las condiciones de base. Aprended a cultivar la tierra, trabajar las pieles, producir tejidos y veréis rápidamente el surgimiento de familias ricas, de cuyo seno saldrán niños que no verán con buenos ojos la penosa labor de sus padres y comenzarán a pensar, a disertar, a componer versos, a imitar la naturaleza. Así, veréis aparecer poetas, filósofos, oradores, escultores y pintores. (p. 640)

En este marco y con cierto eco de las críticas de Jean-Jacques Rousseau al zar²³, Diderot va a cuestionar los intentos de Pedro I y de Catalina II de intentar trasplantar los resultados alcanzados

²³ Cabe recordar que Rousseau había atacado las políticas de Pedro I en el capítulo 8 del libro II del *Contrat social* (1762): “Los rusos nunca serán realmente civilizados, porque lo han sido demasiado temprano. Pedro tenía un genio imitativo; no tenía el verdadero genio, el que crea y hace todo a partir de la nada. Algunas de las cosas que hizo estuvieron bien, pero la mayoría estuvo fuera de lugar. Vio que su pueblo era bárbaro, no vio que no estaba maduro para el orden civil; quiso civilizarlo, cuando había que fortalecerlo. Quiso hacer de ellos alemanes e ingleses, cuando había que empezar por hacerlos rusos; impidió que sus súbditos fueran algún día lo que podrían ser persuadiéndolos de que eran lo que no son (...). El Imperio ruso querrá subyugar a Europa y él mismo será subyugado” (Rousseau, 2012/1762, p. 513). Voltaire le respondería, en 1764, en la entrada PIERRE LE GRAND ET J.-J. ROUSSEAU de su *Dictionnaire philosophique* (Voltaire, 1879, pp. 218-222) y, más tarde, en la versión modificada en 1775 del prefacio de su *Histoire* (Voltaire, 1999a, pp. 384, 385). Se trata, como sostiene Goggi (1993), de dos concepciones políticas antitéticas (p. 32). Para una visión de conjunto sobre la confrontación entre los dos autores, véase el ya mencionado trabajo de Wilberger (1972). Véase también Madariaga (2014, pp. 216 y ss.).

por una nación extranjera en Rusia, sin ocuparse de sentar allí las bases para que estos puedan ser genuinamente producidos:

(...) la corte de Rusia hará esfuerzos inútiles para ilustrar al pueblo trayendo hombres célebres de todas las naciones. Esas plantas exóticas morirán, como lo hacen las plantas de origen extranjero trasplantadas en nuestros cerros. Será inútil la construcción de escuelas y academias en San Petersburgo; será inútil el envío de individuos a París y a Roma, para que se instruyan bajo la tutela de los mejores profesores. Esos jóvenes, al retorno de sus viajes, se verán obligados a abandonar los talentos adquiridos, para ocuparse de tareas de poca importancia, que les permitan alimentarse. (p. 640)

Poco después, explica que si “se examinan los progresos de las sociedades” y “se sigue el curso de la naturaleza”, del que, por otra parte, añade, sería “inútil intentar apartarse”, se comprenderá que una nación permanecerá en “un mismo estado de barbarie” hasta que “las circunstancias hagan brotar del propio suelo” las condiciones que la saquen de este (pp. 640, 641). Inmediatamente, exhorta a los rusos a cultivar la tierra, y agrega que de las ciencias y las artes nacidas de allí emergerá un nuevo y “auténtico” orden, mientras que aquel que resulta del trasplante de “modelos extranjeros” no es más que una “débil copia” (p. 641). Añade que hasta que no llegue ese momento los esfuerzos realizados se agotarán “sin fruto” (p. 641). La política, es verdad, puede contribuir, acelerar el proceso civilizatorio, pero este debe, para ser genuino, ser el producto del propio suelo. Como señala Ezequiel Adamovsky, se observa allí una idea de desarrollo de abajo hacia arriba, que prioriza el aspecto socioeconómico sobre el político-cultural (Adamovsky, 2000, p. 253; 2006, p. 54).

De esta manera, se puede advertir que mientras que Voltaire parece justificar el voluntarismo y el carácter autoritario de Pedro, aun cuando esto implicara ejercer violencia contra la naturaleza [“él ha forzado la naturaleza (...), pero lo ha hecho para embellecerla. Las artes, que ha trasplantado (...) parecen en la actualidad

originarias del país al que las ha llevado” (Voltaire, 1957, p. 597)], en la medida en que esto le había permitido alcanzar resultados acordes con los que él consideraba que caracterizaban a una nación moderna: innovaciones técnicas, comercio, desarrollo artístico, etc., Diderot no ve en esos indicadores más que aspectos elogiados, pero insuficientes para poner en marcha un verdadero proceso civilizatorio. Como señala Carolyn Wilberger, el editor de la *Encyclopédie* estaba en desacuerdo tanto en el método como en los resultados alcanzados por Pedro. Según el filósofo, este había forzado la naturaleza²⁴ y había conseguido con ello un producto inauténtico (Wilberger, 1976, p. 251). Pero Diderot no cuestiona en esta época de su vida solamente a Pedro y a sus sucesores, sino a la figura misma del déspota ilustrado [“usted escuchará decir que el gobierno más dichoso será el de un déspota justo, decidido, ilustrado ¡Qué extravagancia!” (Raynal, 1780b, p. 481)], en la medida en que el poder absoluto ahoga el desarrollo de las sociedades. En el caso de Rusia, en particular, consideraba que ese tipo de poder, al que Catalina no había renunciado, mantenía al pueblo esclavizado e impedía la formación de un tercer estado, un elemento que consideraba esencial para que se pusiese en marcha un proceso de auténtico desarrollo (p. 485).²⁵ Como consecuencia de esto último y de otros obstáculos que consideraba que se oponían a la reforma de la nación —el clima, la extensión del imperio y la imagen que el pueblo ruso tenía de sí mismo,— se muestra, en esta 3ª edición de la *Histoire des deux Indes*, mucho menos entusiasmado que Voltaire con respecto al pasado y el presente de Rusia, así como acerca de sus posibilidades en el futuro (p. 482).

²⁴ A propósito de la relación entre naturaleza e historia en la obra de Diderot, véase el célebre trabajo de Michèle Duchet (1971). Entre otras cosas, Duchet pone de relieve el vínculo que establece el filósofo entre esos dos terrenos y la concepción cíclica de la historia que de allí se desprende (pp. 431 y ss.).

²⁵ Duchet (1971) ha analizado la evolución de la posición de Diderot con respecto a la emperatriz Catalina II (pp. 463 y ss.). También Adamovsky (2006, pp. 51 y ss.).

CONCLUSIÓN

Larry Wolff, tras los pasos de Albert Lortholary (1951, p. 272), afirmaba hace algunos años que Voltaire en su trabajo lleva aún más lejos el “mito” acerca de la figura del zar instalado por Fontenelle en el ya mencionado *Éloge du Czar Pierre I* (Wolff, 1994, p. 202), y Michel Mervaud (1999b) sostiene que “el cuadro que presenta del reinado de Pedro es tan idílico que el lector siente por momentos estar leyendo un cuento de hadas” (p. 267). Asimismo, Inna Gorbátov (2007) sostiene que “Voltaire fue cautivado por la imagen del ‘milagro ruso’” (p. 383), y Muriel Brot (2018), en un trabajo más cercano a nosotros, no duda en decir que en el texto Voltaire utiliza la “ficción” y la “fábula” con el propósito de elevar la figura del zar (p. 12). Como hemos intentado mostrar (ii), el texto presenta debilidades, que alejan a Voltaire, por momentos, del programa que había presentado en el prefacio (i), manipulando, forzando, en algunos casos, las fuentes, para favorecer la imagen de Pedro; deteniéndose en aspectos secundarios de la vida privada del zar o dedicando a las costumbres o las reformas en el terreno de las artes, la religión, etcétera, un lugar menor que el que se puede esperar. Sin dejar de reconocer estas falencias, parece necesario, no obstante, matizar ese tipo de interpretaciones, que asocian el texto a la mitología o la ficción,²⁶ en la medida en que no permiten apreciar el interés por la búsqueda de la verdad que animó a Voltaire, el cual lo llevó a reunir una abundante documentación (en la mayoría de los casos se trata de trabajos de primera mano, muchos de ellos, como se ha señalado, inéditos hasta ese momento); a buscar testimonios que respaldaran su información; a conferir una gran importancia a la crítica de las fuentes y a las reflexiones acerca de la metodología

²⁶ No nos ocupamos en este trabajo, en cualquier caso, de la discusión acerca de la posibilidad o no de diferenciar el relato histórico de la ficción, que ha ocupado un lugar destacado en los debates en el terreno de la filosofía de la historia en las últimas décadas desde, al menos, la publicación del texto de Hayden White (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. La misma excede los límites de este artículo.

de la historia, que lo llevaron, entre otras cosas, a dejar de lado material poco confiable y a evitar ceder a la intención de aquellos que deseaban que escribiera un mero panegírico; a corregir muchos de los errores que le señalaron los académicos rusos, que revisaron sus manuscritos, y a utilizar datos provenientes de disciplinas “científicas” en formación, como la economía o la demografía, características que alejan el trabajo de la historiografía del siglo anterior, dominada por los recursos retóricos, las anécdotas y las descripciones de la vida privada de los protagonistas.

Por otra parte, como se ha visto (iii), el trabajo pone de relieve ciertas diferencias entre Voltaire y Diderot a propósito de los métodos utilizados y los resultados alcanzados por el zar Pedro I y sus sucesoras, así como, en general, sobre el papel de los monarcas en la historia y las condiciones necesarias para reformar una sociedad, que los llevaron a periodizar de manera diferente la historia rusa, colocando su época dorada en el pasado y el presente, el primero, y proyectándola en el futuro como una tarea todavía por realizar, el segundo, algo que resulta llamativo, en la medida en que ambos suelen ser ubicados —con justicia, en cierto modo— bajo las mismas categorías historiográficas.²⁷

REFERENCIAS

- Adamovsky, E. (2000). Diderot en Rusia, Rusia en Diderot. El papel de la imagen de Rusia en la evolución del pensamiento político del último Diderot. *Studia historica. Historia moderna*, 22, 245-282. Recuperado de: https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/4866
- Adamovsky, E. (2006). *Euro-Orientalism: The Image of Russia in France (1740-1880)*. Berna, Suiza: Peter Lang.
- Barret-Kriegel, B. (1988). *La défaite de l'érudition*. París: Presses universitaires de France.

²⁷ En este sentido, la ya mencionada Muriel Brot (2018) afirma que la *Histoire des deux Indes* es, en cierto modo, heredera de los trabajos históricos e historiográficos de Voltaire (p. 13).

- Binoche, B. (2018). *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*. Paris: École des hautes études en sciences sociales.
- Brot, M. (Ed.) (2011). *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*. Paris: Hermann.
- Brot, M. (2018). Diderot, Raynal et l'historiographie des origines dans l'*Histoire des deux Indes. Le Monde français du dix-huitième siècle*, 3(1), 1-13. Doi: 10.5206/mfds-ecfw.v3i1.1688
- Brumfitt, J. (1970). *Voltaire Historian* (2^a ed.). Oxford: Oxford University Press.
- D'Alembert, J. I. R. (1753/1822). Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les mécènes, et sur les récompenses littéraires (vol. 4). En *Œuvres de d'Alembert* (pp. 81-163). Paris: A. Belin, Bossange père et fils, Bossange frères.
- Diderot, D. (1986). Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque. En J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust y J. Varloot (Eds.), *Œuvres complètes de Diderot* (pp. 1-440). Paris: Hermann.
- Diderot, D. (1995). Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Monsieur Grimm (vol. 3). En L. Versini (Ed.), *Œuvres* (pp. 765-774). Paris: Robert Laffont.
- Diderot, D. (1997). *Correspondance*. Paris: Robert Laffont.
- Dornier, C. (2007). Le témoignage et sa critique au 18^{ème} siècle. *Dix-huitième siècle*, 39, 3-22. Doi: 10.3917/dhs.039.0003
- Duchet M. (1971). *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*. Paris: Maspero.
- Fontenelle, B. (1727). *Éloge du Czar Pierre I*. Paris: s. e.
- Franco, M. y Levín, F. (2007). El pasado cercano en clave historiográfica. En M. Franco y F. Levín (Eds.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 31-67). Buenos Aires: Paidós.
- Goggi, G. (1993). Diderot et l'abbé Baudeau: les colonies de Saratov et la civilisation de la Russie. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 14, 23-83. Doi:10.3406/rde.1993.1206

- Goggi, G. (2005). Grimm et Diderot face à l'œuvre historique de Voltaire (et en particulier à l'*Essai sur les mœurs*) dans la *Correspondance littéraire. Revue Voltaire*, 5, 209-227.
- Gorbatov, I. (2007). Voltaire and Russia in the Age of Enlightenment. *Orbis Litterarum*, 62, 381-393. Doi:10.1111/j.1600-0730.2007.00899.x
- Grell, Ch. (1993). *L'histoire entre érudition et philosophie: étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*. Paris: Presses universitaires de France.
- Karp, S. y Wolff, L. (Eds.) (2001). *Le Mirage russe au XVIIIe siècle*. Ferney-Voltaire. Francia: Centre international d'étude du XVIIIe siècle.
- Lortholary, A. (1951). *Le Mirage russe en France au XVIIIe siècle*. Paris: Boivin.
- Madariaga, I. (2014). *Politics and Culture in Eighteenth-Century Russia*. Londres: Routledge.
- Menant, S. (2004). Les relations de Voltaire avec la Russie: une stratégie d'influence. En J.-P. Poussou, Y. Perret-Gentil y A. Mézin (Eds.), *L'influence française en Russie au XVIIIe siècle* (pp. 209-215). Paris: Presses universitaires de France.
- Méricam-Bourdet, M. (2011). Les inflexions du discours historique voltairien sur l'origine dans les années 1760: le rôle de Rousseau. *Revue Voltaire*, 11, 275-285. Recuperado de: https://voltaire-lire.msh-lse.fr/IMG/pdf/RV_11_3_1_MMericamBourdet.pdf
- Méricam-Bourdet, M. (2012). *Voltaire et l'écriture de l'histoire. Un enjeu politique*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Mervaud, C. (1999a). Introduction aux *Anecdotes sur le czar Pierre le Grand* (vol. 46). En T. Besterman, W. Henry Barber, U. Kölvig, H. Mason y N. Cronk (Eds.), *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 1-49). Oxford: Voltaire Foundation.
- Mervaud, C. (1999b). Introduction à l'*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (vol. 46). En T. Besterman, W. Henry Barber, U. Kölvig, H. Mason y N. Cronk (Eds.), *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 85-380). Oxford: Voltaire Foundation.
- Pomeau, R. (1957). Préface. En R. Pomeau (Ed.), *Voltaire, Œuvres historiques* (pp. 7-24). Paris: Gallimard.

- Ratto, A. (2016). La polémica entre Voltaire y La Beaumelle: a propósito del Supplément au Siècle de Louis XIV. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 10, 129-141. Doi: 10.5209/rev_INGE.2016.v10.54735
- Raynal, G.-T. (1780a). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (3ª ed., vol. 1). Ginebra: Jean-Leonard Pellet.
- Raynal, G.T. (1780b). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (3ª ed., vol. 4). Ginebra: Jean-Leonard Pellet.
- Rousseau, J.-J. (1762/2012). *Du contrat social ou principes du droit politique* (vol. 5). En S. Goyard-Fabre (Ed.), R. Trousson y F. S. Eigeldinger (dirs.), *Œuvres complètes* (pp. 457-619). Ginebra: Slatkine / París: Honoré Champion.
- Šmurlo, E. (1929). *Voltaire et son œuvre Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*. Praga, República Checa: Orbis.
- Stroev, A. (2017). *La Russie et la France des Lumières: monarques et philosophes, écrivains et espions*. París: Institut d'études slaves.
- Voltaire (1879). *Dictionnaire philosophique*. En L. Moland (Ed.), *Œuvres complètes de Voltaire* (vol. XX) (pp. 218-222). París: Garnier.
- Voltaire (1880). *Correspondance*. En L. Moland (Ed.), *Œuvres complètes de Voltaire* (vol. XL) (pp. 173-175). París: Garnier.
- Voltaire (1881). *Correspondance*. En L. Moland (ed.), *Œuvres complètes de Voltaire* (vol. XLI) (pp. 455-457). París: Garnier.
- Voltaire (1957). *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*. En R. Pomeau (Ed.), *Œuvres historiques* (pp. 321-598). París: Gallimard.
- Voltaire (1964a). *Correspondance*, vol. 4. T. Berterman (Ed.). París: Gallimard.
- Voltaire (1964b). *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, vol. 1. R. Pomeau (ed.). París: Garnier.
- Voltaire (1964c). *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, vol. 2. R. Pomeau (ed.). París: Garnier.
- Voltaire (1969). *Philosophie de l'histoire*, vol. 59. J. Brumfitt (Ed.). En T. Besterman, W. H. Barber, U. Kølving, H. Mason y N. Cronk (Eds.),

- Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 88-275). Oxford: Voltaire Foundation.
- Voltaire (1987). *Histoire*, vol. 33. J. Monty (Ed.). En T. Besterman, W. H. Barber, U. Kölvig, H. Mason y N. Cronk (Eds.), *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 164-186). Oxford: Voltaire Foundation.
- Voltaire (1996). *Histoire de Charles XII*, vol. 4. G. von Proschwitz (Ed.). En T. Besterman, W. H. Barber, U. Kölvig, H. Mason y N. Cronk (Eds.), *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 149-546). Oxford: Voltaire Foundation.
- Voltaire (1999a). *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*. M. Mervaud (Ed.), con la colaboración de A. Brown, U. Kölvig y Ch. Mervaud (vol. 46). En T. Besterman, W. H. Barber, U. Kölvig, H. Mason y N. Cronk (Eds.), *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 381-699). Oxford: Voltaire Foundation.
- Voltaire (1999b). *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*. M. Mervaud (Ed.), con la colaboración de A. Brown, U. Kölvig y Ch. Mervaud (vol. 47). En T. Besterman, W. H. Barber, U. Kölvig, H. Mason y N. Cronk (Eds.), *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 701-1261). Oxford: Voltaire Foundation.
- Voltaire (2008). *Nouvelles considérations sur l'histoire*. M. Méricam-Bourdet (Ed.) (vol. 28B). En T. Besterman, W. H. Barber, U. Kölvig, H. Mason y N. Cronk (Eds.), *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (pp. 165-185). Oxford: Voltaire Foundation.
- White, H. (1973). *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wieviorka, A. (1998). *L'ère du témoin*. París: Plon.
- Wilberger, C. (1972). Peter the Great: an Eighteenth-century Hero of Our Times? *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, *XCVI*, 9-127.
- Wilberger, C. (1976). *Voltaire's Russia. Window on the East*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Wolff, L. (1994). *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

“LA METAFÍSICA DEL SILENCIO” COMO UNA FILOSOFÍA INTEGRAL EN MAX PICARD

“The Metaphysics of Silence” as an Integral Philosophy in Max Picard

Catalina Elena Dobre

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7929-8772

Universidad Anáhuac México (Estado de México, México)

katalina.elena@yahoo.com.mx

RESUMEN

Este artículo se propone recuperar un acercamiento peculiar en la comprensión de la realidad a través del concepto del silencio. A pesar de que sobre el silencio hay varias indagaciones, la mayoría relacionadas con la obra de Martín Heidegger, Ludwig Wittgenstein o Merleau-Ponty, este artículo tiene la intención de extender la comprensión de una filosofía del silencio que no sería completa sin la contribución de Max Picard. Siendo este último un pensador original y el autor de una obra peculiar, el objetivo de estas páginas es analizar el silencio, para comprender por qué el filósofo suizo lo entiende como una realidad originaria y positiva y no como una ausencia, creando así una metafísica del silencio como una filosofía integral (en la cual la realidad es entendida como unidad); una filosofía en la cual el silencio une, a través del lenguaje, al hombre con lo divino, creando una relación de complementariedad.

PALABRAS CLAVE: *Max Picard, silencio, lenguaje, metafísica, realidad originaria, Dios.*

ABSTRACT

This article aims to recover a peculiar approach in the understanding of reality through the concept of silence. Although there are several inquiries about silence, mostly related to the work of Martín Heidegger, Ludwig Wittgenstein or Merleau-Ponty, this article intends to extend the understanding of a philosophy of silence that would not be complete without the contribution of Max Picard. Being an original thinker and the author of a peculiar work, the purpose of these pages is to analyze the silence, to understand why the Swiss philosopher understands it as an original and positive reality and not as an absence, thus creating a “metaphysics of silence” as an integral philosophy (in which reality is understood as unity); a philosophy in which silence unites, through language, the human and the divine, creating a relationship of complementarity.

KEYWORDS: *Max Picard, silence, language, metaphysics, original reality, God.*

“LA METAFÍSICA DEL SILENCIO” COMO UNA FILOSOFÍA INTEGRAL EN MAX PICARD

INTRODUCCIÓN

Creador de una filosofía expresada en una obra poética por excelencia y alejándose de ciertas tradiciones, Max Picard es uno de los más importantes pensadores en cuanto se trata de la comprensión de la persona humana en su fundamentación antropológica y ética de la modernidad, en su proceso de pérdida de sentido y de la revalorización del mundo como una continuidad de Dios a través de realidades invisibles como son principalmente el silencio y el lenguaje.

Alfonso López Quintás (1998) afirmaba precisamente que

en la línea de pensamiento —que inspiró en buena medida la antropología filosófica europea del último cuarto de siglo— se mueve Max Picard, escritor suizo que ha vivido siempre en contacto estrecho con la naturaleza y en fidelidad estricta con los ritmos naturales. Sus bellas obras sobre el lenguaje, el silencio, la vida matrimonial, la huida de Dios, adquieren a la luz de la interpretación ambital del lenguaje toda su hondura y se elevan muy por encima de la mera literatura edificante. (p. 350)

Max Picard es un filósofo original, con una obra única¹ que inspiró el pensamiento de figuras como Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Martín Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Thomas Merton, Hans Urs von Balthasar y Alfonso López Quintás, así como varias obras literarias. Siendo hoy prácticamente olvidado por lo cánones filosóficos (realidad confirmada por la escasa bibliografía que existe en relación con su pensamiento), Picard, desde mi punto de vista, tiene mucho que enseñarnos, su obra se

¹ Desde su obra más famosa *El mundo del silencio*, pasando por obras como *Hitler en nosotros*, *El rostro humano* o *La huida ante Dios*, etcétera.

une a la labor de pensadores como Max Scheler, Martin Buber o Emmanuel Lévinas, para quienes el mundo no es un mero objeto de estudio, sino una unidad y una totalidad.

Sus reflexiones se enfocan en el ser humano, en su rostro, en el silencio, en el lenguaje con la intención de recordar lo sagrado de la existencia, pero también en una drástica crítica a la modernidad que a través del progreso ha descuidado lo sagrado de la existencia. Por lo que las preocupaciones del filósofo suizo sobre temas como el silencio, el lenguaje, Dios y el ser humano no son una casualidad, sino el resultado de la inquietud general de la época. Apreciado por Gabriel Marcel (Marcel y Picard, 2006) como “uno de los pensadores más originales de nuestros tiempos” (p. 17), la paradoja es que, a la vez, es uno de los filósofos contemporáneos menos conocidos. Al no ser el autor de una obra filosófica sistemática o académica, la filosofía de Picard es del estilo de los grandes “marginados”, como Pascal, Kierkegaard, Nietzsche o Lev Shestov; un estilo que surge de una conciencia contemplativa. Las preocupaciones del filósofo suizo sobre temas como el silencio, el lenguaje, Dios y el ser humano no son una casualidad, sino que representan el resultado de esta necesidad de buscar la comprensión de la realidad más allá de la ciencia, más allá de las estructuras abstractas de la racionalidad.

Lo poco que se conoce hoy en día sobre Max Picard hace referencia a él como “el filósofo del silencio”, porque es de los pocos que analizaron el sentido del silencio. Cabe decir que en cuanto la idea de una “filosofía del silencio” existen otras valiosas intervenciones, ya que el silencio ha sido siempre una presencia discreta, muy profunda, siendo el resultado de la conciencia que algunos filósofos tuvieron en cuanto la importancia del silencio para la relación del hombre consigo mismo y con Dios (como en el caso de Kierkegaard), con la constitución del lenguaje (como en el caso de Heidegger² o Wittgenstein), o como fenomenología (como en caso

² Cabe decir que a pesar de la aparente similitud en las perspectivas sobre el silencio de Heidegger y Picard, hay a la vez una diferencia que se puede identificar. Desde mi punto de vista, Heidegger limita el silencio al tema del lenguaje del *dekir*

de Merleau-Ponty). A diferencia de estos pensadores, la originalidad de Max Picard consiste en elevar el silencio a un estudio integral que lo une con toda una tradición filosófica, a la vez abriendo nuevas perspectivas sobre esta categoría.

Cuando en 1948 se publicó *El mundo del silencio* (*Die Welt des Schweigens*), tuvo un eco inmediato en el mundo filosófico de aquel entonces y llamó la atención en especial de Martín Heidegger (que ya tenía varias indagaciones sobre el silencio), Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas y también de Martin Buber, entre otros. Para este año, Max Picard era ya un autor conocido, leído y respetado sin ser una estrella académica, sino, más bien, una presencia discreta y retirada. A pesar de esto, el libro fue recibido como un verdadero enfoque revolucionario en el ámbito de la filosofía, sobre todo por proponer una comprensión de la realidad a través del silencio como una dimensión fundamental de la existencia. Como afirma Jean-Luc Pouliguen (2013):

La originalidad del enfoque de Picard, su alcance revolucionario, consiste precisamente en resaltar la presencia del silencio en todos los aspectos centrales de la existencia y de la realidad para restaurar la consistencia de las cosas y preservar la dignidad del habla. En otras palabras, el silencio no es, ante todo, el remanso de paz en el que buscar refugio, sino que es el fundamento de la objetividad del mundo, el garante de la sustancialidad de las cosas y las palabras (p. 1).

El traductor de Picard al inglés, Stanley Godman escribió en el *New English Weekly*, con la ocasión de celebrar la publicación de *El mundo del silencio*: “Este libro posee la virtud benéfica del silencio sobre el cual habla; es en sí mismo una creación del silencio (...). Pocos libros se identifican tanto con la esencia del tema que están

y *no-decir* del *Dasein*; es decir, de su capacidad de guardar silencio que lo acerca de su conciencia, siendo esta la voz que escucha al guardar silencio. Para Picard, en cambio, el silencio rebasa el ámbito de lo humano, siendo, como veremos, aquella realidad originaria y objetiva que fundamenta la existencia.

tratando. Este libro lo hace y como el título lo menciona es en sí un *mundo del silencio*” (cfr. Marcel y Picard, 2006, p. 72)

Sin tener un enfoque analítico o metódico, el libro entreteje la idea de Picard en un diálogo con filósofos, poetas, escritores, evidenciando el ámbito panorámico del silencio en relación con el conocimiento, la poesía, arte, la naturaleza, la religión, la fe, etcétera; por esta manera de pensar el silencio, su obra es única en la literatura filosófica, porque se trata de un análisis original que ofrece una mirada diferente si tomamos en cuenta que las investigaciones que se han hecho sobre el silencio han sido más desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica.

El objetivo de estas páginas se enfoca en el análisis de uno de los conceptos más importantes de la filosofía picardiana: el silencio, para comprender por qué el filósofo suizo lo entiende como una realidad originaria y positiva y no como una ausencia. En este sentido hablaremos de una “metafísica del silencio” que rompe con la idea de una metafísica tradicional a través del modo como Picard entiende el silencio y su manifestación en relación con el ser humano y el lenguaje, es decir, como una filosofía integral.

I. LA METAFÍSICA DEL SILENCIO COMO FILOSOFÍA INTEGRAL

El silencio es uno de esos misteriosos intangibles que, cuanto más nos fijamos, más entendemos que se disipan, a través de nuestros dedos, como la arena. ¿Es el silencio una ausencia o una presencia? ¿Un vacío o una plenitud? ¿Un espacio negativo o un espacio positivo? ¿Algo o nada? ¿Metafísico o sustentable? ¿El preludeo o la final? (Bindeman, 2017, p. 1)

Con estas preguntas empieza Steven L. Bindeman (2017) su obra *Silence in Philosophy, Literature and Arte*, evidenciando, a través de estos interrogantes, que el silencio es un misterio que todavía no logramos comprender, sobre todo porque traspasa la realidad, trascendiendo la lógica, la racionalidad, invitándonos a entrar en el ámbito de lo incommunicable, de aquello que nos atrae y nos aleja a la vez.

Si pensamos en una “filosofía del silencio”, desde los griegos hasta la contemporaneidad varios filósofos intuyeron la importancia del silencio (sin mencionar que en la escuela pitagórica era una regla de oro para los iniciados), e intentaron dedicar algunas reflexiones en torno al mismo. Por otro lado, es verdad que el tema del silencio ha sido más relacionado con la mística que con la filosofía. Por eso, considero que el escrito de Max Picard es único precisamente por abrir al silencio un espacio singular en la filosofía. En este sentido, Kristina Grob (2014) afirma que “El escrito *El mundo del silencio* de Max Picard es reconocido como el primer intento filosófico de explorar el fenómeno del silencio mismo” (p. 5).

Cuando se habla de silencio, de inmediato la manera de pensarlo es como “ausencia de lenguaje”, olvidando que para que el lenguaje tenga presencia se necesita del silencio; es más, el silencio tiene que envolver el lenguaje. Sin embargo, al entender el lenguaje como una manifestación de la experiencia mental, como pensaba Aristóteles, nos hemos apartado de la presencia metafísica a favor del lenguaje como la información que invade todo, pero que en sí misma carece de profundidad o significado último (Bindeman, 2017, p. 4).

Consciente de que nos hundimos cada vez más en un mundo cuyo significado y sentido hemos perdido, ante la fragmentación Max Picard se propone reconstruir una continuidad a través de una realidad tan cercana y a nuestra alcance y, a la vez, tan alejada: el silencio.

Picard, como un pensador de su época, no podía ignorar el contexto en el cual surge un pensamiento singular, tratándose de aquel *giro lingüístico*; momento en el que filósofos como Wittgenstein, Walter Benjamín, Ernst Cassirer, Merleau-Ponty o Heidegger, para dar algunos ejemplos, estaban planteando un nuevo acercamiento a la comprensión de la realidad mediante el lenguaje como constitutivo mismo de la existencia del hombre. Se trataba de la exigente labor de corregir la errónea idea de la funcionalidad del lenguaje para la comunicación, intentándose argumentar que el lenguaje no está al servicio de la comunicación mundana, sino que representa una manifestación del Ser mismo. En otras palabras,

se trataba de plantear el tema del lenguaje como “el lenguaje de Dios” y no limitarlo al ámbito de lo humano.

El filósofo suizo se suma a esta labor sin hacer una teoría elaborada del lenguaje, sino partiendo de la comprensión de una realidad que va más allá del lenguaje y que, a la vez, lo sustenta: el silencio entendido como un fenómeno originario. Y así como no hay una “teoría del lenguaje”, tampoco encontramos en su escritura una teoría para argumentar la superioridad del silencio sobre la realidad, sino que, en su estilo meramente poético, a veces con un lenguaje críptico que recuerda a los primeros sabios de la Antigüedad, Picard habla del silencio como continuidad y como apertura de la realidad misma.

Siendo un crítico de su tiempo, y consciente de que en una cultura logocéntrica la mayoría considera el silencio como algo “negativo”, su análisis parte de un argumento muy importante: el silencio no se reduce a la “falta de”, al contrario, el silencio es presencia. A través de un estilo lleno de sensibilidad, Max Picard nos invita a contemplar y a profundizar la importancia del silencio, presentando diferentes facetas de este sin limitar su manifestación al ámbito de lo humano.

A la pregunta *¿qué es el silencio?*, la respuesta inmediata siempre tiene que ver con una “falta del habla”, con “callar”. Sin embargo, a través de las reflexiones del filósofo suizo descubriremos que el silencio no es la negación del hablar, no es mutismo, y tampoco ausencia de ruido.

La negatividad con la cual se suele asociar el silencio evidencia la incapacidad de escuchar el silencio; rasgo que Picard identifica en su filosofía con lo que él llama *el mundo de la discontinuidad*, de la fragmentación, cuya característica es una habladuría sin sentido y, por lo tanto, es ruido.³ Resaltando así una paradoja cuyo reflejo vivimos hasta hoy en día: es decir, asociamos el ruido, la habladuría con un hecho positivo, y el silencio con algo negativo,

³ Así como lo expresa en *Hitler en nosotros* o *La huida ante Dios*.

tratando desesperadamente de llenar los espacios de silencio con más y más ruido. Esto demuestra la falta de interioridad y el vacío en el que vivimos.

“El silencio no es simplemente lo que pasa cuando dejamos de hablar”, afirma Max Picard (1964, p. ix), para indicarnos que el silencio va más allá de las limitaciones de nuestro propio lenguaje instrumentalizado; el silencio es un ámbito lleno de riqueza, una fuente de vida, de interioridad y de conciencia. Para el filósofo, el silencio tiene esta capacidad de elevarnos más allá de las limitaciones intelectuales hacia nuevos horizontes del sentir y el pensar. Para lograr esto se necesita un acercamiento a las cosas, a la realidad; implica apertura y capacidad de escuchar el silencio que nos invita a descubrir una reflexión originaria.

Con la intención de hacernos entender qué significa silencio, Picard destaca algunas características importantes: una de ellas es su autonomía. Esto significa que el silencio no depende de la naturaleza humana, la sobrepasa; es en sí un fenómeno originario, no alterado por la utilidad y por la “productividad” y, por lo mismo, no es parte de las cosas que podemos usar; al contrario, el silencio tiene una existencia pura, independiente de nosotros, sin inicio y sin fin.

A través de esta característica del silencio, el filósofo criticaba los valores pragmáticos de la modernidad y la fe abstracta en las evidencias, sobre todo porque la existencia no se reduce a la mera utilidad: no todo lo que existe tiene que ser útil y tiene que responder a un razonamiento. Es decir, el silencio no tiene un propósito práctico para nuestra existencia, y tampoco es el resultado de alguna abstracción; pero la falta de silencio puede representar un signo de alarma, porque muestra la tremenda ruptura tanto del hombre consigo mismo como con lo divino.

Al ser autónomo, inútil, también es invisible y, por lo mismo, es presencia eterna en el tiempo; por eso cuando hay silencio se hace sentir como algo que está en nosotros o ante nosotros y que a la vez exige atención. En calidad de presencia se vuelve incommunicable, porque cuando se hace sentir es difícil describirlo con

palabras, y la única forma de conocerlo es escuchándolo. Estas características que identifica Max Picard lo hace pensar en el silencio como estructura fundamental y originaria de la realidad.

Al ser incommunicable, el silencio nos aleja a primera vista del lenguaje, pero a la vez nos regresa a nosotros mismos. A través del silencio “experimentamos una restauración de la unidad entre uno mismo y el mundo, y aprendemos a morar extasiada y verticalmente dentro de la simplicidad del momento” (Bindeman, 2017, p. 4).

Para entender de mejor manera esta realidad originaria que es el silencio podemos relacionarlo con otros fenómenos que tienen este valor inestimable y fuera de cualquier utilidad, como el amor, la lealtad, la vida o la muerte. Al igual que estos, el silencio no necesita ser sostenido por otra cosa, sino que es una realidad que tiene su propia esencia y, por lo mismo, una existencia en sí, independiente de nuestra elección. Es decir, el silencio no existe porque uno u otro decide callar. Existe porque es, porque tiene una existencia en sí que a veces nos interpela y nos exige escuchar. Esta idea de Picard nos regresa un poco a la tradición antigua, cuando presocráticos como Heráclito o Parménides hablaban del *Lôgos* o del *Ser* como principios fundamentales y originarios de la realidad que dan unidad y sentido.

Una lectura atenta de *El mundo del silencio* permite percibir que Picard comprende el silencio como una realidad originaria, preexistente y eterna; una realidad que existe independiente del ser humano o del lenguaje. Antes mencionamos que el silencio es presencia que se manifiesta en la temporalidad y es accesible para todos ya que todos, lo pueden sentir y escuchar. Resulta que el silencio para Picard es una realidad primordial que existe fuera del tiempo, lo que nos revela que el silencio puede ser pensado como un fundamento metafísico.

La pregunta que surge es: ¿cómo entender una metafísica del silencio? Para pensar una metafísica del silencio, el primer paso es tomar distancia de la tradición. Es decir, acostumbrados en general a que la tradición metafísica está fundamentada en un principio racional, esta propuesta puede levantar sospechas. Sin

embargo, lo originario de Picard, en este sentido, consiste en que para él la realidad no se reduce a lo visible y a lo comprensible por la racionalidad. Existe la otra cara de esta realidad, que complementa lo *visible*, que él denomina lo *invisible*. La realidad así es entendida en su doble manifestación, representando la *unidad*, la *relación* entre lo visible y lo invisible.

Con esta idea, el filósofo suizo propone lo que desde mi punto de vista entiendo como una *filosofía integral* y, a la vez, como una crítica al dualismo que ha acabado en una ruptura, en una fragmentación misma de la realidad. Para Picard hay una continuidad entre el aquí (lo *visible*) y el allá (lo *invisible*); no son dos ámbitos separados, sino dos aspectos de la misma realidad. El problema que identifica es que en el mundo utilitarista de la modernidad la realidad está totalmente separada, ya que lo único que se ve y es importante es “lo visible”.

Al ignorar lo invisible, surge una ruptura que el hombre moderno ve como algo normal, descuidando el hecho de que precisamente la presencia no significa lo visible, lo que a veces de manera violenta se da a conocer. Presencia tiene aquello que no se ve: lo originario, lo auténtico, la verdadera existencia. Lo invisible, lo que no se puede decir pero que está presente; es aquello que da sentido a lo visible y lo complementa. Esta unidad o relación está sostenida por lo que Picard llama un fundamento objetivo de la realidad, siendo el único fenómeno no alterado por la utilidad del mundo: el silencio, que logra unir lo visible con lo invisible.

El silencio integra, unifica, dos mundos aparentemente opuestos: el visible y el invisible; sin que esto representara para Picard una dialéctica en sentido hegeliano. El silencio no es una síntesis, sino una fuerza invisible que estructura la realidad; representando la prueba de la objetividad del mundo. Es decir, a través del silencio que se hace presente, lo invisible tiene continuidad en lo visible; lo complementa y le da sentido.

En la modernidad conceptos como silencio y habla, o silencio y lenguaje, son totalmente disociados; hay un tipo de vacío verbal, o como dice Zucal Silvano (2011), hay una “fuga del lenguaje” (p.

54). Para Picard, silencio y lenguaje están totalmente relacionados. Como un fenómeno originario y puro, el silencio representa el contrapeso de este mundo derrotado por la utilidad, por la inmediatez y por la palabra aislada.

Como lo concibe el filósofo suizo, el silencio es como un escudo ante la decadencia, ante la discontinuidad y la ruptura que caracteriza el mundo moderno. Es importante especificar que para Picard el mundo de la continuidad es el mundo de la unidad, de la relación, mientras que la discontinuidad representa una terrible decadencia caracterizada por el ruido, la velocidad, la artificialidad y la falta de autenticidad.

Si hablamos de la negatividad del lenguaje, esta no es el silencio, sino precisamente el ruido que nos aparta de nuestro ser. Debido al apego al ruido, el lenguaje va perdiendo su cualidad espiritual, como dice el pensador suizo, y con ello surge la transformación de la palabra, que tenía originariamente un sentido espiritual, en mero ruido (Picard, 1964, p. 168). El ruido, al ser el enemigo del silencio, contribuye a aumentar la ruptura interior del hombre consigo mismo y con la realidad circundante. El ruido borra la memoria que teníamos sobre un sentido originario de la realidad; la memoria de una pertenencia espiritual, de una relación que teníamos con lo divino y con el silencio. La presencia de la charla, el hablar por hablar, el vivir en un estado de ruido permanente o hacer ruido; todo esto es signo de nuestra propia decadencia y del abandono total no solo del lenguaje sino del silencio.

En su época, el autor se lamentaba del ruido producido por la radio, viendo en esto un signo de la deshumanización. Si hacemos una comparación, nos damos cuenta de que hoy vivimos la apoteosis del ruido: hay ruido en las calles, en las casas, en los espacios públicos mucho más, en el trabajo y los *mass-media* lo multiplican. Al invadir nuestra intimidad, nuestro espíritu y nuestro lenguaje, el ruido nos ha transformado en seres narcisistas y egoístas, porque al olvidar el silencio, “el hombre se ve a sí mismo en miles de imágenes en la pantalla y en las fotografías, como si intentará asegurarse de que aún existe, y que todavía se parece al

hombre” (Picard, 1964, p. 175). Olvidarse del silencio no significa otra cosa que olvidamos de nosotros mismos.

Cuando el lenguaje ya no viene del silencio, sino que se vuelve un medio para producir más ruido, entonces perdemos la capacidad de tener una relación con nosotros mismos, un reconocimiento y una transformación de nuestra propia interioridad. Es decir, el ser humano se vuelve indiferente y las palabras pierden sentido y realidad porque no reflejan compromiso y responsabilidad. Afirma el filósofo: “Hoy el hombre ha hecho palabras solitarias al separarlas del silencio. Este repudio al silencio es un factor de culpa humana” (Picard, 1964, p. 22).

El alejamiento del silencio es la muestra de nuestro distanciamiento con lo divino, y a la vez, es lo que ha determinado la tiranía de la palabra: cualquiera pueda decir hoy lo que sea sin ninguna responsabilidad sobre su palabra, pensando que se desvanecerá a través del ruido y de la velocidad de la inmediatez. Sin embargo, la palabra es inseparable del silencio; cada palabra no surge de la nada, sino del silencio; por ello, el silencio es el soplo del lenguaje, la fuente de la cual se alimenta para que luego regrese de nuevo, con fuerza y con sentido.

II. PALABRA, SILENCIO, DIOS Y LENGUAJE: UNA RELACIÓN DE COMPLEMENTARIEDAD

Palabra y silencio no son opuestos, sino que representan una unidad: la palabra se hace comprensible desde el silencio, y viceversa. Se encuentran en una relación de complementariedad, aunque aparentemente parecen estar tensión y oposición. Podemos pensar que el silencio es lo invisible de la palabra y la palabra lo visible del silencio, y que juntos forman una unidad. Dice Picard (1964): “Hay algo silencioso en cada palabra como un símbolo permanente del origen del discurso. Y en cada silencio hay algo del mundo hablado, como un símbolo permanente del poder del silencio de crear discurso” (pp. 8-9). La palabra surge del silencio, lo expresa y regresa a él. Continúa diciendo Picard: “La palabra viene del silencio, de la plenitud del silencio. Esta plenitud incluso

sería expulsada en sí misma si no pudiera fluir en la palabra. La palabra que surge del silencio es como si se hubiera transformado en una misión” (p. 38). Hay, así, una *coexistencia* entre silencio y palabra (lenguaje). Subrayando la relación entre silencio y lenguaje, la idea de este filósofo es que hablar es lo opuesto al silencio, pero no como su enemigo, sino como su reverso, como una continuación, porque tiene que ver con la eternidad, ya que tanto el silencio como el lenguaje son manifestaciones de lo eterno.

Picard comprende que la palabra es un regalo, porque viene enriquecida con el silencio, del cual recibe simplicidad, inocencia, originalidad, pero también fragilidad. Por lo mismo, cuando el silencio no está presente en el lenguaje, este se deshace, y con esto, nuestra existencia pierde consistencia y valor.

Cuando, al contrario, el lenguaje está cargado de silencio, nuestro ser se revela de modo absoluto, se ofrece al otro como apertura total en la cual se entrevén simultáneamente diversas realidades, además de que da sustento a todas las cosas que se dejan habitar por él. El silencio representa un firme sustento para la interioridad como apertura hacia el mundo y hacia el otro. La falta de silencio sería precisamente la causa del aislamiento. Pero una vez que el silencio se vuelve una parte esencial de lo que uno es, su comunicación con el otro se transforma en un diálogo, en un *saber decir* y *saber escuchar*, porque la palabra viene del silencio y se regresa en el silencio cuando se es escuchada.

En la comunicación auténtica, que tiene como condición el silencio, la más compleja es la comunicación con Dios, que el filósofo suizo llama *oración*. La oración es el recogimiento, el regreso hacia dentro, donde la palabra empieza con el silencio. En la oración no hablamos, ni pedimos, sino que nos transformamos en oyentes del silencio a través del cual Dios habla con nosotros. La oración es la manera a través de la cual nos acercamos a Dios de manera íntima, necesitamos de hablar solo con Él, sin dejar que nada se interponga. Esto porque la oración es el lenguaje silencioso que nos aleja de la mundanidad, del mundo de “los demás”; nos hace reflexionar sobre nuestra existencia, que nos invita a la contemplación de esta.

Mediada por el silencio, la oración es la comunicación más honesta que se da entre el hombre y Dios. En la oración no hablamos, ni pedimos, sino que nos transformamos en oyentes del silencio a través del cual Dios habla con nosotros. Dios es el eterno oyente, como diría Picard, y si este oyente faltara, toda conversación sería un mero monólogo.

En este acto dialógico sagrado, el silencio disuelve las palabras hasta que se pierden, se desvanecen, quedándose solo el *escuchar* traducido en el regreso hacia Dios. Afirma Picard (1964): “La oración puede ser de nunca acabar, pero la palabra de la oración siempre desaparece en el silencio” (pp. 231-232).

Escuchar solo es posible cuando el silencio habita dentro de nosotros. Para escuchar el silencio, uno debe tener una disposición para apartarse de la lógica racional. El silencio nos enseña cómo ver y entender todo lo que nos rodea: la totalidad que es el mundo.

Solo un ser humano que tiene contacto con la vida de su espíritu es capaz de escuchar, amar el silencio y asumirlo como el imperativo de su propia existencia; y para esto se necesita de una preparación espiritual, ya que solo un ser humano que tiene contacto con la vida de su espíritu es capaz de escuchar, amar el silencio y asumirlo como el imperativo de su propia existencia.

Desde la perspectiva de Max Picard, el silencio es tan de Dios como el lenguaje es tan nuestro, y este silencio que viene de Dios hace que el lenguaje tenga realidad y sentido. En este sentido, el silencio es una realidad metafísica porque “nos regresa a Dios y nos ofrece posibilidades *meta* -o *sub*- discursivas, para comprender nuestro mundo y la realidad” (Grob, 2014, p. 5). Y la oración, la escucha, representa este tipo de posibilidad.

El silencio se vuelve así la Palabra Divina, absoluta (*Das Absolute Wort*), cuyo reflejo se encuentra en la palabra humana. Como diría Picard, porque existe precisamente esta Palabra absoluta, la palabra humana no se desvanece en el aire, porque tiene sustento. Vivir sin silencio es vivir sin Dios, ya que el alejamiento del mundo del silencio que constituye nuestro verdadero lenguaje significa el alejamiento de Dios.

Mediante el silencio y la palabra, Picard quiere poner bajo juicio toda una tradición de índole aristotélica que limitaba el lenguaje, y por ende, la palabra, a los mecanismos de la razón, considerando que para el filósofo griego las palabras eran símbolos de la experiencia mental (cfr. Bindeman, 2017, p. 429). A diferencia de Aristóteles, para el filósofo suizo, el lenguaje tiene su propio modo de ser y extiende su ámbito más de lo que somos capaces de usarlo. Afirma Picard (1963): “Si el lenguaje no fuera más que un instrumento para la transmisión de información útil, el silencio sería puro vacío” (p. 12). Jean-Luc Egger (2014), uno de los más destacados especialistas en la filosofía de Picard, observaba con claridad que

contra una visión estrictamente racionalista que hace de la palabra un instrumento más eficiente, más transparente y esclavizado a la expresión de los conceptos a los que se adhiere el lenguaje sin el más mínimo temor (...), Picard afirma la pertinencia filosófica de la polisemia de la palabra debido a su íntima correlación con el silencio, mediante un acto electivo concreto. (p. 93)

Sin ser un instrumento de la razón, para el filósofo suizo la palabra es como un hilo que se desenvuelve desde el silencio, abriendo el camino hacia el lenguaje. Es decir, la palabra, por estar cargada de silencio, es creativa y jamás un mero mecanismo para expresar los razonamientos de la mente. Por eso conversar no significa simplemente una alineación de palabras, de códigos, sino que las palabras adquieren una relación de sentido, de tal manera que el lenguaje mismo que se expresa pueda crear un ámbito de comunión, de diálogo que envuelve a los que comunican, ya que “el verdadero hablar es, de hecho, nada más que la resonancia del silencio” (Picard, 1964, p. 11).

Gabriel Marcel en el prefacio de *El mundo del silencio* considera que el acercamiento de Picard hacia el tema del silencio es un acercamiento metafísico, y enfatizaba que para este filósofo el lenguaje no se puede reducir a un sistema de signos, ya que en él habita el silencio.

Este lenguaje que surge en el hombre desde el silencio, lo eleva por encima de sí mismo y le ofrece la capacidad de escuchar. La palabra protege al hombre y ayuda siempre a empezar y recrear de nuevo su existencia. Picard (1964) afirma: “En el silencio el hombre se confronta una vez más con el inicio original de todas las cosas: todo puede empezar otra vez; todo puede ser recreado” (p. 6). De aquí este carácter creador del silencio que hace que el hombre —el único ser que puede comunicar directamente con el silencio— puede no solo participar, puede *estar con la existencia*, sentirla, *escucharla*.

Así como el silencio no es lo opuesto de la palabra, el lenguaje no representa lo opuesto al silencio; al contrario: se complementan en un intento de crear la unidad de la realidad. Continuator de otros pensadores como Heráclito, que invitaba a escuchar el *Lôgos*; san Agustín, que invitaba a escuchar el “Verbo interior”; de Pascal, que se angustiaba ante el silencio del universo, o de Kierkegaard, quien confesaba que se dejaba educar por el silencio, Picard invita al lector, que vive en un contexto ruidoso y distraído de la cotidianidad, a regresar a la fuente de la existencia, de su propia conciencia, para comprender que su lenguaje primordial fue siempre el silencio. En este sentido, y subrayando la relación entre silencio y lenguaje, el filósofo afirma:

El silencio es un fenómeno autónomo. Por lo mismo no es idéntico con la suspensión del lenguaje. No es una condición negativa (...). Es creativo, como el lenguaje mismo lo es; y es formativo para el ser humano como el lenguaje es, pero no de la misma manera. El silencio pertenece a la estructura básica del ser humano. (Picard, 1964, p. ix)

Todo lo que tiene que ver con la estructura básica del ser humano le ha sido otorgado desde un principio, y el lenguaje es algo que ha recibido *a priori*. De ello resulta que primero es el lenguaje y después el ser humano, como bien se afirma en los textos sagrados: “Al principio era el Verbo (*Lôgos*) y el Verbo (*Lôgos*) estaba con Dios, y el Verbo (*Lôgos*) era Dios” (Juan 1:1)

Pero hay que resaltar que para Picard hay, así, una complementariedad del silencio y el lenguaje. El *Lôgos* se identifica con el silencio y deja de ser un principio racional, pero sí un principio activo a través de la creación. Es el silencio divino que está presente en el lenguaje y penetra la realidad; es lo invisible que se hace visible en el *Lôgos*.

El lenguaje representa para Picard un *regalo* que el hombre recibe antes siquiera de poder hablar. Entendemos que existe un origen divino del lenguaje, porque viene de un ámbito que está por encima de hombre. Es más, el lenguaje siempre está allí, esperando por él. Para ser más explícito, el filósofo nos ofrece el ejemplo de un niño que al inicio no usa palabras sino sonidos, pero que poco a poco aprende a decir palabras porque viene al mundo con la disposición de hacer presente esta palabra en el lenguaje.

A pesar de la ilusión que la racionalidad nos ha inculcado de que el ser humano crea y es “dueño” de su lenguaje, para Picard es precisamente al revés: lo que sostiene al ser humano, lo que moldea su ser es el lenguaje, ya que, al descender del ámbito de lo invisible, está cargado de objetividad y de eternidad porque su fuente es el silencio. “El hombre en ningún lado está más cerca de Dios que en el lenguaje” (p. 6), escribía Picard (1963), y con esta idea se acerca a la de aquel verbo interior, *Verbo Cordis*, así como san Agustín lo expresaba en su escrito *De Magister (Sobre el lenguaje)* cuando afirmaba que el lenguaje viene de la interioridad, y por eso a través del lenguaje podemos comunicarnos con Dios. Picard (1963) afirma:

El lenguaje, saltando del silencio, irrumpe de repente en la existencia. Causa y existencia son una unidad. El lenguaje no evolucionó; fue creado por un solo acto. No fue adquirido por el hombre lenta y gradualmente, sino que se le dio como un todo completo. (p. 22)

Lo eterno está siempre presente en el lenguaje, y cada vez que nos comunicamos “desciende” dentro del lenguaje humano y logra borrar toda diferencia que hay, dando lugar a una relación

intersubjetiva. Es así como se explica la comprensión, ya que los seres humanos hablan los unos con los otros desde esta relación que es unidad.

Mediante el lenguaje, el ser humano se exterioriza y se da al otro, creando no solo la esfera del yo, sino el ámbito del *nosotros*. El lenguaje crea un puente entre los seres humanos, crea una unidad y una relación porque es presencia y eternidad.

Para el filósofo suizo, el lenguaje y el silencio representan, como relación, la estructura metafísica de la realidad, tienen una validez eterna y, a la vez, fundamentan antropológicamente nuestro modo de ser. El asombro ante su propio ser hace que el ser humano sea el único consciente de la presencia dentro de sí mismo de algo que lo supera y que a veces es incomunicable. Ante su propia inteligibilidad, el lenguaje se retira y da lugar al silencio. Esto significa que el desenvolvimiento del ser humano, su propia subjetividad, está en relación con la objetividad de lo invisible (silencio y lenguaje).

Lo interesante de esta idea es que para Picard lo invisible no tiene una estructura racional, como ya he mencionado anteriormente, sino que es algo que complementa, que envuelve, que está en nuestra proximidad mediante una presencia. A través de esta postura, para Picard, el lenguaje es el modo mediante el cual el hombre participa de la realidad, se la apropia, se relaciona con ella y la comprende.

Con otras palabras, el lenguaje no es una herramienta para dominar la realidad, sino, al contrario, el lenguaje tiene, debido al silencio, un poder unificador. Es más, el hombre mismo se desarrolla espiritualmente a través del lenguaje. Si el lenguaje hubiera sido un mero instrumento, el ser humano hubiera sido un autómata que usaría el lenguaje para decir algo. Pero el lenguaje viene del silencio, es su continuidad, y por eso, "el hombre está involucrado en el lenguaje inclusive cuando está en silencio" (Picard, 1963, p. 46); por lo mismo, el lenguaje tiene una fuerza creadora.

Silencio y lenguaje no se pueden separar en Picard. El silencio hace desaparecer los límites entre el mundo y el lenguaje. Sin el silencio no habría ni mundo ni lenguaje ni nada. El silencio es

la esencia que hace que el mundo sea un mundo, es la gramática imperativa del Ser, como afirma Bindeman (2017, p. 15).

III. CONCLUSIONES

Ha pasado, tiempo desde que Picard escribiera *El mundo del silencio*. Era un momento trágico —cuando la maquinaria rugiente de la Segunda Guerra Mundial todavía hacía un terrible ruido—, pero este libro ofrecía una vía mediante la cual era posible recuperar el sentido, el lenguaje y, con él, el diálogo.

Robert E. Wood (1994) afirmaba:

El silencio no es un simple estado subjetivo. Es la palabra de Picard para un ámbito que abarca todo y en la que entramos. Entrar en este silencio no es hundirse en nosotros mismos, sino salir de nosotros mismos en la región de la profundidad y la unidad de todas las cosas, incluidos nosotros mismos. (p. 122)

Es por lo mismo que no hay que confundir esta idea de metafísica del silencio con un sistema metafísico, ya que, como hemos visto, Picard no se propone fundamentar racionalmente la realidad; él tiene, más bien, una sensibilidad metafísica al ser capaz de percibir lo eterno en lo temporal, lo absoluto en las cosas, lo infinito en lo finito, lo invisible en lo visible, el silencio en el lenguaje; creando así una relación fundamental de complementariedad y continuidad de todas las cosas; una relación que hay que recuperar para establecer precisamente la armonía, y así poder hacer frente a la discontinuidad, a la ruptura de un mundo que se ha olvidado de la presencia de lo sagrado en las cosas. El silencio es, así, precisamente esta presencia sagrada, discreta, a la que todo ser humano tiene acceso, porque está presente en nuestro lenguaje, y porque es lo único que nos comunica con lo divino.

A pesar del paso del tiempo, y desde mi punto de vista, Max Picard es un escritor actual, cuya obra es una invitación para considerar el silencio como una fuente de ser muy necesaria para poder recrear nuestra interioridad; es la fuente de donde surge el

lenguaje, así como el único modo de relacionarnos, tanto con nosotros mismos, con el mundo y con Dios. Al ser fuente de la vida, el silencio, tal como señala este filósofo, es creativo y formativo para el ser humano, es lo que abarca todo.

Tenemos, así, el argumento para decir que Picard se posiciona a sí mismo en lo que hemos llamado una *filosofía integral* (dialógica, de complementariedad, de continuidad) que nos regresa a una forma de entender la realidad sapiencial en su modo de ser prístino, que no divide la realidad, sino que es integrante. Así, las aparentes dualidades; el arriba y abajo; el aquí y allá; el cielo y la tierra, el hombre, Dios y el mundo se encuentran en una armónica continuidad que el silencio es capaz de entrelazar y unir con un hilo invisible, sutil, pero para siempre indestructible.

REFERENCIAS

- Bindeman, S. L. (2017). *Silence in Philosophy, Literature and Art*. Boston: Brill Rodopi.
- Egger, J.-L. (2014). *Dire il silenzio. La filosofia di Max Picard*. Trento, Italia: Il Margine.
- Grob, K. (2014). *Moral Philosophy and the Art of Silence*. (Tesis doctoral Loyola University Chicago, EE. UU.). Recuperado de: http://ecommons.luc.edu/luc_diss
- López Quintás, A. (1998). *Estética de la creatividad*. Madrid: Rialp.
- Marcel, G. y Picard, M (2006). *Correspondance 1947-1965*. París: L'Harmattan.
- Picard, M. (1963). *Man and Language*. Chicago: Gateway.
- Picard, M. (1964). *The World of Silence*. Chicago: Gateway.
- Pouliquen, J.-L. (2013). *Le souvenir de Picard*. Recuperado de: <http://loiseaudefeudugarlaban.blogspot.mx/2013/03/le-souvenir-de-max-picard.html>
- Wood, R. E. (1994). Silence, Being and Between: Picard, Heidegger, and Buber. *Man and World*, vol. 27 (pp. 121-134).

Zucal, S. (2011). L'uomo e la parola: Picard e la dialogica autentica.
En S. Zucal y D. Vinci (Eds.), *Come all'inizio del mondo. Il pensiero di
Max Picard* (pp. 45-68). Teologica di Sardegna: Pontificia Facoltà Il
Pozzo di Giacobbe.

LA FISIOLÓGIA DEL ALMA EN EL *FILEBO* (32A-42C) DE PLATÓN¹

The Physiology of the Soul in Plato's *Philebus* (32a-42c)

Roberto Andrés Urrea Muñoz

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9625-1618

Universidad Autónoma de Madrid (Madrid, España)

robertourrea12345@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo defendemos la siguiente tesis: la argumentación dada en el *Filebo* sobre los placeres falsos (37a-42c) está fundamentada en la exposición de una fisiología *ad hoc* del alma. Para desarrollar tal idea realizamos el siguiente recorrido. Primero, exponemos dos definiciones de placer y dolor (32a-c). Luego pasamos al estudio de los conceptos de memoria, sensación y deseo (33c-35d). Como tercer punto, por una parte, analizamos tres argumentos: el de la semejanza entre placer y opinión, el de los placeres falsos por anticipación y el de los placeres falsos por apariencia sobreestimada (37a-42c). Por otra parte, analizamos, partiendo de la exposición precedente, las definiciones ya dadas de las afecciones psíquicas y las relaciones que tienen entre sí, entendiendo estas definiciones y relaciones como la fisiología del alma. Terminamos explicando qué lugar ocupa esta fisiología dentro del objetivo general del diálogo.

PALABRAS CLAVE: *Platón, placer, sensación, memoria, deseo, esperanza, alma, fisiología.*

ABSTRACT

In the present work, we defend the following idea: the argument given in *Philebus* on false pleasures (37a-42c) is based on an *ad hoc* physiology of the soul. To develop this idea, we proceed as follows: first, we introduce two definitions on pleasure and pain (32a-c); after that, we study the concepts of memory, perception, and desire (33c-35d); thirdly, on one hand, we analyze three arguments: the relation between opinion and pleasure, false pleasures by anticipation, and false pleasures by an overestimated appearance (37a-42c); on the other hand, we analyze, based on the preceding points, the definitions already given on psychic affections and the relations between them, understanding this definitions and relations as the soul's physiology. We end explaining the place given to this physiology in the dialogue's general frame.

KEYWORDS: *Plato, pleasure, perception, memory, desire, hope, soul, physiology.*

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en forma de comunicación en el XV Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, que tuvo lugar en Valladolid, en julio de 2019. Agradezco al profesor José María Zamora por sus valiosos comentarios. El texto ha sido elaborado bajo la financiación recibida por el programa Crédito-Beca de la Fundación para el futuro de Colombia (Colfuturo).

LA FISIOLÓGIA DEL ALMA EN EL *FILEBO* (32A-42C) DE PLATÓN

INTRODUCCIÓN

Las reflexiones sobre el alma y el placer son un punto común de la filosofía platónica. Sobre el alma encontramos —en un número considerable de diálogos— sendas investigaciones, sobre su inmortalidad (*Phd.* 104b-106d, *Phdr.* 254c-246a, *R.* X 609b-611a), las relaciones entre su parte racional y su parte irracional (*Phdr.* 246a-247e, 253c-e; *R.* IV 439c-441a), sobre cómo puede conocer (*Tht.* 185c-e), o cuál es su composición y lugar en el universo (*Ti.* 34c-36d, *Lg.* X 895b-896b). Sobre el placer, aunque en menor volumen, también encontramos una serie de comentarios y estudios dispersos, ya sea sobre si puede experimentarse con medida (*Prt.* 352a-357e), si puede ser el bien o estar relacionado con él (*Grg.* 491e-492a, *Phlb.* 11b-c), o si está relacionado en algún grado con lo verdadero y real (*R.* IX 583b).

Sin embargo, solo al llegar al *Filebo* vemos algo llamativo. Sócrates, de la mano de sus interlocutores Filebo y, en mucha mayor medida, Protarco, se dispone a investigar quién puede ser el mejor candidato para convertirse en el bien: Filebo, y Protarco que lo secunda, piensa que es el placer (ἡδονή), el gozo (τέρψις) y todo lo conforme con ese género (γένος); Sócrates, por el contrario, piensa que es la prudencia (τὸ φρονεῖν), el intelecto (τὸ νοεῖν), la memoria (μεμνήσθαι), y cosas como la opinión correcta (δόξα ὀρθή) y los razonamientos verdaderos (ἀληθεῖς λογισμοί) (11b4-c3).

Lo que llama nuestra atención, decíamos, es que al momento de examinar si el placer es el bien, Sócrates, primero, fiel a su filosofía, procede a realizar un examen detallado de la naturaleza del placer y el dolor que no tiene comparación en ninguna otra parte de la filosofía platónica,² examen que termina por ocupar

² Si lo comparamos con los exámenes realizados en *Gorgias* (491e-499b), *Protágoras* (352a-357e) y *República IX* (580d-587a).

la mayor parte del diálogo (31b-55c). Segundo, que el detalle de dicho examen se compone en su mayoría por un análisis sobre las diferentes afecciones (*παθήματα*) del alma y su relación con la experiencia de placeres verdaderos, falsos, mixtos y puros (33c-50e). Este análisis, así como el primero sobre el placer, llega a ser tan peculiar por la amplitud y cuidado con que se realiza que termina por ser otro estudio *sui generis* en toda la obra platónica.

La mayor parte de los comentaristas especializados de al menos los últimos 60 años se ha dado cuenta también de esta situación especial que guarda el *Filebo*. Entre estos comentaristas tenemos a Gosling (1959), Williams (1959), Frede (1985, 1992), Bravo (2003), Migliori (1998, pp. 188-239), Delcomminette (2003), Boeri (2012, pp. 107-128), entre otros. Una mayor parte de estos comentaristas, así como otros que veremos más adelante, se han centrado principalmente en analizar cómo es posible que Platón hable de placeres falsos, lo cual se justifica en lo especial y poco habitual que resulta el hecho de atribuir verdad o falsedad a la experiencia del placer. Sin embargo, hasta hoy ha recibido muy poca atención la descripción que realiza este diálogo sobre las diferentes afecciones del alma como preludeo para el análisis de la falsedad en cuestión. Incluso, dentro del mismo análisis de los placeres falsos se exponen ideas sobre la naturaleza del alma que podrían tratarse de manera independiente del problema de la falsedad. No obstante, nos parece que no han recibido la suficiente atención hasta hoy.

Este trabajo busca prestar atención a este problema. Haciendo a un lado el análisis sobre la falsedad de los placeres, procura estudiar las diferentes definiciones de ciertas afecciones del alma, así como su relación mutua, dadas para la ocasión (*ad hoc*) que demanda el diálogo.³ Es así como nos preguntamos ¿en qué consiste

³ Con la expresión 'fisiología del alma' nos referimos a la naturaleza (*φύσις*) de cada afección en el marco de su carácter anímico y, por tanto, a su relación con otras afecciones anímicas. *Cfr.* Frede (1985, p. 162, n. 21) para un uso similar del término.

la fisiología del alma presentada antes y durante la investigación de los placeres falsos? Para que sea posible una respuesta en el marco de este trabajo, limitamos nuestro análisis al pasaje comprendido entre 32a, donde Sócrates comienza por definir qué es el placer, y 42c, donde culmina el examen de un segundo grupo de placeres falsos. Dividimos el trabajo en tres partes: primero abordamos dos definiciones de placer y dolor (32a6-c4); luego estudiamos las definiciones de sensación, memoria y deseo (33c9-35d3); por último, revisamos tres argumentos relativos a los placeres falsos (37a2-42c3) y procuramos ofrecer una visión sobre la fisiología del alma en el *Filebo* sirviéndonos de los pasajes estudiados. Concluimos con una observación sobre el papel que tiene tal fisiología en el marco general del diálogo. Dicho esto, comencemos.

I. PLACER Y DOLOR

Cerca de llegar a la mitad del diálogo, y luego de haber introducido cuatro géneros —lo ilimitado, límite, la mezcla de ambos, causa de la mezcla— con el fin de clasificar en cada uno la vida del placer (ἡδονή⁴), la del intelecto y la mixta, Sócrates ofrece dos definiciones de placer y dolor, pues no se puede clasificar el placer sin saber qué es, y para saberlo hay que tomar en cuenta el dolor (31b4-d2). En la primera definición, que ofrece como corrección de una primera que Protarco no comprende bien (31d4-e2), establece que el dolor (λύπη) (T1) viene de la destrucción del género animado conforme a naturaleza (κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονός εἶδος) y el placer del camino de regreso hacia la esencia (εἰς τὴν οὐσίαν ὁδόν) de tal género (32a6-b4). Sócrates pone como ejemplos el hambre y el comer, la sed y su satisfacción, el calor intenso y el refrescarse⁵ (31e3-32a4). En este caso, son propiamente el dejar de

⁴ Para la versión en griego de las obras de Platón hemos seguido la edición de Burnet (1902).

⁵ En *Gorgias* 494b-c los mismos ejemplos soportan la tesis de Calicles de la vida feliz, y en *República* IX 585a-b el hambre y la sed también se entienden como vacíos del cuerpo.

ser (γέγονα) y el regreso al ser (εἰς ... οὐσίαν ὁδόν) los movimientos que constituyen dolor y placer, respectivamente.

En la segunda definición, Sócrates señala (T2) “(...) por un lado la esperanza de placeres como placentera⁶ y causa de confianza, y por otro la anticipación de pesares como algo temible y doloroso⁷ (τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπίζόμενον ἡδὺν καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν)” (32c1-2). La primera definición corresponde, como indican sus ejemplos, a la especie de placeres y dolores corporales, mientras que la segunda tiene lugar por la expectación de la propia alma (αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας) al margen del cuerpo (τὸ χωρὶς τοῦ σώματος) (32c4).

La primera definición tiene un correlato en el *Timeo*. Aquí, el filósofo y astrónomo de Locri señala que es dolorosa (ἀλγεινόν) la afección (τὸ πάθος) contraria a la naturaleza y violenta (παρὰ φύσιν καὶ βίαιον), la cual es generada repentinamente (γινόμενον ἄθρόον); y placentera (ἡδύ) la que regresa de nuevo al estado natural (εἰς φύσιν), también de forma repentina. La que se da con tranquilidad y poco a poco (ἡρέμα καὶ κατὰ μικρὸν) es imperceptible (ἀναίσθητον), y la contraria (τὸ ἐναντίον) a esta, contraria (ἐναντίως) (64c7-d3). Mientras en *Filebo* el criterio para definir el placer-dolor radica en la relación entre lo que se genera (γέγονα) y la esencia (οὐσία), en el *Timeo* radica en la oscilación entre el carácter natural (εἰς φύσιν) y el contranatural (παρὰ φύσιν) de la afección. Sin embargo, resulta ser solo una diferencia de énfasis, pues la definición esbozada por Sócrates antes de esta ya nos habla del dolor como disolución de la naturaleza (λύσις τῆς φύσεως) y placer como el regreso a ella (εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν) (31d4-9). En cambio, sí nos adelanta el *Timeo* dos ideas: placer y dolor son afecciones (πάθη), y algunas pueden ser imperceptibles (ἀναίσθητα), algo a lo que volveremos más adelante.

⁶ ἡδύ por ‘placentera’ (Frede, 1993, p. 32; Boeri, 2012, p. 237) y no por ‘agradable’.

⁷ A no ser que se indique lo contrario, seguimos la versión española del *Filebo* de Durán (1992).

Dos puntos más. Primero, mientras que el grupo de placeres corporales se dan de forma simultánea al proceso que los designa, los placeres del alma se dan a distancia de su proceso respectivo gracias a la intervención de la variable temporal (Delcomminette, 2006, p. 304; Ogihara, 2010, p. 217), algo que se hará visible más adelante, en la exposición del deseo (T6).

Segundo, una diferencia de énfasis entre expectación y esperanza en T2. Mientras la primera puede darse sobre cualquier acontecimiento en general, sin implicar que se espere algo sobre el acontecimiento, la segunda implica que el sujeto se ve implicado a sí mismo, esperando que algo suceda (Gadamer, 1991, pp. 170-171; Frede, 1985, p. 170). En este sentido habla, por ejemplo, el discurso de Lisias en el *Fedro*,⁸ cuando señala que el amante que no tiene celos tiene una gran esperanza (πλείων ἐλπίς) de que el amado tenga amistad y no enemistad con sus allegados⁹ (232d4-e2). Por otra parte, el ateniense señala en *Leyes*¹⁰ I, en una definición semejante a la del *Filebo*, que la esperanza es el nombre común (κοινὸν ὄνομα) que reciben las opiniones de lo que va a suceder (δόξας μελλόντων) y que vienen del placer y el dolor, pero la esperanza que surge del dolor se llama miedo (φόβος) y la de lo contrario coraje o confianza¹¹ (θάρρος) (644c6-d1). En este sentido, la esperanza, considerada en sí misma, parece tener un valor neutro.

⁸ Hemos seguido las traducciones al español del *Fedro*, del *Banquete* y del *Fedón* de García Gual, Martínez Hernández y Lledó Iñigo (1988), respectivamente.

⁹ En cualquier caso, debemos reservar la distinción solo para el *Filebo*, pues vemos cómo en el *Banquete* (194a5-7) la 'gran expectación' (προσδοκία μεγάλη) que tiene la audiencia por el discurso de Agatón, que significa que todos esperan el suceso y se ven implicados en él, parece denotar también el mismo sentido referido a la esperanza en nuestro diálogo.

¹⁰ Hemos seguido la traducción al español de Lisi (1999).

¹¹ Creemos, por tanto, que Forte (2016, pp. 284-285) se equivoca al señalar que la diferencia entre esperanza y expectación radica en que la primera está relacionada de modo especial con el placer, mientras la segunda lo está tanto con el placer como con el dolor. En efecto, también podemos ver en otros diálogos que la esperanza no está relacionada necesariamente ni con dolor ni con placer (*Sph.* 250e7 y *Pl.* 295d1).

Ahora bien, una vez que Sócrates nos dice que los placeres del alma tienen lugar solo a través de la memoria (μνήμη) (33c5-6), se ve llevado a buscar una nueva serie de definiciones. De este modo, la demostración del *Filebo* pasa a ocuparse a continuación, y durante la mayor parte de lo que queda del diálogo, de la especie de dolores y placeres del alma (T2), sin desconocer, eso sí, el papel de las afecciones corporales (Gadamer, 1991, p. 154).

II. MEMORIA, SENSACIÓN Y DESEO

Con el fin de profundizar en la especie de placeres y dolores del alma sola, Sócrates se ve en la necesidad de definir qué es el deseo. Sin embargo, para hacer esto debe exponer primero qué es la memoria. Para este efecto, a su vez, nos dice que debe definir primero qué es la sensación (33c9-11). Veamos cómo lo hace, comenzando por esta última.

La sensación (αἴσθησις) consiste en un movimiento (κίνησις) en el que alma y cuerpo son afectados y movidos por una misma afección (T3) (34a3-4: Τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι). Si solo es afectado el cuerpo, no habría sensación (33d2-6). Como ejemplos tenemos la visión, audición y olfato¹² (*Tht.* 156b3-5). Una definición semejante encontramos en *Timeo*, donde se señala que los movimientos (43c4, 45d1: κινήσεις) o afecciones (παθήματα) de la percepción van, a través del cuerpo (διὰ τοῦ σώματος), hasta el alma (ἐπι τὴν ψυχὴν) (43b7-c5, 45d2: εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς), produciéndose la percepción cuando los movimientos llegan al alma (45d1-3).

Es digno de destacar cómo en ambos diálogos la sensación es definida como un movimiento en el que participan tanto el alma como el cuerpo. Sin embargo, el *Timeo* menciona de manera es-

¹² Un Sócrates menos preciso también afirma en este pasaje que placer y dolor son ejemplos de sensaciones. Con Aristóteles, creemos que esto se debería a que parecen ser lo mismo al no poder separarse (*EN*, X 1175b32-35) (trad. de Pallí Bonet, 1985). Al menos este punto parece más claro en el *Filebo*, excepción hecha de 41d. [Esta fuente no está registrada en las Referencias.

pecial —lo cual repite— que la afección pasa a través del cuerpo y llega hasta el alma. Estos *a través* (διὰ) y *hasta* (ἐπι, μέχρι) son importantes, pues detallan el tipo de conjunción que existe entre alma y cuerpo, algo que el *Filebo*, al limitarse a decir que alma y cuerpo son afectados en común (κοινῆ), deja sin explicar. De este modo, encontramos en el *Filebo* y el *Timeo* una doctrina complementaria de la sensación, aunque con el matiz diferencial señalado, algo en lo que coincidimos con Dixsaut (2013, p. 31). Sin embargo, diferimos de ella cuando afirma que en la definición del *Filebo* se hace énfasis en una paridad entre alma y cuerpo mientras que en el *Timeo* el cuerpo es solo un instrumento (1999, pp. 251-252, n. 1). Sócrates es claro cuando afirma que las afecciones del cuerpo que se extinguen antes de llegar al alma la dejan inafectada (ἀπαθής) (33d2-6). Esto es, si el cuerpo es final y no medio de la afección, no hay sensación. El final solo puede ser el alma, diferencia que se reafirmará poco después, al tratar el deseo (35d1-3).

Dicho esto, podemos responder qué es la memoria (μνήμη). Sócrates afirma que es (T4) una ‘conservación de la sensación’ (34a9: Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως). En *Teeteto*¹³ 191d3-e1 encontramos una definición semejante. Sócrates nos dice que recordar (μνημονεύειν), en vez de conservar, se asemejaría a ‘grabar’ (ἐκμάσσειν) sensaciones, como cuando se imprime el sello de un anillo, pudiendo haber también memoria de los pensamientos (ἔννοιαι). Así, lo grabado (ἐκμαγῆ) es sabido (ἐπίστασθαι) por su imagen (εἶδωλον). Vemos en el *Filebo* una definición más precisa y concisa. Precisa, pues se privilegia el término ‘conservación’, desprovisto de metáforas como la del *Teeteto*, y concisa, ya que se deja la memoria de los pensamientos fuera de cuestión, algo que más adelante podremos explicar. Ahora bien, como sucedía en la sensación, el alma no podrá recordar una afección si es solo del

¹³ Hemos seguido las traducciones al español del *Teeteto*, del *Sofista* y del *Político* de Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero (1988), respectivamente.

cuerpo (33e10-34a1). De este modo, si solo el cuerpo experimenta las afecciones, no tienen lugar *strictu sensu* ni sensación ni memoria.

En cambio, Sócrates precisa que el alma sola sí puede hacer algo: recordar o tener una anamnesis (34b8: ἀναμνήσκεισθαι). En este caso, el alma recupera por sí misma (ἐν ἑαυτῇ) y sin el cuerpo (ἄνευ τοῦ σώματος) experiencias que tuvo con él en otro momento, así como recuerdos de sensaciones o conocimientos (μαθήματα) luego de su pérdida¹⁴ (ἀπολέσσασα) (T5) (34b6-c2).

Comentemos algunos puntos. Damascio (*In Phil.* pp. 156-157), considera que la sensación (αἴσθησις) es el juicio (κρίσις) sobre la identidad de algo, provocada por una afección (πάθος) del cuerpo, pero no la afección misma; es una aprehensión (ἀντίληψις) de este proceso. Una lectura semejante encontramos en Aecio y Proclo, pareciendo ser una definición común en el medio y neoplatonismo.¹⁵ En el primer reporte, Aecio señala que para Platón la sensación es una comunión (κοινωνίαν) entre alma y cuerpo de cara al mundo exterior: el alma entrega la capacidad (δύναμις) y el cuerpo es el instrumento (ὄργανον); juntos, a través de las apariencias (διὰ φαντασίαν), captan (ἀντιληπτικὰ) las cosas externas (*Placit.* 4.8.3, en Boys-Stones, 2018, p. 271, E.). Proclo, por su parte, señala que quienes hablan en defensa de Platón en contra de la tesis de Teofrasto de que no hay que buscar causas a todos los fenómenos físicos, dicen que conocer (γινώσκειν) el que

¹⁴ Encontramos una doctrina semejante en el *Fedón* (74c-d, 75d-e), si bien en este caso, así como en el *Menón* (81c-82a) y en el *Fedro* (249b-d), la anamnesis está asociada a una doctrina sobre la inmortalidad del alma y su existencia previa al cuerpo, cuestión diferente a lo que presenta el *Filebo*, cuyo argumento no está en necesidad de acudir a tal doctrina para tener éxito.

¹⁵ Plotino, por su parte, dice que hay sensación cuando se da la aprehensión (ἀντίληψις) del alma "(...) de la cualidad (ποιότης) inherente a los cuerpos e imprime en sí misma las formas (τὰ εἶδη) de los mismos" (IV, 4, 23 2-3) (trad. de Igal, 1985). Si bien reconoce que esta aprehensión se da a través del cuerpo (IV, 4, 23 47-48), primero, al atribuir la acción de aprehender solo al alma, se aleja de la perspectiva del *Filebo* del alma y cuerpo en común (κοινή) (34a3-4); segundo, al señalar que la aprehensión es de las *cualidades* de los cuerpos, atribuye al alma un papel más intelectual de lo que cabría aceptar en el *Filebo*.

o el hecho (τὸ ὄν), en el caso de cuestiones físicas (τῶν φυσικῶν) es un conocer sin razón (ἄλογον) o una especie de aprehensión doxástica o sensorial (δοξαστικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἀντίληψιν) (*in Ti.* II 120. 22-25¹⁶).

Encontramos la lectura de Aecio congruente con el *Filebo*, pues recuerda que la sensación se da de modo común entre alma y cuerpo (34a3-4), y que este, aun participando, tiene un papel de medio o instrumento y no de fin (33d2-6). Por otra parte, si bien Proclo no está definiendo la sensación, nos ayuda a precisar que en la aprehensión puede haber δόξα sin λόγος, de modo que no tenemos que interpretar el término ‘juicio’ (κρίσις), que usa Damascio, en un sentido fuerte como actividad racional, sino en un sentido débil, como un ‘discernir sin conceptos’.¹⁷

Bravo (2003, p. 111) piensa, en un contexto moderno, aunque asemejándose a los antiguos, que la sensación en el *Filebo* es una forma de consciencia.¹⁸ Así, todos coinciden en que la sensación no puede ser simplemente una afección corporal. Distinto es lo que propone Delcomminette, para quien la sensación sí es una afección corporal, ya que no tiene vínculo alguno con el juicio o la consciencia. Considera ‘abusiva’ la lectura de Damascio, pues señala, apoyándose en el *Teeteto* (186b2-10), que Platón distingue sensación de juicio (Delcomminette, 2003, p. 232; 2006, p. 318, n. 30).

Si bien la distinción del *Teeteto* es clara, debemos precisar lo siguiente. Primero, la diferencia entre juicio y sensación no implica que el juicio no pueda tomar parte en la sensación. Segundo, Sócrates se refiere en este contexto a lo que el alma examina por

¹⁶ Hemos seguido la traducción al inglés del *Comentario al Timeo* de Proclo realizada por Tarrant y Baltzly (2007).

¹⁷ Creemos poder interpretar en este sentido las palabras de Dixsaut (2013, p. 42) cuando dice, hablando de la sensación en el *Filebo*, que el alma, animando al cuerpo, hace a este capaz de ‘discernir sin conceptos’, si bien ella es reticente a aceptar algún tipo de función lingüística para la sensación platónica (Dixsaut, 2013, p. 36).

¹⁸ Reconocemos, sin embargo, que la ‘consciencia’ de Bravo y la ‘aprehensión’ de los antiguos pueden no tener el mismo sentido en cuanto al modo y alcance de la intervención del alma en la sensación.

sí misma (*Tht.* 185e6: δι' αὐτῆς), no en común con el cuerpo, propiedad de la sensación en el *Filebo* (T3). Tercero, el juicio en el *Teeteto* se refiere a las propiedades de las cosas percibidas, lo cual no impide ni excluye que pueda haber un juicio sobre el acto de haberlas percibido. Esto, en línea con lo señalado por Proclo, no tiene por qué implicar un razonamiento. De lo contrario, ¿cómo podría explicarse la diferencia entre la afección que se queda en el cuerpo (33d2-6) y la que sí llega hasta al alma, convirtiéndose en sensación? Según la lectura de Delcomminette, tendríamos que aceptar que es lo mismo decir sensación del cuerpo que decir sensación del alma y del cuerpo.

Sin embargo, tampoco creemos con Damascio que la sensación no sea una afección, pues esto es justo lo que nos ha dicho el *Timeo* (43b7-c5, 45c7-d3), y el *Filebo* la incluye como parte del movimiento (34a3: ἐνὶ πάθει). De este modo, rechazamos tanto la idea de que la sensación es solo un juicio de una afección como la idea de que sea solo la afección, creyendo conveniente matizar ambas perspectivas. La sensación, a nuestro juicio, es mejor descrita como el conjunto de la afección y el juicio o aprehensión que reconoce —sin conceptos— haber pasado por tal proceso. Esto es lo que el alma tendrá para su conservación gracias a la memoria.

Ahora bien, con la memoria nos adentramos más en el terreno del alma.¹⁹ Siguiendo la exposición del pasaje ya presentado del *Teeteto* (191d3-e1), si prestamos atención a la voz pasiva de los verbos grabar (ἐκμαγῆ) y saber (ἐπίστασθαι), así como al sentido del término σωτηρία (conservación), podemos decir que la memoria es un acto de carácter pasivo. En este sentido diferimos parcialmente de Teisserenc (1999), quien piensa que debe entenderse la memoria en un sentido activo, en línea también con

¹⁹ Ostfeld (2010, p. 312), a pesar de su lectura biologicista del alma, reconoce que la memoria escapa a las leyes del cuerpo. Así, diferimos de Bravo (2003, p. 98) cuando afirma que la memoria es una forma de sensación y pertenece tanto al alma como al cuerpo. Al menos en el *Filebo*, esto no es cierto.

el *Teeteto*, siguiendo la *República*²⁰ (516c9-10: μνημονεύοντι) (p. 280). En el *Filebo*, tanto el sentido que indica el término σωτηρία como el propósito que tiene Sócrates al definir la memoria como una preservación psíquica de la afección corporal recibida en la sensación, llevan a que sea indispensable defender su carácter pasivo. Quien sí puede agenciar por cuenta propia la búsqueda de un recuerdo, cumpliendo esta función activa, es la anamnesis o rememoración (ἀνάμνησις), función que nos parece más cercana al sentido del pasaje de *República* en mención. Sin embargo, al ser el aspecto pasivo del recuerdo lo que predominará más adelante (36b4-6, 38b12-13), la anamnesis no vuelve a ser mencionada en toda la demostración sobre los placeres falsos.

Presentadas la memoria y la sensación no debemos olvidar, dice Sócrates, que queremos comprender qué es el deseo (ἐπιθυμία) y de dónde nace (34d1-3), de modo tal que se nos haga más claro en qué consisten los placeres del alma. El ateniense nos dice que el deseo (T6) nace cuando se ‘está vacío’ (ἐστὶ κενούται), pues quien se siente así quiere llenarse (ἐρᾷ πληροῦσθαι) (35a3-4; *Ti.* 65a1-b2). Por lo tanto, surge la pregunta ¿qué ocurre con quien está vacío por primera vez (35a6: ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν), ya que el cuerpo no lo ha experimentado antes? Que el alma, a través de la memoria, es quien tiene contacto con lo deseado²¹ (35b11-c1). De este modo, Sócrates concluye que el deseo, así como el impulso (ὁρμή) y principio (ἀρχή) de todo ser vivo, está

²⁰ Hemos seguido la traducción al español de Conrado Eggers (1988).

²¹ Cómo sucede esto es algo que Platón no resuelve, pues surge el siguiente problema, ¿cómo tener contacto por medio de la memoria con algo de lo que no hay sensación si la memoria consiste en la conservación de la sensación? Boeri (2012, p. 246, n. 204) también observa el problema, mientras Aristóteles (*EN*, X 1174b26-28) sostiene que el placer surge con respecto a toda sensación, algo más sensato a nuestro punto de vista para explicar el primer placer. Harte (2014, pp. 53-57), en línea con Aristóteles, ofrece con cierto éxito una respuesta a cómo tiene el alma contacto con lo deseado a través de la memoria. Sin embargo, deja sin tratar el problema en mención, el contenido de la primera memoria. Delcomminette (2006, pp. 333-334), por su parte, prefiere traducir πρῶτον en 35a6 por ‘para comenzar’, cambiando por completo el sentido de la interpretación del pasaje.

en el alma²² (35d1-3), algo ya sugerido en el diálogo (30c9-10) y que Platón reconocerá en otros lugares (*Phd.* 105c9-d5; *Lg.* X 896c9-d3). Por último, se añade que el estar vacío y el llenarse se corresponden, dependiendo del cambio que se dé, con dolor y con placer (35e2-5). Ahora podemos señalar los eslabones existentes entre sensación y placer: el placer y dolor surgen en el deseo, este depende de la memoria, la cual, a su vez, se origina al conservarse la sensación en el alma.

Siguiendo su exposición, Sócrates aclara que, de acuerdo con lo dicho (T1), el hambre y la sed no pueden ser experimentados por el cuerpo sino solo por el alma. Esto nos obliga a precisar la diferencia entre las primeras dos definiciones dadas de placer y dolor (T1-T2). El primer grupo de placeres tiene el concurso del cuerpo, mientras el segundo no, pero en ambos quien experimenta placer o dolor es el alma (Hackforth, 1945, p. 79 n. 4; Gadamer, 1991, p. 155; Ogihara, 2010, p. 216); en ella se asienta todo principio. En la misma dirección parece hablarnos *Teeteto* 185e6-7, donde Sócrates afirma la primacía del alma al señalar, como ya decíamos, que ella examina unas cosas por sí misma (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ) y otras a través de las facultades del cuerpo (διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων). Así, no parece posible llamar al primer

²² Dixsaut (1999, p. 262) interpreta esta frase a la luz de la automotricidad del alma (*Phdr.* 245d, *Lg.* 895e ss.), señalando que el alma no es movida a desear por algo externo, sino que desea por sí misma, y el objeto de deseo lo determina la memoria. Harte (2014, pp. 64-65), en cambio, cree que ἀρχή debe interpretarse en el sentido de autoridad y no de principio u origen, implicando esto que el alma no sería primera en la secuencia causal del deseo. Creemos que el problema de esta lectura radica en lo que se entiende por causa del deseo. Aunque el alma necesita de un objeto externo (llenarse *de algo*) para que el deseo tenga cabida, esto no significa que el objeto sea la causa, sino que es una condición necesaria. Así, si no hay vacío ni necesidad de llenarse, no puede haber deseo, pero el que haya vacío no lleva necesariamente a desear llenarse. Por ejemplo, alguien puede tener sed y no desear beber agua. Por esto se hace necesario que el alma sea el origen del deseo y desee solo por sí misma, pues puede no hacerlo también. En esto estamos de acuerdo con Dixsaut.

grupo (T1) ‘placeres corporales’ o ‘fisiológicos’ solo basándonos en los ejemplos dados.²³

Por último, Sócrates aprovecha la introducción del deseo en el diálogo para señalar cierta ambivalencia existente entre placer y dolor, ya presentada, aunque con menor precisión, en *Gorgias* 496d-e (Hackforth, 1945, p. 61; Diès, 1993, p. LII; Frede, 1985, p. 157; 1992, p. 434). Sabemos que (T7) cuando se está vacío se siente dolor, pero la esperanza de haberse llenado (ἐλπίζων... πληρωθήσεσθαι), al ser recordada, permite gozar con el recuerdo (μυνησθαι) (36b4-6). Pero si además de estar vacío y con dolor no hay esperanza de llenarse en el futuro, se sentirá dolor una vez más (36b11-c1). En el primer caso se experimenta placer y dolor de forma simultánea; en el segundo, un doble dolor. Sócrates enarbola este argumento como crítica central a la tesis de Filebo, afirmando a continuación que algunos de estos dolores y placeres son verdaderos, mientras otros son falsos. Esto es, la ambivalencia de experimentar dos afecciones contrarias a la misma vez significa que una de ellas no puede ser verdad. Así, vemos cómo poco a poco Sócrates va conduciendo a Protarco de unas primeras definiciones de placer y dolor (T1 y T2) a la posibilidad de que hay falsedad en el placer.

Esta ambivalencia producida por el deseo nos permite comprender dos cuestiones. La primera, el papel crucial del aspecto temporal del placer. Para explicar que placer y dolor se dan en forma simultánea y paradójica, Platón muestra que en un mismo tiempo —el presente— coexisten tres tiempos diferentes: en el presente —participio— del estar vacío (κενούμενος) se da la esperanza de haberse llenado -futuro infinitivo- (πληρωθήσεσθαι), así como el pasado que implica el tiempo perfecto —infinitivo— de haber

²³ Cfr. Van Riel (1999, pp. 301-303; 2000, pp. 21-24) y Bravo (2003, p. 84). Sostienen que la definición predominante del placer en Platón es de corte biológico, tanto en el *Filebo* como en otros diálogos donde se aborda el problema del placer (*Protágoras*, *Gorgias*, *República IX*). Creemos con Frede (1985, p. 163) que, por el contrario, se trata de mostrar la casi completa autonomía del alma.

recordado ya²⁴ (μειμνήσθαι). Igual en el caso del doble dolor. La segunda cuestión, relativa a la relación entre deseo, memoria y esperanza, se observa gracias a la primera. El deseo de llenarse que produce el dolor provoca la aparición de la esperanza de poderse llenar y sentir placer en el futuro. Esta esperanza, por su parte, se construye con base en las experiencias pasadas de placer (Teisserenc, 1999, p. 271). Esto es, la memoria es un requisito para la aparición del deseo, y ambos son a su vez condiciones y causas de la esperanza.²⁵

Presentados este primer conjunto de definiciones y habiendo traído a escena a la verdad y a la falsedad, Sócrates se dispone a entrar en la fase crítica de su demostración a Protarco y Filebo.

III. PLACERES FALSOS Y FISIOLÓGÍA DEL ALMA

Sócrates, imprimiendo un sutil cambio en la dirección del diálogo, pregunta a Protarco si acaso no hay temores (φόβοι), expectativas (προσδοκίαι) y opiniones (δόξαι) verdaderas o falsas (ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς). Protarco cree que en el caso de las opiniones sí, pero en el caso de los demás no (36c10-d2). Sócrates insiste. Pregunta ahora si ni siquiera en estados de locura (ἐν μανίαις) o delirio (ἐν παραφροσύναις) puede sentirse placer, aunque no se sienta en absoluto. Protarco vuelve negarlo (36e5-10). Ante su negativa, Sócrates, con el fin de convencerlo de que el placer no es el bien, decide adentrarse en un examen detallado de la verdad y falsedad de los placeres. Para abordar tal problema vamos a revisar tres

²⁴ Cfr. Gadamer (1991, p. 158), quien solo observa la relación entre pasado y futuro. Delcomminette (2006, p. 343) sí reconoce las tres dimensiones temporales en juego.

²⁵ Estamos de acuerdo con Boeri (2012, p. 250, n. 207) cuando señala que en T7 Platón parece hablar de una relación causal entre estados mentales. Solo precisamos que su carácter causal se da en virtud de ser mentales o psíquicos, pues está en el alma ser origen y principio (35d1-3). Ogihara (2010, p. 218), que también suscribe esta idea, matiza que no todos los estados son causales. Y es que el hecho de que se pueda originar un estado de otro no significa que tenga que pasar siempre ni que tenga que pasar con todos los otros estados.

argumentos: el primero, la relación entre opinión y placer; el segundo, cómo son falsos los placeres por anticipación; el tercero, cómo son falsos los placeres por una apariencia engañosa.

Opinión y Placer (37a-38a)

Sócrates, retomando su mención sobre la opinión (36c10-d2), introduce un primer argumento sobre la relación entre la estructura de la opinión y la del placer. Tal argumento tiene un carácter preparatorio para los que vendrán enseguida sobre la falsedad del placer. Lo hemos reconstruido así (T8):

1. Así como el opinar (δοξάζειν) y lo opinado (τὸ δοξαζόμενον) son algo, asimismo lo son el sentir placer (ἡδεσθαι) y lo que procura placer (τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἡδεται) (37a2-10).
2. Luego, opínese rectamente (ὀρθῶς) o no, se opina. En igual sentido, téngase placer rectamente o no, hay gozo (37a11-b4).
3. Ahora, así como la opinión tiene la cualidad (ποιά) de ser verdadera o falsa, lo mismo sucede con el placer y el dolor, habiendo, por ejemplo, placeres y dolores ‘grandes (μεγάλοι), pequeños (σμικροὶ) o intensos²⁶ (σφόδρα)’ (37b11-c10).
4. De este modo, según Sócrates, puede decirse que hay placeres que nacen a través de una opinión falsa (μετὰ δόξης ψεύδους) (37e10-11).
5. Protarco refuta esto, pues, a su juicio, sería falsa la opinión, no el placer (37e12-38a2).

Con esta primera prueba Sócrates busca dejar sentada la idea de que el placer no solo se parece a la opinión en la forma de una analogía, como creen algunos (Miller, 1971, pp. 61, 69-70; Gosling, 1959, pp. 47-51; Teisserenc, 1999, pp. 274, 277), sino que está compuesto por ella (Delcomminette, 2006, p. 358), es

²⁶ Esta cualidad será retomada más adelante (T10, 3).

decir, el placer está compuesto por un *contenido proposicional*, algo resaltado con frecuencia (Delcomminette, 2003, pp. 217-218, 235; Frede, 1985, p. 173; 1992, p. 445; Van Riel, 2000, p. 35; Bossi, 2008, p. 252). Y es que ¿de qué otro modo podría ser un placer verdadero o falso? Porque el hecho de experimentar placer no puede ser negado, como lo reconoce Sócrates al separar el acto de gozar de aquello que procura el gozo (T8, 1). Es el contenido sobre lo que procura placer (τό ὃ τὸ ἠδόμενον ἦδεται) lo que puede ser verdadero o falso. Para lograr esto, el punto 4 resulta de especial importancia. Si en el 3 Sócrates sostiene que el placer se parece a la opinión por admitir cualidades, en el 4 dice que un placer nace a través de una opinión. De hecho, para esto no haría falta compararlos, sino decir que en una parte de aquello que procura el placer hay opinión y, por lo tanto, verdad o falsedad. De este modo, aunque 3 es necesario para 4, ni es suficiente ni lo implica. De ahí que Protarco pueda aceptar de 1 a 3, pero no 4.

La importancia de T8 para los siguientes argumentos descansa en tres aspectos. Primero, la separación entre la opinión y lo opinado, así como entre el placer y lo que procura placer (T8, 1), es clave para explicar cómo puede ser falso el placer por anticipación (T9, 7-8). Segundo, que el placer admite cualidades (T8, 3) es algo que se da por hecho en el argumento sobre la intensidad engañosa de los placeres (T10, 3). Por último, aunque sin quedar muy claro cómo lo logra, Sócrates deja sentado que la opinión forma parte del placer (T8, 4), algo necesario para desarrollar la primera parte de la demostración sobre los placeres falsos por anticipación (T9, 1-2). Así, vemos que T8 es una condición necesaria para el desarrollo y comprensión de los dos casos de placeres falsos que vendrán a continuación.

1^{er} tipo de falsedad: Placer por Anticipación (38b-40d)

Para explicar el primer tipo de falsedad de los placeres, y lograr demostrar a Protarco que sí hay placeres falsos, Sócrates desarrolla un argumento más largo y detallado que el anterior. Lo reconstituimos a continuación (T9):

1. Opiniones falsas y verdaderas son seguidas de placer y dolor (38b9-10, T8, 4).
2. La opinión y el formar una opinión (δόξα και τὸ διαδοξάζειν) vienen de la memoria y la sensación (μνήμης τε και αἰσθήσεως) (38b12-13).
3. Se presenta un ejemplo: alguien, al ver desde lejos algo que aparece (φανταζόμενον) bajo un árbol, reflexiona y duda si se trata de un hombre o de una estatua (38c12-d10). Si compartiera tal reflexión a alguien, la opinión, que solo tenía para sí mismo, pasaría a llamarse discurso²⁷ (λόγος) (38e1-4).
4. En el alma, que se parece a un libro (βιβλίον), existen dos artesanos, un escribano (39a6: γραμματεὺς) y un pintor (39b6: ζωγράφος): el primero, formado por la unión de memoria, sensación y otras aficciones²⁸ (παθήματα), puede escribir discursos (λόγοι) verdaderos o falsos en nuestras almas;²⁹ el segundo, cuando se ausenta la sensación, produce imágenes (εἰκόνες) o apariencias (40a9: φαντάσματα) de tales discursos (38e12-39c2).
5. Se sigue que las imágenes tienen la misma cualidad de los discursos, de modo que la imagen de un discurso falso será falsa y la de un discurso verdadero será verdadera (39c4-6).
6. Los discursos e imágenes del escribano y del pintor, así como se refieren al pasado y presente (τὸν γεγονότα και τὸν παρόντα χρόνον), también se refieren al futuro³⁰ (τὸν μέλλοντα), lo cual

²⁷ Cfr. *Sph.* 263e7-264a2, *Tht.* 190a3-5 y *Ti.* 37b3-6 para una definición semejante. La única diferencia: en el *Teeteto* y en el *Timeo* la opinión sin compartir también es un discurso (λόγος).

²⁸ Con Diès (1993, pp. 46-48, n. 1), Delcomminette (2006, p. 221, n. 13) y Boeri (2012, p. 260, n. 226-227) creemos que παθήματα se refiere a memoria, sensación y otras aficciones.

²⁹ El escribano solo escribe 'lo opinado' (δοξαζόμενον) de la *doxa* (Delcomminette, 2003, p. 222).

³⁰ Algo ya sugerido en T7.

da lugar a las esperanzas (39d1-e6), y estas son discursos (λόγοι) (40a6-7).

7. De este modo, se opina falsamente cuando la opinión no se refiere a lo que ha sido, es y será³¹ (40c8-d2).
8. Como la opinión forma parte del placer (T8, 4), puede decirse “Que el gozar (χαίρειν) sea siempre totalmente real para el que goza, como fuere y con lo que fuere, aunque a veces se refiera a lo que no es ni ha sido (μη μέντοι ἐπὶ τοῖς οὓσι μηδ’ ἐπὶ τοῖς γεγρονόσιν), y muchas veces, muchísimas veces incluso, a lo que nunca ha de ser (ἐπὶ τοῖς μηδὲ μέλλουσί) (40d7-10)”.

Veamos. Si a opiniones falsas y verdaderas les siguen placer y dolor, y si las opiniones compartidas y las esperanzas son discursos, comprendemos que la esperanza sobre *lo que no llegará a ser en el futuro* sea falsa, y ella, al formar parte del placer, lo convierte también en falso. De este modo, los placeres falsos por anticipación están formados por esperanzas de cosas placenteras que no llegarán a suceder, pero que al ser consideradas en el presente a través de ‘discursos e imágenes psíquicas’, provocan que la anticipación sea placentera (Teisserenc, 1999, pp. 272-273). Esta anticipación se asemejaría a lo que en términos modernos podemos llamar como una experiencia mental de placer sin objeto real. Así termina la demostración sobre el primer tipo de falsedad.³²

No entraremos aquí a evaluar si realmente existen placeres falsos o en qué sentido habla Platón de falsedad, algo ampliamente comentado desde hace más de medio siglo.³³ En cambio, intenta-

³¹ En *Teeteto* 194a8-b4 Sócrates afirma, por el contrario, que no puede haber opinión falsa sobre lo que no se conoce ni se ha percibido. Así, parece que en el *Filebo* ya se ha aceptado la idea de falsedad del *Sofista* (263a2-b9) según la cual lo falso se refiere a ‘las cosas que no son como que son’.

³² No consideramos, por motivos de extensión, la relación entre la verdad de los placeres, su bondad y el papel del hombre agradable a los dioses (39e-40c). Cfr. Hackforth (1945, p. 73) y Delcomminette (2006, p. 396), quienes sí desarrollan este asunto.

³³ Desde Gosling (1959) hasta la actualidad se ha desarrollado una larga lista de comentarios específicos sobre este problema.

remos mostrar la *fisiología* del alma *ad hoc* que presenta Platón con el fin de realizar su demostración sobre los placeres falsos. Pues en el *Filebo* no se habla del alma misma, como cabría esperar en principio (Griswold, 1981, pp. 185-186), sino de la *naturaleza* de sus afecciones (39a2: παθήματα) y movimientos³⁴ (κινήσεις). De este modo, intentaremos explorar y analizar qué rol desempeñan, así como la relación que tienen entre sí.

Comencemos. La memoria se asienta en la sensación y depende de ella (T4). A su vez, el deseo se asienta en ambas, teniendo su origen gracias a la memoria (T6). Por su parte, dolor y placer, los estados constitutivos del desear, se presentan ya como vaciamiento, ya como repleción (35e2-5). Luego, el deseo y la memoria, al recordar los momentos de placer en el doloroso vacío, dan lugar a la esperanza, que permite creer que el placer futuro vendrá (T7). Por otra parte, el conjunto de sensación y memoria tanto dan lugar a la opinión y al formar opiniones (T9, 2) como pueden escribir ellas mismas, como si fueran un escribano, discursos (λόγοι) en nuestras almas (T9, 4). Además del escribano, un pintor (ζωγράφος) puede pintar (ζωγραφεῖν), gracias a la memoria, imágenes o ‘apariencias’ (φαντάσματα) de tales discursos cuando la sensación se ausenta (T9, 4). Por último, las esperanzas y las opiniones, si se comparten a alguien, son discursos (λόγοι) (T9, 3

³⁴ Parece que Platón no nombra de modo uniforme las diferentes funciones o capacidades del alma. El placer, la inteligencia, la memoria y la opinión correcta son estados o disposiciones (ἔξις καὶ διάθεσις) (11b6-d4); también pueden ser movimientos (κινήσεις), como la sensación (34a4, *Ti.* 43c4, 45d1), el placer y el dolor (*R.* IX 583e9-10), o las opiniones (*Lg.* X 896e8-897a4); o incluso afecciones (πάθη), como la sensación, la memoria (39a2, *Ti.* 43b7-c5) y la sabiduría (*Phd.* 79d6-7).

Para Aristóteles (*EN*, X 1174b5-9), placer y movimiento son distintos por el tiempo en que se desarrollan. Damascio (*in Phil.* 143, 170) y Gadamer (1991, p. 152) siguen esta tesis, si bien señalan que placer y movimiento, al ser inseparables, reciben la misma palabra. Para el propósito de nuestro trabajo, si bien preferimos el nombre de movimiento, seguimos la indicación del mismo Platón (*Phl.* 261e7-9, 265c2-5), permitiéndonos ser flexibles en la forma de llamar a la sensación, memoria, etc., siempre que dejemos clara la diferencia entre los razonamientos que subyacen a los nombres.

y 6). Sin embargo, siendo la esperanza una opinión (*Lg.* I 644c6-d1), difiere de esta al tratarse de una opinión *incierto* (Gadamer, 1991, pp. 169-170).

Observemos por ahora dos aspectos llamativos de esta fisiología. El primero, sobre el *λόγος*. Si la sensación y la memoria escriben discursos, si las opiniones compartidas y las esperanzas son discursos y si placer y dolor se componen de opiniones y se experimentan a través de memorias o esperanzas, parece que la naturaleza del alma es eminentemente discursiva o *lógica*. El *λόγος* es, junto a la imagen que lo sigue, el punto común que permite mantener la unidad en medio de las distintas funciones, es como la materia del hilo que enhebra el tejido de las afecciones anímicas. Esto permite entender por qué Platón ve verdad y falsedad no solo en placeres y dolores, sino en todas las cosas que existen (Dam. *In Phil.* 166). También, nos enseña que en el *Filebo* Platón esboza sin decirlo el carácter intencional que tienen los procesos anímicos, en especial los placeres. Pues lo opinado, al tener *λόγος* y formar parte del placer, implica que todo placer sea placer en *x* o *y*, esto es, en el *λόγος* de lo que procura placer³⁵ (T8, 1) (Frede, 1993, p. xvlii; Gadamer, 1991, p. 164; Teisserenc, 1999, p. 274).

Como segundo punto, la memoria. Ella es quien mayor participación tiene en otras afecciones y, por ende, la más indispensable (Gadamer, 1991, pp. 167-168). Surge de la sensación, abre las puertas al deseo y, junto a este, a la esperanza, unida a la sensación da lugar a opiniones, ante la ausencia de sensación permite la formación de imágenes y por sí misma escribe discursos. Parece haber una doble razón para esto. Por un lado, la memoria, entendida como *fin* en el *Filebo*, forma parte de las cosas que Só-

³⁵ Sin embargo, debemos aclarar, con Harte (2014, p. 36), que el *Filebo* no ofrece ninguna teoría sobre la intencionalidad ni se propone hacerlo. Además, creemos que en estricto sentido no haría falta acudir a una teoría tal para la interpretación del diálogo. La tesis central que sostiene este pasaje del *Filebo* es que hay *λόγος* en el placer, es decir, que es posible una *lógica* de lo que procura placer.

crates defiende que son el bien³⁶ (11b6-c1), siendo, por tanto, lo opuesto a lo que se rechaza en la vida dedicada a los placeres: el olvido (λήθη) (63d1-64a5). Por otro lado, la memoria, vista como *medio*, es una afección nodal que interviene en diferentes procesos anímicos (deseo, esperanza, opinión), por lo cual requiere ser explicada como parte de los diferentes razonamientos que desarrolla Sócrates y hemos visto hasta aquí.

Y la anamnesis, ¿dónde queda para Platón? Pues sería ella quien permita la experiencia de los placeres solo del alma (Gadamer, 1991, p. 156). Parece que en el diálogo el protagonismo de la memoria va en detrimento del de la anamnesis. Y es que, de acuerdo con el papel que tiene la memoria como *medio*, su definición como conservación de la sensación es crucial para explicar el error que tiene lugar al sentir ciertos placeres (Delcomminette, 2006, p. 321). Incluso, la misma definición de memoria resulta recortada y simplificada, como ya veíamos gracias al *Teeteto* (191d3-e1), pues la memoria de los pensamientos no es mencionada, o su relación con la anamnesis discutida, en todo el diálogo³⁷. Por otra parte, de modo semejante a como ocurre entre anamnesis y memoria, sucede entre memoria y esperanza. En el primer grupo de placeres falsos, solo se analizan aquellos por anticipación, el acto que corresponde a la esperanza. Sin embargo, también puede haber placeres falsos por rememoración o recuerdo, pero esto pasa desapercibido.³⁸ También podríamos observar con Aristó-

³⁶ Idea semejante se defiende en *República* VI 486d1-2, donde el alma filosófica debe tener una buena memoria (μνημονική).

³⁷ Otra posible explicación, en la que no entraremos en detalle aquí, diría, en línea con Gadamer (1991, p. 166), que en el *Filebo*, como la opinión se forma a partir de sensación y memoria (T9, 2), el único sentido de falsa opinión, y por ende de falso placer, que interesa está asociado a lo que puede comprobarse a través de los sentidos. Esta postura sería más afín al *Sofista* (263a-b), también sostenida por Delcomminette (2006, p. 321).

³⁸ Para Frede (1985, pp. 171, 174-175; 1992, p. 446; 1993, p. xlviii) y, con matices, Gosling (1975, pp. 214-215), Platón se limita al análisis de las esperanzas de placeres futuros porque estas solo tienen λόγος, lo cual permite ver con más claridad

teles (*EN*, X 1173b11-20) que hay recuerdos y esperanzas que no van precedidos de dolor, si bien Platón tampoco lo menciona en ningún momento.

Es así como nos damos cuenta de que el *Filebo* deja una serie de problemas sin abordar. Ahora podemos explicar, en parte, por qué se trata de una fisiología *ad hoc*. Las afecciones estudiadas, así como las relaciones entre ellas, obedecen a la necesidad de la *presente ocasión*, a saber: demostrar que el placer no es el bien y se encuentra a gran distancia de él. Puede prescindirse de toda explicación que no sirva a este fin.³⁹ Más adelante volveremos sobre esto. Ahora pasemos al segundo grupo de placeres falsos.

2º tipo de falsedad: intensidad aparente (41a-42c)

Luego de terminar la exposición de la primera clase de falsedad de los placeres, Protarco sigue sin estar convencido de la tesis de Sócrates, por lo cual este decide volverla a revisar, ahora con una prueba diferente (41a6-b2). Veámosla (T10):

1. Se recapitula una parte de la definición dada sobre el deseo (35c8-d4), recordando que este tiene su asiento en el alma, y que ella desea el estado contrario al del cuerpo (41c5-7).
2. También se recuerda que placer y dolor son ilimitados (27e4-28a4) y que ambos, siendo opuestos entre sí, pueden darse de forma simultánea (41d1-9).

la falsedad del placer. No creemos que los placeres futuros solo tengan λόγος, pues algunos pueden, como señala Platón (T7), referirse al futuro a partir de experiencias pasadas. Supongamos, por ejemplo, que yo quiero volver a comer el menú del restaurante *x*, ya que disfruté la comida la vez pasada que fui. Puede suceder que al volver no disfrute la comida como antes. ¿Esto convertiría mi esperanza de volver en falsa si se basa en un recuerdo verdadero? No lo creemos.

³⁹ Esta estrategia no es exclusiva del *Filebo*. También la encontramos en *República* IV 435b9-d7, donde Sócrates admite a Glaucón que el estudio del alma no es el método que más permita comprender con exactitud el estudio del estado justo, pero cree que hay que contentarse con este 'por el momento'.

3. Cuando tal simultaneidad tiene lugar, y quiere discernirse cuál placer o dolor es mayor, más intenso o violento que otro, pueden surgir confusiones, ya que, al ser comparados entre sí, “(...) unos placeres parecen mayores y más intensos⁴⁰ (μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεροι) que el dolor, y los dolores, a su vez, comparados con los placeres, parecen lo contrario de aquéllos” (42b2-6).
4. Esta situación es comparada con la de la visión, pues a menudo sucede de modo semejante que erramos al observar el tamaño de algo al verlo a mayor o menor distancia (41e9-42a3).
5. Se concluye diciendo que si retiramos a los placeres aquello que hace que parezcan mayores o menores de lo que son, no diremos que la parte que hemos quitado ni la apariencia (τὸ φαινόμενον) inicial son las correctas (42b8-c3).

Podemos llamar a los placeres agrupados por este argumento ‘de la falsa apariencia’ (φαντασίας ψευδοῦς) (Dam. *in Phil.* 170; Miller, 1971, p. 58). Cuando placeres y dolores —ilimitados— suceden de manera simultánea (T10, 2), ocurre, por ejemplo, que la mayor intensidad (52c5: τὸ σφοδρὸν) del dolor corporal hace creer al alma, yendo en dirección opuesta (T10, 1), que el placer que lo acompaña es más intenso, convirtiéndolo, como diría Sócrates en *República* (IX 586b7-c5), en una pintura sombreada (ἐσκιαγραφημένη) del verdadero placer.⁴¹ Pero, al retirar el dolor, el placer pierde la intensidad que formaba parte de su

⁴⁰ La intensidad de los placeres ya ha sido admitida por Protarco (T8, 3). Ella tiene valor por sí misma en la demostración y no se introduce solo para que se admita la falsedad como otra cualidad más (Frede, 1993, p. 40).

⁴¹ *Cfr.* Gosling (1975, p. 217). El placer pintado tiene una diferencia de sentido entre este pasaje de *República* y el de *Filebo* (T9, 4). En el primer caso se usa para designar un placer *menos real* (R. IX 583b3-7) (Frede, 1985, p. 160; 1992, p. 441), mientras en el segundo el sentir placer (ἡδεσθαί) (T8, 1) o el pintar son reales sin más aún cuando lo que procure placer o lo pintado puedan ser falsos. En ambos pasajes, sin embargo, Platón se sirve de la pintura como un recurso metodológico para problemas de orden epistemológico u ontológico.

apariencia (φαινόμενον) inicial (T10, 5). Nos parece que la sensación (αἴσθησις), al ser la primera de las afecciones anímicas en experimentar la intensidad, provoca la equivocación, pero esta solo se hace manifiesta en la apariencia (φάντασμα) que tiene lugar como acompañante del discurso escrito gracias a la memoria (T9, 4) (Delcomminette, 2003, pp. 224, 233). Esta unión entre discurso y apariencia aglutina la intensidad *sentida* y desfasada junto a la intensidad *real* del placer. La primera se produce por la compañía simultánea del dolor y lleva consigo la falsedad; la segunda, al distinguir (42b9: ἀποτέμνειν) al placer de él.

Este segundo caso de placeres falsos nos enseña algo más sobre la fisiología del alma en el *Filebo*. Si antes veíamos que el pintor creaba las apariencias ante la ausencia de la sensación (T9, 4), ahora, como indica el ejemplo de la vista (T10, 4), lo que sucede con la creación de las apariencias es semejante a lo que sucede con los sentidos (41e9-42b6). Así, mientras el primer grupo de placeres falsos permite ver la relación entre memoria y apariencia, este grupo hace visible la relación entre apariencia y sensación. En este caso, escribano y pintor visten con palabras e imágenes la intensidad desnuda vivida por una parte de la sensación (Dam. *in Phil.* 170, 182-183). Como el tamaño de la intensidad es desproporcionado, su vestido también lo será.

Pero ¿de qué relación entre apariencia y sensación se trata? En el *Filebo*, la apariencia tiene un doble sentido: el de ser lo que percibe la sensación, esto es, lo que se aparece y es captado por ella (φανταζόμενον, φαινόμενον) (T9, 3; T10, 5); y el de ser imagen psíquica que acompaña al discurso ante la ausencia de sensación⁴² (εἰκόν, φάντασμα) (T9, 4) (Miller, 1971, pp. 67-68). El primer sentido se asemeja al que presentan el *Teeteto* (152b5-c3) y el *Sofista*

⁴² Tanto en *Teeteto* como en *Filebo* la relación entre apariencia y sensación se establece para mostrar que son susceptibles de ser falsas. Cfr. Delcomminette (2006, pp. 367-368), quien interpreta como 'percepción' lo que nosotros llamamos imagen psíquica (εἰκόν, φάντασμα) (T9, 4). Tal giro semántico y nominal, reconoce, no se da en Platón.

(264a4-b3). En el *Teeteto*, Sócrates compara apariencia (φαντασία) y sensación (αἴσθησις), señalando que al decir que algo parece ser (φαίνεται) de cierto modo se dice en el sentido de percibir o tener la sensación (αἰσθάνεσθαι) de ello. En el *Sofista* (264a4-b3), por su parte, (T11) la apariencia⁴³ (φαντασία) o lo que ‘aparece’ (φαίνεται) es definido como la mezcla de sensación y opinión.⁴⁴ Este pasaje, que parece superar al del *Teeteto* por su complejidad, ya que allí no se considera el papel de la opinión, es clave para nuestra comprensión del *Filebo*. Debemos leer la definición del *Sofista*, contra Delcomminette (2006, pp. 377-378) y Marcos (2010, p. 192), siguiendo nuestra lectura previa de la definición dada antes sobre la sensación (Dam. *In Phil.* 156-157), a saber: como conjunto de la afección corporal junto al juicio que se forma el alma de ella. Así, la φαντασία sería lo que el conjunto de sensación y opinión perciben a través de alma y cuerpo. En este caso, lo que aparece,⁴⁵ la sensación y juicio sobre lo aparecido son una misma cosa. Solo podríamos concebirla como imaginación⁴⁶ (Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero, 1988, p. 472) si aceptamos que forma parte del acto perceptivo y participa en él, no como exenta de él (T9, 4).

⁴³ Con Casadesús (2010, pp. 189-190) en la traducción de φαντασία.

⁴⁴ Cfr. Aristóteles (*De An.* 428a22-428b2), quien rechaza esta definición bajo el argumento de que toda opinión necesita la palabra o discurso (λόγος), mientras que algunas bestias (θηρίων) tienen imaginación y no tienen discurso, lo cual implica que puede haber imaginación sin opinión. De ahí que para él la imaginación sea “(...) un movimiento producido por la sensación en acto (κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθησεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένη)” (429a1-2) (trad. Calvo, 2010). Esto es, no participa el λόγος ni, por tanto, la opinión. Nosotros, no obstante, seguimos la perspectiva ya señalada por Proclo (*in Ti.* II 120. 22-25), según la cual puede haber opinión sin λόγος.

⁴⁵ También el verbo φαίνω es usado por igual en *Filebo* (T10, 3 y 5) y en *Sofista* con el sentido que aquí decimos.

⁴⁶ Interpretar la creación de imágenes del pintor como ‘imaginación’ (Delcomminette, 2006, p. 376) puede llevar a malentendidos. Ya que Platón toma imágenes (39c1) y apariencias (40a9) como sinónimos, habría que considerar que al sentido del término ‘apariencia’, complejo y difuso aún en el *Filebo*, debe añadirse el de imagen. De este modo, no resulta razonable suponer que el pintor crea imágenes o *imagina* en el sentido corriente del término, pues sus pinturas también guardan el sentido de apariencias, las cuales él no crea.

Dicho esto, la fisiología de los placeres falsos por intensidad se nos revela así. Cuando decimos que la apariencia (φαινόμενον) inicial del placer resulta falsa (T10, 5) por su intensidad, queremos decir que lo que aparece (φαίνεται) como muy intenso, al ser captado por la sensación y la opinión (T11), se *siente* como muy intenso y se *opina* que es muy intenso. Luego, gracias a la memoria y en ausencia de sensación, se forma una imagen (εικόν, φάντασμα) de tal intensidad (T9, 4). De este modo, la apariencia tiene lugar dos veces en el *Filebo*: primero, en la forma de sensación y opinión mezcladas; segundo, en la forma de imagen psíquica formada gracias a la memoria de la primera apariencia.

Ahora bien, considerando que estamos compuestos de alma y cuerpo (30a3-4), expliquemos qué sentido especial tiene que la fisiología sea del alma y no del cuerpo. Como hemos visto, el alma es requisito indispensable en el sentir placer o dolor (T1-T2), es el asiento del deseo (35b11-c1), donde se produce la opinión (T9, 3 y *Sph.* 263e7-264a2) y donde sensación y memoria escriben sus discursos como un escribano, acompañados por un pintor que produce las imágenes de tales discursos (T9, 4). Es, por último, donde se producen las esperanzas (T9, 6). Pero, es lo que debemos explicar, una fisiología del alma, ¿es una fisiología de qué? Lo cual nos lleva a su vez a la pregunta ¿qué es el alma?

El *Filebo* nos dice que el alma se asemeja a un libro (βιβλίον) (T9, 4), y el *Teeteto* (191c8-d6) que (T12) en ella hay una ‘tablilla de cera’ (κήρινον ἐκμαγεῖον) donde se graban sensaciones (αἰσθήσεις) y pensamientos (ἐννοιαί), y lo grabado es lo recordado. Bajo esta luz, lo escrito, lo grabado o lo recordado tendrían su lugar. Pero, si pintor y escribano son quienes escriben, dibujan o graban, ¿qué lugar ocuparían?, ¿y qué de las demás afecciones psíquicas? Esto nos conduce a dos *loci* clásicos en Platón: *Fedro* 245c7-9, donde se nos dice que el alma es (T13) ‘lo que se mueve a sí mismo’ (τὸ αὐτὸ κινουῦν) y es ‘origen del movimiento’ (ἀρχὴ κινήσεως) y *Leyes* X 896a1-2, donde es definida como (T14) ‘el movimiento con la capacidad de moverse a sí mismo’ (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν). Ahora recordemos que Platón ya había dicho que

la sensación es un movimiento (T3), y que placer y dolor también lo son (*R.* IX 583e9-10). Por lo tanto, si esto es así, y extendemos esta característica a las demás afecciones —las cuales también son llamadas movimientos (*Ti.* 43b7, 43c4-5)—, el alma de algún modo tendría que ser también estos movimientos que forman parte de ella⁴⁷ (Griswold, 1981, p. 188; Delcomminette, 2006, pp. 317-318). *Fedro* y *Leyes* nos ayudarían a resolver el problema que se nos acaba de plantear. Ahora podemos decir que el escribano —sensación, memoria, esperanza— y el pintor, junto al deseo y la anamnesis, son movimientos que se mueven a sí mismos.

Presentemos ahora las definiciones enseñadas hasta aquí bajo la nueva perspectiva. La sensación tiene lugar cuando el alma, a través del cuerpo, *es movida*,⁴⁸ y la memoria consistiría en *representar* el movimiento que dejó grabado la sensación (Delcomminette, 2006, p. 323). La anamnesis, por su parte, se esforzaría por representar todo movimiento de carácter únicamente anímico. El deseo sería el *movimiento* del alma *en dirección* a la repleción, escapando del vacío. La esperanza consistiría en la *presentación anticipada* de un movimiento placentero que en el futuro probablemente se experimentaría. Y el pintar sería el movimiento del brazo del pintor que con el pincel da color, forma y textura a la imagen, esto es, el acto de pintar. Vemos así que lo anímico sería

⁴⁷ En esta dirección se expresa el ateniense en *Leyes* X 896e8-897a4 cuando dice que el alma conduce todo lo que hay en cielo, tierra y mar con *sus movimientos* (ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν), cuyos nombres (ὀνόματά) son querer (βούλεσθαι), analizar (σκοπεῖσθαι), cuidar (ἐπιμελεῖσθαι), deliberar (βουλευέσθαι), opinar correcta o equivocadamente (δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως), cuando se alegra o sufre dolor (χαίρουσαν λυπούμενην), se atreve o teme (θαρροῦσαν φοβουμένην), odia o ama (μισοῦσαν στέργουσαν). Vale observar que si el alma está formada por movimientos, entonces está formada por acciones y no por cosas, por verbos y no por sustantivos, algo apreciable en este pasaje y en el inicio del *Filebo* (11b7: φρονεῖν, νοεῖν, μεμνήσθαι). Así, la forma de su constitución es un suceder.

⁴⁸ Al decir esto no debemos olvidar que el alma, al ser *automovimiento* (T13), es agente y paciente de sus acciones. Es decir, es movida porque se mueve a sí misma. Lo que no se aclara en el *Filebo*, pero sí en el *Timeo*, es que el alma también puede entrar en contacto con movimientos del mundo exterior (43c1, 77b7-c1).

sobre todo el proceso y no su resultado (contenido discursivo del recuerdo o la esperanza, forma de la imagen, etc.)

Si con *Filebo* (T9, 4) y *Teeteto* (T12) hemos visto el carácter *pasivo* del alma, con *Fedro* (T13) y *Leyes* (T14) hemos visto su carácter *activo*. En tanto ‘movimiento activo’, el alma es cada una de las afecciones que tienen lugar en un momento determinado: el alma percibe, piensa, escribe, espera, recuerda, desea, teme, yerra, acierta, etc. En tanto movimiento concluido o forma pasiva, el alma es cada una de las cosas sobre las que tratan las afecciones: lo percibido, recordado (T12), pensado, deseado, esperado, temido, etc. De este modo, a través del *Filebo*, primero, conocemos mejor la doble voz, activa y pasiva, del alma, la cual, sin usar nuestras palabras, ya Platón había sugerido (T8, 1); segundo, respondiendo a la pregunta formulada antes, comprendemos que una fisiología del alma es una fisiología de sus movimientos.

De este modo, este estudio ha buscado mostrar la naturaleza de cada uno de los movimientos afectivos del alma junto a su resultado, así como las diferentes relaciones (de necesidad, causalidad, semejanza, negación) que tienen lugar entre ellos, de acuerdo con las definiciones revisadas. Todo esto aparece a lo largo del diálogo como el trasfondo en el que descansa la experiencia de los placeres falsos. La sensación es *necesaria* para la memoria, y un error en la primera puede *implicar* un error en la segunda, el cual a su vez se puede trasladar a las imágenes del pintor, donde ya *no* está presente la sensación. La relación entre el opinar y lo opinado es *semejante* a la del sentir placer y lo que es objeto de placer, como lo es una parte a su todo. Por tanto, lo opinado, habiendo recibido el error de la sensación, memoria e imagen psíquica, hará el error propiedad del objeto del placer por la misma necesidad que une a la parte con el todo.

IV. CONCLUSIÓN

Para terminar, intentemos explicar qué relación tiene la fisiología del alma que hemos estudiado con el tema central del *Filebo*, saber cuál es la vida buena y feliz (11b4-d10; Dam. *in Phil.* 6). Mientras

Filebo defiende la tesis de que el placer es el bien, Sócrates defiende que el inteligir y el recordar lo son. Para evaluar ambas tesis, Sócrates se ve en la necesidad de examinar cuántas y cuáles (ὅποσα καὶ ὅποῖα), si las hay, son sus especies (εἶδη), y del mismo modo con la sabiduría (19b2-4). Una vez Sócrates y Protarco acuerdan que al placer corresponde el género de lo ilimitado (ἄπειρον), Sócrates añade que debe decir en qué consiste y a través de qué afecciones se genera (31a8-b3). En este momento comienza la investigación sobre el placer y el dolor, las afecciones psíquicas y los diferentes tipos de placeres falsos (32a-42c), pasaje que ha sido el objeto de análisis de este estudio.

Por lo tanto, debemos resaltar lo siguiente. El *Filebo* no tiene como objetivo principal dar una definición o fisiología del alma (Pradeau, 2010, p. 313; Harte, 2014, p. 63). La fisiología que se expone es un medio (Frede, 1992, p. 442) que tiene como fin ayudar a Sócrates a demostrar que si existen placeres falsos, estos no pueden formar parte de la vida buena (63c4-64a6), dejando participar solo a los placeres verdaderos, aunque en un lugar muy alejado del bien (66c4-6). En este sentido, como ya habíamos dicho, es una fisiología *ad hoc*, pues solo se ha presentado para la ocasión de esta investigación sobre el bien. Sin embargo, aún con tal alcance y objetivo, no deja de sorprender que resulte ser el más completo estudio sobre el funcionamiento del alma individual que encontramos en Platón (Pradeau, 2010, p. 313; Harte, 2014, p. 33).

REFERENCIAS

- Boeri, M. (trad.) (2012). *Filebo*. Buenos Aires: Losada.
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar, Estudios sobre el Placer en Platón*. Madrid: Trotta.
- Boys-Stones, G. (2018). *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Burnet, J. (1902). *Platonis Opera*, vols. 2-3. Oxford: Oxford University Press.
- Calvo Martínez, T. (trad.) (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Casadesús Bordoy, F. (trad.) (2010). *El Sofista*. Madrid: Alianza.
- Conrado Eggers, L. (trad.) (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Delcomminette, S. (2003). False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*. *Phronesis*, 48(3), 215-237. Recuperado de: www.jstor.org/stable/4182729
- Delcomminette, S. (2006). *Le Philèbe de Platon, introduction à l'agathologie platonicienne*. Brill: Leiden.
- Diès, A. (trad.) (1993). *Ouvres Completes, Tome IX - 2^e Partie, Philèbe*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dixsaut, M. (1999). Une Certain Espèce de Vie (*Philèbe* 34d1 - 36c3). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir: études sur le "Philebe" de Platon I, Commentaires* (pp. 245-265). Paris: Vrin.
- Dixsaut, M. (2013). *Platon et la question de l'âme*. Paris: Vrin.
- Durán, M. A. y Lisi, F. (trads.) (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid: Gredos.
- Forte, J. (2016). Explaining Hope in Plato's *Philebus*. *International Philosophical Quarterly*, 56(3), 283-295. doi: 10.5840/ipq201662868
- Frede, D. (1985). Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*. *Phronesis*, 30(2), 151-180. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/4182225>
- Frede, D. (1992). Desintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*. En R. Kraut (Ed.), *A Cambridge Companion to Plato* (pp. 425-463). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, D. (trad.) (1993). *Plato's Philebus*. Indianapolis: Hackett Publications.
- Gadamer, H. G. (1991). *Plato's Dialectical Ethics, Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. New Haven: Yale University Press.
- García Gual, C., Martínez Hernandez, M. y Lledó Iñigo, E., (trads.) (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Gosling, J. C. B. (1959). False Pleasures: *Philebus* 35c-41b, *Phronesis*, 4(1), 44-53. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/4181646>

- Gosling, J. C. B. (trad.) (1975). *Plato's Philebus*. Oxford: Clarendon Press.
- Griswold, C. (1981). Soul, Form and Indeterminacy in Plato's *Philebus* and *Phaedrus*. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 55, 184-194. doi: 10.5840/acpapro19815533
- Hackforth, R. (trad.) (1945). *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harte, V. (2014). Desire, Memory and the Authority of Soul. En B. Inwood, (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy V. XLVI* (pp. 33-72). Oxford: Oxford University Press.
- Igal, J. (trad.) (1985). *Plotino, Eneadas (III-IV)*. Madrid: Gredos.
- Lisi, F. (trad.) (1999). *Diálogos VIII-IX. Leyes*. Madrid: Gredos.
- Lledó, E., y Pallí Bonet, J. (trads.) (1985). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Marcos, G. (2010). Placer y *phantasia* en Filebo 36c3-40e5. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 188-193). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Migliori, M. (1998). *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Milán: Vita e Pensiero.
- Miller, F. D. (1971). Can Pleasures be False? ("Philebus" 36C - 41B). *Southwestern Journal of Philosophy*, 2(3), 57. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/43154851>
- Ogihara, S. (2010). The Contrast between Soul and Body in the Analysis of Pleasure in the *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 215-220). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Ostenfeld, E. (2010). The Psychology of the *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 307-312). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Pradeau, J. F. (2010). The Forging of the Soul in Plato's *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 313-319). Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A. y Cordero, N. L. (trads.) (1988). *Diálogos V. Parménides, Sofista, Teeteto y Político*. Madrid: Gredos.
- Tarrant, H. & Baltzly, D. (2007). *Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teisserenc, F. (1999). L'empire du faux ou le plaisir de l'image, *Philebe* 37a-41a. En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir: études sur le "Philebe" de Platon I, Commentaires* (pp. 267-297). Paris: Vrin.
- Van Riel, G. (1999). Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La définition du plaisir (32 a- 36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c - 44a). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir: études sur le "Philebe" de Platon I, Commentaires* (pp. 299-314). Paris: Vrin.
- Van Riel, G. (2000). *Pleasure and the Good Life Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Leiden: Brill.
- Williams, B. A. O. (1959). Pleasure and Belief. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 33, 57-92. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/4106620>.

SEGÚN PLATÓN, LOS «MORTALES» DE PARMÉNIDES ¿SON LOS ANTEPASADOS DE LOS SOFISTAS?

According to Plato, the “Mortals” of Parmenides, are the Ancestors of the Sophists?

Néstor-Luis Cordero

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3198-7744
Universidad de Rennes 1 (Rennes, Francia)
nestor.luis.cordero@gmail.com

RESUMEN

¿Por qué cuando Platón quiere justificar su definición del sofista como un «fabricante de imágenes» (*Sofista*, 236c), se apoya sobre dos versos auténticos de Parménides (fr. 7.1-2) que aluden, sin duda alguna, al camino recorrido por los «mortales que nada saben» (fr. 6.4)? ¿Quiere acaso sugerir que esos «mortales», que son en realidad «fabricantes de opiniones» (*doxaí*), son un antecedente de los sofistas, que son «fabricantes de imágenes»?

PALABRAS CLAVE: *Platón, Sofista, Antístenes, Parménides, apariencia, dóxa.*

ABSTRACT

Why, when Plato wants to justify his definition of the sophist as an "image maker" (*Sophist*, 236c), he quotes two authentic verses of Parmenides (fr. 7.1-2) that undoubtedly allude to the path taken by the "mortals who know nothing" (fr. 6.4)? Does he want to suggest that these "mortals", who are actually "opinions (*doxaí*) makers" are ancestors of the sophists, who are "image makers"?

KEYWORDS: *Plato, Sophists, Antisthenes, Parmenides, appearance, dóxa.*

SEGÚN PLATÓN, LOS «MORTALES» DE PARMÉNIDES ¿SON LOS ANTEPASADOS DE LOS SOFISTAS?

¿Por qué, cuando Platón quiere justificar su definición del sofista como un «fabricante de imágenes» (Sofista, 236c), se apoya sobre dos versos auténticos de Parménides (fr. 7.1-2) que aluden, sin duda alguna, al camino recorrido por los «mortales que nada saben» (fr. 6.4)?

¿Por qué cuando Platón quiere justificar su definición del sofista como un «fabricante de imágenes» (Sofista, 236c) se apoya sobre dos versos auténticos de Parménides (fr. 7.1-2) que aluden, sin duda alguna, al camino recorrido por los «mortales que nada saben» (fr. 6.4)? ¿Quiere acaso sugerir que esos «mortales», que son en realidad «fabricantes de opiniones» (*doxai*), son un antecedente de los sofistas, que son «fabricantes de imágenes»? Este trabajo intenta responder a esta pregunta, y también a otros problemas que irán surgiendo siempre a propósito de este tema.

Como es sabido, en el *Poema* de Parménides se dice que quien quiere devenir filósofo (Parménides dice «un hombre que sabe», *eidóta phôta*, fr. 1.3) tiene que estar informado (*puthésthai*, fr. 1.28) de dos maneras, *a priori* posibles, de explicar la realidad: una manera que sigue un método coherente y convincente y que capta «el corazón de la verdad» (fr. 1.29), que consiste en admitir que «hay ser» (*eón émmenai*, fr. 6.1), y una manera equivocada, que sigue un camino (= método) errante, que es en realidad un círculo vicioso, que, en vez de «des-cubrir»¹ la realidad, coloca sobre las cosas nombres que ellos creen que son verdaderos (fr. 8.34). Este procedimiento es atribuido por Parménides a los «hombres» (fr. 19.3) o directamente a quienes comparten la «condición humana», los «mortales» (fr. 1.30, 8.39, 8.51). Esta gente expone aquello

¹ Cf. la etimología de *alétheia*: «de-velamiento», «des-cubrimiento», «exhibición de algo oculto u olvidado».

que cree que es verdadero mediante «opiniones» (*doxaí*), noción sinónimo de «lo que parece» (*dokoúnta*);² Parménides critica estos puntos de vista, como veremos *infra*.

Menos de un siglo después,³ Platón escribe⁴ el *Sofista*. Gran parte del diálogo está consagrada a la definición del personaje al que alude el título (si bien el subtítulo, *Peri tou óntos*, corresponde con más fidelidad al contenido), y después de varios ensayos que parecieran no ser completamente satisfactorios, un cambio de criterio respecto de la actividad del sofista parece aproximarse más concretamente a la realidad: el sofista está ahora encarado como un *productor*. ¿Qué es lo que produce? Imágenes (*eídola*, *eíkona*). Las imágenes pertenecen ontológicamente al ámbito del «manifestarse», del «mostrarse» (*phainesthai*), del «parecer» (*dokein*) (*Soph.* 236e1), y cuando se trata de imágenes habladas (234c6) (ya que el sofista las expone en un discurso), ellas forman parte de un discurso necesariamente falso.

Para justificar esta definición, el Extranjero de Elea, que es el portavoz de Platón, tendrá que recorrer un largo y abrupto camino, pues las imágenes, que muestran o se parecen a lo que es realmente, de lo cual ellas son solo copias, suponen que *lo que no existe, existe*, y «el gran Parménides» (237a) había sostenido que no hay cosas que no existan (*eínai mè éonta*, fr. 7.1), y que por ello, cuando se habla, se dice forzosamente la verdad (ya que mentir sería decir lo que no es). Así como Parménides había criticado «las *doxaí* de los mortales», Platón, en la segunda parte del diálogo, se verá obligado a relativizar la tesis parmenídea y a sostener que la imagen existe *realmente* (*óntos*), incluso si no es verdadera (240b11) (afirmación que seguramente habrá escandalizado a sus alumnos

² Cf. la fórmula *dokei moi*, «me parece». Sobre la identidad entre las nociones de *doxaí* y *dokoúnta*, cf. Cordero (2015, p. 42). *Contra*, cf. Cerri (1999, p. 186).

³ Parménides habría vivido entre 550/545 y 456 a. J.C., según la cronología que se puede deducir de Apolodoro, fuente más «científica» que las fechas que sugieren las primeras páginas del *Parménides* de Platón.

⁴ El diálogo pudo haber sido escrito entre 369 y 367 a. J.C.

de la Academia) y que se puede hablar sin decir forzosamente la verdad. La afirmación de la realidad real de la imagen y del discurso falso son el certificado de defunción del sofista.

Si hemos decidido establecer una relación entre Parménides y Platón es porque un detalle curioso, al que ya aludimos al comienzo, nos invitó a hacerlo. Platón sabe que justificar su definición del sofista, y las consecuencias que ella implica, será «extremadamente difícil» (236d9, 237a1), ya que ella se apoya sobre la realidad del *phainesthai* y del *dokeîn* (236e1), y también sobre la posibilidad de que haya un discurso falso, lo cual, según Platón, habría sido prohibido por Parménides. Y para apoyar la prohibición que él atribuye a Parménides, Platón cita dos versos auténticos del *Poema*: «Pues esto nunca se impondrá: que haya cosas que no son. Aleja tu pensamiento *de este camino* de investigación» (237a. Parménides, fr. 7.1-2). La cita es totalmente pertinente. Pero —y este hecho nos hizo reflexionar— hay otro pasaje del *Poema* que respeta con más fidelidad la actividad del sofista, que está relacionada con el discurso. Se trata de los dos últimos versos del fragmento 2: «Pues tú no conocerás algo que no sea [...] *ni lo mencionarás*» (fr. 2.7-8).

Si Platón poseía la versión completa⁵ del *Poema*, hubiese podido citar estos dos versos. Tenemos el derecho a preguntar, entonces, ¿por qué Platón, para justificar los problemas que trae aparejados su nueva definición del sofista, eligió un pasaje del *Poema* que afirma, como era de esperar, la inexistencia del no-ser, pero que además establece una relación con los «mortales», que son quienes

⁵ Es muy probable que en la Antigüedad se conocieran, además del texto completo del *Poema* (que Simplicio confiesa poseer en su biblioteca, once siglos después de su escritura), resúmenes o extractos con los pasajes menos «oscuros». El excelente artículo de J. Mansfeld (1986) demuestra la existencia, incluso antes de Platón, de obras de clasificación de los filósofos «ya» antiguos. En todo caso, es curioso que el fragmento 2, fuente de la *vulgata* «el Ser es, el No Ser no es», no haya sido citado por ninguna fuente hasta Proclo y Simplicio, habiendo permanecido en el olvido durante once siglos (!), lo cual explicaría que Platón, quizá, no lo conociera. Antes de nuestra era (hasta Plutarco) solo algunos versos de *cuatro* fragmentos de Parménides fueron citados: fr. 7 (Platón, Aristóteles), fr. 8 (Platón, Eudemo), fr. 13 (Platón, Aristóteles) y fr. 16 (Aristóteles, Teofrasto).

toman uno de los caminos enumerados en el fragmento 2, y que la Diosa prohíbe tomar? El resto del fragmento 7, no citado por Platón (él cita solo los primeros versos, pero seguramente conocía el pasaje entero), confirma la relación que existe entre la negación del no-ser y «los mortales que nada saben»: «Y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de *este camino*, a valerte del ojo que no ve, del oído que resuena, y de la lengua. Juzga con el *lógos* la refutación muy polémica que acabo de proclamar» (fr. 7.3-6). Esta descripción corresponde, con absoluta certeza, a aquella de los «mortales» del *Poema*, cuya triste condición Parménides había descrito en el fragmento 6 (que en la versión original del texto debió de encontrarse forzosamente antes del pasaje que llamamos hoy «fragmento 7»⁶). Esta gente se encamina por el camino que la Diosa vetará en el ya visto fragmento 7: «[El camino] fabricado por los mortales que nada saben, hombres bicéfalos, en el interior de cuyos pechos la incapacidad guía al intelecto errante. Son arrastrados ciegos y sordos, atónitos, sin capacidad para juzgar, pues creen que ser y no ser son la misma cosa y no la misma. El camino conduce al punto de partida» (fr. 6.4-9). La relación entre la definición del sofista y la de estos «mortales» es el tema principal de este trabajo.

Veamos algunas de las alusiones que hace Platón respecto de la similitud entre el sofista y los «mortales» de Parménides, En la definición del sofista que nos ocupa, como se supone que este personaje produce un tipo especial de imágenes, a las que Platón llama «ilusiones» (*phantásmata*) (236b7), se dice que estas modifican voluntariamente las proporciones reales de los modelos

⁶ Nos vemos obligados a tomar estas precauciones porque, como es sabido, se han recuperado diecinueve citas textuales del *Poema* de Parménides, pero nunca sabremos con exactitud el lugar que cada una ocupaba dentro del texto originario. Podemos agregar que la estructura que devino ortodoxa desde que la propuso un investigador kantiano, Georg. G. Fülleborn (1795), es totalmente arbitraria y debe corregirse.

para reemplazarlas por otras que «parecen» (*doxoúsas*) ser bellas.⁷ Puede deducirse entonces que el *phánthasma* es el resultado de una visión deformada o directamente consecuencia de una perspectiva voluntariamente «no bella» (*ouk ekkaloúthéan*, 236b4) a partir de la cual se encara el modelo. En cambio, quien tiene la capacidad de observar correctamente (*hikanôs horân*) el modelo, verá que se trata de una ilusión. Y bien: recuérdese que cuando describe a los «mortales», Parménides dice que ellos se valen de «ojos que no ven» (fr. 7.4), y que son arrastrados «ciegos y sordos» (fr. 6.7). Ergo, el sofista no ve ni oye, y, en general, no percibe las cosas tal como son y, por consiguiente, las expone defectuosamente.

Por otra parte, Parménides dice que los mortales son *díkranoi*, lo cual supone que tienen más de una cabeza,⁸ y Platón, en la página 240c4 del *Sofista*, una vez terminado un primer grupo de definiciones, dice que este personaje tiene «múltiples cabezas» (es *poluképhalos*), y que por ello es difícil atraparlo.

Pero ¿en qué se basa el divagar erróneo del intelecto de los «mortales»? Se basa en creer (*nenómistai*, fr. 6.8) «que ser y no ser son la misma cosa y no la misma» (fr. 6.8-9). Cuando, a propósito de algo, se dice que eso es y no es lo que es, se atribuye a algo su propia negación, lo cual permite que ser y no-ser cohabiten. Ello ocurre con quienes se encaminan a lo largo del camino vedado por la Diosa en el verso 2.5: «No se es, y es necesario no ser (*ouk ésti, te kai khreón esti mē einai*)». Esta fórmula necesita una explicación. Quienes no distinguen entre ser y no-ser suponen una cohabitación entre ambos. La fórmula mencionada supone que hay ser, y, al mismo tiempo, lo niega. El primero que comprendió a la perfección el sentido de esta afirmación de Parménides fue su enemigo más declarado, Gorgias. En efecto, en su tratado

⁷ Para un análisis detallado de la noción de *phántasma*, ver Palumbo (1997), cap. V. [Esta fuente no está registrada en las Referencias]

⁸ Ello significa que tienen sensaciones (vista, oído, olfato, gusto, que dependen de la cabeza) contradictorias. En Parménides, el pensamiento se encuentra en el pecho (cf. fr. 6.6.).

Sobre el No-Ser o Sobre la Phúsis, Gorgias escribió: «Si el no-ser existe, existirá y, al mismo tiempo, no existirá. Si pensamos que no existe, no existirá, pero, como *es* no-ser, existirá» (fr. 3§67). El camino vedado en el verso 2.5, en tanto negación contradictoria del primero (enunciado en el verso 2.3), supone el hecho de ser, y, al mismo tiempo, dice que necesariamente *no existe*. Supone la existencia de aquello que niega: dice que lo que existe, no existe, tesis que Parménides refuta en el fragmento 7.1 cuando dice que nunca habrá «cosas» (*ónta*, participio presente del verbo «ser», «entes») que no sean.

Evidentemente, Parménides da a entender que esta «creencia» está subyacente en la «ordenación cósmica» (ya nos ocuparemos de esta expresión) de los «mortales», ya que al creer que ser y no-ser son lo mismo y no lo mismo, la explicación de la realidad que proponen se ubica en las antípodas de la suya. En vez de la alternativa (= disyunción) parmenídea, «se es, o no se es» (fr. 8.16), «ser absolutamente o no ser para nada» (fr. 8.11), ellos son víctimas de la conjunción: «se es y no se es». Es así como proponen como «principios» la luz y la oscuridad (fr. 8.53), que son opuestas y, no obstante, cohabitan.

Parménides, evidentemente, critica la posición de los «mortales» y dice claramente que él expuso la «ordenación cósmica» (*diákosmon*, 8.60) que ellos sostienen «para impedir que alguna opinión de los mortales se te pueda imponer» (fr. 8. 60-1). Esta frase supone que, incluso si ellas son incapaces de captar la realidad tal cual es, *hay* opiniones, y por eso son peligrosas. El caso de Platón es diferente. Para que su definición del sofista sea válida, él tiene que demostrar que las imágenes (copias, imitaciones, pareceres) existen. Mientras se siga adoptando el absolutismo del ser parmenídeo, tal como Platón lo interpreta, ellas no tienen derecho a existir porque suponen que hay «algo» que el ser no es, o sea, el no-ser. Cuando logre liberarse del peso aplastante de Parménides, a partir de la página 240 del *Sofista*, recién entonces Platón descubrirá el ser *real* de la imagen.

Pero, en los dos casos, ambos presentan, uno, los «mortales», el otro, el sofista, como un peligro, y eso por dos razones: (a) los «mortales» divulgan teorías erróneas, pero lo hacen mediante «un orden (*kósmos*) engañoso de palabras» (fr. 8.52). Sabemos que donde hay un «orden», para los griegos de la Antigüedad, hay belleza, y la belleza puede embrujar al joven que quiere devenir «un hombre que sabe»; y (b) también los sofistas fueron caracterizados como embusteros en las definiciones precedentes, pero en la definición que nos ocupa se le agregan los epítetos de «mago» y de «ilusionista», es decir, gente capaz de embrujar fabricando ilusiones (*phanthásmata*), que, en el caso de los «mortales», confunden ser y no ser.

Agreguemos unos pocos detalles al desarrollo de nuestro tema. La actividad que consiste en atraer a los candidatos mediante un «bello» discurso es atribuido por Parménides a los «mortales», cuyas ideas la Diosa se limita a exponer, ya que no las comparte. No caeremos en la trampa que consiste en tratar de individualizar a estos «mortales». Baste con decir que, en relación con la Diosa que, se supone, es inmortal, ellos son «los otros» (¿filósofos?, ¿poetas?, ¿los dos a la vez?). Se trata de pensadores (la muchedumbre queda excluida, suponemos) que sostienen una «ordenación cósmica semejante (*eoikóta*)» (fr. 8.60). ¿Semejante a qué? Semejante a una ordenación verdadera, a la cual los «mortales» imitan con palabras subyugantes, contra las cuales Parménides pone en guarda. La palabra *eoikóta*, deriva de *eíko*, «ser parecido», «asemejarse»; está en relación con *eíkon*, «imagen», la noción que Platón atribuye a los sofistas, lo cual supone un modelo como soporte. Sin modelo no hay copia ni imagen. Al no apoyarse en el hecho de ser, la «ordenación cósmica» que ellos proponen es solo un conjunto de «opiniones» que mezclan ser y no ser, luz y oscuridad, etc.

Hacia el final del fragmento 1, Parménides, como un verdadero profesor de filosofía, había anunciado por qué iba a exponer no solo la verdad sino también las «opiniones», que no merecen confianza (fr. 1 .30). El joven estudiante debe también saber «cómo

hubiese sido necesario (*khṛên*)⁹ que lo que parece (*tà dokoûnta*) existiese realmente (*dokímōs*),¹⁰ abarcando todo incesantemente» (fr. 1.31-2). La frase está en modo condicional: *si* la verdadera razón de ser de las cosas no existiese (felizmente, no es el caso), todo se produciría *necesariamente* según las opiniones.¹¹ El fragmento 19 confirma esta amenaza: «Así nacieron estas cosas, según la opinión, y así existen ahora».

Esto es lo que ocurre si se acepta la existencia de un *phainesthai* de un *dokein*, que es el resultado de negar la disyuntiva «es necesario que lo que existe, exista necesariamente, o que no exista en absoluto» (*pámpan pelénai è oukhí*, fr. 8.11). Para Parménides, este es el caso de los «mortales». Para Platón, que recibe un Parménides melisizado (volveremos sobre esta expresión), es «extremadamente difícil» demostrar que las *dokoûnta* son ilusorias, ya que ellas suponen que haya no-ser, lo cual fue negado por Parménides.

Dijimos que recién a partir de la página 240 del *Sofista* Platón puede justificar su definición, pues acaba de reconocer la realidad *real* de la imagen (240b). En las páginas anteriores, apoyándose *en su interpretación* de Parménides, Platón lo había acusado de impedir la existencia de todo aquello que no respete el carácter absoluto del hecho de ser, como es el caso de las copias, las imitaciones, las imágenes, los «pareceres». Pero esta concepción ¿se encontraba realmente en Parménides? Si en el párrafo anterior hemos usado la expresión «*en su interpretación* de Parménides» es porque ha llegado el momento de precisar nuestra hipótesis de trabajo. Cuando un filósofo se ocupa de otro (en nuestro caso, Platón de Parménides) no actúa en tanto «historiador de la filosofía». Intenta dialogar con su antecesor y comentar sus ideas tal como ellas están vigentes en su tiempo, luego del paso de los años. El Parménides que Platón comenta está contemplado con anteojos melisianos y antistenianos

⁹ Se trata de un *casus irrealis*. Cf. Kranz (1916, p. 1170): “Bestand haben müssten”.

¹⁰ Cf. LSJ: “*dokímōs* = really, genuinely”.

¹¹ *Dokoûnta* y *doxai* son sinónimos. Cf. nota 2.

(Meliso es un poco anterior a Platón; Antístenes, su contemporáneo). La consecuencia principal de este enfoque deformado es la siguiente: Parménides era un monista (como Meliso) y negaba que se pudiese mentir (como Antístenes). Cuado, en el *Sofista*, el Extranjero interroga a un imaginario monista parmenídeo, este le responde: «Solo existe [lo] uno» (*hèn mónon éstin*) (244b). Esta frase, literalmente, es el fragmento 8§1 de Meliso. Y, respecto de Antístenes, como veremos *infra*, fue este filósofo quien sostuvo literalmente, en un texto transmitido por Proclo, que es imposible mentir. Nuestra hipótesis de trabajo, entonces, es la siguiente: es en función de su interpretación de Parménides (que consistió en *melisizarlo* y en *antistenizarlo* para refutarlo más fácilmente) que, en la primera parte del *Sofista*, Platón aprovechó la negación parmenídea del no-ser, que es real, para sostener que es imposible admitir un *phainesthai* y un *dokein*, así como la necesidad de decir siempre la verdad cuando se habla.

Hasta el momento no nos hemos ocupado de la noción que establece una relación entre Platón y Parménides, y que es central en ambos filósofos: la noción de *dóxa*. En Parménides, como en todos los presocráticos,¹² *dóxa* (y otros términos que comparten la raíz **dok-*) pertenecen al campo de la gnoseología. Se trata de maneras de conocer, o de intentar conocer, alguna cosa, y por eso son correctas las traducciones tales como «opinión», «punto de vista», «juicio», «reputación» (en el sentido de «lo que se dice»). En la interpretación platónica de Parménides (ver *infra*) se producirá un cambio muy importante respecto de esta significación¹³. Y será a partir de esta nueva perspectiva que Platón interpretará por qué Parménides (su Parménides) rechaza la posibilidad de un *dokein* y de un *phainesthai* «sin ser» (*éinai de mé*, *Sof.* 236e1). En

¹² Cf. Heráclito, fr. 28 y Jenófanes, fr. 34. Para un análisis exhaustivo de la noción, cf. Lafrance (1981), *passim*.

¹³ «En las interpretaciones del término ‘*dóxa*’ y de otros que comparten la raíz **dek-* es necesario prescindir totalmente del sentido asumido en contextos lingüísticos y filosóficos de tipo ‘platónico’» (Ruggiu, 2014, p. 127).

esta interpretación, el cambio de *status* de la *dóxa* es decisivo, ya que a causa de (o gracias a) la sofística se instaura hacia mediados del siglo V a.J.C. la dicotomía «ser/aparecer», desconocida antes. Evidentemente, justificar esta afirmación supera los escasos límites de este trabajo. Baste con decir que el relativismo sofístico (especialmente en Protágoras; Antifonte será una excepción¹⁴) es posible porque no hay un ser permanente más allá de las apariencias detectadas por las sensaciones, pero, para sostenerlo, es necesario previamente establecer la dicotomía ser/aparecer, para negar luego uno de los miembros de la misma, «el ser». El tratado de Gorgias será una obra maestra al respecto.

Sabemos que la inagotable imaginación de Platón propondrá la síntesis gracias a la cual la filosofía pudo proseguir su camino: si hay apariencias (lo cual es innegable) es porque hay un respaldo o garantía de las mismas, las Formas. Pero como las apariencias son la realidad real tal como se nos *aparece*, Platón encuentra que la noción de *dóxa* reproduce la manera de aparecer (y ya no de «parecer», como en Parménides) del ser inteligible, sometido a las exigencias de la espacio-temporalidad propias del «ser» de Meliso. Recién entonces se justificará el *phainesthai* y el *dokein*, cuando un Parménides melisizado (y también platonizado) sea refutado, y la *dóxa* pase a significar «apariencia» (ver la imagen de la línea dividida en la *República*). Platón nunca lo escribió literalmente, pero toda la tradición neoplatónica sostuvo que el *Poema* de Parménides se ocupa del Ser-Uno y de las apariencias (*doxai*),¹⁵ lo cual nada tiene que ver con el original. Cuando Simplicio transcribe el verso 8.50 dice que en ese punto Parménides termina el discurso sobre la verdad y que de ahí en adelante va a ocuparse de las cosas «sensibles» (*tà aísthetá*), «es decir, de la *dóxa*» (*Phys.* 30). No

¹⁴ Para Antifonte, los *nómoi* de la *pólis* son convencionales; los de la *phúsis*, en cambio, son necesarios (cf. DK 87 B 44).

¹⁵ En el siglo XX, M. Heidegger fue el portavoz más imaginativo de esta posición. Después de citar el fr. 6 de Parménides, Heidegger escribió (1967): «Este camino es el de la *dóxa*, con el sentido de 'apariencia'».

caben dudas entonces de que la interpretación neoplatónica de Parménides concibe la *dóxa* con valor ontológico, como sinónimo de «apariencia sensible».

En realidad, la tarea de desinformación comenzó con Aristóteles, quien escribió que «obligado por los fenómenos (*tà phainómena*) (que sería el conjunto de las *doxai* como apariencias), él [Parménides] propuso dos principios para explicar la realidad, el calor y el frío, es decir, el fuego y la tierra» (*Metafísica* 986b31). Si Aristóteles tuvo verdaderamente acceso a un ejemplar del *Poema*, hubiese visto que Parménides atribuye esta teoría a los «mortales que nada saben»...

Cuando Platón dice que Parménides negaba la existencia de las «apariencias» (que serían el conjunto del *dokēin* y del *phainesthai*) es porque cree que ya en Parménides *dóxa* tiene valor ontológico y, dada su concepción espacio-temporal del hecho de ser, este no puede cohabitar con otra cosa, ya que «ocupa todo el espacio», como se lee en Meliso (fr. 6 y 7).¹⁶ Las apariencias serían «lo otro» del ser, que, según Meliso-Parménides, es Uno. *Ergo*, lo que está «fuera» del ser, no es. Un texto de Meliso dice que hay que desconfiar del objeto de las sensaciones, que no es el «ser verdadero (*alethinós*)», dado que cambia (fr. 8§4-5).

Como resumen de esta primera parte de nuestro trabajo que trató, fundamentalmente, de la negación del Parménides de Platón de la existencia de imitaciones, imágenes, copias, etc., podemos concluir que (a), en una interpretación melisizada de Parménides, dado el carácter absoluto del hecho de ser, su cohabitación con «apariencias» sería incompatible, y (b) que, para que su definición sea válida, el sofista debe combinar ser y no ser, como los «mortales» de Parménides, lo cual es válido recién a partir de la página 240 del *Sofista*.

Observemos ahora la segunda «dificultad extrema» que supone la definición del sofista: que se pueda decir algo sin decir la verdad

¹⁶ Acerca de este argumento, cf. Mansfeld (2016, p. 82).

(*tò légein mèn átta, alethê dè mé*, 236e2). El sofista, en tanto productor, produce «discursos (*logoi*) falsos», pero hay que demostrarlo, ya que un discurso falso dice lo que no es, y —Parmenides *dixit*— lo que no es, no es, y, lógicamente, no se puede enunciar (cf. fr. 2.8).

Pero la imposibilidad de decir lo que no es ¿supone necesariamente que cuando se habla se dice lo que es? Como dijo Platón, resolver este problema es «extremamente difícil», porque, para avanzar con seriedad, hay que introducirse nada menos que en la concepción de la verdad en los primeros filósofos, tema que apenas podemos abordar en este trabajo.

Que la noción de «verdad» se expresa con un término negativo (*a-létheia*) no es un hallazgo de los filósofos, y menos aun de Heidegger. Basta con observar la etimología de la palabra. Se dice que algo es verdadero cuando fue descubierta tal como es, cuando fue rescatado del olvido.¹⁷ Pero no hay que dejarse tentar por el mito de la auto-revelación de la realidad, o sea, en la inexistente «concepción ante-predicativa» de la verdad. No es la realidad la que hace una suerte de *strip-tease* y se muestra; hay siempre un sujeto que de-vela algo oculto u olvidado, y que lo piensa o lo expresa. O sea que desde Homero (donde los ejemplos abundan) y hasta Parménides, la noción de «verdadero» (*alethés*) está siempre referida a una frase, un pensamiento, un discurso, jamás a una «cosa», a un «ente».¹⁸ Hasta Parménides, entonces, es el *lógos* el que es verdadero o falso. Es verdadero si coincide con lo que algo es, una vez descubierta por un sujeto la realidad que será objeto del *lógos*.

¹⁷ Acerca de la verdad como «no-olvido», ver Bernabé (2019, p. 67).

¹⁸ Los filólogos demostraron que la única excepción a esta regla, que sería la pareja *kharmētis alethés* («verdadera tejedora» *Il.* XII.433), es, en realidad, un texto corrupto. Para otorgarle un sentido, se ha sugerido como conjetura *alētis* «vagabunda», que no es demasiado convincente. Cf. Levet (1976, pp. 91-95). En Hesíodo, Nereo no es llamado *alethéa* (*Theog.*233) porque sea realmente Nereo, sino porque siempre «dice» la verdad.

Pero cuando llegamos a Parménides, entramos en una zona de turbulencia, ya que él dice, en el fragmento 8, que uno de los caminos presentados en el fragmento 2 es verdadero (*alethés éstin hodós*, fr. 8.17), y que de las «opiniones» está ausente la confianza (*pístis* es nuevamente un sustantivo, como «camino») *alethés* verdadera (fr. 1.30, 8.28). Pero Parménides no parece presentar esto que nosotros consideramos una nueva etapa en la evolución de la noción de «verdad» (atribuirla a un sustantivo, que representa una «cosa», un «ente»). Parménides no reivindica esto que parece ser una novedad. Quizá ello se deba a que, siempre en el terreno de las hipótesis, este nuevo matiz ya se hubiese producido en textos que no poseemos, especialmente en los poetas líricos, que abundan entre la puesta por escrito de los poemas homéricos y Parménides. Es probable también que *alethés* haya ido monopolizando los múltiples términos utilizados desde Homero para aludir a la verdad o a la realidad de algo, por ejemplo, *étumos*, *eténumos*, *nemertés*¹⁹, *etéos*²⁰, que, como mostramos en las notas 19 y 20, ya se acoplaban a sustantivos.

No obstante, si queremos relativizar la novedad que creímos encontrar en Parménides, podemos sostener en el camino es considerado «verdadero» porque *decía* algo verdadero (el verbo «decir» no figura en los versos 2.3 y 2.5, pero las conjunciones *hópos* y *hós* suponen un verbo *dicendi*²¹). Y, en el caso de *pístis*, dado que ella supone un contenido (pues se tiene «confianza» en algo), hay una relación entre ella y una realidad, de cuya concordancia depende si es verdadera o no.

Para completar las referencias a la verdad en Parménides debemos recordar que en el fragmento 1 aconseja a quien quiere devenir un «hombre que sabe» que se informe del «corazón imper-

¹⁹ Cf. la pareja *nemertès boulè*, «consejo verdadero» (*Od.* I.86).

²⁰ Cf. la pareja *eteón ékgonós*, «hijo verdadero» (*Od.* III.122).

²¹ Cf., *contra*, Untersteiner (1958, p. LXXXV), para quien no se trata de conjunciones sino de adverbios modales, «cómo...»

turbable de la verdad»; ¿podemos deducir del singular «la» verdad que para Parménides hay una verdad básica, que justificaría luego que haya también un discurso (*lógos*) verdadero? En todo caso es evidente que son los «mortales» quienes, en plural, consideran «verdaderos» a los nombres que ellos pusieron arbitrariamente a las cosas (fr. 8.38-9).

La segunda gran dificultad que presentaba la definición del sofista era la necesidad de justificar que se pudiera mentir. En Parménides no hay alusiones a la mentira, pero, inversamente, hay una relación estrecha entre «decir» y «lo que es», con lo cual la sospecha de Platón según la cual «decir» es «decir lo que es» parece confirmarse. El primer verso del fragmento 6 dice claramente que «es necesario decir (*légein*) y pensar que lo que es, existe» (*eón émmenai*). No caben dudas de que hay una relación entre «decir» y «lo que es», o sea, el ser.

Por otra parte, si leemos cuidadosamente el fragmento 8, buscaremos en vano «verdadero» (*alethés*) entre los múltiples *sémata* de «lo que es», o sea que Parménides (al menos en las citas recuperadas de su *Poema*) nunca dijo que «lo que es» (o «el ser») es verdadero... pero el fragmento 8 podría sugerirlo. En efecto, en el verso 50 Parménides dice: «Finalizo acá el discurso (o «razonamiento»: *lógos*) fidedigno y el pensamiento *en torno a la verdad* (*amphís aletheíes*)». Pero, estrictamente, el *lógos* fidedigno que acaba de ser enunciado giraba alrededor de «lo que es» (*eón*). ¿Sugiere acaso Platón que un pensamiento y un discurso sobre «lo que es» gira alrededor de la verdad? Es muy probable.

Si es así, se justifica que Platón y otros posparmenídeos, inspirándose en Parménides, hayan sostenido que pensar o enunciar «lo que es» es «decir la verdad». Meliso, que parece conocer el *Poema* de Parménides, escribirá que no solo «entes», como el agua y los otros elementos, son *aletea* (fr. 8§2 y §5), sino que, precisamente, «lo que es» (*eón*) es *alethinón* (fr. 8§5).

Estamos obligados a hacer un breve paréntesis en nuestra búsqueda porque parecería que, en realidad, estamos complicando algo que es muy simple, puesto que, entre las significaciones del

verbo «ser» en griego está la que Ch. H. Kahn llama *veridical value* del verbo, que no es ni un uso copulativo ni existencial. Según Kahn, el verbo «ser» significa, a veces, que una cosa «is the case», *ergo*, que ella es verdadera:

I call the *veridical construction* were a clause with *eimi* is joined to a clause with a verb of saying (less often, with a verb of thinking or perceiving) in a comparative structure that has the general form 'Things are as you say'. (Kahn, 1973, p. 331)

Esta interpretación fue muy comentada, elogiada y casi siempre criticada, y preferimos no participar de esta polémica. Solo diremos que, como en su uso copulativo, «ser» cumple en su *veridical value* una función equivalente a la identidad, pero que un sujeto S sea verdaderamente un sujeto S, idéntico a sí mismo, no es una garantía de que S sea verdadero. Kahn reconoce que, como participio (*ón, ónta*), este matiz aparece raramente en Homero, y solo cita²² el pasaje, muy conocido, en el cual Calcas conoce las cosas que existen (*eónta*), las que existirán (*essómēna*) y las que existieron (*pró t'eónta*) (Il. I.70). En realidad, Calcas sabe cosas (que no son ni verdaderas ni falsas) que fueron, son o serán, eso es todo. Si su discurso coincide con la manera en que ellas son, fueron o serán, es el discurso el que es verdadero.

Retomemos nuestro tema. La posición atribuida por Platón a Parménides, y que nosotros, que decidimos no melisizar a Parménides, hemos deducido, es, según el Parménides del *Poema*, patrimonio de los mortales, y los critica por creer que los nombres arbitrarios que ellos pusieron para individualizar las cosas son verdaderos (fr. 8.38). La actividad de los mortales, que se concreta en «opiniones», está siempre asociada a la nominación: ellos *pusieron* nombres (*onómata*) «persuadidos (*pepoithótes*) de que eran verdaderos (*alethé*)». Cuando la Diosa comienza a exponer las «opiniones de los

²² Kahn (1973, p. 350).

mortales» fr. 8.51) dice que «ellos *establecieron* (*katéthento*, el mismo verbo que en 8.38) dos puntos de vista para nombrar (*onómastai*) las formas visibles, y cuando retoma el tema en el fragmento 9 dice que «todo ha sido *llamado* luz y noche» (fr. 9.1). Finalmente, en el fragmento 19, la Diosa concluye que «para cada cosa los hombres *establecieron* (*katéthento*) un nombre distintivo» (fr. 19.3).²³ No caben dudas de que, si ellos los pusieron, estos nombres son «verdaderos» para los «mortales» y que cuando se los utiliza en un discurso, ese discurso «dice la verdad», como reconoce Platón en el *Sofista* como una de las grandes dificultades a resolver.

Para refutar que cuando se habla solo se dice la verdad, Platón, como de costumbre, aprovecha la cuestión para matar dos pájaros de un tiro. Por un lado, demostrará que hay que relativizar «el ser» parmenídeo para permitirle cohabitar con «cierto» no ser, y, por otra parte, refutará la tesis principal de su enemigo íntimo, Antístenes. En efecto, el eventual lector de estas páginas habrá notado que la frase «decir algo (*légein mèn átta*) [sin decir] cosas verdaderas» (*alethê*) (236e2) es una paráfrasis del célebre silogismo de Antístenes, conservado por Proclo en su comentario al *Cratilo* de Platón: «Todo *lógos* dice la verdad (*aletheúei*. Literalmente, «veridiza»), pues quien dice (*holégon*), dice alguna cosa (*ti* ²⁴), y quien dice alguna cosa, dice lo que es (*tò ón*); luego, quien dice lo que es, dice la verdad» (p. 37).

Antes de desentrañar lo que oculta este silogismo (pues oculta algo) debemos ocuparnos brevemente de las relaciones (tumulto)

²³ Jámblico dice que entre los pitagóricos «aquel que colocaba (*thémenos*) los nombres era el segundo personaje más venerado, después de quien había inventado los números» (*Vida de Pitágoras*, XVIII, 82, § 67). Quedan numerosos referencias sobre este tema. Proclo dice que esta tarea era tan difícil que su autor debía ser un conocedor del «intelecto y de la naturaleza de las cosas» (*In Crat.* 16, p. 15; *In Tim.* I.276). Finalmente, otro testimonio se encuentra en Eliano (*Hist. var.* IV.17). Una hipótesis coherente sería la de suponer que los «mortales» de Parménides podrían pertenecer a una secta afín a los pitagóricos, vigente en el sur de Italia por entonces, y que veneraba al *onomathétes*.

²⁴ Platón utiliza el plural *átta*.

tuosas) entre Antístenes y Platón. La animosidad recíproca que existía entre los dos filósofos es proverbial, y las mordaces alusiones mutuas fueron objeto de gran número de trabajos. Recientemente, Valeria Sonna interpretó que, en el *Sofista*, detrás de la máscara de Parménides se encuentra Antístenes,²⁵ y, ya en 1916, G. Zuccante había escrito un sustancioso artículo sobre la presencia de Antístenes en los diálogos de Platón.²⁶ El texto²⁷ de Antístenes que acabamos de citar pretende justificar la tesis según la cual «no es posible contradecir», pero su importancia va más allá de esta tesis, que es fundamental, por otra parte, para la comprensión de su filosofía, pues en él se ve claramente algo que hemos creído deducir de Parménides y que aparecía, casi al azar, en Meliso («El ser verdadero», *toû gàr éónto alethinoû*, fr. 8§6), a saber, que «Quien dice lo que es, dice la verdad».

Es para refutar esta afirmación que Platón debe justificar la posibilidad de un *lógos* falso, para lo cual postula la existencia de la Forma de lo Otro o de lo Diferente²⁸ (es decir, la garantía de la alteridad). Un *lógos* falso expone, simplemente, algo diferente de lo que expondría un *lógos* verdadero. Platón no niega que el *lógos* falso esté en relación con el no-ser, pero ahora el no-ser (que no es absoluto, sino relativo) queda confinado al plano de la enunciación. Como dice claramente el Extranjero en la página 258e, el no-ser que acaba de ver la luz no es lo opuesto del ser. Parménides ha sido un poco golpeado, pero no asesinado. En efecto, el carácter absoluto y necesario del «ser» parmenídeo se

²⁵ Sonna (2017).

²⁶ Zuccante (1916).

²⁷ ¿Se trata de una cita textual? Sea como fuere, Proclo no toma las precauciones del caso cuando en vez de citar, se trata de un comentario: «se dice que...», «parecería que»...

²⁸ «Es finalmente la distinción entre el género de lo diferente, el género de lo mismo y el del Ser lo que le permitirá determinar el *lógos* falso como algo *que no es el caso*: 'diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo y lo que no es como si fuera'» (*Sof.*, 263d) (Sonna, 2017, p. 34).

ve obligado, gracias a la introducción por parte de Platón de la noción de «alteridad», a admitir una cohabitación inesperada con «cierto» no-ser. Esta cohabitación tendrá consecuencias decisivas para el pensamiento filosófico, ya que gracias a ella todo aquello que algo «no es» forma parte de la definición de una noción (por ejemplo, en el caso de un molusco, el hecho de no ser vertebrado).

Una pregunta se impone: ¿conocía Antístenes el *Poema* de Parménides, al punto de inspirarse en el eléata para sostener que un discurso que versa sobre lo que es, es necesariamente verdadero? Hay autores que encuentran elementos parmenídeos en Antístenes,²⁹ pero, en realidad, todo depende de cómo se interprete la filosofía de Parménides. Dada la concepción antisténica de la realidad, que es un conjunto de entidades «ya» cualificadas (*poía*), captadas por la sensación, parecería que ella correspondería al punto de vista de los «mortales», criticado por Parménides. La escasa cantidad de textos en los cuales se encontraría la «lógica» de Antístenes nos impide hacer coincidir este punto de vista con su teoría del *lógos* verdadero. En cambio, hay una coherencia total entre los pocos textos referentes al *lógos* que han sido recuperados. Si el *lógos* muestra (*delôn*) «lo que era o lo que es [una cosa]» (D.L. VI.3), y, en consecuencia, cada cosa tiene su propio (*oikeios*) *lógos* (Aristóteles, *Metafísica*, 1024b) (que es su nombre³⁰), el *lógos* que expone qué es una cosa es forzosamente verdadero.

En medio de este razonamiento nos cabe preguntar si la asimilación de *ón* a *alethés* («quien dice lo que es, *ón*, dice algo verdadero, *alethés*») es un descubrimiento de Antístenes o si ella surge naturalmente de su interpretación de Parménides (en el caso de que hubiese conocido el *Poema*). No tenemos elementos suficientes para responder afirmativa o negativamente a esta pregunta, pero ella ha de haber tenido gran importancia en su tiempo porque

²⁹ Respecto de la fórmula “es imposible mentir”, Rankin (1981) dice que “it certainly has the odour of Eleaticism about it” (p. 27).

³⁰ Cf. Brancacci (1990, pp. 55-76).

Platón ya se había ocupado del tema en el *Eutidemo* (283e) y en el *Cratilo* (429d).

La tesis de Antístenes: «no se puede hablar si no se dice la verdad», que Platón menciona sin citar el nombre de su autor, ¿puede acaso aplicarse a los «mortales que nada saben»? Una vez más, debemos recurrir a formular hipótesis. Cuando un «mortal» quiere saber qué es algo, no necesita «des-cubrirlo» (como sería el caso de un filósofo); le basta con conocer su nombre, que, *por definición* (cf. fr. 8.38-9), es verdadero. Podemos decir, entonces, que, para los «mortales», hablar es decir la verdad, tesis que Parménides critica en su *Poema*³¹ y que Platón tendrá que criticar en la segunda parte del *Sofista*, para justificar el discurso falso.

Como conclusión de nuestra búsqueda sobre la relación entre los «mortales» del *Poema* de Parménides y la definición del *Sofista* como un «fabricante de imágenes» debemos encarar el problema a partir de la nueva perspectiva que Platón (¿podríamos decir «Platón II»?³²) pone en evidencia en el *Sofista*. Esta perspectiva consiste en inspirarse en el pasado para resolver los problemas que él encuentra «hoy», una vez pasada la crisis del *Parménides*. El obstáculo principal que tuvo que superar fue «dinamizar» el carácter monolítico y estático de las Formas, causa principal de las aporías que el joven Sócrates del *Parménides* no supo resolver. La causa principal de este Platón I (si se nos permite la expresión) fue la influencia, nunca admitida, pero evidente, del «gran Parménides», del cual intenta desembranzarse recién en el *Sofista*. Es precisamente en este diálogo en el cual deduce que los fundamentos básicos de la actividad sofística, que son —según ellos— la inexistencia de las imágenes y la imposibilidad de mentir (gracias a lo cual los sofistas no serían ni ilusionistas ni mentirosos) depende, en realidad... de Parménides. Hacer del gran eléata (evidentemente,

³¹ Recuérdese que, para Parménides, no hay verdad en las opiniones (*ouk éni pístis alethés*, 1.30)

³² Cf. Cordero (2016).

melisizado) un aliado de los sofistas es un hallazgo magistralmente diabólico. En efecto, si, según esta interpretación de Parménides, no existen las apariencias ni los fenómenos, el sofista no puede ser definido como un fabricante de ilusiones. A quien lo calificara de ilusionista, un sofista podría escudarse detrás de la venerable figura de Parménides y decir, con el desenfado con que Platón suele presentarlos, «¿qué es eso de «ilusiones»? Ya el gran Parménides había dicho que no existían.

La concepción absoluta y única de El Ser, atribuida a Parménides y a Meliso, que impediría toda referencia a un hipotético No Ser, especialmente, a las apariencias, a los fenómenos, a las copias, a las imágenes, justificaría inocular al sofista. Pero ocurre que ya Parménides había condenado a quienes fabrican *doxaí* y *dokoúnta*, y, como Platón casi un siglo después, los calificaba ya de gente incapaz de juzgar, *díkranoi*. Ellos confunden ser y no ser, como los sofistas, que confunden la realidad con su imagen, cuya existencia real Platón proclama en la segunda parte del *Sofista*.

Y respecto de la posibilidad de un discurso no-verdadero (la palabra «falso», *pseûdos*, no aparece en las citas recuperadas del *Poema*), también los sofistas comparten con los «mortales» la creencia según la cual el ser es verdadero. Platón ya había desarrollado con más detalles este tema en el *Eutidemo*,³³ y ya vimos que los «mortales» han puesto nombres a las cosas creyendo que son verdaderos. Se supone entonces que un discurso sobre la realidad será forzosamente verdadero, pero Parménides, que critica la posición de los mortales, dice que ese «conjunto de palabras» es «engañador» (*apatelón*) fr. 8. 52), y lo contrapone al discurso «acerca de la verdad» (fr. 8.51) de la Diosa.

En resumen, tanto los «mortales», para Parménides, como los sofistas, para Platón, son solo *philodoxos*, «amantes de las opiniones» (Platón, *República*, 480a6).

³³ «O se dice la verdad cuando se habla, o no se habla» (Platón, *Eutidemo*, 286c).

REFERENCIAS

- Bernabé, A. (2019). *Parmenide: linguistica, letteratura e filosofia. Eleatica 7*. F. Berruecos y S. Giombini (Eds.). Baden-Baden: Academia.
- Brancacci, A. (1990). *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Nápoles: Bibliopolis, Elenchos.
- Cerri, G. (1999). *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Cordero, N. L. (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*, 38, 32-51. doi: 10.14409/argos.v1i38.9197
- Cordero, N. L. (2016). *Platón contra Platón*. Buenos Aires: Biblos.
- Fülleborn, G. G. (1795). *Fragmente des Parmenides*. Zulichau: Friedrich Frommann.
- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique*. G. Kahn (trad.). París: Gallimard.
- Kahn, Ch. H. (1973). *The Verb 'be' in Ancient Greek*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Kranz, W. (1916). *Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Lafrance, Y. (1981). *La théorie platonicienne de la doxa*. Montréal/París: Bellarmin/Les Belles Lettres.
- Levet, J. P. (1976). *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque. Étude de vocabulaire, I. Présentation générale. Le vrai et le faux dans les épopées homériques*. París: Les Belles Lettres.
- Mansfeld, J. (1986). Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography. En G. Cambiano (Ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (pp. 1-59). Turín: Tirrenia Stampatori.
- Mansfeld, J. (2016). *Melissus between Miletus and Elea. Eleatica 5*. En M. Pulpito (Ed.). Sankt Augustin: Academia.
- Palumbo, L. (1997). *Il non essere e l'apparenza. Sul 'Sofista' di Platone*. Nápoles: Loffredo Editore.
- Rankin, H. D. (1981). *Ouk éstantilegein. The Sophists and Their Legacy*. Kerferd, Wiesbaden: Steiner.

- Ruggiu, L. (2014). *Parmenide. 'Nostos'. L'essere e gli enti* (2ª edición). Milán/Údine: Mimesis.
- Sonna, V. (2017). 'Ouk éstin antilégein'. Antistenes tras la máscara de Parménides en el 'Sofista' de Platón. *Eidos*, 27, 15-37. Recuperado de: http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/9066/pdf_332
- Untersteiner, M. (1958). *Parmenide. Testimonianze e frammenti*. Florencia: La Nuova Italia.
- Zuccante, G. (1916). Antistene nei dialoghi di Platone. *Rivista di Filosofia*, XIX, 551-581.

SU RITMO PAUSADO RESULTABA HIPNÓTICO

Reseña del libro *El sonido de un caracol salvaje al comer*. Elisabeth Tova Bailey (2019). (*The Sound of a Wild Snail Eating*, 2016). Trad. Violeta Arranz. Capitán Swing. 141 pp.

Henar Lanza González

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2298-3445

Fundación Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia)

lanzam@uinorte.edu.co

Escribir sobre la enfermedad es escribir sobre el tiempo, sobre cómo perder salud es perder velocidad y cómo esto afecta nuestra percepción del tiempo. La incapacidad nos hace tomar conciencia del desfase entre nuestra lentitud y el vertiginoso ritmo del mundo, y ese desfase abre un abismo que separa a la persona enferma del resto. Si esto que nos ralentiza y nos incomunica se prolonga, nos aísla, todo nos sobrepasa sin que queramos ni podamos seguirlo. Enfermar es disponer de un tiempo del que no podemos disfrutar.

Sin embargo, la ralentización que provoca la enfermedad es una buena ocasión para observar y reflexionar.

Elisabeth Tova Bailey sufrió durante años una afección neurológica de difícil diagnóstico que la confinó en su cama, exhausta y sumida en la incertidumbre. En ese tiempo no podía hacer nada más que dormir y pensar. Y fue entonces cuando constató que, pese a compartir la misma dimensión espacial que sus amistades, su dimensión temporal ya era otra.

En algún momento del progresivo aislamiento al que le condujo su enfermedad (“Desde donde yo estaba tumbada, la vida entera quedaba fuera de alcance” (p. 18); los lugares “no están diseñados para personas horizontales”, todo “era un imponente recordatorio de lo absolutamente aislada que estaba de las actividades más básicas de la vida” (p. 35)), una amiga le llevó un caracol que recogió del camino del bosque junto con unas violetas silvestres en una maceta, “el tipo de amiga que se para a recoger un caracol”

(p. 76) —llamémosla Mrs. Care—. El encuentro inesperado entre una mujer enferma y un caracol fue el acontecimiento que cambió aquellos años desesperantes y casi insoportables y dio pie a este breve y maravilloso libro.

El caracol fue el único ser vivo con el que Elisabeth sintonizó y en el que encontró al único ser que vivía a un ritmo apto para ella.

Postrada en la cama entre cuatro paredes blancas, Elisabeth recuerda el ritmo de su vida anterior, su actividad, sus desplazamientos. “Yo creía que era indestructible. (...) es sorprendente la facilidad con la que la enfermedad nos roba esas certidumbres” (p. 14).

La salud es un estado a-filosófico construido a base de amonotonar certezas. La enfermedad es el golpe que las hace saltar por los aires. Pregúntenles en el Hades a Nietzsche y a Epicuro.

Al principio Elisabeth no sintió ninguna alegría ante aquel regalo. ¿Un caracol? Tener responsabilidad sobre otra vida le agobiaba: ni siquiera podía con la suya. Sin embargo, a medida que lo observaba y con asombro descubría sus hábitos (su dieta, sus incursiones nocturnas, su sexualidad) Elisabeth comenzó a sentir una curiosidad adictiva.

¿Cómo puede la presencia de un caracol ayudar a una persona enferma? El libro no es sino muchas respuestas a esa pregunta.

“Podía oírlo comer... El minúsculo e íntimo sonido que hacía el caracol mientras comía me proporcionó una nítida sensación de compañía y espacio compartido” (p. 19). “Era reconfortante echar una mirada a las violetas y ver su pequeña forma bajo la hoja” (p. 21). “Podía oír el reconfortante sonido de la minúscula masticación del caracol” (p. 23). “Su forma familiar me recordaba que no estaba sola. (...) Su compañía me reconfortaba y amortiguaba mi sensación de inutilidad” (p. 25). “Observarlo deslizarse de un sitio a otro me distraía y constituía una especie de meditación. Mis a menudo frenéticos pensamientos se iban calmando gradualmente hasta ajustarse a su ritmo tranquilo y suave” (p. 29). “Observar al caracol me resultaba completamente relajante. Lo observaba sin pensar, mirando al terrario simplemente para sentirme conectada

con otra criatura” (p. 34). “El caracol me inspiraba” (p. 39). “Me encantaba contemplar la hermosa espiral de su concha” (p. 53). “El caracol impedía que mi espíritu se desvaneciera” (p. 102). “Cuando apenas podía hacer nada, pasar mi tiempo con el caracol había sido pura diversión” (p. 114). “El primer caracol había sido el mejor compañero que se podía tener; nunca me hizo preguntas para las que no tuviera respuesta, no esperó nada de mí que no pudiera cumplir” (p. 120).

Poco a poco va emergiendo lo que dos seres vivos tan distintos (incluso para Darwin) tenían en común: “Tanto el caracol como yo estábamos viviendo en paisajes alterados que no habíamos elegido; supuse que compartíamos la sensación de pérdida y de desplazamiento forzoso” (p. 25). (¿No es precisamente eso la «solostalgia»? (Albrecht, 2005). “Mi vida se estaba volviendo tan solitaria como la de mi caracol” (p. 70). “Entre los dos constituíamos una sociedad exclusivamente nuestra y eso mantenía el aislamiento a raya” (p. 102).

La convalecencia sume a Elisabeth en un ritmo pausado, una vida silenciosa y atenta a lo antes nunca sospechado. Pasa horas observando al caracol, intentando averiguarlo todo sobre él: si está bien, qué come, qué hace mientras ella no lo ve. Como el amante con el amado. Cuando la cuidadora de Elisabeth trajo tierra arenosa del huerto y “al caracol *no* le gustó nada”, ella reconoce que “avergonzada, pedí ayuda para cambiarla por humus del bosque” (pp. 23-24). “Quería que el caracol tuviera un hogar más seguro y natural” (p. 30).

Elisabeth se vuelve muy sensible a las reacciones de su compañero ante el nuevo terrario: “Sus tentáculos se estremecían de interés” (p. 30). “El caracol siempre recibía el regalo con un temblor de tentáculos” (pp. 34-35). Y comienza a descubrir lo que le gusta de él: “Me gustaba mucho la elegante manera en la que el caracol ondeaba sus tentáculos mientras se desplazaba serenamente y me encantaba contemplarlo mientras bebía agua de la concha de mejillón (...) tuve la suerte de verlo acicalándose” (p. 34). Llega incluso a cocinar para él, pero el caracol se indigesta:

“Me preocupé muchísimo (...) ¿Cómo lograría yo sobrevivir a mi enfermedad sin su compañía? Fue una noche horrible para los dos” (p. 67). “El caracol había desaparecido y, al caer el día, yo me sentía desamparada” (p. 102). “Yo solo podía pensar en el caracol que había desaparecido” (p. 103).

En esta asimétrica pareja, Elisabeth reconoce que “envidiaba las muchas habilidades de mi caracol” (p. 86), en referencia a su fuerza, su habilidad para subir por las paredes y su capacidad de crear un hogar en el que hibernar hasta que las condiciones sean favorables.

Como muchas personas que han estado enfermas durante periodos muy largos, Elisabeth sabe que en ocasiones la supervivencia puede depender de algo que está “al borde de la posibilidad” (p. 20), en este caso, de su relación con un ser vivo cuya velocidad no la hace sentirse excluida y cuya misteriosa vida despierta en ella un interés vital y hace renacer sus ganas de preocuparse por alguien más que por sí misma. El caracol se convierte en lo que el pensamiento ecológico de Timothy Morton (2012) denomina “prójimo”, “extraño forastero”.

A pesar de que no es una obra filosófica, está atravesada por algunas de las cuestiones que ocupan desde hace miles de años a la filosofía, como el tiempo y el movimiento. Tiempo y velocidad recorren todo el libro, que tiene incluso un capítulo titulado “Tiempo y territorio”. Asimismo, la relación entre el movimiento y la salud es una preocupación filosófica tan antigua como el *Timeo* de Platón y su invitación a “que el alma no se mueva sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma” (88b-c) para que ambos lleguen a ser equilibrados y saludables. También desde el *Timeo* es una preocupación filosófica el tiempo, “imagen móvil de la eternidad” (37d), pero desde que Peter Sloterdijk (2018) acuñó la expresión “expresionismo cinético” en *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, la filosofía contemporánea piensa el tiempo en su forma de espacio / velocidad.

Esta pandemia no solo ha ralentizado a quienes han enfermado, sino también a las editoriales, que han bajado su acelerado ritmo de publicación y que son cada vez más sensibles a esa mixtura de humanidades y ciencias naturales: a pesar de la reducción de

títulos que se publican, crece la proporción de libros sobre animales, botánica, edafología y ecología, orientadas no a especialistas, sino a cualquiera que tenga curiosidad por los seres vivos y sus mutuas relaciones y que aprecie la literatura y la filosofía. En este sentido, agradecemos el buen hacer de editoriales como Capitán Swing, Errata Naturae o Pepitas de Calabaza, cuyos catálogos son cada vez más una de las mejores formas del cuidado.

La cuestión de la hibridación no se limita a la relación interespecies de mujer y caracol y al saludable entrelazamiento de ciencias y humanidades, sino que Elisabeth Tova Bailey entreteje su diario de convalecencia con las *Cartas a un joven poeta*, de Rilke, los versos de Emily Dickinson y citas extraídas de tratados sobre gasterópodos (“A medida que seguía observando al caracol, quise saber más sobre cómo cuidar bien de mi pequeño compañero” (p. 31)), por lo que no es extraño que el libro haya tenido tan buena acogida en el campo de las humanidades médicas y haya ganado el *National Outdoor Book Award*. Merece una línea el leve relieve de la cubierta, que invita a leer como un caracol a través del tacto.

Mucho y fascinante es lo que se aprende sobre la especie del caracol en tan pocas páginas. Tantos y tan sorprendentes descubrimientos nos sacan, a punta de admiración, del cada vez más aburrido antropocentrismo. A través de ese caracol individual Elisabeth se interesa por toda la especie, por los ancestros que hicieron posible que ese caracol la acompañe, lo que para ella es un viaje en el tiempo hasta un pasado remoto. Para alguien que no puede moverse y que muestra tanto interés por el tiempo, esto es una oportunidad inigualable. Aunque hay que decir que no cualquiera convierte la observación de otro ser en una experiencia semejante. El caracol que embelesa a Elisabeth deja de ser una criatura individual y le despierta interés por toda su especie: los caracoles se alimentan de materia muerta, la descomponen y “devuelven los nutrientes al suelo vegetal” (pp. 67-68), crean suelo vegetal (p. 72). Como las lombrices de Darwin (1881). Los caracoles son esenciales en el ciclo de la vida. A esto es a lo que se refería Aldo Leopold (1949) cuando escribía que la tierra no

es solo suelo, sino la parte fundamental de un circuito cuya continuidad establece el alimento.

Si aún hay alguien que piensa que descender la altura de un caracol es síntoma de bajeza y degradación y se pregunta qué interés puede tener esto para las humanidades, que reconsidere la cuestión tras leer estas líneas de *Biophilia*, la obra del entomólogo Edward O. Wilson (1984) que abre el primero y el último capítulo del libro: “El mundo natural es el refugio del espíritu (...) La humanidad no se ensalza porque estemos muy por encima de otras criaturas vivas, sino porque conocerlas bien eleva el propio concepto de vida”.

Pensar ecológicamente hace visible nuestra dependencia de todas las formas de vida. No hay ser vivo, por pequeño que sea, del que no dependamos y del que no aprendamos. “Me había entretenido y me había enseñado (...) el caracol había sido un auténtico mentor, su diminuta existencia había sido mi sustento” (p. 120).

Cuidar de otro es lo que nos salva, también cuando el otro es pequeño, lento y baboso. “Me importaba el caracol; eso significaba que algo de lo que había en mi vida importaba y esa idea me ayudó a seguir adelante” (p. 116).

La relación de Elisabeth y el caracol es otra prueba a favor de la hipótesis de Lynn Margulis (1986). La supervivencia no es cuestión de fuerza, sino de simbiosis.

REFERENCIAS

- Albrecht, G. (2005). Solastalgia: A New Concept in Human Health and Identity. *Philosophy, Activism, Nature*, 3, 41-55. Recuperado de: https://www.academia.edu/21377260/Solastalgia_A_New_Concept_in_Health_and_Identity
- Darwin, C. (2010). *La formación del manto vegetal por la acción de las lombrices*. J. Coll Mármol (trad.). Oviedo: KRK. [1881. *The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms*].
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac. And Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.

Su ritmo pausado resultaba hipnótico. Reseña del libro *El sonido de un caracol salvaje al comer*. Elisabeth Tova Bailey (2019). (*The Sound of a Wild Snail Eating*, 2016).

- Margulis, L. y Sagan, D. (1986). *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*. M. Piqueras (trad.). Barcelona: Tusquets.
- Morton, T. (2012). *The Ecological Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Platón. (2010). *Timeo*. J. M. Zamora (trad.). Madrid: Abada.
- Sloterdijk, P. (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* I. Reguera (trad.). Madrid: Siruela.
- Tova Bailey, E. (2019). *El sonido de un caracol salvaje al comer*. V. Arranz (trad.). Madrid: Capitán Swing.
- Wilson, E. (1984). *Biophilia*. Cambridge: Harvard.

FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE

Reseña del libro *Fenomenología y performance* de Germán Vargas Guillén (Bogotá: Aula de Humanidades, 2019. 218 pp.)

Rubén Sánchez Muñoz

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3010-5810

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP)

(Puebla de Zaragoza, México)

ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

El libro consta de ocho estudios y un anexo. En ellos, el autor centra su atención en una serie de tópicos de sumo interés para la discusión filosófica y para el análisis y la descripción fenomenológica. Presentaremos, en unas breves líneas, algunos de estos temas dada su relevancia y actualidad.

En primer lugar, me quiero detener en el concepto de *performance*. La *performance* ocupa un lugar central en la obra y el autor se detiene en cuidadosas descripciones que intentan mostrar el vínculo de la *performance* con la pasividad. El tema de la pasividad aparece en cuanto tal en los estudios I, II, IV y V. El autor vincula desde la primera página del prólogo la experiencia “de o con la *performance* —en lo fundamental— a los estratos de la *pasividad*” (p. 9). Más aún: “como si se abriera, una y otra vez, la perspectiva del cuerpo, del cuerpo vivo y viviente, que se entrelaza en relaciones anónimas con los otros —cuerpos; en fin, con *alter* y *ego* (*alter ego*)” (p. 9). Ya en estas breves indicaciones vemos, por ejemplo, la relevancia del cuerpo vivo o propio (*Leib*) en su relación con estos dos conceptos de *performance* y pasividad, como puede apreciarse en el estudio VI.

La *performance* es particularmente relevante por la relación que mantiene con el tema del cuerpo. Este es, en efecto, uno de los temas centrales sobre los cuales se está discutiendo al interior de la fenomenología desde distintos autores, desde Husserl y Merleau-Ponty hasta Henry, Waldenfels y Richir (véase Sánchez, Medina

y Casales, 2020). En términos de fenomenología husserliana se ha discutido recientemente si la subjetividad trascendental es una subjetividad encarnada o corporal o no lo es. Y cualquier tesis que se asuma es problemática. Lo cierto es que el cuerpo ha aparecido en el interior de la fenomenología de Husserl como un problema sobre el cual hay que volver una y otra vez (véase el capítulo IV en Walton, 2015). Ni qué decir del cuerpo en su relación con los fenómenos de lo familiar y lo extraño, la xenopolítica, los deseos y la forma como Bernhard Waldenfels (2015) describe nuestra forma de “habitar corporalmente en el espacio”.

Ahora bien, en distintos lugares el autor de *Fenomenología y performance* ha publicado interesantes descripciones sobre la performatividad, en especial de lo importante del cuerpo para las artes escénicas, para el teatro y en la recuperación de leyendas nacionales (véase Vargas Guillén, 2015). Se trata, por consiguiente, de un tema sobre el cual el autor ha trabajado arduamente, y por ello este libro arroja resultados de mucho valor e interés. En este libro la performatividad atraviesa todos los estudios, si bien el autor dedica especial atención en los estudios V y VI de manera especial. Pero ¿cómo se entiende la *performance* en esta obra?

De la *performance* dice el autor que “es la *ex-posición*, el *poner-fuera* lo que nadie sabe siquiera que estuviera, que pudiera estar. Es, en un sentido, el *acontecimiento*” (p. 112). Si en términos comunes la *performance* se refiere a la actuación, al hecho de actuar, la fenomenología de la *performance* *ex -pone*, exhibe el sentido de lo que de algún modo se mantiene oculto, oculto, claro, hasta el momento en que se *ex -pone* o *pone fuera*.

Si por algo se caracteriza la *performance* —sostiene el autor— es porque pone al descubierto o hace *aparecer*. Es una pura *fenomenidad*. Es, se puede decir, la *fenomenidad del fenómeno*. Es una suerte de *puesta en escena*: se trata de *hacer visible lo invisible*. (p. 111)

De este modo, lo que encontramos en este pasaje esclarecedor es la relación de la fenomenología con la *performance*. La *performance* hace aparecer (*ex -pone* y exhibe) y a la fenomenología le importa la

descripción de lo que aparece. La relación no puede estar anunciada de un modo más claro y preciso. Debido a ello, el autor identifica tres momentos en los cuales la *performance* deviene como fenomenología: primero porque el movimiento de la *performance* “prepara o presentifica la acción”; lo segundo es que en este movimiento “cada quien, cada yo o sujeto, se funde en la acción”, y el tercero se sitúa en “las márgenes del *yo fenomenologizante*”, porque en el movimiento se pone “*ante* la situación de emergencia del sentido” (p. 113). El mismo autor nos dice que la *performance* “es una vuelta a lo pasivo, a lo que estaba ahí, a lo que se ha ido encubriendo en su sentido o en su potencial de sentido para verlo como un *origen*, como un renacer, como un despertar, como un volver a empezar; es lo *originario*, de ahí algo *brot*a: un sentido —¿nuevo, el mismo, antiguo?, poco importa; no se sabe, no interesa”— (p. 115).

Pues bien, en relación con la *performance* tenemos el lugar importante que ocupa el cuerpo vivido, nuestra corporalidad. En efecto, el sujeto de habitualidades que tiene como trasfondo la pasividad que lo sustenta es “*sustrato de propiedades* o cuerpo...” (p. 34). Es el cuerpo el que está presente en todo momento sin que nos demos cuenta de su presencia; se da pasivamente, está ahí de modo permanente, de manera ininterrumpida. El cuerpo constituye, junto al *yo* y el *cogito*, uno de los tres elementos sobre los cuales “*bascula la individuación*” (p. 77). Estos tres ejes son el núcleo de ella. El cuerpo que actúa constituye sentido al ser, “el que percibe y actúa con base en la percepción” (p. 81) y el que “*estructura el sistema de los lugares*” (p. 81). El mundo se abre al sujeto desde la posición que este ocupa en el espacio y, al mismo tiempo, las coordenadas espaciales remiten su sentido último a la corporalidad vivida. ¿De qué modo se puede decir que el cuerpo propio constituye sentido? Debido a que

se llega al mundo, se nace *cuerpo*, se entra al juego que está puesto en marcha en la herencia, en el lenguaje, en los símbolos, en los valores, y, desde allí, acontece el mundo para cada quien. Pero es mediante el juego, como puede verse en el estudio IV, que el sujeto constituye sucesivamente el sentido. (p. 103)

Por esta razón, “lo vivido hace cuerpo, el cuerpo vivido hace sentido” (p. 103). Además, “... cada cual actúa su propio cuerpo” (p. 95) y lo actúa en relación con los otros, de acuerdo con la cultura, los valores, el tiempo vivido en primera persona, pero sobre todo, lo actúa pasivamente, es decir, que cae en la cuenta de cómo actúa y vive corporalmente en el mundo cuando ya está actuando, cuando ha venido actuando de un modo o de otro pasivamente.

Cabe decir que en el desarrollo de esta descripción fenomenológica sobre la performatividad, sobre la constitución del cuerpo vivido, es de sumo interés la recepción que hace Vargas Guillén de Judith Butler (2018), porque el autor reconoce la importancia de la filósofa feminista al mostrar que el cuerpo vivido se constituye a través de la actuación, y que el género puede comprenderse desde el actuar de un modo u otro a partir del cuerpo. Pero ello mismo conecta con la idea de juego, en el sentido de que el género se actúa, pero a su vez también se juega. Se juega a ser hombre actuando como hombre y se juega a ser mujer actuando como mujer, etc. El estudio IV es fundamental para comprender el fenómeno de la generización, porque se sostiene que cada quien actúa su cuerpo y, al ser así, se acepta que el género, a diferencia del sexo, que tiene un sentido biológico, tiene una interpretación cultural (p. 92).

Entonces, el género aparece como «un estilo corporal». Este es a la vez un «acto», que como tal es «intencional y performativo»; por su performatividad, al mismo tiempo, el acto es «dramático» y «no-referencial», esto es, se trata de una *puesta en escena* del «guión» que viene al sujeto como determinación y que, sin embargo, él actúa o escenifica desde lo que le motiva; así el género *no* es un *tode ti* que pueda ser indicado u ostentado; es más bien un sistema de referencias, un conjunto de índices que forman parte del entorno de cada quien; una indicación que, al cabo, cada quien actúa desde sí, sin que pueda tener un correlato determinado; mucho menos determinante. (p. 92)

El tema de la performatividad del género es sumamente relevante y genera mucha polémica, así que el estudio sobre el género

que presenta Vargas Guillén puede discutirse y debe ser discutido con mucho cuidado y atención.

Lo segundo que vamos a comentar es lo relevante del tema de la pasividad que se conecta con la idea anterior. En la experiencia de la *performance* ya se deja entrever el vínculo con la pasividad. Veamos cómo describe el autor la pasividad: “Lo pasivo, la pasividad, es lo que se sabe sin saber; lo que se ha tornado una *habitualidad*, es incluso el *olvido del ser*, del *ser propio*” (p. 115). Debe notarse que el tema de las *habitualidades* es sumamente valioso y en su relación con la pasividad permite comprender justamente el modo como esas *habitualidades* van quedando sedimentadas en la historia de vida del sujeto que actúa, que está en el mundo y las cuales se relacionan de modo directo con la personalidad del individuo; son, digámoslo así, un modo a través del cual se individúa el sujeto a través de la configuración de un estilo propio duradero, como una forma peculiar de comportarse y de actuar en el mundo (p. 31). Se trata, en efecto, de un tema sumamente actual y valioso sobre el cual se está trabajando. Ponemos como ejemplo dos casos. En el primero, Marcela Venebra (2017) ha dedicado el capítulo IV de su libro a describir “El yo puro. Sujeto de hábitos”, y en este capítulo se deja ver lo importante de las *habitualidades* para la constitución del yo personal. En segundo lugar, Ágata Bąk (2019) presenta un estudio muy interesante sobre las *habitualidades* del yo trascendental en sus conexiones con la corporalidad y la configuración de un estilo propio.

Vargas Guillén realiza ciertas conexiones entre la pasividad y las *habitualidades* para hablar, a su vez, del estilo personal y del modo como esas *habitualidades* devienen en la constitución de lo que él llama “individuaación”. Veamos esta cita:

El telón de fondo de este estudio sobre la *pasividad* es comprender el despliegue de la *formación del sentido de mundo y de la experiencia subjetiva —de mundo—*. En esta es indisociable la *temporalidad*. La paradoja en que se sumerge la experiencia temporal de mundo es que, al mismo tiempo, es compartida con los otros —en un

mundo común de la vida y es propia, intransferible, íntima y, en muchos de sus aspectos y modalidades, indescriptible, innarrable o inefable. En este último sentido es o aparece como un efecto de *individuación*. (p. 24)

Por esta razón lo que sostiene Vargas Guillén es que lo que se aprende en la pasividad es “a jugar el juego de la vida, en el trabajo, en la lucha, en el amor y en la muerte” (p. 117) y, como vimos antes, en el género. La formación del sentido queda, entonces, sedimentado en la vida pasiva del sujeto que bien puede saber que está ahí, pero sin saber cómo llegó ahí. Y esta es la razón por la cual la pasividad “es un trasfondo que sostiene al sujeto” (p. 115). El hecho de no saber cuándo aprendimos a caminar, en qué momento pudimos leer por primera vez una expresión y comprender su sentido, a identificar un gesto generoso, a distinguir uno hostil, etc., son ejemplos que el autor emplea para ilustrar que lo dado en pasividad se sabe sin saber cómo es que se sabe, y por ello pone especial énfasis en la formación del sujeto. “Todo ese trasfondo de pasividad se vive como un *dato*. El sujeto no recuerda cuándo aprendió valores. Algo queda de machismo, de clasismo, de racismo. Y se aprendió o lo enseñaron sin que el ser humano se diera cuenta” (p. 115). Por si hubiese dudas de cuál es la importancia de la pasividad para la fenomenología, podríamos decir, sencillamente, que el estudio de la pasividad muestra que la vida del sujeto es más que vida consciente. La vida despierta es solo un momento; en realidad, la vida del sujeto reposa en un subsuelo que se escapa de sus manos, que le excede y lo satura y hasta lo desborda. Del fenómeno de la saturación se encarga el autor en los estudios VII y VIII de este libro.

Así, lo que se deja ver es que la experiencia que somos cada uno de nosotros no es transparente a sí misma, sino, más bien, una experiencia vivida en pasividad y sostenida desde ella, porque el sentido del mundo (esto es, el modo como actuamos, como nos relacionamos con los otros, como nos vestimos, el género con el cual nos identificamos, los valores que asumimos, etc.) está de algún modo enterrado, de cierta forma olvidado por nosotros.

Pero que esté olvidado de algún modo no quiere decir que no se pueda “acudir para sacarlo de su olvido” (p. 23). Y esta vendría a ser la tarea de la fenomenología.

El tercer aspecto que nos gustaría comentar es el que se refiere a los potenciales o *Vermögens*. Nuestro interés por los potenciales radica en su relación con la *performance* y con la pasividad. Germán Vargas Guillén sigue las indicaciones de Simondon respecto de las *Vermögens*. El cuerpo propio es visto en este libro como un “haz de potenciales”. “La peculiaridad de las *Vermögens* es que del todo no están en ejecución, del todo no están sin ejecución; del todo no están sedimentadas, y, del todo no son inexistentes en la apariencia corporal. En síntesis, las *Vermögens* son el cuerpo que vive, son la vivencia” (p. 126). A través de estos potenciales se actúa en el mundo y se aprende a jugar la vida. El despliegue de los potenciales está en correlación con la experiencia vivida, con el modo como el sujeto se relaciona con el entorno: “cuanto más se relaciona con el entorno, tanto más advienen o sobrevienen; pero, del mismo modo, otras declinan, desaparecen o quedan ‘adormecidas’” (p. 126). Pero ¿qué relación hay entre el cuerpo y los potenciales?

Las *Vermögens* son el cuerpo vivo, viviente, que tiene y sostiene desde sí la historicidad de su ser igualmente, como parte de esta, su horizonte, su *poder-llegar-a-ser*. Ahora bien, no hay *posibilidad* de poner en *escena* —en *ejecución*, en *ejercicio*, en *fin*, en *juego*— ninguna de las *Vermögens* sin el otro, sin los otros, sin lo otro. Y, sin embargo, su despliegue no asegura la transducción, la *resonancia*, la transformación de los potenciales en la *relación de campo*. (p. 127)

Es la relación con el entorno, donde están también los otros, donde se sale a escena y se juega de un modo o de otro, donde se despliegan los potenciales o bien se atrofian. En la relación con el entorno se potencian los potenciales o se adormecen. Así, “las *Vermögens* son desplegadas en la *datidad de la experiencia*, en su ejecución, vueltas acción, en *fin*, vivencias” (p. 129). Pero esta posibilidad de poner en escena necesita del otro, de los otros, y

queda sedimentada dentro del horizonte de la historia del sujeto. El poder llegar a ser del cuerpo puesto es escena, necesita del otro, ante el cual se actúa, quien juzga, con quien se está en relación y quien da sentido, del mismo modo, al juego que se juega.

En suma, se trata de una obra que atiende aspectos importantes que se están discutiendo desde la fenomenología y están en juego, en esta obra, importantes aportaciones referentes a la experiencia vivida de la corporalidad en su modo performativo de darse, en la constitución de habitualidades y el modo como la vida hunde sus raíces en una pasividad que lo desborda y excede. Con estas ideas queremos invitar al lector a que se acerque al libro, lo lea y lo discuta.

REFERENCIAS

- Bak, A. (2019). Estilo corporal. Sobre la noción de estilo en la fenomenología de Husserl. *Devenires*, 40, 183-213. <https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/132/108>
- Butler, J. (2018). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate feminista*, 18, 296-314. https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/526/446
- Sánchez, R. Medina, J. y Casales, R. (Coords.) (2020). *Investigaciones fenomenológicas sobre la corporalidad*. México: Tirant lo Blanch.
- Vargas Guillén, G. (2015). Vestigios de una tribu: Yurupary -performance-. En G. Angarita (Ed.), *Filosofía y sabiduría ancestral* (pp. 395-427). Bucaramanga: Ediciones UIS.
- Vargas Guillén, G. (2019). *Fenomenología y performance*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Venebra, M. (2017). *La reforma fenomenológica de la antropología*. Bogotá-Cali: Aula de Humanidades-Universidad San Buenaventura.
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. G. Leyva (Ed.), Barcelona/Morelia: Anthropos/UMSNH.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá-Cali: Aula de Humanidades-Universidad San Buenaventura.



Colaboradores

MARCELO ANTONELLI MARANGI

Profesor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), doctor en Filosofía (UBA y París 8), investigador del CONICET, miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires) y profesor adjunto en la Universidad Pedagógica Nacional y en la Universidad Nacional de San Martín. Su área de investigación es la filosofía contemporánea, en particular la obra de Deleuze. Ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre este autor y con otros pensadores. Su trabajo más reciente es *Políticas del deseo, ética de los placeres* (Buenos Aires, Red Editorial, 2020).

MANUEL ÁVILA VÁSQUEZ

Filósofo Universidad Nacional de Colombia –sede Bogotá–, magíster en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana –sede Bogotá–, doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana –sede Bogotá–. Profesor-investigador titular adscrito a la Escuela de Filosofía de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia –Tunja– (UPTC), en las áreas de Filosofía Contemporánea, Filosofía Antigua, Filosofía del Arte, Estética. Su trabajo se concentra en la reflexión en torno al fenómeno del sufrimiento humano a partir de sus diversas manifestaciones en el arte. Lo anterior ha tenido como inspiración los trabajos de Nietzsche y Heidegger. Es miembro fundador del grupo de investigaciones filosóficas KAIROS. Ha realizado trabajos de investigación en asociación con el grupo Filosofía del dolor de la Pontificia Universidad Javeriana –sede Bogotá–. Entre sus pu-

blicaciones se encuentra en calidad de editor y autor el libro *Martin Heidegger pensador para nuestro tiempo* y los ensayos *Martin Heidegger y los ecos del nihilismo*, *Guernica o del dolor, la guerra y el nihilismo*, *Dolor y memoria. Una mirada filosófica a partir de la obra Shibboleth de la escultora colombiana Doris Salcedo*, entre otros.

NÉSTOR-LUIS CORDERO

Nacido en Buenos Aires, reside desde 1980 en París, donde obtuvo dos doctorados en la Universidad de París IV, Sorbona. Es profesor emérito de la Universidad de Rennes 1, donde es “Directeur de Recherches”. Especializado en la filosofía llamada “presocrática”. Es autor de varios libros en español, francés, inglés, e italiano, especialmente sobre la tradición manuscrita de obras recuperadas, como el Poema de Parménides. Tuvo a su cargo también Seminarios en España y en Italia, y en 2009 fue declarado Primer Ciudadano Honorario de Elea. Entre sus libros se cuentan *Les deux chemins de Parménide*, *By Being, It Is, Parmenide scienziato?*, *Cuando la realidad palpita*, y en 2020, *Heráclito*.

CATALINA ELENA DOBRE

Licenciada en Historia y Filosofía por la Universidad “Dunarea de Jos” Galati, Rumanía. Doctora en filosofía por la Universidad “Alexandru Ioan Cuza” Iasi, Rumanía. Tiene varias publicaciones en revistas de investigación nacionales e internacionales sobre la filosofía de Søren Kierkegaard, así como sobre temas antropológicos, éticos y culturales. Entre los libros publicados recientemente están:

Rahel Levin Varnhagen. El valor de la inteligencia femenina para una filosofía de la comunidad (IF Press, 2017) y *La nostalgia de Cioran* (Editorial Thémata, Universidad de Sevilla, 2020). Desde 2014 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México (Nivel I) y miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Kierkegaardianos. Ha sido Research Scholar en 2003, 2004 y 2014 en Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College, Northfield (USA). Es directora de la revista *Estudios Kierkegaardianos* México y editora asociada de la revista *Kierkegaard Newsletter* de Hong Kierkegaard Library, Northfield (USA). Actualmente es profesora investigadora en la Universidad Anáhuac México y colabora como profesora de asignatura en la Universidad Iberoamericana México.

NAÏM GARNICA

Doctor en Ciencias Humanas, licenciado en Filosofía, profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación, becario postdoctoral de CONICET (2019-2021) y docente de Introducción a la Epistemología y Epistemología I en FH-UNCA. Ha sido docente de Epistemología de las Ciencias Sociales en UNC-FCC (2020) y UNCFyH (2019). Director de *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte*. Líneas de investigación: primer Romanticismo alemán, Estética, Modernidad, Epistemología y Subjetividad.

MILANY ANDREA GÓMEZ BETANCUR

Filósofa de la Universidad de Antioquia, magíster en Relaciones Internacionales Universidad de Medellín y candidata a doctora en Marketing

Político de la Universidad Santiago de Compostela. Docente investigadora de la Universidad Católica de Oriente asociada al grupo Humanitas en la línea de investigación de estudios de ética y política.

MIGUEL HERNANDO GUAMANGA

Profesor de la Escuela de Ciencias de la Educación de la Universidad Icesi. Miembro del grupo de investigación Episteme: filosofía y ciencia de la Universidad del Valle. Profesional en Filosofía y Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Magister en Educación de la Universidad Icesi. Las líneas de investigación en las que está trabajando en la actualidad son: fenomenología de Husserl, filosofía de la matemática, pensamiento crítico y lógica.

PILAR JOVANNA HOLGUÍN TOVAR

Licenciada en Música de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Magíster en Filosofía Latinoamericana en la Universidad Santo Tomás. Estudiante del doctorado en Humanidades y Artes –mención Música– de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Docente del área de teoría musical de la Licenciatura en Música de la UPTC desde 2002. Dirige el grupo de investigación *In Crescendo*. Los núcleos temáticos de investigación son el análisis, la estética musical y la enseñanza en la formación superior.

HENAR LANZA GONZÁLEZ

Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y licenciada en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Desde 2015

es profesora investigadora del Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad del Norte. Sus líneas de investigación son filosofía antigua, historia y filosofía de la ciencia y filosofía de la naturaleza. Desde 2020 codirige el proyecto de investigación Humanidades ecológicas. Poéticas híbridas ante el Antropoceno.

GERARDO MIGUEL NIEVES LOJA

Filósofo y Especialista en Ética por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia), luego maestría y doctorado en Filosofía por la Universidad de Estrasburgo (Francia). Actualmente, docente investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador). Responsable editorial de la misma Universidad desde 2016. Línea de investigación: ciencias sociales y del comportamiento.

ANDRÉS FELIPE PARRA AYALA

Profesor asistente del Departamento de Ciencia Política en la Universidad de los Andes. Es filósofo de la misma universidad y tiene una maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y un doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la misma institución. Realizó un segundo doctorado en Filosofía en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, en Alemania. Es coautor del libro *El lenguaje contra el consenso: el habla más allá del liberalismo* (Universidad Nacional de Colombia, 2016) y de la compilación *Diálogos con Marx* (Universidad Nacional de Colombia, 2019).

JORGE POLO BLANCO

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente trabaja como docente e investigador en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Guayaquil). Ha publicado múltiples artículos en revistas académicas especializadas, veintiseis de ellos en revistas indexadas en Scopus. También ha publicado tres libros: *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político* (Madrid, Taugenit, 2020); *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo* (Madrid, Dykinson, 2010) y *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular* (Madrid, Carpe Noctem, 2015).

SHANE J. RALSTON

Ph.D., decano y profesor asociado en Wright College, Woolf University. Sus intereses de investigación actuales incluyen la filosofía política, la ética aplicada y las relaciones internacionales.

ADRIÁN RATTO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigador adjunto en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su área específica de trabajo es la filosofía del siglo XVIII. Ha participado en diferentes proyectos de investigación nacionales e internacionales vinculados al tema y ha realizado estancias de investigación en España y Alema-

nia. Integra el comité de redacción de la revista *Siglo dieciocho* y es miembro de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII (AADES XVIII).

SELMA RODAL LINARES

Doctora y maestra en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona y licenciada en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana, donde se desempeñó como profesora de asignatura a nivel licenciatura y posgrado hasta diciembre de 2020. A partir de marzo de 2021 realiza el posdoctorado en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM (Mérida, Yucatán). En su investigación actual desarrolla una metodología de análisis propia para articular la política sensible y la comunidad en diversas obras de narrativa latinoamericana contemporánea escrita por mujeres, con base en el pensamiento filosófico de Deleuze, Rancière, Braidotti, Nancy y Laclau, principalmente.

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

Doctor en Filosofía por la Universidad Veracruzana. Profesor Investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (nivel 1), del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y The International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein. Autor de *Introducción al personalismo de Edith Stein* (Universidad Pontificia de México, 2016) y *Persona y afectividad* (Aula de

Humanidades, Bogotá, 2020), editor de *Edith Stein. Una filósofa de nuestro tiempo* (Aula de Humanidades/UPAEP, 2020), *Pensar la fenomenología desde dentro. Ensayos críticos* (Universidad Veracruzana, 2017) y *Perspectivas éticas* (Tirant Lo Blanch-UV, 2018).

ROBERTO ANDRÉS URREA MUÑOZ

Magíster en Filosofía por la Universidad Tecnológica de Pereira, doctorando en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Psicoterapeuta en práctica privada y profesor en el programa de Psicología de la Universidad Católica Luis Amigó, sede Manizales. Líneas de investigación en filosofía antigua, filosofía de la psicología y Platón.

STÉPHANE VINOLO

Ph.D. en Filosofía por la Universidad de Burdeos (Francia), y Ph.D. en Teología por la Universidad de Estrasburgo (Francia). Especialista en filosofía francesa contemporánea y en filosofía moderna precrítica. Es autor de doce libros y múltiples artículos científicos. Actualmente es profesor principal de la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en Quito.

