

ISSN: 2011-7477 (online)

eidos

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

37

ENERO / JUNIO 2022

EDITORIAL
uninorte

idos 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

idos 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. *idos* 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, *idos* 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 *idos* 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/idos>
idos@uninorte.edu.co

ISSN 2011-7477



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

eidos

EDITORES GENERALES

Henar Lanza González, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Pedro Pablo Serna Serna, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

EDITOR DEL NÚMERO 37

Henar Lanza González, 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 ST. GALLEN, SUIZA

Andrés Francisco Contreras, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Germán Vélez, UNIVERSIDAD EAFIT, COLOMBIA

María del Rosario Acosta, UNIVERSIDAD DE CALIFORNIA, RIVERSIDE, ESTADOS UNIDOS

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

Matthias Vollet, JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ, ALEMANIA

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
Fabián Buelvas

ASISTENTE EDITORIAL
Jenniffer Crawford Chatelain

DISEÑO GRÁFICO
Camila Cesarino Costa

DIAGRAMACIÓN
Luis Gabriel Vásquez M.

DISEÑO DE PORTADA
Joaquín Camargo Valle

PROCESOS TÉCNICOS
Munir Kharfan de los Reyes

CORRECCIÓN
Henry Stein

Hecho en Colombia
Made in Colombia

7-12 EDITORIAL

ARTÍCULOS

13-43 **MANIPULABILIDAD: UNA COMPRESIÓN FILOSÓFICA DE LA HISTORIA DE LOS RECEPTORES BIOQUÍMICOS**

Fiorela Alassia
Mariana Córdoba Revah

44-70 **TOWARDS A MARXIAN CONCEPT OF SOCIAL SPACE**

Illia Viktorovych Ilin

71-103 **LA INTERPRETACIÓN DE LO INCONCLUSO: CONSIDERACIONES DE WALTER BENJAMIN Y THEODOR W. ADORNO EN TORNO A LA PRAXIS FILOSÓFICA**

María Rita Moreno

contenido

104-128 **CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO**

Fernando Forero

129-162 **LA CUESTIÓN DE LA REFERENCIA: LA TENSIÓN ENTRE EL “INTERNISMO QUINEANO” Y LA TESIS DEL EXTERNISMO MÍNIMO**

Camilo Ramírez Motoa

163-194 **HOW CLOSE ARE WE TO UNDERSTANDING THE SENSE OF BODY OWNERSHIP?**

Luis Alejandro Murillo Lara

195-215 **CAMBIO CLIMÁTICO Y DESOBEDIENCIA COERCITIVA**

Francisco García Gibson

216-243 **LA VERDAD COMO INSPIRACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS**

Francisco Javier Rodríguez Piñero

244-274 **¿CUÁL FILOSOFÍA POLÍTICA DE PLATÓN?**

Cristián Alejandro De Bravo Delorme

275-296 **LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD COMO MUTILACIÓN ONTOLÓGICA UN ACERCAMIENTO A LA FILOSOFÍA DE BYUNG-CHUL HAN**

Maicol Mazo Gaviria
Juan Camilo Restrepo Tamayo

297-303 **RESEÑA DEL LIBRO *NOUS AUTRES RÉFUGIÉS* DE HANNAH**

ARENDT. PARÍS: ALLIA, 2019, 43 PP.
Facundo Bey

304-311 **COMENTARIOS CRÍTICOS A “HUSSERL: ¿FENOMENOLOGÍA DE LA MATEMÁTICA?” DE MIGUEL HERNANDO GUAMANGA, *Eidos*, 36, 171-193.**

Luis Alberto Canela Morales

7-12 EDITORIAL

ARTICLES

13-43 **MANIPULABILITY: A PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF THE HISTORY OF BIOCHEMICAL RECEPTORS**

Fiorela Alassia
Mariana Córdoba Revah

44-70 **TOWARDS A MARXIAN CONCEPT OF SOCIAL SPACE**

Illia Viktorovych Ilin

71-103 **THE INTERPRETATION OF THE UNCLOSED: WALTER BENJAMIN AND THEODOR W. ADORNO'S CONSIDERATIONS ABOUT PHILOSOPHICAL PRAXIS**

María Rita Moreno

content

104-128 **CRITIQUE OF THE EXPERIENCE OF TIME IN THE CONTEMPORARY WORLD**
Fernando Forero

129-162 **THE PROBLEM OF THE REFERENCE: THE TENSION BETWEEN "QUINEAN INTERNALISM" AND THE THESIS OF MINIMAL EXTERNALISM**

Camilo Ramírez Motoa

163-194 **HOW CLOSE ARE WE TO UNDERSTANDING THE SENSE OF BODY OWNERSHIP?**

Luis Alejandro Murillo Lara

195-215 **CLIMATE CHANGE AND COERCIVE DISOBEDIENCE**

Francisco García Gibson

216-243 **THE TRUTH AS INSPIRATION IN THE THOUGHT OF EMMANUEL LÉVINAS**

Francisco Javier Rodríguez Piñero

244-274 **WHICH PLATO'S POLITICAL PHILOSOPHY?**

Cristián Alejandro De Bravo Delorme

275-296 **THE VIOLENCE OF POSITIVITY AS ONTOLOGICAL MUTILATION. AN APPROACH TO BYUNG-CHUL HAN'S PHILOSOPHY**

Maicol Mazo Gaviria
Juan Camilo Restrepo Tamayo

297-303 **BOOK REVIEW. *NOUS AUTRES RÉFUGIÉS*. HANNAH ARENDT. PARÍS: ALLIA, 2019, 43 PP.**

Facundo Bey

304-311 **CRITICAL COMMENTS TO "HUSSERL: PHENOMENOLOGY OF MATHEMATICS?" BY MIGUEL HERNANDO GUAMANGA, *EIDOS*, 36, 171-193.**

Luis Alberto Canela Morales



editorial

Esta edición 37 celebra dos acontecimientos filosóficos de muy distinta escala: el primero, el centenario de la publicación del *Tractatus Logico - Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein, que apareció en *Annalen der Naturphilosophie* bajo el título de Logisch-Philosophische Abhandlung dedicado a la memoria de su amigo David H. Pinsent y revolucionó la filosofía; el segundo, los 18 años de *Eidos*, cuyo primer número vio la luz del Caribe en 2003. Desde entonces mucho ha cambiado el departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte. Hoy damos gracias a quienes hicieron posible el nacimiento de este proyecto que 18 años después sigue entretejiendo la comunidad filosófica internacional desde Barranquilla.

En esta ocasión reunimos textos llegados desde Colombia, Argentina, España y Ucrania.

Abrimos con un artículo de un área muy novedosa, la filosofía de la bioquímica: **Manipulabilidad: una comprensión filosófica de la historia de los receptores bioquímicos**, de Fiorela Alassia y Mariana Córdoba, quienes parten de la pregunta de si existen los receptores bioquímicos. Las autoras iluminan la historia del concepto de receptor bioquímico mediante el debate filosófico entre realistas y antirrealistas científicos, evalúan cuáles de esas posiciones permiten comprender la evolución del concepto de receptor y la práctica científica sobre los receptores y siguen al historiador y filósofo de la ciencia Ian Hacking en su argumentación a favor de un realismo científico de entidades, el cual considera la manipulabilidad como criterio de existencia para comprender filosóficamente el caso de los receptores celulares. Debido a que el escepticismo respecto de la existencia de receptores solo desapareció cuando se utilizaron en el dominio farmacológico para el tratamiento de enfermedades, el criterio de manipulabilidad puede ser la clave de su estatus ontológico como entidades reales.

Towards a Marxian Concept of Social Space, de Illia Viktorovych Ilin, interpreta varios pasajes de la obra de Marx en los que aparecen los términos “espacio” y “espacial” con el fin de construir un concepto de

espacio social no territorial. El resultado es la definición del espacio social como una forma suprasensible de división entre el trabajo necesario y el trabajo excedente debido a la propiedad privada en todos los medios de producción, lo que crea una apariencia de ausencia de explotación. Por tanto, el espacio social no se define como un contenedor, un lugar de producción, sino como una relación social. Sin embargo, el espacio social es un fenómeno puramente capitalista, que crea una forma especial de apariencia que esconde su propia socialidad en contraste con los modos de producción esclavista y feudal, donde las relaciones sociales particulares se manifiestan de manera sensual y material.

La interpretación de lo inconcluso: consideraciones de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno en torno a la praxis filosófica, de María Rita Moreno, rastrea cómo Benjamin y Adorno orientan su reflexión sobre la praxis filosófica hacia la inquietud epistemológica por la interpretación de lo inconcluso y cómo su reflexión sobre la actualidad y porvenir de la filosofía nace como respuesta a la desavenencia entre verdad y conocimiento que eclosiona en el seno de la modernidad. El texto propone un recorrido que permite mostrar, primero, que ambos pensadores desarrollan una crítica de la racionalidad filosófica atravesada por la advertencia dialéctica acerca de la presencia de lo inacabado, y segundo, que la Teoría crítica gestada por ellos encuentra en la interpretación la vía práctica de la que depende la actualidad filosófica, porque interpretar constituye la posibilidad teórica de reparar lo despreciado en el despliegue dialéctico de la modernidad.

Crítica de la experiencia del tiempo en el mundo contemporáneo, de Fernando Forero, plantea que el régimen temporal de horarios, presiones, exigencias de efectividad y rendimientos creado por el mundo moderno somete a los individuos a procesos de alienación. Sin embargo, esta lógica temporal no ha sido suficientemente politizada ni se ha llegado a ver qué ocurre con nuestra experiencia del tiempo porque la lógica temporal de la modernidad parece natural. El artículo se propone volver sobre la realidad del tiempo contemporáneo, para lo

que recurre al proyecto crítico de Hartmut Rosa y a la concepción del tiempo de Heidegger y Gadamer. El autor sostiene que el concepto de alienación evidencia una distorsión de nuestra relación con el tiempo que nos hace olvidar la forma básica de realizar nuestra existencia.

La cuestión de la referencia: la tensión entre el “internismo quineano” y la tesis del externismo mínimo, de Camilo Ramírez Mooto, pretende precisar la tensión crítica entre ambas posturas y sugerir una posible ruta de escape a dicha tensión. El texto analiza el reto que supone la tesis de la indeterminación referencial quineana para un conjunto concreto de teorías externistas de la referencia, presenta una distinción meta-semántica entre teorías productivistas e interpretativistas, indica que la indeterminación permea a ambas, evalúa los intentos externistas de rebatir dicho problema al acentuar el rol substantivo de los objetos externos en la fijación de la referencia señalando que, a pesar de todo, el problema persiste y, finalmente, analiza la concepción “internista” de la referencia quineana que, en principio, socava los argumentos externistas en torno a la de la referencia.

How Close are We of Understanding the Sense of Body Owners-hip?, de Luis Alejandro Murillo Lara, explora las perspectivas que intentan comprender lo que significa “sentido de propiedad del cuerpo”. Para ello aborda una objeción de la que podría depender la noción misma, derivada de la distinción entre explicaciones ‘inflacionarias’ y ‘deflacionarias’ del sentido de propiedad del cuerpo. Una vez despejado el camino, considera algunas aproximaciones reconocidas al asunto, las cuales proponen fundamentar el sentido de propiedad en la espacialidad de las sensaciones corporales, en la dimensión afectiva de la experiencia corporal, en su dimensión espacial, entre otras. El fin es identificar los candidatos más fuertes a explicar el sentido de propiedad del cuerpo y determinar los retos que deben enfrentar las explicaciones en contienda.

Cambio climático y desobediencia coercitiva, de Francisco García Gibson, sostiene que la desobediencia coercitiva motivada por el cambio climático a veces es antidemocrática, pero permisible. El cambio climático

representa un peligro tan grave para los derechos básicos de millones de personas en toda la Tierra, que incluso el derecho básico a la democracia puede verse justificadamente desplazado como medio para disminuir el riesgo de una catástrofe climática. El artículo responde también a quienes afirman que la desobediencia coercitiva climática es siempre democrática porque sirve para igualar la influencia informal sobre las decisiones públicas o protege las precondiciones de la democracia. Estos argumentos sólo rescatan algunos actos de desobediencia climática coercitiva. Los demás son antidemocráticos, pero ello no anula su permisibilidad. El artículo se centra en los casos en los que la desobediencia climática no solo tiene objetivos comunicativos, sino también coercitivos, entendida la coerción como elevación de costos para preservar el status quo.

La verdad como inspiración en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, de Francisco Javier Rodríguez Piñero, indaga en la alternativa propuesta por Lévinas a la concepción clásica de verdad como desvelamiento y representación. Analiza la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y llega a la conclusión de que la subjetividad inspirada y profética, lo Otro en el mismo que interpela a la responsabilidad, abre el horizonte de una verdad que no es adecuación, sino enseñanza e inquietud. La verdad no emerge como una actividad cognoscitiva del sujeto individual, sino que nace en la praxis ética como inspiración a la responsabilidad.

¿Cuál filosofía política de Platón?, de Cristián Alejandro De Bravo Delorme, trata de comprender la filosofía de Platón como un ejercicio esencialmente político, lo que implica distinguir cómo se ejerce esta filosofía política, su sentido y alcance. Muchos estudiosos han atribuido a Platón el proyecto político que Sócrates desarrolla en la *República*. Sin embargo, el *símil de la caverna* da cuenta de la imposibilidad o, al menos, de la interna problematicidad de tal proyecto, por lo cual se sugiere que no es en el diálogo *República* donde se encontraría la auténtica filosofía política de Platón, sino en los denominados diálogos aporéticos, en los cuales no se habla sobre una posible ciudad, sino que se ejercita de manera viva una política desarrollada por la dialéctica terapéutica de Só-

crates, cuya tarea es desvelar la virtud mediante el desenmascaramiento de los rostros de la ciudad.

La violencia de la positividad como mutilación ontológica. Un acercamiento a la filosofía de Byung-Chul Han, de Maicol Mazo Gaviria y Juan Camilo Restrepo Tamayo, parte de la concepción chulhaniana de la violencia en el contexto de las formas tradicionales que han estudiado este fenómeno social para exponer lo novedoso de esta propuesta en cuanto a la relación con el otro. Durante el colonialismo de los siglos XVIII y XIX que suprimió materialmente la diferencia que poblaba el mundo, apareció la violencia de la positividad como la disposición sistémica que parte de la libertad y el consentimiento individual para, tácitamente, eliminar cualquier tipo de sentido de otredad presente en su constitución.

Cerramos con dos textos breves: Facundo Norberto Bey ha escrito la **reseña del libro *Nous autres réfugiés*, de Hannah Arendt**, y Luis Alberto Canela Morales inaugura un espacio para ejercitar públicamente la contraargumentación con la **réplica al artículo “Husserl: ¿fenomenología de la matemática?”**, de Miguel Hernando Guamanga, aparecido en *Eidos* 36. Invitamos a quienes leen la revista a responder a los textos que vamos publicando.

Nos despedimos dando las gracias a todas las personas que confiaron en *Eidos* y nos enviaron sus textos, a quienes los evaluaron, a la asistente editorial, Jennifer Crawford, y al equipo de ediciones UniNorte que corrigió y maquetó esta edición 37 que nos entretejió para siempre.

Como el poeta Mark Strand, nos movemos para mantener las cosas juntas:

*“We all have reasons
for moving.
I move
to keep things whole”.*

Henar Lanza González
lanzam@uninorte.edu.co

**MANIPULABILIDAD: UNA COMPRENSIÓN FILOSÓFICA
DE LA HISTORIA DE LOS RECEPTORES BIOQUÍMICOS****Manipulability: A Philosophical Comprehension
of the History of Biochemical Receptors****Fiorela Alassia**

ORCID ID: 0000-0001-6244-9629

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan
Bosco (Comodoro Rivadavia, Argentina)*fiorela.alassia@gmail.com***Mariana Córdoba Revah**

ORCID ID: 0000-0002-8051-9210

Conicet-Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

*mariana.cordoba.revah@gmail.com***RESUMEN**

La postulación de la existencia de receptores bioquímicos permite brindar una explicación satisfactoria para muchos procesos biológicos a nivel celular, como, por ejemplo, el mecanismo de acción de la mayoría de las drogas de acción específica. No obstante, el concepto de receptor fue considerado durante mucho tiempo como carente de referente objetivo, e incluso avanzada la segunda mitad del siglo XX aún existía escepticismo acerca de su existencia. A partir del debate filosófico entre realistas y antirrealistas científicos, indagaremos si la cuestión del realismo permite arrojar luz sobre la historia del concepto de receptor bioquímico. Evaluaremos qué posiciones particulares en el marco del debate permiten comprender tanto la evolución del concepto de receptor como la práctica científica sobre los receptores. Argumentaremos que el caso de los receptores puede ser elucidado aceptando un realismo científico de entidades que considera la manipulabilidad como criterio de existencia –siguiendo a Ian Hacking–. Guiará nuestro trabajo una pregunta estrictamente filosófica: ¿existen los receptores bioquímicos?

PALABRAS CLAVE*filosofía de la bioquímica, receptores bioquímicos, realismo científico, manipulabilidad, Ian Hacking.***ABSTRACT**

The postulation of the existence of biochemical receptors provides a satisfactory explanation for many biological processes at the cellular level, such as the mechanisms of action of most drugs with specific action. However, the concept of receptor was long considered as lacking an objective referent, and even into the second half of the 20th century, there was still skepticism about its existence. By means of the philosophical debate between scientific realists and anti-realists, we will investigate whether

the question of realism can shed light on the history of the concept of biochemical receptor. We will evaluate which particular positions within the debate allow us to understand both the evolution of the concept of receptor and the scientific practice on receptors. We will argue that the case of receptors can be elucidated by accepting a scientific realism of entities, which considers manipulability as a criterion of existence –following Ian Hacking–. Our work will be guided by a strictly philosophical query: Do biochemical receptors exist?

KEYWORDS

Philosophy of biochemistry, biochemical receptors, scientific realism, manipulability, Ian Hacking.

Introducción

El concepto de receptor es uno de los pilares de la bioquímica y farmacología de nuestro tiempo. Según el conocimiento actual, los seres vivos coordinan sus actividades en todo nivel de su organización por medio de sofisticados sistemas de señales químicas, denominados “sistemas de señalización biológica” o “bioseñalización”. Los receptores celulares son macromoléculas de naturaleza proteica que se encuentran en las células (en la membrana celular o en el interior citoplasmático), y su función consiste en mediar o transmitir la señal de mensajeros químicos provenientes del exterior celular (por ejemplo, una hormona o un fármaco), lo cual desencadena una respuesta biológica (Curtis y otros, 2013; Voet y Voet, 2005; Delgado Cirilo y otros, 2003; Silverman, 2004; Avendaño, 2001).

Las señales (también llamadas “ligandos”) son moléculas, generalmente de baja masa molecular, que interactúan con los receptores de forma específica, dando lugar a la formación de un complejo ligando-receptor (L-R), que transmite el mensaje hacia el interior celular. La unión L-R es mediada por enlaces químicos de diferente fuerza y estabilidad, y está condicionada por la estructura química tanto del ligando como del receptor. En

consecuencia, la interacción entre ambos es altamente específica; también es, en la mayoría de los casos, reversible.

Existen diversos tipos de receptores acoplados a diferentes mecanismos, lo cual permite comprender cómo actúan una enorme cantidad de señales: neurotransmisores, nucleótidos, iones calcio, adrenalina, noradrenalina, eicosanoides (moléculas involucradas en los procesos de inflamación), hormonas peptídicas como la insulina, hormonas tiroideas, y también los receptores sensoriales como los olfativos, gustativos y los fotosensibles (ubicados en la retina ocular). Además, muchas enfermedades están relacionadas con algún receptor o sistema de transducción de señal; por ejemplo, la acción de diversas toxinas, la formación de tumores y cáncer, el desarrollo de diabetes, y diversos trastornos neurológicos.

El concepto de receptor es clave para dar cuenta de una enorme cantidad de fenómenos bioquímicos y procesos patológicos en los organismos y, en consecuencia, para desarrollar fármacos para su tratamiento. Más del 60 % de los fármacos aprobados en la actualidad ejercen sus efectos terapéuticos al interactuar con un receptor o alguna estructura relacionada (Voet y Voet, 2005; Santos y otros, 2017). La búsqueda sistemática basada en la estructura de receptores es una de las principales estrategias actuales de desarrollo de fármacos y ha tenido un enorme impacto en la salud pública a nivel global.

Ahora bien, podríamos afirmar que en el seno de la comunidad científica especializada se asume un realismo pre-filosófico o ingenuo respecto de los receptores celulares. Es decir, sin que medie reflexión filosófica, los científicos, en general, no dudan acerca de la existencia de los receptores. Sin embargo, este estado actual de “acuerdo realista” fue precedido por una historia de descreimiento, dado que a lo largo de la mayor parte de su historia, durante prácticamente un siglo, estas entidades eran consideradas hipotéticas.

Durante la segunda mitad del siglo XX, comenzando por el desarrollo de fármacos a partir de la década de 1960 y de las técnicas

de biología molecular en la década de 1970, se obtuvo evidencia experimental de que estas entidades son biomoléculas ubicadas de forma concreta en las células y que cumplen una función específica en la bioseñalización (Prüll, Maehle y Halliwell, 2009).

En este trabajo indagaremos si el debate sobre el realismo científico en filosofía de la ciencia ofrece herramientas para comprender tanto la historia del concepto de “receptor celular” como la práctica científica actual y el modo en que los receptores son comprendidos y manipulados en dicha práctica. En particular argumentaremos que el caso histórico de los receptores puede ser elucidado si aceptamos un realismo científico de entidades que considera la manipulabilidad como criterio de existencia, siguiendo a Ian Hacking (1996).¹

El debate filosófico sobre el realismo científico. Realismo de entidades vs. realismo de teorías

En la filosofía de la ciencia del siglo XX tuvo lugar el interesante debate entre realistas y antirrealistas científicos (*cf.* Kukla, 1998; Niiniluoto, 1999; Psillos, 1999; Hacking, 1996; Van Fraassen, 1996). En el marco de esta discusión hallamos diversos tipos de realismo y de antirrealismo. Y si bien no existe una posición homogénea de un lado ni de otro, es posible establecer algunos componentes comunes entre las diversas posturas realistas o antirrealistas que permiten identificarlas como tales.

En general, los defensores del realismo consideran que el conocimiento científico da cuenta de un mundo independiente de la mente del sujeto cognoscente. De acuerdo con esta posición, el objetivo de la ciencia consiste en describir y explicar una realidad objetiva, extramental y extralingüística.

¹ En este trabajo no pretendemos realizar un aporte filosófico al debate entre realismo y antirrealismo científico. De ningún modo pretendemos brindar una posición novedosa u original a dicho debate. Tampoco pretendemos reconstruir y analizar argumentos en favor o en contra del realismo o el antirrealismo.

El debate sobre el realismo suele presuponer la distinción entre un lenguaje teórico y un lenguaje observacional —correlativa a la distinción entre entidades teóricas y entidades empíricas— a pesar de las críticas que históricamente se han dirigido contra ella. Mientras no suele ponerse en cuestión que las entidades observables de las que nos hablan las teorías científicas existen, el problema principal radica en la relación entre los términos teóricos de las teorías y sus supuestos referentes, es decir, su contraparte extramental (entidades, procesos, individuos, propiedades, eventos). Los realistas científicos suelen afirmar que el mundo que describe la ciencia está poblado por entidades no observables, por entidades teóricas. El debate sobre el realismo, entonces, gira en torno a la pregunta por si es posible saber si las entidades inobservables postuladas por las teorías científicas existen (Kukla, 1998). En este sentido, afirma Hacking (1996):

El realista científico dice que los mesones y los muones son tan ‘nuestros’ como los monos y las albóndigas. Todas esas cosas existen. Lo sabemos. Sabemos algunas verdades acerca de cada tipo de cosa y podemos averiguar más. El antirrealista no está de acuerdo, (...) el comportamiento fenomenológico de las albóndigas y de los monos puede ser conocido, pero los muones son, a lo mucho, un constructo intelectual diseñado para la predicción y el control. Los antirrealistas acerca de los muones son realistas acerca de las albóndigas. (p. 118)

Un argumento clásico en favor del realismo es el llamado “argumento del no-milagro” —formulado por Hilary Putnam (1975)—, según el cual el realismo es la única postura filosófica que no convierte el rotundo éxito de la ciencia en un milagro. Contra este argumento se dirige el denominado “argumento de la metainducción pesimista (o desastrosa)” (Laudan, 1981; Putnam, 1978). Este argumento, típicamente antirrealista, sostiene que no hay motivos para considerar que nuestras mejores teorías actuales son verdaderas, pues todas las teorías del pasado, si bien exitosas

en su momento, acabaron fracasando. Por ello, es posible que lo que hoy consideramos verdadero, en el futuro sea considerado simplemente falso.

Si bien existen muchos modos de caracterizar el debate entre realistas y antirrealistas, y variadas maneras de agrupar las posiciones —por ejemplo, suele distinguirse entre realismo ontológico, semántico y epistémico, entre otros tipos (Kukla 1998)—, en este trabajo nos interesa distinguir entre el compromiso con la verdad de las teorías científicas, por un lado, y el compromiso con la existencia de las entidades teóricas, por otro. Como indica Christián Carman (2016), el debate sobre el realismo: “se pregunta si las entidades postuladas por las teorías científicas existen de la misma manera en que existen aquellas entidades que ellas pretenden explicar y/o si las proposiciones que afirmamos sobre ellas son (aproximadamente) verdaderas” (*online*).

En esta línea había afirmado Hacking (1996) que los tipos más importantes de realismo son el realismo respecto de la verdad de las teorías y el realismo de entidades. Mientras que el realismo de entidades se pregunta si las entidades postuladas por las teorías científicas existen en el mismo sentido en que existen los ítems observables, el realismo acerca de la verdad busca establecer si las proposiciones teóricas que elaboramos sobre dichas entidades son verdaderas —o aproximadamente verdaderas, o verosímiles (*cf.* Niiniluoto, 1999). De acuerdo con Hacking, todo el debate sobre el realismo científico ha privilegiado este último tipo de realismo. En general, se ha considerado que la pregunta por la existencia de entidades es una pregunta que se deriva de la cuestión de la verdad. Sostiene que la mayoría de los filósofos se han ocupado mucho más de la verdad de las teorías que de la existencia de las entidades, porque suelen considerar que si se acepta que una teoría es verdadera, entonces automáticamente se cree que las entidades que la teoría postula existen. Pero Hacking argumenta que esto no es así. Si definimos el realismo acerca de las teorías como la tesis de que la ciencia busca teorías verdaderas, entonces el realismo

se convierte en una tesis acerca del futuro indefinido de la ciencia y en una doctrina sobre el fin de la ciencia.

Ahora bien, si en lugar de atender a teorías futuras ideales consideramos las teorías científicas efectivas de la ciencia actual, advertimos que existen pruebas directas de un realismo de entidades que nada tienen que ver con la cuestión de la verdad:

Si el realismo acerca de las entidades es cuestión de conseguir cierto tipo de electrones la semana que viene, o de buscar otro tipo de electrones en dos semanas, es una doctrina mucho más neutral acerca de valores. La manera en que los experimentadores son realistas científicos acerca de las entidades es totalmente diferente de las maneras en que pueden ser realistas acerca de las teorías. (Hacking, 1996, p. 292)

Este tipo de realismo, defendido por el propio Hacking, se compromete con la existencia de las entidades teóricas, sin comprometerse necesariamente con la verdad de las teorías. La tesis de que las entidades teóricas postuladas por las teorías científicas existen es una tesis independiente de la respuesta que se dé a la pregunta por la posibilidad de encontrar una descripción verdadera de las mismas. Hacking sostiene que es posible aceptar que existen determinadas entidades sin comprometerse con la creencia en la verdad de las teorías científicas que hablan de aquellas. De este modo, el autor propone que se deje de lado la pregunta por la verdad, dado que buscar una descripción completa verdadera acerca de las entidades teóricas no es tarea ni meta de la ciencia.

El realismo acerca de entidades ofrece una respuesta a la cuestión de la existencia de las entidades teóricas sobre la base de su manipulabilidad. Ya no se trata de considerar estas entidades como putativamente postuladas por las teorías para dar cuenta de la realidad observable, sino que se trata de su rol como herramientas para intervenir en la realidad. Este realismo, según Hacking, permite dar cuenta de la práctica científica efectiva y no de una ciencia hipotética futura que eventualmente alcance

una descripción completa del mundo. Y es consistente con la descripción de que las teorías científicas actuales están en revisión constante, y de que se utilizan a la vez modelos diferentes e incompatibles, precisamente porque las teorías no se consideran literalmente verdaderas.

Mientras el realismo acerca de teorías se inserta en un debate que entiende la ciencia en términos representacionistas, esta actividad humana se comprende más adecuadamente en términos intervencionistas, dando lugar al realismo de entidades. Por esta razón, el realismo de Hacking ofreció una interesante interpretación de la ciencia experimental y constituyó un aporte a la reflexión filosófica sobre la ciencia real, al considerar no solo los aspectos teóricos de la actividad científica, sino los aspectos involucrados en la propia práctica del científico.

Manipular como condición suficiente de la existencia

De acuerdo con Hacking, la prueba de la existencia de ciertas entidades teóricas es nuestra habilidad de manipularlas para investigar otros dominios de la naturaleza, lo cual las transforma en experimentales. Cuando Hacking atiende a la práctica científica real, encuentra una fuerte evidencia en favor del realismo de entidades: para los experimentadores, las entidades con las que experimentan existen: “los experimentadores son frecuentemente realistas de las entidades que investigan” (p. 292). Sin embargo, aclara que experimentar con un ente no nos obliga a creer en su existencia. En cambio, manipularlo para estudiar fenómenos en otros dominios de la naturaleza, sí.

Uno de los ejemplos más contundentes que utiliza Hacking es el de los electrones. En 1908, Robert Millikan (1868-1953) diseñó un ingenioso experimento para determinar la carga del electrón, que en esa época era considerado como la unidad de carga eléctrica. El experimento consistió en cargar negativamente una minúscula gota de aceite suspendida entre dos placas cargadas

eléctricamente, y a partir de una serie de mediciones y observaciones, calcular finalmente la carga de un electrón (Millikan, 1913). Varias décadas después, la física de partículas sugirió la existencia de otras partículas con menor carga, los quarks. Basándose en el mismo fundamento experimental de Millikan, los investigadores esta vez utilizaron gotas más pesadas y de otro material (niobio), a las cuales también cargaron eléctricamente. Ante la pregunta curiosa de Hacking a un investigador del área respecto de cómo modificaban la carga de las gotas de niobio, este le respondió que lo hacían rociándolas con positrones (para aumentar la carga) o con electrones (para disminuir la carga).

A partir de este ejemplo, Hacking intenta ilustrar que los electrones no son simplemente formas de organizar nuestro pensamiento o de dar cuenta de los fenómenos observables, sino que, por el contrario, al manipularlos se convierten en herramientas para *crear fenómenos* en algún otro dominio de la naturaleza. Estos investigadores no explican fenómenos *apelando* a los electrones: ellos saben cómo usarlos para otra cosa, y esto, para Hacking, es la prueba de su existencia. Ahora bien, ¿cómo hacen esto? Siguiendo con el mismo ejemplo, los científicos diseñan un aparato apoyándose en un pequeño número de verdades sobre los electrones para producir otro fenómeno que desean investigar, dado que tienen una cierta idea de cómo producir electrones. Construyen prototipos que pueden no funcionar, luego localizan los problemas. Entonces, siguen intentando eliminar el ruido. Construyen —la mayoría de las veces con éxito— nuevos tipos de aparatos que utilizan diversas propiedades bien comprendidas de los electrones, lo que les permite realizar inferencias respecto de lo que ocurre en otras partes más desconocidas de la naturaleza. Este proceso continúa hasta que, finalmente, se logra aumentar nuestro conocimiento en otro dominio de la naturaleza gracias a la manipulación de los electrones. Recién entonces tiene sentido considerarlos como reales: de acuerdo con la famosa expresión

de Hacking, si algo se puede rociar con electrones, es razonable afirmar que estos existen.

Si bien cabe suponer que la realidad supera ampliamente la capacidad humana de manipular, es decir, que existen muchas entidades y procesos inaccesibles para el conocimiento humano, el rol que da Hacking a la manipulabilidad, en tanto prueba de existencia, permite comprender por qué el autor propone superar el enfoque representacionista del conocimiento, y comprender que el conocimiento es, en rigor, intervención en el mundo. Es en la ingeniería y no en la especulación teórica en la que pueden hallarse pruebas del realismo científico acerca de las entidades.

Breve historia del concepto de receptor

Hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX confluyeron una serie de desarrollos e investigaciones en los campos de la química orgánica, la inmunología, la farmacología y la bioquímica que propiciaron el estudio en profundidad de la acción de las drogas en el organismo. Durante 1905, John Newport Langley (1852-1925) formuló las primeras ideas concretas acerca de la posible existencia de una “sustancia receptiva”, de carácter químico, que tuviera el rol de mediadora entre la droga y la célula efectora del músculo o glándula (Langley, 1905). Por otro lado, Paul Ehrlich (1854-1915), contemporáneo de Langley, también llegó a manejar el término receptor. Ehrlich hipotetizó acerca de la existencia de una sustancia celular accesoria, que no participaría de la función principal de las células efectoras, sino que parecía cumplir algún rol ligado a procesos celulares comunes. A esta sustancia la denominó “cadenas laterales” (*seitenkettentheory*) (Ehrlich, 1990), las cuales cumplirían la función de receptores de las toxinas bacterianas en el organismo.

La primera teoría sobre receptores expresada en términos matemáticos, denominada “teoría de la ocupación” (*occupancy theory*), fue desarrollada primero por Alfred Joseph Clark (1885-

1941) y luego ampliada y modificada por diferentes investigadores a lo largo del siglo XX. En su primera formulación postulaba que la respuesta celular era directamente proporcional al número de receptores ocupados, y esta relación entre el efecto biológico y la concentración de la droga podía ser representada por una curva hipérbola simple (Clark, 1933).

Durante la década de 1920, John Gaddum (1900-1965) introdujo el concepto de “bloqueo de receptor” (*receptor blocking*) mediante antagonistas, que luego sería fundamental para el desarrollo del primer fármaco durante la segunda mitad del siglo XX (Gaddum, 1943). De este modo, el fenómeno de antagonismo fue comprendido como la competencia de dos sustancias por el mismo receptor. El interrogante que aquí surgió fue: ¿por qué los agonistas producen una respuesta mientras que los antagonistas no? Quienes abordaron este problema fueron Everhardus Ariëns (1918-2002) y Robert Stephenson (1925-2004), proponiendo conceptos diferenciados para distinguir el fenómeno de unión al receptor —denominado “afinidad” (*affinity*)— del de la activación del receptor —denominado “actividad intrínseca” (*intrinsic activity*)—. Este último quedó definido como la capacidad de un ligando de generar una respuesta biológica una vez unido al receptor (Ariëns, 1954; Stephenson, 1956).

Pese a los diferentes aportes a la teoría de la ocupación durante estas décadas, en sus inicios, muchos investigadores eran escépticos respecto del concepto mismo de receptor (Maehle, 2004; Prüll et al., 2009). Las críticas apuntaban principalmente a la falta de evidencia para establecer de forma concluyente la naturaleza química de las interacciones entre dichas entidades putativas y las drogas. Esto abrió paso a una controversia durante las primeras décadas del siglo XX acerca de si el mecanismo de interacción entre las células y las sustancias era de naturaleza química por formación de interacciones reversibles (tal como lo proponía el concepto de receptor) o de naturaleza estrictamente física. De acuerdo con Parascandola (1974), esta controversia perdió rele-

vancia con el tiempo dado que, acorde con nuestro conocimiento actual, tanto las propiedades químicas como fisicoquímicas juegan un rol crucial en la explicación de la acción de las drogas.

En la década de 1940, Raymond Ahlquist (1914-1983) realizó una contribución importante a la teoría de receptores, específicamente en relación con los receptores adrenérgicos y la explicación de los efectos dispares observados en unos compuestos específicos, las aminas simpaticomiméticas.² Propuso que dichos efectos se debían a las diferencias intrínsecas entre los tejidos (Ahlquist, 1948), en los cuales habría receptores adrenérgicos de dos tipos diferentes: los “alfa” estarían involucrados en los efectos mayoritariamente excitatorios y un efecto inhibitorio importante en el intestino, mientras que los “beta”, en los efectos mayoritariamente inhibitorios, a excepción de la excitación del miocardio. Esta distinción, si bien promovió la búsqueda de sustancias betabloqueantes específicas de cada tejido, no tuvo aplicaciones clínicas hasta casi una década más tarde.

Hacia fines de los años 50, un grupo de investigación de la farmacéutica norteamericana Lilly Research Laboratories, que se encontraba en la búsqueda de una sustancia con efecto broncodilatador para tratar el asma, produjo el compuesto dicloro-isoprenalina (DCI), un antagonista de la adrenalina que bloqueaba sus efectos inhibitorios (Powell y Slater, 1958). Esta novedad fue conocida por el grupo de investigación de James Black (1924-2010), quien trabajaba en la compañía Imperial Chemical Industries (I.C.I., en adelante) como responsable de una línea de investigación para hallar fármacos contra la angina de pecho, enfermedad coronaria potencialmente mortal.

² Los receptores *adrenérgicos* son una clase de receptores cuyos ligandos son las hormonas adrenalina y noradrenalina. La unión de estas hormonas a sus receptores genera una estimulación del sistema nervioso simpático. Las *aminas simpaticomiméticas* son sustancias agonistas de los receptores adrenérgicos, dado que generan efectos similares a los de la adrenalina y la noradrenalina.

En esa época se conocía que la enfermedad era causada por un suministro insuficiente de sangre oxigenada en el músculo cardíaco. El principal abordaje terapéutico consistía en aumentar el suministro de sangre oxigenada al corazón. De forma alternativa, Black pensó en disminuir el consumo de oxígeno en lugar de aumentar su suministro, enfocándose en uno de los procesos fisiológicos de mayor consumo de oxígeno en el miocardio: el ritmo cardíaco. Dado que este proceso está regulado por la adrenalina y la noradrenalina, Black razonó que para disminuir el ritmo cardíaco era necesario disminuir o anular los efectos excitatorios de dichas hormonas en el miocardio. Al descubrir el trabajo de Ahlquist, Black resignificó su búsqueda como la de una sustancia betabloqueante que redujera el ritmo cardíaco y, en consecuencia, disminuyera la probabilidad de sufrir angina de pecho (Prüll et al., 2009). La distinción de Ahlquist le permitió ir en búsqueda de una droga más específica para su propósito, que era “bloquear” los efectos excitatorios de las hormonas adrenérgicas en el miocardio, en cuyo proceso estaban involucrados los receptores betaadrenérgicos, según la clasificación de Ahlquist. De este modo, sería posible disminuir la demanda de oxígeno en ese tejido mediante el empleo de un antagonista o “bloqueante” de los receptores beta adrenérgicos. Basándose en la estructura molecular del compuesto DCI, el equipo de Black sintetizó varios derivados, hallando entre ellos el primer compuesto que mostró eficacia clínica contra la angina de pecho y seguridad en los pacientes: el propranolol (Black y Stephenson, 1962).

Durante los años siguientes, diversos grupos de investigación se enfocaron en el desarrollo de fármacos betabloqueantes cada vez más específicos en su acción y con menos efectos adversos observados. Además, se descubrieron usos terapéuticos adicionales del propranolol para otras enfermedades cardíacas, como la hipertensión y las arritmias. El equipo de Black luego se dedicó a la búsqueda de fármacos para tratar las úlceras gástricas y duodenales. El objetivo terapéutico fue el bloqueo del receptor

beta de histamina mediante un antagonista, la cimetidina. Por el hallazgo del propranolol y la cimetidina, Black obtuvo el Premio Nobel de Medicina en 1988.

Ya comenzada la segunda mitad del siglo XX, la síntesis química de ligandos agonistas marcados radiactivamente jugó un papel decisivo en la detección de los receptores en la membrana plasmática. Robert Lefkowitz y su equipo de investigación observaron que las curvas de unión competitiva para antagonistas y agonistas de un mismo receptor presentaban diferentes formas. Luego, concluyeron que el receptor en estudio presentaba dos estados diferentes: uno de alta y otro de baja afinidad. Hacia 1980, desarrollaron el modelo de complejo ternario para explicar este comportamiento (De Lean, Stadel y Lefkowitz, 1980). Este modelo postulaba que el receptor, al interactuar con un tercer componente, generaba una estructura de alta afinidad por el ligando. Luego se descubriría que este tercer componente era una proteína intracelular ya identificada: la proteína G (Rodbell y otros, 1971).

También durante los años 80, el grupo de Lefkowitz inició la búsqueda del gen que codificaba el receptor beta-2-adrenérgico. Uno de sus integrantes, Brian Kobilka, logró secuenciar los genes que codificaban dicho receptor. Para asombro de los investigadores, la secuenciación mostró una sorprendente semejanza con la rodopsina, una proteína de membrana ubicada en la retina ocular. Este hallazgo sugirió que el receptor adrenérgico formaba parte de una familia de proteínas receptoras que compartían ciertas características estructurales y funcionales (Kobilka, 2013).

El siguiente paso fue la elucidación estructural mediante cristalografía de rayos X, técnica ampliamente utilizada en el estudio de proteínas desde 1950. Kobilka logró en 2011 obtener un modelo tridimensional en alta resolución de la estructura del receptor beta-2-adrenérgico en el preciso momento de activación mediante la unión a un agonista (Rasmussen y otros, 2011). Las técnicas

experimentales desarrolladas hicieron posible la producción de cristales de otros receptores farmacológicamente importantes.

¿Existen los receptores bioquímicos?

Es esperable que la introducción de un nuevo concepto teórico en la historia de alguna disciplina científica esté acompañada por cierto nivel de incertidumbre o escepticismo. A su vez, un debate sobre la existencia o inexistencia de las entidades teóricas debe considerar el devenir tecnológico que acompaña a cada disciplina en cada una de sus etapas históricas. Con el desarrollo de la química, la bioquímica y la fisiología desde principios del siglo XX, los receptores celulares pasaron de ser entidades hipotéticas a ser un concepto clave tanto teóricamente (en la comprensión de fenómenos bioquímicos) como experimentalmente (en la producción de fármacos).

La propuesta de Hacking, de acuerdo con la cual la manipulabilidad constituye un criterio de existencia, puede arrojar luz sobre la cuestión de la existencia de los receptores celulares. La centralidad del concepto de receptor en la práctica científica no se debió al desarrollo teórico ni a la utilidad del concepto para explicar ciertos fenómenos fisiológicos. Lo que le otorgó centralidad fue su manipulación, su empleo como fenómeno causal para ser aplicado en otro dominio: el ámbito clínico médico. Esto pone de relieve la dimensión experimental de la ciencia que —podríamos afirmar con Hacking— “revela” la existencia de las entidades teóricas.

Según Hacking, manipular las entidades para comprender otros ámbitos u objetos de la naturaleza es una prueba de su existencia. Tener “éxito” manipulando una entidad es una razón en favor de la afirmación de que dicha entidad existe. Ya no se trata de postular entidades inobservables para explicar fenómenos observables —como tradicionalmente se interpreta la distinción teórico-observacional (*cf.* Carman, 2016)—, sino que, más bien, el caso de los receptores ilustra cómo las entidades teóricas cons-

tituyen instrumentos o herramientas que crean, que producen fenómenos, es decir, son entidades experimentales que intervienen en el mundo.

Podemos dar cuenta del caso de los receptores en su desarrollo histórico, si dejamos de pensar en los cambios que han tenido las teorías o creencias sobre los receptores, tal como lo haría la clásica mirada representacionista. Aplicando el realismo de entidades de Hacking a este caso, podemos afirmar que los receptores existen porque son manipulables: se han constituido en herramientas que nos permiten intervenir en la realidad. Ahora bien, ¿en qué sentido el criterio de manipulabilidad permite comprender filosóficamente el caso de los receptores celulares?

La idea de receptor surgió para explicar el mecanismo de acción y los efectos específicos de las sustancias en el organismo. Esto permitió que los científicos construyeran modelos matemáticos para relacionar la estructura molecular de las sustancias con sus efectos biológicos. Sin embargo, según la mayoría de ellos, el de *receptor* era un mero concepto provisorio. Los problemas relativos a desarrollar una adecuada matematización, junto con las limitaciones tecnológicas de la época para identificar y caracterizar estas macromoléculas, motivaron que durante muchas décadas predominara el escepticismo, tanto sobre el receptor como entidad teórica como sobre la teoría misma de receptores.

Ahora bien, dado que Hacking pretende que su realismo de entidades atienda a la práctica efectiva de la ciencia y no a una ciencia ideal futura, nos interesa especialmente comprender el caso de los receptores en su historia. Y si bien la creencia de los científicos, en cada momento histórico, influye sin dudas en su propia práctica, no pretendemos tanto indagar acerca de sus creencias como evaluar si un realismo de entidades se muestra adecuado para comprender la historia de los receptores y el modo en que se desarrolla la investigación acerca de ellos. Ante la pregunta sobre cuándo una comunidad científica termina de convencerse de la realidad de una entidad (los átomos o los electrones, por ejemplo),

Hacking sostiene que solo podemos responder atendiendo a un descubrimiento científico, y no por medio de un debate filosófico. En este sentido, no pretendemos entrar en la discusión filosófica acerca de si hay mejores argumentos para defender un realismo de entidades o no; no nos interesa analizar los argumentos en favor y en contra de este tipo de realismo en este trabajo. Seguimos a Hacking en su idea de que el problema del realismo —respecto de entidades teóricas particulares— se resolverá en cada caso en ocasión de la investigación y el desarrollo de una ciencia particular.

Respecto del caso de los receptores, más de una década después de haber sido publicada, la distinción entre receptores alfa y beta de Ahlquist llegó a los oídos de Black, quien se interesó, más bien, por su potencial en una aplicación terapéutica: hallar una nueva terapia para una dolencia cardíaca. Al basarse en la propuesta de Ahlquist respecto de los receptores adrenérgicos, pensó más allá de su poder explicativo. Su aporte diferencial fue, considerando aceptada la existencia de los receptores y su clasificación, haberlos “utilizado” o “manipulado” para tratar una patología. Pensó en ellos en tanto que intervienen en un estado patológico, y luego, a partir de otros compuestos de efectos conocidos, intentó hallar una sustancia química para poder “bloquear” esos receptores.

El concepto de bloqueo de receptor por antagonista formaba parte de la teoría de receptores en el estado de avance de su época. Lo que Black hizo fue aplicarlo para interpretar qué receptores estarían involucrados en cierta patología, y a partir de ello indagar en qué medida estos se podrían intervenir para hallar un tratamiento específico: “Comencé en el I.C.I. con una meta clara: hallar un antagonista del receptor beta. Yo esperaba que eso redujera la tasa de pulsaciones durante el ejercicio y deseaba que disminuyera la susceptibilidad de los pacientes a la angina de pecho” (Black, 1989, p. 419; traducción propia). Black logró, entonces, usar los receptores para tratar una patología puntual; los manipuló, no para elucidar, explicar o teorizar acerca de la enfermedad, sino para tratarla.

Hacking (1996) señala que “nuestras nociones de realidad se forman a través de nuestras habilidades para cambiar el mundo” (p. 173). Black, entonces, “bloqueó” los receptores beta-adrenérgicos en sus pacientes, y logró lo que esperaba: la mitigación de los síntomas: “los beneficios potenciales del bloqueo de receptor beta adrenérgico para los pacientes con corazones comprometidos fueron incluso observados ya en el primer paciente con angina del esfuerzo” (Black, 1989, p. 424; traducción propia).

Durante varias décadas, la teoría de receptores predecía que estas entidades podrían ser bloqueadas por sustancias antagonistas. El conocimiento estaba disponible; sin embargo, el escepticismo acerca de la existencia de estas entidades se debilitó con la manipulación para su aplicación en otro campo (la fisiopatología cardiovascular). El consecuente éxito terapéutico puede ser pensado, de acuerdo con el realismo de entidades de Hacking, como una prueba de que las entidades existen, con independencia de los cambios que pudiera haber sufrido la teoría y con independencia de lo que cada científico particular, de hecho, pensara sobre los receptores.

Nos preguntamos si la manipulación de los receptores en el estudio y el tratamiento de determinadas patologías puede invocarse como razón en favor de la existencia de los receptores, en el sentido de Hacking. Desde el punto de vista del realismo de entidades, ¿qué podemos afirmar respecto del estatuto ontológico de los receptores, de su existencia en el mundo real? Experimentar es “crear, refinar y estabilizar fenómenos” (Hacking, 1996, p. 259). Es una tarea en la que se ven involucrados la construcción de dispositivos, el diseño de experimentos creativos, el ingenio, el desarrollo tecnológico, entre otros factores. Ahora bien, ¿qué sería “construir un dispositivo” para el caso de los receptores? ¿En qué sentido se “usan” los receptores? ¿Qué fenómenos en otro dominio de la naturaleza se “crean” a partir de su manipulación?

Cabe señalar que el caso de los receptores es distinto del caso de los electrones. En primer lugar, porque los receptores no son

manipulados de la misma manera en que lo son los electrones. Estos últimos se pueden obtener experimentalmente a partir de reacciones inorgánicas, es decir, fenómenos no biológicos. Su obtención en el laboratorio y su consecuente “manipulación” es diferente respecto de la manipulación de los receptores, en tanto que estos son macromoléculas que se ubican exclusivamente en un ambiente celular, inherentemente más complejo que los fenómenos inorgánicos. Los investigadores han desarrollado estrategias ingeniosas para poder obtener estas proteínas de forma aislada y en una concentración suficiente para realizar sus análisis, proceso que presenta ciertos límites porque, en última instancia, se está separando la biomolécula de su contexto natural de existencia: el entorno celular. El verdadero desafío, a nivel experimental, fue poder mantener o “captar” la estructura que la molécula presenta *in vivo*, que es la forma en la cual interacciona con el ligando.

De todos modos, es necesario insistir en que, para Hacking, lo valioso no es lo que afirmamos respecto de las entidades experimentales, qué creencias asociamos con ellas, sino lo que *hacemos* con ellas: ello constituye la prueba de su existencia. No se trata de explicar con electrones, sino de saber cómo usarlos. Por ello debemos atender a la ingeniería en lugar de al conocimiento teórico. Y en este caso, si bien la “ingeniería de lo biológico” es diferente de la “ingeniería de lo inorgánico” (para continuar con la comparación entre receptores y electrones), al fin y al cabo, ambas son formas de ingeniería —comprendiendo la ingeniería como el conjunto de conocimientos y capacidades humanas para diseñar y desarrollar técnicas con determinados fines.³

³ No es el objetivo de este trabajo discutir acerca de la definición del término “ingeniería”. Aun así, resulta necesaria la aclaración de que en el contexto de la filosofía de la ingeniería existen desacuerdos sobre dicha definición. No obstante, el diseño y la transformación del mundo mediante el uso de conocimientos técnicos para alcanzar determinados fines prácticos parecieran ser aspectos fundamentales de la ingeniería. Para mayor discusión sobre el tema, ver Poel y Goldber (2009).

La similitud que puede establecerse entre el caso de los electrones y el caso de los receptores es que si bien los receptores no forman parte de ningún dispositivo o instrumento (como los electrones en el microscopio electrónico), sí forman parte del *setting* o “diseño experimental” en la búsqueda de nuevos fármacos.

Tomando la noción de manipulabilidad, podemos afirmar que los receptores existen, pues se los puede extraer de la membrana plasmática, se los puede purificar, se puede secuenciar y elucidar su estructura tridimensional. Luego, mediante diferentes tipos de experimentos, es posible conocer su participación en un determinado mecanismo fisiológico —que puede estar relacionado con ciertas patologías—. A partir de lo anterior se pueden diseñar y obtener en el laboratorio de síntesis una serie de compuestos químicos que sean específicamente afines al receptor en estudio, acorde con el tipo de interacción deseada, por ejemplo, el bloqueo (antagonismo) o la estimulación (agonismo). Con ello se busca obtener efectos biológicos específicos, predecibles y generalmente cuantificables.

Esta es una de las principales estrategias involucradas actualmente en el desarrollo de nuevos fármacos basado en el diseño racional. En efecto, no se está describiendo el mundo, sino que se lo está modificando por medio de la manipulación de los receptores. Los receptores son manipulables en el sentido anteriormente indicado, permiten crear y estudiar fenómenos biológicos *en otros dominios de la naturaleza*, entre los cuales se incluyen diferentes patologías. La manipulación de receptores forma parte del *que-hacer* científico no solamente para la búsqueda de nuevas dianas farmacológicas, sino en la investigación misma de los mecanismos subyacentes a determinadas patologías o estados fisiológicos. El criterio de manipulabilidad puede ser considerado la clave de su estatus ontológico como entidades reales.

Ahora bien, ¿por qué tomar su manipulación como una prueba de su existencia? En un artículo reciente encontramos una crítica a la manipulabilidad como prueba de existencia para el caso de

los receptores. Ann-Sophie Barwich y Karim Bschir (2017) sostienen que la manipulabilidad, así como la creciente capacidad de intervenir en ellos y en las estructuras relacionadas, ha sido muy importante en la historia de estas entidades. Sin embargo, señalan que al analizar detalladamente los últimos cuarenta años, el criterio de Hacking es débil en el debate científico sobre la existencia de los receptores. Según nuestra interpretación, Hacking sostiene que la manipulabilidad es criterio suficiente, aunque no necesario, para afirmar que una entidad existe. El caso de los receptores, a nuestro entender, revela que su manipulabilidad, en el sentido de Hacking, es suficiente para afirmar que los receptores existen. Barwich y Bschir, en cambio, sostienen que la manipulabilidad no es criterio suficiente ni necesario para la existencia de estas entidades en particular.

De acuerdo con los autores, aceptar que existen los receptores no depende solamente de la manipulación experimental exitosa, sino que también es necesario aceptar un entramado conceptual respecto de cómo son estas entidades, cómo es su funcionamiento y cuál es su rol biológico, en conexión con otros fenómenos celulares: “Para ponerlo en términos simples: los científicos necesitaron una sospecha conceptual respecto de lo que estaban buscando, antes de que pudieran empezar su búsqueda en el laboratorio” (p. 30; traducción propia). A esta “sospecha” conceptual previa a la intervención experimental la denominan “pre-formateo ontológico” (*ontological pre-formatting*). Una vez alcanzada la manipulabilidad de estas entidades en estudio, recién adquieren una “carga ontológica” (*ontological charge*) cuando comienzan a funcionar como un concepto “articulador” que permite conectar fenómenos aparentemente desconectados. Por ello, según los autores:

La aceptación de los receptores como objetos reales dependió, en última instancia, del involucramiento del concepto de receptor en un mecanismo molecular más amplio, en esencia, la ruta del segundo mensajero, y del grado en el cual el concepto

de receptor abrió el camino a nuevas investigaciones. (Barwich y Bschir, p. 34; traducción propia)

A nuestro entender, la crítica de Barwich y Bschir sigue siendo deudora de una mirada representacionista en el debate sobre el realismo, dado que otorga un rol fundamental al modo en que la teoría describe la naturaleza de las entidades, en este caso, de los receptores celulares. En su artículo se aborda la cuestión de cómo ocurrió la aceptación de la existencia de los receptores, a partir de lo que dicho *concepto* permitió *afirmar* respecto de los fenómenos de bioseñalización celular. Pero es precisamente de esto de lo que pretende alejarse Hacking, quien nos alerta de que tomar este camino para intervenir en el debate sobre el realismo es estéril. La propuesta de Hacking logra independizar la cuestión de la *existencia* de la cuestión *epistémica* de cómo caracteriza y cuánto efectivamente sabe la comunidad científica sobre una determinada entidad, lo que se vehicularía en una determinada teoría dada, a la cual, se supone, puede adscribirse verdad, aproximación a la verdad o verosimilitud:

Cada prueba de una representación no es más que otra representación (...) tratar de argüir en favor del realismo científico en el nivel de teoría, prueba, explicación, éxito predictivo, convergencia de teorías, y así sucesivamente, es encerrarse en el mundo de las representaciones (...) es una variante de la “teoría del conocimiento del espectador”. (Hacking, 1996, p. 303)

Por supuesto, la propuesta de Hacking no resuelve de una vez y para siempre el debate sobre el realismo en el sentido de que inhabilite preguntarnos por las condiciones *epistémicas* en que se desenvuelve la historia del concepto de receptor o por el estado de conocimiento (en términos representacionistas) que las teorías sobre los receptores han expresado a lo largo de la historia de la bioquímica. Es decir, queremos decir que es filosóficamente legítimo abordar el problema en términos representacionistas. Lo que no es legítimo es hacer una crítica *externa* al criterio de manipulabilidad de Hacking para rechazar tal criterio. Y la apelación

a cuestiones epistémicas convierte la crítica de Barwich y Bschir en una crítica externa. Esta apelación no ofrece buenas razones para negar que la manipulabilidad sea suficiente para afirmar la existencia de los receptores celulares, porque dicha apelación supone rechazar desde un principio la propuesta de Hacking o comprenderla mal.

Barwich y Bschir proponen una periodización de la historia del concepto de receptor biológico, haciendo foco en el valor *epistémico* del criterio de manipulabilidad. De acuerdo con los autores, la manipulabilidad como criterio se constituye históricamente, y no siempre resulta útil, es decir, no tiene aplicabilidad en cualquier momento o etapa del estudio del objeto/entidad en cuestión. De acuerdo con su propuesta, tienen que darse ciertas condiciones históricas (*ontological pre-formatting*) para que la manipulabilidad se vuelva significativa.

Sin embargo Barwich y Bschir no explicitan en su artículo si consideran que los receptores son ellos mismos constructos históricos. La postura de Hacking, en lo que respecta a las ciencias naturales, es que las entidades por ellas investigadas no son constructos históricos,⁴ mientras que sí pueden serlo las entidades de las ciencias sociales. Esto es, una vez que se establece la ontología en las ciencias naturales, dicha ontología es “ahistórica”. Ahora bien, nuestro conocimiento respecto del mundo, así como la forma de estudiar los diversos fenómenos y entidades (ya sean naturales o sociales) y las diferentes tecnologías implicadas en la investigación científica, efectivamente varían a lo largo de la historia.

Barwich y Bschir realizan una periodización epistémica, analizando cómo los científicos fueron aproximándose al objeto de estudio, los receptores, cómo cambiaron las condiciones que otorgaron credibilidad respecto de su existencia y, especialmente,

⁴En *Historical Ontology*, Hacking afirma que el bacilo de la tuberculosis ya existía en la época de los faraones egipcios, y no como sostiene Latour, que el faraón egipcio no pudo haberse muerto de tuberculosis porque el bacilo de Koch se descubrió recién en el siglo XVIII.

qué red de conceptos y afirmaciones teóricas sentaron las bases de la creencia en la existencia de los receptores. Siguiendo a Hacking, podemos afirmar que todo ese derrotero histórico nada tiene que ver con la existencia de los receptores, ni es filosóficamente relevante para dirimir la cuestión del realismo respecto de los receptores. Con Hacking, podemos sostener que, una vez establecidos, los receptores pasaron a formar parte de la ontología de la bioquímica, y así también lo hacen “retroactivamente”, es decir, siempre estuvieron en el mundo. Si se toma el aspecto epistémico del criterio de manipulabilidad, lo que plantean Barwich y Bschor es posible: puede ser que aun teniendo la supuesta habilidad de manipular los receptores en un momento dado de su historia, desde el punto de vista epistemológico, y fundamentalmente a raíz de una limitación tecnológico-experimental, no estaban dadas las condiciones argumentativas para establecer la existencia de los receptores (como ítems diferenciados de otros por una estructura y función definidas y unas propiedades determinadas). Pero esta discusión cobra sentido en el plano epistemológico y, como hemos señalado, sigue siendo deudora de una mirada representacionista respecto de la cuestión del realismo. Los autores enfatizan que son los receptores, qué tipos de relaciones mantienen con otras estructuras celulares y cuál es su rol en la fisiología de los organismos, sobre la base del conocimiento disponible en la comunidad científica y la historización de dicho conocimiento según cada momento.

La postura de Hacking, precisamente, permite superar el debate acerca de lo que aconteció en el nivel teórico en el campo de la bioquímica mientras se investigaba en torno a los receptores para dirimir la cuestión de si existen o no. Siguiendo a Hacking, debemos atender al momento a partir del cual fue posible manipularlos para intervenir en otros dominios de la naturaleza, dadas las condiciones tecnológicas para hacerlo. Y eso es una prueba de su existencia con independencia de cómo hayan cambiado

las creencias que la comunidad científica ha ido asociando con el concepto de receptor.⁵

Respecto del caso histórico de los receptores celulares, ¿cuál fue el punto de quiebre en esta historia? ¿Qué hizo James Black que sus predecesores no hicieron? Black cambió el propósito en la investigación sobre receptores. Su nuevo propósito, a diferencia de la historia previa, fue clínico-terapéutico. Los científicos anteriores a Black (Langley, Ehrlich, Clark, Gaddum, Ahlquist, etc.) buscaban explicar o comprender diversos fenómenos fisiológicos (la transmisión neuromuscular, el efecto específico de ciertas sustancias en el organismo, la respuesta a gérmenes, etc.). Ellos pretendían, parafraseando a Hacking, “decir algo” sobre el mundo, su meta era comprender. Pero Black fue más allá de la comprensión y se propuso intervenir en la realidad. Por supuesto, el conocimiento en torno de los receptores había alcanzado un grado de desarrollo suficiente para que Black se propusiera un nuevo objetivo. Black no pretendió ofrecer más conocimiento teórico sobre los receptores (aunque, sin proponérselo, quizás lo hizo), sino que “manipuló” los receptores con un nuevo propósito, que consistía en aliviar farmacológicamente una enfermedad. En términos de Hacking, pretendió “cambiar el mundo”, “intervenir” en él, tratar o mitigar una determinada enfermedad.

Los autores afirman que la manipulabilidad no es suficiente para establecer la existencia de los receptores, pero el sentido en que comprenden la noción de manipulabilidad en Hacking no es

⁵ Por supuesto, el criterio de Hacking puede recibir otras críticas, y ha sido muy criticado por diversas razones. Por ejemplo, puede cuestionarse que no está justificado el paso desde la manipulación de propiedades a inferir que existen objetos, pues lo que está a nuestro alcance manipulativo son, más bien, las propiedades –respecto de las cuales inferimos que pertenecen a un determinado objeto–. Otra discusión posible es si la manipulabilidad captura el desarrollo efectivo de las ciencias o si es un criterio normativo. Abordar estas cuestiones nos alejaría del propósito de nuestro trabajo, puesto que pretendemos elucidar el caso histórico de los receptores a la luz de un realismo de entidades, y no pretendemos argumentar en favor de la posición de Hacking en general, o responder a las críticas que ha recibido.

el mismo sentido en el cual nosotras la interpretamos.⁶ Cuando nos referimos a la manipulabilidad, sostenemos que debe comprenderse como manipulabilidad para investigar otros dominios de la naturaleza, es decir, no se trata de que la entidad en cuestión esté siendo manipulada para indagar el mismo fenómeno del cual forma parte, sino para indagar respecto de otros ámbitos. Cuando los autores indican que la manipulabilidad no es suficiente, toman como “evidencia” los diversos hitos experimentales que permitieron, por ejemplo, aislar y purificar los receptores en el laboratorio, confirmar su rol como receptores mediante determinados diseños experimentales (que involucran, por ejemplo, la obtención de sistemas membranosos artificiales para intervenir en el fenómeno de la señalización celular), entre otros. Entonces, los hitos experimentales a los que apelan no son manipulaciones tal como nosotras interpretamos la noción de manipulación en Hacking, porque forman parte del estudio mismo del fenómeno de la recepción celular y de los mecanismos que a él subyacen. Según nuestra visión, la manipulabilidad debe entenderse en un sentido heurístico para investigar otro dominio, y de allí que nos enfoquemos en el desarrollo de fármacos como caso en el cual hay manipulación de receptores para indagar (e intervenir) en determinadas enfermedades (como fue el caso del propranolol y la hipertensión).

⁶ Respecto del significado en que utilizamos el término “manipulabilidad”, la comparación con ciertas discusiones en el campo de la filosofía de la química puede resultar relevante. No nos dedicaremos a ellas, para no extender el trabajo más allá de sus propósitos. Pero puede consultarse que en los artículos de Harré (1996) y Zeidler y Sobczyńska (1995) se analiza si es correcto extrapolar la noción de manipulabilidad como criterio, tal como Hacking la utiliza en el campo de la física de partículas, al campo de las prácticas experimentales en química. En estos textos se discute qué rol juega la representación en química (las teorías o modelos químicos) en la propia práctica experimental de la disciplina. Respecto de esto, el propio Hacking discutió que la noción de manipulabilidad no estaba siendo comprendida correctamente (*cfr.* Hacking, 1995). Estos autores también analizan la distinción entre *manipulability with* y *manipulability on*, a fin de argumentar que en química es muy complejo distinguir ambos procesos no se pueden distinguir en la práctica.

Reflexiones finales

Hubo un tiempo en que era sensato ser antirrealista respecto de los receptores o, al menos, dudar de su existencia, en tanto que las primeras ideas compitieron con rivales teóricos acerca del mecanismo de acción específico de las drogas en el organismo. Los problemas para desarrollar una convincente matematización, junto con las limitaciones tecnológicas de la época para caracterizar a los receptores y su falta de articulación con la práctica clínica, motivaron que durante muchas décadas, los científicos descreyeran de la existencia de dichas entidades.

Sin embargo, independientemente de lo que los científicos creyeron y creen sobre los receptores a lo largo de la historia, nos interesó analizar la práctica experimental que actualmente se desarrolla en torno a los receptores. Consideramos que la propuesta filosófica de Hacking permite arrojar luz sobre esta cuestión. Para Hacking, una entidad es real cuando podemos manipularla para producir nuevos fenómenos e investigar otros aspectos de la naturaleza (es decir, cuando se vuelve una herramienta para *hacer* en otro dominio). En este sentido, la tesis central de este artículo es sostener que la propuesta de Hacking de un realismo de entidades sobre la base de la noción de manipulabilidad, nos permite comprender el caso histórico de los receptores en un sentido eminentemente filosófico, y permite responder, por ello, la pregunta por su existencia. El caso histórico apoya la tesis de Hacking, puesto que, si bien desde sus comienzos se apelaba al concepto de receptor en la explicación de la acción biológica específica de diversas sustancias, el escepticismo respecto de la existencia de receptores solo se desvaneció cuando fueron utilizados para la intervención en el dominio farmacológico para el tratamiento de enfermedades.

Hacking hace una crítica del conocimiento del espectador, afirmando que la filosofía se ha obsesionado con el conocimiento como representación, pensamiento y teoría. En el marco del debate

sobre el realismo, Hacking quiere privilegiar la intervención por sobre la representación como criterio de existencia.

Las ideas de Hacking ofrecieron un nuevo enfoque dentro del realismo científico. El *hacer* ciencia, creando, *produciendo* hechos y entidades, *manipulando* e *interviniendo* en la realidad permite cuestionar la relevancia que se había atribuido hasta el momento a la cuestión de la representación. Preguntas tales como *qué es lo que hay ahí, qué realidades descubrimos, cuál es su naturaleza*, etc. (cuestiones tan valiosas para el debate representacionista sobre el realismo) parecen relegadas a un segundo plano de importancia a la luz del hacer propio de la ciencia actual.

La propuesta filosófica de Hacking, al atender a la praxis de la ciencia y poner el foco en la producción de hechos y entidades y en la intervención de la realidad, en un momento histórico como el actual, de abrumadora preeminencia de la tecnología y la biotecnología, puede enseñarnos que la ciencia quizás se ocupe muchísimo menos de descubrir la realidad, o incluso de intentar descifrarla, que de crearla y manipularla.

Referencias

- Ahlquist, R. P. (1948). A Study of the Adrenotropic Receptors. *American Journal of Physiology-Legacy Content*, 153(3), 586-600. doi:10.1152/ajplegacy.1948.153.3.586
- Ariëns, E. J. (1954). Affinity and Intrinsic Activity in the Theory of Competitive Inhibition. I. Problems and Theory. *Archives Internationales de Pharmacodynamie et de Therapie* 1, 99(1), 32-49. PMID: 13229418
Recuperado de: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/13229418/>
- Avendaño, C. (2001). *Introducción a la química farmacéutica* (2ª ed.). McGraw-Hill.
- Barwich, A. S. y Bschir, K. (2017). The Manipulability of What? The History of G-protein Coupled Receptors. *Biology & Philosophy*, 32(6), 1317-1339. doi: 10.1007/s10539-017-9608-9
- Black, J. y Stephenson, J. (1962). Pharmacology of a New Adrenergic Beta-receptor-blocking Compound (Nethalide). *The Lancet*, 2, 311-314. doi: 10.1016/S0140-6736(62)90103-4

- Black, J. (1989). Drugs from Emasculated Hormones: The Principle of Syntopic Antagonism. *Science*, 245(4917), 486-493. doi: 10.1126/science.2569237
- Carman, C. (2016). Realismo científico. En C. E. Vanney, I. Silva y J. F. Franck (Eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. http://dia.austral.edu.ar/Realismo_científico
- Clark, A. J. (1933). *Mode of Action of Drugs on Cells*. London: Edward Arnold.
- Curtis, H., Barnes, S., Schnek, A. y Massarini, A. (2013). *Curtis Biología* (7ª. ed.). Panamericana.
- De Lean, A., Stadel J.M. y Lefkowitz, R. L. (1980) A Ternary Complex Model Explains the Agonist-specific Binding Properties and the Adenylate Cyclase-coupled Beta-adrenergic Receptor. *Journal of Biological Chemistry*, 255, 7108-7117. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/6248546/>
- Delgado Cirilo, A., Llombart, C. M. y Tamargo, J. J. (2003). *Introducción a la química terapéutica*. Díaz de Santos.
- Ehrlich, P. (1990). Partial Cell Functions. *Scandinavian Journal of Immunology*, 31(1), 4-13. doi: 10.1111/j.1365-3083.1990.tb02737.x
- Gaddum, J. H. (1943). Introductory Address. Part I. Biological Aspects: The Antagonism of Drugs. *Transactions of the Faraday Society*, 39, 323-332. <https://pubs.rsc.org/en/content/articlelanding/1943/TF/tf9433900323>
- Hacking, I. (1996). *Representar e intervenir*. S. F. Martínez (trad.). México: Paidós.
- Hacking, I. (1995). Scientific Realism about Some Chemical Entities. *Foundations of Science*, 1(4), 537-542. doi: 10.1007/bf00125785
- Harré, R. (1996). From Observability to Manipulability: Extending the Inductive Arguments for Realism. *Synthese*, 108(2), 137-155. doi: 10.1007/BF00413494
- Kobilka, B. (2013). The Structural Basis of G-protein-coupled Receptor Signaling (Nobel Lecture). *Angewandte Chemie International Edition*, 52(25), 6380-6388. doi: 10.1002/anie.201302116
- Kukla, A. (1998). *Studies in Scientific Realism*. New York: Oxford University Press.
- Langley, J. N. (1905). On the Reaction of Cells and of Nerve-endings, Chiefly as Regards the Reaction of Striated Muscle to Nicotine and to

- Curare. *Journal of Physiology*, 33, 374-413. doi: 10.1113/jphysiol.1905.sp001128
- Laudan, L. (1981). A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science*, 48, 19-49. doi: 10.1086/288975
- Maehle, A. H. (2004). Receptive Substances: John Newport Langley (1852-1925) and His Path to a Receptor Theory of Drug Action. *Medical History*, 48, 153-174. doi: 10.1017/S0025727300000090
- Millikan, R. A. (1913). On the Elementary Electrical Charge and the Avogadro Constant. *Physical Review*, 2(2), 109-143. doi: 10.1103/PhysRev.2.109
- Niiniluoto, I. (1999). *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Parascandola, J. (1974). The Controversy over Structure-activity Relationships in the Early Twentieth Century. *Pharmacy in History*, 16(2), 54-63. doi: 10.2307/41110008
- Poel I., Goldberg D. (eds.) (2009). *Philosophy and Engineering: Philosophy of Engineering and Technology*, vol. 2. Dordrecht: Springer.
- Powell, C. E. y Slater, I. H. (1958). Blocking of Inhibitory Adrenergic Receptors by a Dichloro Analog of Isoproterenol. *Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics*, 122, 480-488. <https://jpet.aspetjournals.org/content/122/4/480.long>
- Prüll, C., Maehle, A. H. y Halliwell, R. F. (2009). *A Short History of the Drug Receptor Concept*. United Kingdom: Palgrave Macmillan.
- Psillos, S. (1999), *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. New York-Routledge.
- Putnam, H. (1975). Mathematics, Matter and Method. *Philosophical Papers*. vol. 1. Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1978). *Meaning and the Moral Sciences*. Routledge & Kegan Paul.
- Rasmussen, S. G., Choi, H. J., Fung, J. J., Pardon, E., Casarosa, P., Chae, P. S., DeVree, B. T., Rosenbaum, D. M., Thian, F. S., Kobilka, T. S., Schnapp, A., Konetzki, I., Sunahara, R. K., Gellman, S. H., Pautsch, A., Steyaert, J., Weis, W. I. y Kobilka, B. (2011). Structure of a Nanobody-stabilized Active State of the β 2 Adrenoceptor. *Nature*, 469(7329), 175-180. doi: 10.1038/nature09648
- Rodbell, M., Birnbaumer, L., Posh, S. L. y Krans, H. M. (1971). The Glucagon-sensitive Adenylyl-cyclase System in Plasma Membranes

- of Rat Liver. V. An Obligatory Role of Guanyl-nucleotides in Glucagon Action. *Journal of Biological Chemistry*, 246, 1877-1882. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/4328442/>
- Santos, R., Ursu, O., Gaulton, A., Bento, A. P., Donadi, R. S., Bologa, C. G., Karlsson, A., Al-Lazikani, B., Hersey, A., Oprea, T. I. y Overington, J. P. (2017). A Comprehensive Map of Molecular Drug Targets. *Nature Reviews Drug Discovery*, 16(1), 19-34. doi: 10.1038/nrd.2016.230
- Silverman, R. B. (2004). *The Organic Chemistry of Drug Design and Drug Action* (2^a ed.). Elsevier Academic Press.
- Stephenson, R. P. (1956). A Modification of Receptor Theory. *British Journal of Pharmacology*, 11, 379-393. doi: 10.1111/j.1476-5381.1956.tb00006.x
- Van Fraassen, B. (1996). *La imagen científica*. S. F. Martínez (trad.). Paidós.
- Voet, D. y Voet, J. (2005). *Bioquímica*. S. Rondinone, D. Klajn y M. V. Preciado (trads.). Médica Panamericana.
- Zeidler, P. y Sobczykńska, D. (1995). The Idea of Realism in the New Experimentalism and the Problem of the Existence of Theoretical Entities in Chemistry. *Foundations of Science*, 1(4), 517-535. doi: 10.1007/BF00125784

TOWARDS A MARXIAN CONCEPT OF SOCIAL SPACE

Hacia un concepto marxista del espacio social

Illia Viktorovych Ilin

ORCID ID: 0000-0003-3945-212X

La Universidad Nacional "V. N. Karazin" De Járkov (V.N. Karazin
Kharkiv National University, Kharkiv Oblast, Ucrania)

i.v.illin@karazin.ua

ABSTRACT

This article aims to construct Karl Marx's concept of social space by examining a few fragments of his works with relevant terminology (space, spatial). The main result of this interpretation is the definition of social space as a suprasensible form of division between necessary labour and surplus labour, which due to private property on all means of production creates the appearance of the absence of exploitation. While in slave-holding mode of production slave is socially naturalized labour instrument, thus the division of forms of labour have only formal meaning to him/her, and in feudal mode of production the labour instrument is a nature itself, namely cropland, the division of forms of labour acquires a social character per se (social relation of labourer to means of production via wages, and socialized means of production, namely, nature (and everything else except wage labourer) subsumed under private property) only under capitalism. Unlike the established in philosophical literature concepts of social space based on Marx's theory, the definition introduced in this article is characterized by sensible-suprasensible, extraterritorial-territorial dialectics.

KEYWORDS

Social space, Marx, concealment, necessary labour, surplus labour, exploitation.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo construir el concepto de espacio social de Karl Marx mediante el examen de algunos pasajes de sus obras con una terminología relevante (espacio, espacial). El resultado principal de esta interpretación es la definición del espacio social como una forma suprasensible de división entre el trabajo necesario y el trabajo excedente debido a la propiedad privada en todos los medios de producción, lo que crea la apariencia de la ausencia de explotación. Por lo tanto, el espacio social no se define como un contenedor, un lugar de producción, sino como una relación social. El espacio social es un fenómeno puramente capitalista, que crea una forma especial de apariencia, que esconde su propia socialidad en contraste con los modos de producción esclavo y feudal, donde las relaciones sociales particulares se manifiestan de manera sensual y material.

PALABRAS CLAVE

Espacio social, Marx, ocultación, trabajo necesario, trabajo excedente, explotación.

Is there a place for the concept of social space in Marx's theory?¹

Marxian scholars either construct the concept of social space from Marx's concepts in an arbitrary fashion or argue that there is no spatial thinking in his theory². We cannot agree on both of these claims, but before explaining our line of reasoning, firstly one should understand why existing approaches to this problematic failed.

Henri Lefebvre claims that the German philosopher understood the social space "only as the sum of the sites of production, as the territory of various markets" (Lefebvre, 2009, p. 211). The reason for the territorial and empirical interpretation of social space in Marx, according to Lefebvre, was that only by the second half of the twentieth-century capitalism integrated the city and the village into its social relations (Lefebvre, 2009, p. 212). Lefebvre states that Marx's concept of social space can be constructed on the basis of his concepts, such as "abstract labour," "commodity," etc., in order to create a materialistic theory of social space (Lefebvre, 1991, pp. 26, 32-33, 49). Under capitalism, according to him, there is a domination of abstract space, by analogy with abstract labour, which means the subordination of space to the logic of capitalist accumulation and commodity fetishism. Capitalism produces social space as an economic and a political instrument

¹ Acknowledgments: I would like to thank my dear partner in life and collaborator in creative work Olena Nihmatova for thought-provoking discussions on my first draft, which lead to complete rethinking and reworking of this article. I am also indebted to the members of the seminar "Raumanalysis of Lacan" (held in 2016 at J. B. Schad Department of Theoretical and Practical Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University, Ukraine) for discussions, comments or clarifications on some of the main issues involved in this work, especially my gratitude goes to Valeriy Petrov and Olexandr Holikov.

² Of course, many researchers have developed variations of the Marxist spatial theory for several decades, but this article approaches those who carefully read the works of Marx himself in search of his spatial thinking.

of the bourgeoisie. Thus, under capitalism, social space has the same properties as a commodity, since it becomes a thing that conceals the order of social relations. In general, Lefebvre understands social space as a social product that exists in any mode of production as the basis for human biological reproduction and reproduction of labour force and production relations (Lefebvre, 1991, pp. 27, 31-32). Thus, the logic of Lefebvre is the following: since in Marx's oeuvre the concept of social space was reduced to a territory, then it should be constructed from other concepts, but these concepts he chose in an arbitrary fashion, namely, there is no methodological or theoretical necessity behind the choice.

Following Lefebvre, Edward Soja also points out that Marx understood social space geographically-empirically-territorially, as “*the territory of different markets* [here Soja literally borrows the words from Lefebvre — my parentheses — I. I.], the source of a crude friction of distance to be ‘annihilated’ by time and the increasingly unfettered operations of capital” (Soja, 1989, p. 126). At the same time, Soja lists several reasons for the absence of the concept of social space in Marx's theory. Firstly, Marx did not complete his fundamental work – *Capital*. Secondly, his thought has deeply anti-spatial tendencies. For example, in contrast to Friedrich Hegel, who considered the history of the Absolute Spirit completed and spatialized in the form of a Prussian state, Marx paid more attention in his thinking to the temporal dimension (the labour theory of value and the theory of the proletarian revolution). Soja argues that the first and second volumes of *Capital* based upon a «simplifying assumption of a closed national economy, an essentially spaceless capitalism systematically structured almost as if it existed on the head of a pin» (Soja & Hadjimichalis, 1979, p. 62). Thirdly, the conditions of capitalist exploitation have been undergone changes: while production of absolute surplus value prevailed at the time when Marx wrote *Capital*, the focus of exploitation in 1870-1900 was redirected to production of relative surplus value due to the class struggle of the proletariat aiming to

reduce labour time; therefore, the factor of social space could arise in its material embodiment only from the last quarter of the XIX century (Soja & Hadjimichalis, 1979, p. 63). Thus, Lefebvre and Soja agree on the idea that historical conditions prevented Marx from paying attention to conceptualizing social space. However, Soja also adds the methodological limitations of Marx's theory to this factor. Nevertheless, these thinkers did not trace the functioning of "spatial" vocabulary in Marx's works.

At the same time, Paul Claval notes the lack of socio-spatial and temporal characteristics in the analysis of commodity-money exchange in the *Capital*. Marx, according to him, having betrayed his own method of ascent from the abstract to the concrete, that is, the theoretical movement from the concrete-in-reality to the concrete-in-thought, and created abstract, the one-sided definition of value: «Marxist thought always begins by eliminating space», — as Claval argues, pointing out that the main means of knowledge, according to Marx, is an abstraction, — "(...) which destroys the outstanding privilege of the experimental approach and substitutes for it an abstract development of ideas whose aim is to define the profound essence of reality" (Claval, 1993, pp. 81-82). This leads, as Claval believes, to totalitarianism and the false universality of Marx's theory. While he criticized Marx about elimination of space, there is no actual textual exploring of Marx's works on this subject from Claval.

Thus, Soja and Claval explain the absence of the concept of social space in Marx's works by the limitations of his methodological position. They came to the conclusion that Marx, on the one hand, departed from the Hegelian primacy of space, i.e. Prussian-centeredness of his political thinking, but on the other hand, established through abstract concepts of value and commodity a totalitarian and universal truth about exploitation, capitalism, etc., without spatial dimension.

Therefore, according to the above-mentioned authors, one can summarize the following factors which determined, the absence of

the concept “social space” in Marx’s theory: 1) an interpretation of space as a mere territory; 2) the departure from the Hegelian primacy of space and thus privileging temporal dimension; 3) abstractness of the Marx’s theory and method; 4) social space did not play a significant role under capitalism in the years when Marx wrote his main work. Only Lefebvre decided to arbitrarily construct the concept of social space from Marx’s concepts by acknowledging this absence. The one thing that all of them have in common is an absence of actual reading of Marx’s works for “spatial” vocabulary.

One can certainly find some terms directly referring to the space as a territorial given (spatial - räumlich, space - Raum) in Marx’s oeuvre, including the first volume of *Capital*—to which, in general, the above-mentioned thinkers refer—, but Marx also used particular concepts, for example, concerning social classes, modes of production, necessary and surplus labour, forms of appearance, connected with terms “räumlich” and “Raum” in several fragments through which the conceptualization of social space can be carried out. In other words, instead of a rather arbitrary tactic of constructing the concept of social space from other concepts, proposed by Lefebvre, or negating this possibility and also Marx’s thinking about social space, as Soja and Claval did, a closer look to the Marx’s works in German will help to conceptualize social space on the basis of those well-defined concepts which are located in close textual and semantic proximity to the terms “spatial” (räumlich) and “space” (Raum). In fact, the “spatial” vocabulary in several fragments of the first volume of *Capital* and its manuscripts may have specific theoretical content because of the density of the well-defined concepts and their interconnectedness.

Therefore, the purpose of this article is to interpret several fragments of Marx’s works with the terms “space” and “spatial,” on the basis of which a non-territorial concept of social space will be constructed. This article offers a conceptualization of social

space from semantic connections of terms which are connected with “spatial” vocabulary and well-defined Marx’s concepts.

The general rule for determining the theoretical content of these terms, which connected with “spatial” vocabulary and well-defined concepts, will include the following selection criteria borrowed from terminological studies: if already well-defined concepts in theory are semantically related to terms that have no definition and have not become full-fledged concepts in theory, then it becomes possible to determine these terms based on a certain semantic communication between them and concepts. Therefore, to create full-fledged concepts for these terms one should search for the contexts using these terms within Marx’s oeuvre (Cabré, 1999, pp. 131-139; Maynard & Ananiadou, 1999). Thus, the construction of concepts based on hitherto undefined terms is justified through the creation of their theoretical content from a definite semantic connection with well-defined concepts. This is the method to construct the Marxian concept of social space.

Consequently, we argue that there is a place for the concept of social space in Marx’s works. By closely examining his texts we have managed to construct several concepts from undefined terms and phrases: a space, the separated space, the combined space and a social space. Let us give definitions of them. A space is the form of the division between necessary labour, that is labour for reproducing the life of the labourer, and surplus labour, that is labour for reproducing the life, free time of non-labourer, thus a space is the “how” of this division. The separated space is the form of division between necessary labour and surplus labour under feudalism, in which this division is visible due to peasant’s ownership of the means of production and non-economic coercion of peasant to execute surplus labour for a feudal lord, and consequently, antagonistic economic relations, time of exploitation appearing in the sensually-perceived way. The combined space is the form of division between necessary labour and surplus labour under slave-owning mode of production, in which necessary labour is

concealed due to the slave is owned by slaveholder, and therefore all labour is appeared as surplus labour, and thus antagonistic economic relations, time of exploitation cannot be distinguished in any way, because slave is socially naturalized property of slaveowner. A social space is the form of division between necessary labour and surplus labour under capitalism, in which this division is invisible, that is not distinguished sensually and materially due to private property on all means of production and presence of wages, creating the appearance of absence of surplus labour, time of exploitation, because all labour appeared to be paid. By creating the term “a social space,” we do not mean to claim that other forms of space and space in general are not social, but there is an important feature differing social space, as the capitalistic phenomenon, from other historical forms of space. While in combined space slave is socially naturalized labour instrument, thus the division of forms of labour have only formal meaning to him/her, and in separated space the labour instrument is a nature itself, namely cropland, the division of forms of labour acquires a social character *per se* (social relation of labourer to means of production via wages, and socialized means of production, namely, nature (and everything else except wage labourer) subsumed under private property) only under capitalism.

Let us make clear the reasoning behind these constructions.

Constructing Marx’s concept of social space using a triad of terms-becoming-concepts: “invisibility,” “fusion”, and “form of appearance”

In the following fragment, the term “spatial” (*räumlich*) is associated with a set of Marxist concepts, namely, necessary labour and surplus labour, mode of production (feudalism, capitalism), classes (peasant, Boyard; capitalist, labourer). It is worth noting that in characterizing the relationship between necessary labour and surplus labour under capitalism, Marx uses the phrase “ist nicht sichtbar” and the word “verschwimmen”, which are rende-

red in English translation as “is not evident on the surface” and “glide” accordingly.

Suppose the working day consists of 6 hours of necessary labour, and 6 hours of surplus labour. <...> But this is not evident on the surface (*ist nicht sichtbar*). Surplus labour and necessary labour glide (*verschwimmen*) one into the other. (...) It is otherwise with the corvée. The necessary labour which the Wallachian peasant does for his own maintenance is distinctly marked off (*räumlich getrennt*) from his surplus labour on behalf of the Boyard. The one he does on his own field, the other on the seignorial estate. Both parts of the labour time exist, therefore, independently, side by side one with the other. In the corvée the surplus labour is accurately marked off from the necessary labour. This, however, can make no difference with regard to the quantitative relation of surplus labour to necessary labour. Three days' surplus labour in the week remain three days that yield no equivalent to the labourer himself, whether it be called corvée or wage labor. (Marx, 1996, p. 245; Marx, 1962a, p. 251 —my parentheses— insertion in German hereinafter is mine – I. I.)

The phrase *räumlich getrennt* is incorrectly translated into English as “distinctly marked off”, which hides spatial terminology. It can be translated much closer to the original as “spatially separated.” Marx uses it to describe the feudal mode of production.

The necessary labour which the Wallachian peasant does for his own maintenance is distinctly marked off (*räumlich getrennt*) from his surplus labour on behalf of the Boyard.

This phrase, “spatially separated,” could be used to create the particular term “separated space” and general term “space,” definitions of which will be extracted from its semantic relations with well-defined concepts surrounds it: necessary labour and surplus labour, mode of production, etc. Thus the separated space is defined by the following factors: 1) feudal relations of production, and more precisely, peasant’s ownership of the means of production (cropland); 2) non-economic coercion of peasant to execute surplus labour (labour on the seignorial estate, and subsequent

transfer of products of his labour to the feudal lord, Boyard). The separated space is the form of division between necessary labour and surplus labour under feudalism, in which this division is visible due to peasant's ownership of the means of production and non-economic coercion of peasants to execute surplus labour for a feudal lord. Consequently, space is the form of the division between necessary labour and surplus labour.

In the following sentences Marx describes the division between necessary labour and surplus labour under capitalism using the phrase "is not visible" (a more accurate English translation of the German phrase *ist nicht sichtbar* instead of "is not evident on the surface"), and "fuse" (*verschwimmen* from the original text should be rendered as "fuse" instead of "glide"). In the first sentence, he argues about invisibility (*ist nicht sichtbar*) of division between necessary labour and surplus labour (in contrast to feudalism, where peasant can visibly indicate the separation of necessary labour and surplus labour), and about fusion (*verschwimmen*) of this division (these forms of labour apparently *fuse* into one form of labour, like two atoms of hydrogen *fuse* to create an atom of helium; this connotation is impossible to communicate with "glide" from English translation) in the second sentence.

But this is not evident on the surface (*ist nicht sichtbar*). Surplus labour and necessary labour glide one into the other (*verschwimmen ineinander*).

Consider the context of the term *sichtbar*. Marx used this term (German for "visible," therefore *ist nicht sichtbar* is "invisible") in the first volume of *Capital* to indicate the division between necessary labour and surplus labour. But what does it mean to be (in) visible from Marx's point of view? Here are the fragments from the first volume of *Capital* in which this term is mentioned (in all following quotations in parentheses are mine): "(t)he substance linen becomes the visible (*sichtbare*) incarnation, the social chrysalis state of every kind of human labour" (Marx, 1996, p. 77; Marx, 1962a, p. 251); "(...) riddle presented by money is but the riddle

presented by commodities; only it now strikes us (*sichtbar*) in its most glaring form” (Marx, 1996, p. 103; Marx, 1962a, p. 108); “Although invisible (*unsichtbar*), the value of iron, linen and corn has actual existence in these very articles: it is ideally made visible by their equality with gold, a relation that, so to say, exists only in their own heads” (Marx, 1996, p. 105; Marx, 1962a, p. 110); this one-sided character of the money's motion arises out (*sichtbar*) of the two-sided character of the commodity's motion, is a circumstance that is veiled over (Marx, 1996 p. 125; Marx, 1962a, p. 129); “surplus value cannot be created by circulation, and, therefore, that in its formation, something must take place in the background, which is not apparent (*unsichtbar*) in the circulation itself” (Marx, 1996, p. 175; Marx, 1962a, p. 179); a capital “also sets in motion, by means of invisible (*unsichtbare*) threads, another army; that of the workers in the domestic industries, who dwell in the large towns and are also scattered over the face of the country” (Marx, 1996, p. 465; Marx, 1962a, pp. 485-486); in the form of appearance (salary), the real relationship (the fact of unpaid labour) becomes invisible (*unsichtbar*) (Marx, 1996, p. 540; Marx, 1962a, p. 562); “Roman slave was held by fetters: the wage labourer is bound to his owner by invisible (*unsichtbare*) threads” (Marx, 1996, p. 573; Marx, 1962a, p. 562); «By unseen (*unsichtbare*) threads it (credit system – my parenthesis), moreover, draws the disposable money, scattered in larger or smaller masses over the surface of society, into the hands of individual or associated capitalists (Marx, 1996, pp. 621-622; Marx, 1962a, p. 655). Thus, according to Marx, a “*sichtbare*” is a characteristic of a sensually perceived object, which represents a certain social relation: linen—social labour; money-gold— commodity exchange. “*Unsichtbar*”, in contrast, characterizes the social form of the object, which cannot be sensually and materially perceived: value, surplus value and surplus labour under capitalism, the subordination of workers to capital, the function of credit, the genesis of domestic labourers, etc. Thus, the division between necessary labour and

surplus labour is invisible, that is, it is impossible to perceive it sensually and materially, since it has acquired a purely social form of existence. The word “*unsichtbar*” will be used to form the term “invisibility” from now on.

In the next sentence, Marx used the word “*verschwimmen*” (German for “blurred,” “fuzzy,” and “indistinct”), from which one could create the term “fusion,” that explains the relation between the surplus labour and necessary labour. He mentioned it in the first volume of *Capital* in the following cases (all following parentheses are mine): in chemical production “distinction between principal substance and accessory vanishes [*verschwimmt*] in the true chemical industries, because there none of the raw material re-appears, in its original composition, in the substance of the product” (Marx, 1996, pp. 191-192; Marx, 1962a, p. 197), and also when describing the capitalist’s point of view, which captures only the appearance when he/she talks about the source of value: “value of the means of production, spindles etc., – (...) is so inseparably mixed up [*verschwimmt*] with their property, as capital, to expand their own value, and to swallow up daily a definite quantity of the unpaid labour of others” (Marx, 1996, pp. 315-316; Marx, 1962a, p. 321). Therefore, the fusion makes it impossible to separate the elements of the production process (in the context of chemistry) and an object from its concrete historical property (in the example of the capitalist). The fusion of surplus labour and necessary labour conceals the essential reality of capitalist relations of production since it is impossible to single out and perceive sensually and materially the moment of exploitation. The fusion in the context of capitalism is a social form, suprasensual characteristic of the interrelationship of the elements, moments of social relations of production.

Thus, on the basis of these two terms, “invisibility” and “fusion,” which Marx uses to explain the capitalist mode of production, a preliminary theoretical definition of social space can be constructed: it is invisible, social existence of surplus labour

and necessary labour, their fusion, or, in other words, social form of division between surplus labour and necessary labour. Under capitalism, the social characteristics of the production process come to the fore (all means of production are privately owned), that is, the division between surplus labour and necessary labour are not objectified, naturalized in sensually perceived forms (as in separated space – the peasant’s field and the seignorial estate). That is why social space is peculiar to capitalism. For this reason, it is also possible to give a clear definition of space as such: it is the form of the division between surplus labour and necessary labour, which is present in any social formation (on this point we agree with Lefebvre).

Further, in the following passage, Marx describes the separated space and what have been defined as social space (the unity of two characteristics: invisibility and fusion) by expression, “form of appearance”.

In the corvée the surplus labour is accurately marked off from the necessary labour. This [*verschieden Erscheinungsform* – a different form of appearance], however, can make no difference with regard to the quantitative relation of surplus labour to necessary labour. Three days' surplus labour in the week remain three days that yield no equivalent to the labourer himself, whether it be called corvée or wage labour. (Marx, 1996, p. 245; Marx, 1962a, p. 251)

The use of the term “form of appearance” (*Erscheinungsform*), completely omitted in an English translation, significantly clarifies Marx’s approach to the separated space and social space. What is the “form of appearance” in the first volume of *Capital*? On the one hand, it is an external, visible, accidental, empirical expression of essential, necessary, internal relations. On the other hand, essential relations are hidden, concealed in the form of appearance (exchange value is hidden in use value; money conceals relations between commodities; the measure of value, labour time, etc., are

hidden in money, etc.). That is, a form of appearance can perform both a function of concealment and manifestation, expression; therefore, Marx points to the path of knowledge, which must be bidirectional: from a form of appearance to the essence and vice versa (Marx, 1962a, pp. 105, 109, 335, 425). At the same time, a form of appearance could also mean the transformation of particular attributes of an object into a universal measure for other objects, as well as the transformation of the social being of an object into another form of being. Thus, iron is a form of appearance of weight in the context of measuring other things on a scale; the use value of a single commodity is a form of appearance of exchange value (gold turns into a universal value equivalent under capitalism), etc. (Marx, 1962a, pp. 70, 71, 104). Accordingly, the separated space and social space are the forms of appearance of labour time, but in different ways. Let's explain it. The separated space depends on territorial, naturalistic, sensually perceived being: the natural basis and specific class relations of the feudal mode of production immediately manifests the division between surplus labour and necessary labour, class antagonism, that is, essence and appearance coincide, and, consequently, the separated space is appearance and labour time is the essence. It is important that the separated space manifests different forms of labour time in different places. The crucial point here is that the natural form of a factor of production (land) in combination with feudal property relations (*corvée*) makes it impossible to fuse the forms of labour time, and therefore manifests their real division through the external, visible, separate-spatial (territorial) opposition. Therefore, under capitalism, fusion as the basis of the form of appearance conceals the essential, necessary relations —exploitation, while under feudalism, appearance coincides with the essence. That is why Marx writes that this is “a different form of appearance” (*verschieden Erscheinungsform*). In other words, social space is conditioned by the relations of production of capitalism, namely, private ownership of all means of production, which

makes the separated space of different forms of labour time impossible. Social space is defined by invisibility, non-territoriality, sociality of division between surplus labour and necessary labour. In other words, the impossibility of territorial division between surplus labour and necessary labour creates a social space. Social space is defined through a form of appearance in the following way: it represents the opposite characteristic of social being, that is, labour time, but at the same moment it conceals the essential, necessary relation, namely, exploitation. That is why social space cannot be theoretically reduced to the territorial, sensually perceived separation of surplus labour and necessary labour, like in the case of feudalism. Herein lays the qualitative characteristic of social space.

In the following passage, Marx refers to the term “space,” but in the context of wage form and differences between capitalism, feudalism, and the slave-owning mode of production. One can find here practically the same set of concepts as in the previous fragment (surplus labour and necessary labour, mode of production, classes). However, the new words —“appears” (*erscheint*) and “conceals” (*verbirgt*)— are used here, but they are semantically included in the concept of a form of appearance.

The wage form thus extinguishes every trace of the division of the working day into necessary labour and surplus labour, into paid and unpaid labour. All labour appears [*erscheint*] as paid labour. In the *corvée*, the labour of the worker for himself, and his compulsory labour for his lord, differ in space and time (*räumlich und zeitlich*) in the clearest possible way (*handgreiflich sinnlich* – tangibly sensual). In slave labour, even that part of the working day in which the slave is only replacing the value of his own means of existence, in which, therefore, in fact, he works for himself alone, appears (*erscheint*) as labour for his master. All the slave's labour appears (*erscheint*) as unpaid labour. In wage labour, on the contrary, even surplus labour, or unpaid labour, appears (*erscheint*) as paid. There the property relation conceals the labour of the slave for himself; here the money relation

conceals (*verbirgt*) the unrequited labour of the wage labourer. (Marx, 1996, pp. 539-540; Marx, 1962a, p. 562)

In the slave-owning mode of production, as well as in feudalism, exploitation is not concealed, since, in the first case, the slave is wholly owned by the master, and in the second case, the peasant can sensually separate the necessary labour from the surplus labour. The main characteristic of concealment in slavery is the concealment of necessary labour, but not of surplus labour. Thus, this is a non-antagonistic concealment that does not imply the duality of the form of appearance under capitalism; therefore one can designate it as the combined space. The context of social space is complicated by wages, which are apparently paid for the entire working day, but in reality only for the cost of the commodity—labour power, that is, necessary labour, not surplus labour. Social space as a special form of appearance is complemented by wages as a form of appearance in which the money equivalent of the cost of labour power appears as the money equivalent of labour.

It is necessary to give a more detailed elaboration of the conceptualization of social space. This can be done by considering how Marx established his account of the division between surplus labour and necessary labour under capitalism, because in the sequence of usage and interconnection of terms one could find logic for determining social space. Thus, Marx begins with the invisibility of the division between surplus labour and necessary labour. Consequently, social space is defined through suprasensibility, social nature of its mode of existence. In other words, social space is what makes the division between surplus labour and necessary labour invisible. Significantly, Marx considers the capitalistic labourer and his/her labour time, without mentioning where this labour takes place, which differs from the clear, tangible, sensual demarcation of this dimension in feudal, Wallachian peasant's labour. Consequently, social space is not treated as a

container (in the sense of vessel, holder of things inside), “where” of the production process, a mere place of production, but as a characteristic of the division between surplus labour and necessary labour. Social space is not a sensory-tangible characteristic, which is also indicated by its “invisibility”. Furthermore, Marx writes about fusing the surplus labour and necessary labour. In this case, social space is defined as the fusion of forms of labour. Thus, the social space here acquires an empirical form, which is also emphasized by later comparison with the territoriality of the forms of labour, the forms of labour time in *corvée* labour. This particular feature indicates that social space has the sensually-suprasensible, extraterritorial-territorial dialectics. At the same time, the empirical form of social space³ does not manifest, but conceals the essence of social space, because based on its sociality, fusion is not an empirical process (the seignorial estate plus peasant’s cropland), but the characteristic of relations of production that makes it impossible to distinguish one form of labour from another. By analogy with chemical production, where raw materials create a new substance by fusion, the fusion of forms of labour under capitalism creates a commodity, a sensible-perceived thing in which both forms of labour disappear. It can be assumed that the invisibility as an characteristic of social space is logically complemented by a fusion, in which the sensually-tangible side of social space is already given; social space is not sensibly perceived, but at the same time it has a sensually perceived reality that is different from its social form; space take the social form only in social space. These characteristics distinguish social space from the separated space. In this sense, the supplementing of this terminological sequence of “invisibility”, “fusion” with the term

³“A greater number of labourers working together, at the same time, in one place [Raum] (or, if you will, in the same field of labour), in order to produce the same sort of commodity under the mastership of one capitalist, constitutes, both historically and logically, the starting point of capitalist production” (Marx, 1996, p. 327; Marx, 1962a, p. 341).

“form of appearance” seems to be quite organic, since it emphasizes the ontological and epistemological aspects of social space: the form of the division between surplus labour and necessary labour concealing the essential relationships, quality (social space) manifesting-concealing the quantity (labour time, exploitation), as well as the movement of thinking from the form of appearance (social space) to the essence (labour time, exploitation) and vice versa. From the point of view of surplus labour, Marx is not interested in social space; therefore invisibility-fusion is just a pretext to talk about time, the quantitative relationship between the forms of labour time, about exploitation. However, if on the quantitative side there are no differences between corvée labour and wage labour, they exist on the qualitative side. Social space as a purely capitalist phenomenon is defined through the social form of coexistence of forms of labour time, creating a special form of appearance, which conceals this sociality itself, and, consequently, exploitation.

The evolution of Marx’s spatial thinking: 1861-1867

After using a terminological approach to the interpretation of fragments from the first volume of *Capital* and constructing the concept of social space, let us turn to those fragments that precede Marx’s *magnum opus*. In other words, the article traced, so far, the meaning of spatial terms in the already completed, developed form, but now, through an analysis of early works, one could see how this meaning evolved.

Spatial terms appearing along with above-mentioned relevant lexeme in at least 4 fragments from the works of 1861-1865 (for the sake of convenience, all fragments will be denoted as follows: A, B, C, D, E-F (last two parts in *Capital*, respectively). For the first time socio-spatial lexeme appears in *A Contribution to the Critique of Political Economy* (August 1861 - March 1862; fragment A), in the following fragment:

Surplus labour is here more distinctly marked off (*erscheint hier handgreiflicher*) from necessary labour than in the wage system, because here necessary and surplus labour are performed on two different plots of land. (...) He [corvée labourer – I.I.] performs surplus labour for the landed proprietor on the seignorial estate. This spatial separation (*räumliche Trennung erscheint*) makes the division of the total labour time into two parts more clearly (*handgreiflicher*) apparent, whereas with the wage labourer one may just as well say that he works, e.g., 2 out of 12 hours for the capitalist as that he works for the capitalist for 1/6 of every hour or of any other aliquot part of the 12 hours. (...) The form of the wage is absent from the whole corvée system, and this makes the relation yet more tangible (*handgreiflicher*). (Marx, 1988, pp. 212-213; Marx, 1976, p. 190)

Marx emphasizes the characteristics of the separated space in this earliest development of a socio-spatial theme: separation — *Trennung* instead of *getrennt* in the fragment E-F analyzed above, but these words are cognate and tangible— *handgreiflicher* instead of *handgreiflich sinnlich* in the fragment E-F, and appearance — *erscheint*, implying that appearance and essence coincide. Note that the features of the capitalist space are devoid of any characteristics, except wage form. The capitalist terms (invisibility, fusion, and duality of the form of appearance) in this fragment can only be assumed as the direct opposites of the tangibility of the separated space, and also the coincidence of essence and appearance. In other words, the only thing that can be logically extracted from this early fragment about the social space is that it is intangible, non-territorial, and essence and appearance do not coincide with it. However, Marx did not provide specific terms for social space. It should also be noted that although the concept of wage form appears relatively early, after a few paragraphs (in the *Capital* - after 300 pages), but it is still logically separated from the socio-spatial theme. This is important because it shows that social space was not focus point of Marx's economic concerns.

Consider the use of above-mentioned lexeme in this fragment. This lexeme could be split in two groups: words which describe a) appearance, and b) the relationships between forms of labour time (invisible, tangible, separate, etc.). Thus, *the lexeme of appearance: erscheint*—surplus labour appears in a tangible form, and reveals the division of the working day into necessary labour and surplus labour; *the lexeme of the relationships between forms of labour time: handgreiflicher*—surplus labour is manifested in tangible form, which makes the division of the working day tangible; absence of wage form makes corvée more tangible; *geschieden*—surplus labour is separated from necessary labour under feudalism; *verschiedenen*—labour is performed on two different plots of land; *räumliche Trennung*—spatial and territorial division makes the division of labour time in two parts tangible.

The same theme unfolds in the same work, but in 1863 (fragment B):

The corvée labour they [corvée labourers – I.I.] perform for the boyars therefore appears [*erscheint*] as unpaid labour, while the labour of the wage labourer appears [*erscheint*] as paid, but it only appears as paid because (...) 3) his surplus labour therefore does not appear [*erscheint*] as separated [*getrennt*] from his necessary labour (separated spatially and temporally [*räumlich und zeitlich getrennt*]). If the worker works 6 hours a day for himself, 6 hours for his capitalist, this is, over 6 days of the week, the same as if he worked 3 days for himself (and during these 3 days used the means of production for himself as his own property) and 3 days for the capitalist, hence worked 3 days for nothing. But since this division does not take place outwardly [*äusserlich*], he appears [*scheint*] to be paid for 6 working days. (Marx, 1994, p. 213; Marx, 1982, p. 2248)

The absence of separation in space and time under capitalism stands out in this fragment as a distinct point, and as one of the factors leading, along with wages, to the appearance of a paid labour. Instead of the “sensually perceived/tangible” (*handgrei-*

flicher) form of division of surplus labour and necessary labour under feudalism, the word “external” (*äusserlich*) appears, that can be considered a synonym, a generic term.

Consider two groups of the lexeme in this fragment. *The lexeme of appearance: erscheint* —corvée labour is manifested as unpaid; the wage labour is appeared as paid; *scheint* – the division of the working day does not manifest itself in the tangible form, hence the appearance of paid labour; *the lexeme of the relationships between forms of labour time: “äusserlich”* — outward, external division into forms of labour is absent; *räumlich und zeitlich getrennt* —labour is appeared as paid because the division of surplus labour and necessary labour in space (read: territorially) and time is not manifested; *Scheidung* — division of the working day under capitalism does not manifest itself.

A significant advancement of Marx’s thought in fragment B lies in the recognition of two forms of appearance: appearance coincides with essence in corvée labour (therefore unpaid labour is *manifested*), but does not coincide in wage labour (therefore unpaid labour is *appeared* as paid, or unpaid nature of labour is concealed by the appearance through wages), in other words, there is a contradiction between essence and appearance under capitalism, in the social space *per se*. However, in fragment B two themes —a) separated space, labour time and b) wages — are intertwined.

In a manuscript written between 1863 and 1865 Marx described the separated space as follows (fragment C):

(...) identity of surplus value with unpaid labour of others need not be analysed here, because it still exists in its visible, palpable form [*sichtbaren, handgreiflichen*], since the labour of the direct producer for himself is still separated in space and time [*ist hier dem Raum und der Zeit nach noch geschieden*] from his labour for the landlord, and the latter appears [*erscheint*] directly in the brutal form of enforced labour for a third person (...) (Marx, 1998, p. 778; Marx, 1992, p. 732)

This fragment explains the use of the term “appearance” (*erscheint*) and “tangible” (*handgreiflichen*): surplus value (essence) under feudalism exists in a “visible” (*sichtbaren*) form, and does not separate from the form of appearance, and therefore does not need any analysis. One could find a methodological statement from the same manuscripts that logically connected to fragment C: “all science would be superfluous if the outward appearance (*Erscheinungsform* – a form of appearance) and the essence of things directly coincided” (Marx, 1998, p. 804; Marx, 1964, p. 825).

Consider two groups of the lexeme in this fragment. *The lexeme of appearance: erscheint* —surplus labour is manifested in the brutal form of forced labour; *the lexeme of the relationships between forms of labour time: sichtbaren, handgreiflichen Form* — a tangible form of coincidence between surplus value and unpaid labour; “*geschieden* —the necessary labour is separated from surplus labour; *dem Raum und der Zeit* —the necessary labour is separated from the surplus labour in the space (read: territorially) and time.

Fragment C is associated with fragment A, but with a distinct socio-spatial problematic without a wage theme. The terminology for E-F is here in preparation, especially concerning the characteristics of the separated space.

Finally, in the lecture “Value, Price and Profit” (June 20 and 27, 1865; fragment D), Marx sets out “spatial theme” as follows:

On the basis of the wages system even the unpaid labour seems to be [*erscheint*] paid labour. With the slave, on the contrary, even that part of his labour which is paid appears to be unpaid. (...). This peasant worked, for example, three days for himself on his own field or the field allotted to him, and the three subsequent days he performed compulsory and gratuitous labour on the estate of his lord. Here, then, the paid and unpaid parts of labour were visibly separated, separated in time and space [*sichtbar getrennt, zeitlich und räumlich getrennt*] (...). (Marx, 1985, p. 132; Marx, 1962b, p. 135)

It is noteworthy that in fragment D the question of social space is intertwined with the concepts of wage, unpaid and paid labour.

Consider two groups of the lexeme in this fragment. *The lexeme of appearance: erscheint* —in wage labour, unpaid labour appears as paid labour; any slave labour is manifested as unpaid labour; *the lexeme of the relationships between forms of labour time: “sichtbar (getrennt)”* — the paid part of the labour time is tangibly separated from the unpaid part; *zeitlich und räumlich getrennt* —the paid part of the labour is separated from the unpaid part temporally and spatially (read: territorially).

Let's summarize the evolution of Marx's thought about the social space during 1861-1867: 1) in fragments of B-D, socio-spatial vocabulary appears along with the economic issue of wages. It is curious that these two themes are separated in fragments A and E-F, which indicates that Marx initially thought these topics are different, then began to combine them, but in the end, he came to the conclusion that they have a meaningful autonomy from one another; 2) in fragments A-D, Marx focused on the definition of the separated space; all terminological developments relate in most cases precisely to feudalism; only in fragment B “appearance” is defined purely capitalistically; the terms “invisibility” and “fusion” appear only in *Capital* (fragments of E-F), acting as opposites for the tangible form (*sichtbaren Form*) and separation (*Scheidung*), which are characteristics of the separated space of feudalism; 3) in fragments B, D and E-F, Marx sets out a socio-spatial theme, starting with capitalism, and then proceed to the definitions of feudalism and the slave-holding modes of production, that is, the exposition follows the logic of determining the main subject of his analysis – capitalism; in other fragments (A, C) the exposition deploys historically, evolutionarily; 4) fragments A, B, C, D, and F deal with spatial and temporal separation under feudalism and the absence thereof under capitalism, thus, the territorial given, a simple space-as-container of forms of labour time contrasted with the sociality of social space under capitalism.

Thus, Marx during 1861-1865 posed the following questions for himself: a) are themes, such as “socio-spatial” and “economic” (wages), interrelated or separated from each other?; b) how to determine the separated space and to articulate the specifics of social space as a characteristic of capitalism?; c) what mode of exposition of social space should be used: historical or logical? The answers to these questions were given in *Capital* (1867).

Summing up the construction of the Marxian concept of social space

In fragments A-F (except for fragment E) Marx characterizes the differences in modes of production in the context of relationships between forms of labour time, which could conceal or manifest antagonistic, exploitative social relations. The Marxian concept of social space was constructed through the terms by which Marx describes the relationships between forms of labour time under capitalism (invisibility, fusion, a form of appearance). In the result a non-territorial definition of social space was constructed, albeit presuming the presence of territorial existence. Marx develops his understanding of the separated space, while emphasizing the specifics of capitalism, over a seven-year period: from the first mention in 1861-1862, to the publication of the first volume of *Capital* in 1867. At the same time, both at the beginning of his view on this subject and also in *Capital*, fragments about the separated space and social space do not mix with economic issues of wage, commodity exchange, capital's circulation, etc.; this point is crucial because it proves autonomy of Marx's spatial thinking from his economic analysis. Social space is the invisibility of the difference between forms of labour time, which conceals surplus labour, exploitation. That is, social space is not determined economically, through the difference between forms of labour time, but rather as a special way of its existence, irreducible to the very existence of these forms. The forms of labour time are present in any mode of production, but only under capitalism they are fused,

their difference become invisible, that is, it is impossible to empirically, sensually separate the necessary labour from surplus labour: all labour appears as paid labour, while wage in fact is a value equivalent of the cost of labour power (the necessary labour). On the one hand, invisibility should be understood as non-giveness to sensory perception, because it is not by chance that the capitalist characteristics are opposed to feudal relations in which the division of forms of labour are the sensually-perceived; on the other hand, invisibility means the social existence of the fusion of forms of labour. The way of the existence of social space consists in the functioning of two social relations, which are presented as one: the labourer's relation to the means of production for exercising the necessary labour, obtaining means of subsistence, and the relation to the means of production for exercising surplus labour to the capitalist. The simultaneity and coexistence of these two social relations are a special way of their existence, namely, the social space. Two forms of labour time are inseparable, fused under capitalism. The empirical basis, of course, is the labourers' work in one place under the control of one capitalist to create a particular product, accompanied by the payment of monetary compensation for them – wages. This circumstance creates the appearance that the labourer is working for himself, thus surplus labour is concealed.

Conclusion

Based on an analysis of some of Marx's works in which terminologically we can find his discussions on social space, this study constructs several Marxian spatial concepts. Thus, space is a designation of the form of division of the forms of labour time (necessary and surplus labour; labour for oneself and labour for others). Based on this definition, space is a universal characteristic for any social formation. There are some types of spaces that differ in the form of division of the forms of labour time: the combined

space in slavery, which means the division of the forms of labour time is formal, since the slave is owned by the slave owner and is part of the means of production, any form of labour time belongs to the slave owner; the separated space of feudalism, in which the forms of labour time are sensually-perceived, tangibly separated from each other, since the peasant has the means of production for exercising necessary labour and is forced to serve up *corvée* on the feudal cropland. There is a third type of space, namely, the social space under capitalism. The division of the forms of labour time occurs here invisibly, separated from sensually perceived reality. The result of the functioning of space in antagonistic, class formations is the presence of appearance, that is, an empirical manifestation of essential connections, in which either the latter is clearly expressed or remains concealed. Under feudalism, surplus labour time can be sensually and materially separated from necessary labour time. Under capitalism, the forms of labour time are not separated from each other sensually and materially and therefore these forms are concealed. While in combined space slave is socially naturalized labour instrument, thus the division of forms of labour have only formal meaning to him/her, and in separated space the labour instrument is a nature itself, namely cropland, the division of forms of labour acquires a social character *per se* (social relation of labourer to means of production via wages, and socialized means of production, namely, nature (and everything else except wage labourer) subsumed under private property) only under capitalism. Based on this study, one might show the development of social space from the second half of the nineteenth century. However, this is a task for a future article.

References

- Cabré, M. T. (1999). *Terminology: Theory, Methods and Applications*. John Benjamins Publishing. doi: <https://doi.org/10.1075/tlrp.1>
- Claval, P. (1993). Marxism and Space. *L'Espace géographique*, 1(1), pp. 73-96. doi: <https://doi.org/10.3406/spgeo.1993.3192>

- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Transl. Donald Nicholson-Smith. Wiley-Blackwell.
- Lefebvre, H. (2009). *State, Space, World: Selected Essays*. University of Minnesota Press.
- Marx, K. (1962a). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In *Marx Engels Werke Ausgabe* (Band 23, pp. 11-804). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1962b) Lohn, Preis und Profit. In *Marx Engels Werke Ausgabe* (Band 16, pp. 101-152). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1964). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Drittes Buch: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. In *Marx Engels Werke Ausgabe* (Band 25, pp. 7-922). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1976). Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). In *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²)*, II.3.1 (pp. 1-328). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1982). Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863). In *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²)*, II.3.6 (pp. 1889-2384). Dietz Verla.
- Marx, K. (1985). Value, Price and Profit. In *Karl Marx, Frederick Engels. Collected Works* (Vol. 20, pp. 101-149). Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1988). Economic Manuscript of 1861-1863. In *Karl Marx, Frederick Engels. Collected Works* (Vol. 30, pp. 9-454). London: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1992) Ökonomische Manuskripte 1863-1865. In *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA²)*, II.4.2 (pp. 3-1364). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1994). Economic Manuscript of 1861-1863 (Conclusion). In *Karl Marx, Frederick Engels. Collected Works* (Vol. 34, pp. 7-474). Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1996). Capital. A Critique of Political Economy. Volume I. In *Karl Marx, Frederick Engels. Collected Works* (Vol. 35, pp. 7-764). Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1998). Capital. A Critique of Political Economy. Volume III. In *Karl Marx, Frederick Engels. Collected Works* (Vol. 37, pp. 5-900). Lawrence & Wishart, 1998.

- Maynard, D. & Ananiadou, S. (1999). Term Extraction Using a Similarity-based Approach. *Recent Advances in Computational Terminology*, pp. 261-278. doi: <https://doi.org/10.1075/nlp.2.14may>
- Soja, E. (1989) *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Verso.
- Soja, E. & W. Hadjimichalis, C. (1979). Between Geographical Materialism and Spatial Fetishism. *Antipode*, 11(3), 59-67. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.1979.tb00133.x>.

**LA INTERPRETACIÓN DE LO INCONCLUSO:
CONSIDERACIONES DE WALTER BENJAMIN Y THEODOR W.
ADORNO EN TORNO A LA PRAXIS FILOSÓFICA**

The Interpretation of the Unclosed: Walter Benjamin and
Theodor W. Adorno's Considerations about Philosophical Praxis

María Rita Moreno

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0858-4077

INCIHUSA, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas (CONICET) (Mendoza, Argentina)

xmariaritamoreno@gmail.com

RESUMEN

Walter Benjamin y Theodor W. Adorno elaboran una reflexión en torno a la actualidad y porvenir de la filosofía a raíz de la desavenencia entre verdad y conocimiento que eclosiona en el seno de la modernidad. En este trabajo nos proponemos, en consecuencia, rastrear de qué manera Adorno y Benjamin dirigen sus reflexiones sobre la praxis filosófica hacia la inquietud epistemológica sobre la interpretación de lo inconcluso. El recorrido que proponemos nos permite mostrar, en primer lugar, que ambos pensadores desarrollan una crítica de la racionalidad filosófica atravesada por la advertencia dialéctica acerca de la presencia de lo inacabado. En segundo lugar, que la Teoría crítica gestada por ellos encuentra en la interpretación la vía práctica de la que depende la actualidad filosófica, pues, según exponemos en nuestro análisis, interpretar constituye la posibilidad teórica de reparar lo despreciado en el despliegue dialéctico de la modernidad.

PALABRAS CLAVE

Walter Benjamin, Theodor Adorno, interpretación, inconcluso, praxis filosófica, crítica, dialéctica.

ABSTRACT

Walter Benjamin and Theodor W. Adorno elaborate a reflection on the actuality of philosophy as a result of the disagreement between truth and knowledge that hatches in the bosom of modernity. Consequently, in this work we propose to trace how Adorno and Benjamin direct their reflections on philosophical praxis towards the epistemological concern about the interpretation of the unclosed. The route that we propose allows us to show, first of all, that both thinkers develop a critique of philosophical rationality crossed by the dialectical warning about the presence of the unfinished. Secondly, that the Critical Theory conceived by them finds in interpretation the practical way on which philosophical actuality depends, because—as we expose in our analysis—to interpret constitutes the theoretical possibility of repairing the despised in the dialectical deployment of modernity.

KEYWORDS

Walter Benjamin, Theodor Adorno, interpretation, unclosed, philosophical praxis, critique, dialectic.

Introducción

Walter Benjamin y Theodor Adorno direccionan gran parte de sus reflexiones hacia la indagación de los diversos pliegues en que se manifiesta la modernidad. En la medida en que “la modernidad es lo transitorio, lo fugitivo” (Benjamin, 2005, p. 256 [J 6 a, 3]), el norte de sus preocupaciones aparece en sus textos cifrado por “la determinación cualitativa de la modernidad” (Adorno, 2004, p. 403). La textura entera de sus reflexiones brinda múltiples huellas y abre diversas vías a partir de las cuales acercarse al complejo denominado «modernidad» como tiempo histórico “caracterizado por las alquimias y las contradicciones disparadoras de identidades, acontecimientos y figuras decisivas de una época en la configuración de nuestra cultura” (Forster, 2014, p. 11).

La modernidad aparece ante la mirada atenta de ambos filósofos como un problema de carácter complejo: su propio despliegue puede ser leído en la figura de una inconmensurabilidad entre el desarrollo de la capacidades técnicas y científicas, la proliferación de lenguajes e instituciones disponibles, por un lado, y, por otro, el empobrecimiento de las capacidades espirituales y racionales expresadas en la cultura.

Esta contradicción, cuya dialéctica puede ser codificada en la forma de una “falla constitutiva” (Grüner, 2016, p. 23), propicia una condición muy incómoda para la racionalidad filosófica, ya que, en la medida en que tal dialéctica histórica impide que razón y realidad establezcan relaciones unidireccionales y transparentes entre sí, la posibilidad de tender lazos seguros entre conocimiento filosófico y verdad entra decididamente en crisis. El derrotero que, conforme a figuras clásicas del pensar filosófico occidental, puede trazarse entre el auroral «genio maligno» esgrimido por René Descartes hasta el empeñoso falsacionismo de Karl Popper, sin ignorar los sueños metafísicos advertidos por Immanuel Kant —por mencionar tan solo un puñado de ejemplos—, configura una pequeña muestra del carácter problemático que la relación

del conocimiento con lo verdadero asume en el seno de esta época histórica.

“Por ello es por lo que se considera con toda seriedad la posibilidad de la liquidación de la filosofía por las diversas ciencias particulares” (Vidal Mayor, 2017, p. 350). Muchos de los textos escritos por Benjamin y Adorno admiten ser leídos en torno a este problema específico de la modernidad. Ambos configuran una reflexión —no siempre congruente, pero con múltiples puntos de contacto— acerca de la vitalidad del pensamiento filosófico en las condiciones históricas específicas del incipiente siglo XX. Tal cavilación, volcada en categorías específicas como la adorniana “actualidad de la filosofía» o la «filosofía venidera» acuñada por Benjamin, constituye una vía mediante la cual expresar la inquietud sobre el riesgo de muerte del pensamiento filosófico:

La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión de entretenerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual. (Adorno, 1991a, pp. 82-83)

De allí que, en consecuencia, ambos juzguen que al pensamiento filosófico contemporáneo, cadavérico y exhausto a causa de sus estructuras obsoletas, no se le demanda tan solo la ejecución de ciertas acciones, sino que, en aras de su actualización, se le presenta el compromiso irrecusable de su transmutación. Así entonces, reconocer la preocupación benjaminiana y adorniana acerca de la vitalidad y pertinencia histórica de la praxis filosófica en un escenario de erosión epistemológica permite comprender desde un ángulo peculiar la singular incorporación hecha por uno y otro pensador de la densidad de la dialéctica histórica y la perspectiva crítica.

En este artículo nos proponemos abordar, en consecuencia, un aspecto de esa singularidad filosófica. Es nuestro objetivo rastrear

de qué manera Theodor W. Adorno y Walter Benjamin encauzan sus reflexiones sobre la praxis filosófica hacia la inquietud epistemológica sobre la interpretación de lo inconcluso. Para tal fin detenemos nuestra reflexión en la determinación que de tal cuestión realiza Benjamin en el prólogo de *Origen del Trauerspiel alemán* y, desde allí, trazamos un punto de contacto con ciertas reflexiones de Adorno en torno a la crítica del conocimiento y la interpretación. A pesar de que cada filósofo imprime su particular perspectiva, este artículo busca rastrear segmentos textuales en los que cristaliza una preocupación consonante –presente ya en el programa de Königstein¹–: “el dilema intelectual de Benjamin era el mismo que el de Adorno: ¿cómo reconciliar su compromiso marxista con su esfuerzo filosófico kantiano (...)?” (Buck-Morss, 2011, p. 56). En esa dirección, mostramos que los dos pensadores desarrollan una crítica de la racionalidad filosófica atravesada por la advertencia dialéctica acerca de la presencia de lo inacabado y abocada a señalar la actualidad de la interpretación en cuanto praxis filosófica transmutatoria.

Actualización programática de la filosofía

Para comprender el itinerario que hemos propuesto, resulta menester aclarar en qué sentido las reflexiones tanto acerca de la actualidad filosófica como sobre el carácter programático de una filosofía venidera resultan fundantes del pensamiento de uno y otro filósofo. En obras tales como *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918) o *La actualidad de la filosofía* (1931) Benjamin y Adorno, respectivamente, analizan el devenir de la racionalidad filosófica de finales del siglo XIX y principios del XX. Como consecuencia

¹ Las largas jornadas de debate entre Benjamin y Adorno en 1929 en Königstein (período relevante para este artículo, ya que constituye el antecedente de muchas de las obras aquí referidas) han conducido a la afirmación de un “programa de Königstein” (Buck-Morss, 2011, p. 59); es decir, a sostener que esas discusiones resultaron programáticas y definitorias en el trayecto de Adorno y de Benjamin (Aguilera, 1991, p. 27; Buck-Morss, 2011 pp. 56-59).

de ello, determinan que tal despliegue histórico señala la incapacidad de la filosofía para responder a las demandas históricas que la suscitan; de allí que toda praxis filosófica decida su actualidad en la definición acerca de “si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección” (Adorno, 1991a, p. 83).

Adorno y Benjamin determinan en los textos aludidos que, frente a la erosión de los lazos entre razón y realidad —*i.e.*, entre conocimiento y verdad—, la transformación mediante la cual la praxis filosófica opere su actualización dependerá de la incorporación que ella logre hacer del caudal crítico ofrecido en la filosofía de Kant. Esto sin perder de vista, claro está, que “es de vital importancia para la filosofía venidera reconocer y segregar los elementos del pensamiento kantiano para decidir cuáles deben ser conservados y protegidos, y cuáles desechados o reformulados” (Benjamin, 2001b, p. 77). Cifrar la actualidad filosófica en estos términos explica en qué sentido su condición liminar —o sea, la puesta en cuestión de su actualidad histórica en el señalamiento de su riesgo vital— es asumida por los dos pensadores en la forma de una especial responsabilidad, la de la justificación de las prácticas cognoscitivas de la filosofía.

En tanto que Immanuel Kant había establecido que el programa crítico, por un lado, se asocia al autoconocimiento que la razón puede ejercer sobre sí misma y, por otro, se identifica con la detección de los criterios determinantes de la legitimidad disciplinar;² Adorno torsiona el gesto conforme al escenario histórico que se

²En el prólogo de 1781 de la *Crítica de la razón pura* Kant enuncia el objetivo de su proyecto en un desdoblamiento: “(El) Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee” (Kant, 2010, p. 9).

le presenta y cuestiona la actualidad de la filosofía al plantear el debate sobre la correspondencia real y legítima entre las cuestiones filosóficas y la capacidad de responderlas. Benjamin, por su lado, persevera en el gesto programático de una autoevaluación constante de la razón en pos de desobstruir las arterias teóricas de la filosofía y bosquejar una filosofía venidera.

Ahora bien, aunque la actualización de lo crítico cristalice en la exigencia de autojustificación rigurosa del pensamiento filosófico, sin embargo, los modos en que debería ejecutarse tal ejercicio rectificador no resultan evidentes en sí mismos. Pues aunque el sistema crítico ilustrado propició los elementos imprescindibles para llevar a cabo la tarea de la autoevaluación de la racionalidad, tanto Benjamin como Adorno advierten que en su búsqueda por justificar la dignidad de una experiencia pasajera insistió en un concepto de experiencia vacío, abstraído de su concreción histórica y, en consecuencia, reducido a un punto cero (Benjamin, 2001b, pp. 75-76). Así entonces, si bien la crítica refuerza la pretensión filosófica de vincularse racionalmente con la verdad de tal manera que evalúa constantemente los términos de tal relación, no obstante, el problema epistemológico acerca de la incardinación entre razón filosófica y verdad perdura en la medida en que ese ejercicio crítico continúa formalizando los términos de la experiencia del conocer en una abstracción problemática.

En ese sentido, la Teoría crítica, en los términos en que la modulan Benjamin y Adorno, procura rebasar esa abstracción de la experiencia al insistir en la recíproca implicación de esa verdad perseguida por la crítica de la razón —filosófica— y el contenido histórico del que surge y con el cual dialoga. De allí que aquella transmutación de la filosofía consume su radicalidad en un concepto de verdad unido a un núcleo temporal:

Hay que apartarse decididamente del concepto de «verdad atemporal». Sin embargo, la verdad no es —como afirma el marxismo— únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal

[*Zeitkern*], escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conoedor. (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2])

Este segmento de *Libro de los Pasajes* deja al descubierto que la Teoría crítica gestada por los dos pensadores —cada cual en su propio derrotero y conforme a la singularidad de su pensamiento— ejecuta la subversión de la abstracción kantiana al «dialectizar» la crítica. O, a la inversa, al revolucionar con la dialéctica histórica la teoría del conocimiento kantiana. Es en la interferencia de ambos vectores que los límites de la racionalidad quedan por entero expresados y, con ello, quedan también indicadas las condiciones de la actualización programática del ejercicio filosófico.

Historia inconclusa y «origen»

El modo en que Adorno y Benjamin capitalizan los recursos de la Ilustración contra ella misma encuentra en la reflexión benjaminiana sobre el «origen» [*Ursprung*] un importante punto de inflexión. La razón de ello se halla en la discontinuidad supuesta en tal concepto, pues él introduce una lectura histórica³ que señala la consistencia del núcleo temporal de lo verdadero no solo en aquello efectivamente acaecido, sino, aún más, en aquello que no logró suceder y que a causa de ello permanece inconcluso. Consecuentemente, la incorporación del abordaje originario de la dialéctica histórica así planteada avanza hacia el señalamiento concreto de los límites de la racionalidad filosófica: ellos son rastreados ya no en la abstracción de un sujeto trascendental, sino en la concreción material de un despliegue histórico que cifra su

³ Benjamin ha explicitado la resonancia de su trabajo sobre este concepto [*Ursprung*] con la propuesta goetheana de un *Urpänomen*: “Al estudiar la exposición de Simmel sobre el concepto de verdad en Goethe, vi claramente que mi concepto de origen en el libro sobre el drama barroco es una traslación estricta y apremiante de este concepto goethiano fundamental desde el terreno de la naturaleza a la historia” (Benjamin, 2005, p. 464 [N 2 a, 4]). Hacia el final de este apartado se desglosa una arista de este aspecto.

movimiento en una contradicción que posibilita ciertos desarrollos al tiempo que, necesariamente, trunca otros.

El concepto de «origen» es aludido expresamente por Benjamin en las “Palabras preliminares sobre crítica del conocimiento” de *El origen del Trauerspiel alemán*, obra escrita en 1925, pero esbozada ya hacia 1916. En este prólogo su autor aborda el problema epistemológico implicado en toda praxis filosófica empeñada en alcanzar una verdad configurada en las aguas de la contradicción dialéctica de la historia. Concretamente, Benjamin cavila cómo liar el ejercicio filosófico —«universalizante» en tanto conceptual— con la textura histórica que él pretende conocer —plagada de particularidades que se diluyen intempestivamente, rebasando la abstracción de cada concepto—.

Para tal fin recoge la inquietud expresada por Max Scheler en *Sobre el fenómeno de lo trágico*⁴ y establece que el abordaje de la historia del arte⁵ pone de manifiesto una complicación extensiva a la modulación histórica en términos más amplios: se trata de cuestionar aquel gesto epistemológico mediante el que diversos acontecimientos y expresiones son reunidos bajo un rótulo común a partir del cual identificarlos como partícipes de un mismo fenómeno histórico. Es decir, “mientras que la inducción rebaja las ideas a conceptos absteniéndose de clasificarlas y ordenarlas, la deducción hace lo mismo proyectándolas en un *continuum* pseudológico” (Benjamin, 2012, p. 77). Ambas vías conducen a un esquematismo cuando los conceptos desde los cuales se intenta apresar la esencia de los acontecimientos se forman bajo un parámetro externo, desligado de la riqueza fenoménica con la que se enfrentan. La conceptualización de lo histórico, según el análisis benjaminiano, hace coincidir lo heterogéneo para indagar

⁴Fragmento de su texto *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*.

⁵No debe olvidarse que *El origen del Trauerspiel alemán* es una obra en la que Benjamin se propone, entre otras cosas, advertir la especificidad de las piezas literarias comprendidas dentro del barroco alemán.

lo común en ello; por eso “tenemos que percatarnos de que solo inventamos un concepto auxiliar abstracto a fin de poder abarcar y captar series infinitas de fenómenos espirituales múltiples y de personalidades muy diferentes” (Konrad Burdach, como se cita en Benjamin, 2012, p. 74).

En definitiva, el filósofo muestra que la universalidad constitutiva del concepto parece inconmensurable respecto de la particularidad de un fenómeno histórico. ¿Cómo puede, entonces, la reflexión filosófica acercarse a esos fenómenos que aspira objetivar críticamente, sin caer por ello en la imposición de un andamiaje clasificatorio y predeterminado? La presentación de este problema opera en el texto sobre el *Trauerspiel* como el piso a partir del cual plantear una vía metodológica y epistemológica basada en el concepto de «origen» e intervenida por una peculiar teoría de las ideas.

En relación con lo primero, Benjamin determina la potencia contenida en el concepto de «origen» al apuntar que toda configuración racional sobre el pasado implica una selección: el pasado mismo, como concepto histórico, se constituye sobre la separación emanada de la doble perspectiva de quien representa y del tiempo representado. Ahora bien, esta maniobra selectiva entre dos temporalidades concebidas en cuanto distantes no siempre es evidenciada; las historiografías lineales y/o causales no solo camuflan particularidades en la potencia de universalizaciones cuestionables (como muestra la referencia a la inducción y deducción historiográficas), sino que, además, son encubridoras de este gesto electivo. Consecuentemente, se torna necesario para Benjamin no solo ensayar otra modulación de la historia, sino, consecuentemente, consumir tal tarea mediante la redefinición de la relación entre presente y pasado en el concepto de «origen». La perspectiva originaria propone un régimen de comprensión histórica cuyas unidades constitutivas germinan a partir de cierta afinidad entre dos tiempos, tanto entre lo sido y lo que no logró

ser como entre la doble perspectiva de tiempo representado y del que representa (Bolle, 2014, p. 536).

La estructura de comprensión histórica posibilitada por el abordaje en clave «originaria» transfigura la representación conceptualmente selectiva de la historia al asentarse en el juego dialéctico cifrado en el binomio del devenir y el perecer. En ese sentido, el recorrido originario de la dialéctica histórica reúne su doble compás en la “restauración, como restitución, por un lado y, justamente por eso, como algo inconcluso, inacabado, por otro” (Benjamin, 2012, p. 80). Como ha mostrado Uwe Steiner (2014), «origen» describe la estructura de una representación discontinua medial: “en una posición intermedia entre una definición puramente lógica y una puramente histórica, el «origen» designa el modo de «representación y despliegue» de una esencia (...) en la empiria” (2014, p. 291). «Origen» es para Benjamin, entonces, la categoría a partir de la cual se logra asociar la unicidad de los fenómenos históricos con la repetición típica de cualquier tipo de procesos.

De esta manera, el intento benjaminiano por ensayar un pensamiento crítico que se las vea con la compleja materia histórica (o sea, sin someter los fenómenos históricos a reglas generales prediseñadas y anuladoras de su riqueza específica) encuentra en el concepto de «origen» la posibilidad de abordar el complejo entramado de verdad/tiempo. El núcleo temporal de lo verdadero es aprehendido por una lógica que excede y discute la mera linealidad: en la noción de origen vibra el entrelazamiento de crítica —en cuanto teoría del conocimiento— e historia —en cuanto discusión de una temporalidad lineal, progresiva y subsumidora—.

La estructura histórica modulada originariamente repercute en diversas zonas de la filosofía benjaminiana; sobre todo si se tiene en cuenta la importancia que lo histórico cobra a medida que se desarrolla su filosofía. La tensión entre el devenir y el perecer contenida en la perspectiva originaria está estrechamente unida al abordaje originario de la «historia natural». Aunque con ecos

lukacsianos,⁶ la historia natural [*Naturgeschichte*] representa para Benjamin la historia en clave originaria [*Urgeschichte*] merced a las elaboraciones goetheanas sobre la morfología de la naturaleza.⁷ Lo decisivo se encuentra en el hecho de que “Goethe observó que, mientras en las ciencias físicas o químicas el objeto de conocimiento era una abstracción cognoscitiva construida por el sujeto, en la biología este era inmediatamente percibido, en el acto de «observación irreductible»” (Buck-Morss, 2001, p. 89). Lo irreductible de esta observación consiste en que rehúye la subsunción de lo particular en las leyes universales para, contrariamente, explorar en lo singular la clave de lo universal. En esa dirección, el análisis originario volcado sobre la materia histórica de la modernidad conduce la elucidación del núcleo temporal de la verdad según el decurso de la historia natural: para Benjamin, se trata de abordar los fenómenos temporales más novedosos como *Urphänomen*; esto es, como la huella singular de lo ya acontecido.

“Benjamin solo identifica como prehistórico lo que es nuevo en la historia” (Buck-Morss, 2001, p. 88) gracias a la concepción dialéctica-discontinua implicada en la historia como *Ursprung*. Las múltiples “historias [*Geschichten*] nos remiten a la historia natural [*Naturgeschichte*]” (Benjamin, 2001c, p. 121) porque “los predicados tradicionalmente atribuidos a la antigua naturaleza orgánica —productividad y transitoriedad, así como decadencia y extinción—” (Buck-Morss, 2001, p. 86) son los apropiados para

⁶ Georg Lukács refiere la «segunda naturaleza» para indicar que el despliegue de la historia moderna opera como naturaleza “sedimentada” en la diagramación dialéctica de la subjetividad y la objetividad. Este concepto aparece en textos estéticos como *Teoría de la novela* (1920), así como también en textos políticos como *Historia y conciencia de clase* (1923). En este último se lee: “la intrincación de problemas y los equívocos yacentes en sus conceptos del sujeto y el objeto (...) no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los hombres van destruyendo (...) las vinculaciones «naturales» irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, «autoproducida», una especie de segunda naturaleza” (Lukács, 2013, p. 243).

⁷ Cfr. nota al pie 3.

nombrar lo radicalmente nuevo en los fenómenos históricos. Así, insistir en la caducidad de lo novedoso habilita la afirmación de lo inconcluso como una dimensión (menos evidente, claro) de lo efectivamente acaecido. Para Benjamin, los dramas del Barroco alemán “representan la naturaleza como una eterna transitoriedad [*Natur als ewige Vergängnis*], y solo en esta transitoriedad la mirada saturnina de aquellas generaciones reconocía la historia” (Benjamin, 2012, p. 223), ya que explorar la historia discontinua —o sea, originariamente— implica enfatizar no solo lo que ha sobrevivido, sino también, al mismo tiempo, lo caduco, lo perecido, lo inconcluso.

La historia natural de la modernidad, expuesta paradigmáticamente en *Libro de los Pasajes*, explicita el decurso histórico como “una expresión de la fugacidad esencial de la verdad en sus extremos contradictorios, como extinción y muerte, por una parte, y como potencial creativo y posibilidad de cambio, por la otra” (Buck-Morss, 2001, p. 83). Los límites de la praxis racional, objetivo de la crítica de la razón de un programa filosófico, se vinculan, entonces, con el talante dialéctico de ese “material fracasado” (Buck-Morss, 2001, p. 83) implicado en la inconclusión del devenir histórico: negativamente, señala las operaciones filosóficas que reproducen ese decurso; positivamente, apunta el núcleo de la materia capaz de abrir una instancia venidera para la filosofía.

Lo que queremos señalar con esto es que la complejización de la tarea crítica aportada por «origen» radica en su insistencia en el perecer. Y esto es porque la exigencia de autojustificación del conocimiento demanda una relación con lo sido absolutamente otra: el pasado interpretado como lo inconcluso, lo inacabado que vuelve.⁸ Ahora bien, Benjamin (2012) asevera que este retorno no

⁸ Este tema es transversal en la filosofía benjaminiana: está contenido en conceptos vertebrales de su pensamiento, tales como «alegoría», «ruina», «moda», «apocatástasis histórica», entre otros. Para un abordaje específico de este tópico, puede consultarse, por ejemplo, el artículo de Florencia Abadi y Luciana Espinosa “La noción de muerte en la estética temprana de Walter Benjamin” (<https://doi.org/10.15304/ag.33.2.1917>).

se repite como un sí mismo; lo que fue, lo que ya pereció, lo que ha muerto retorna en la forma de un reclamo (p. 81). Así pues, la noción de «origen» permite estructurar una praxis de la racionalidad filosófica de manera novedosa porque establece una relación distinta con lo ya sido; no lo aborda como un *factum* acabado y cerrado, sino que lo hace emerger como algo que desde sí mismo vincula, atrae una zona del presente hacia un fragmento de tiempo que, en cuanto inconcluso, reclama actualización.

Así pues, lo originario comprende aquello sido en cuanto fluente hacia otras unidades temporales en las que resuena con cierta actualidad. «Origen», entonces, abarca lo que suele concebirse como «pasado» en un sentido distinto al de hecho cerrado sobre sí mismo, descrito desde un tiempo que lo contempla desde la lejanía: por un lado, descubre su carácter convocante; por otro, lo liga indisolublemente a lo inacabado. Con ello, la tarea crítica sobre la praxis filosófica arriba a un hecho epistemológico crucial, pues la insistencia en la perdurabilidad de lo sido contemplada en el concepto de origen no es de naturaleza tal que encuentre en lo meramente fáctico el índice de lo verdadero. La presencia del núcleo temporal de lo verdadero es advertida en la latencia de aquello que no logró ser, de aquello que permanece truncado a causa de la dialéctica moderna, propiciadora de otros desarrollos.

Por eso en *El origen del Trauerspiel alemán* su autor muestra que crítica y dialéctica encuentran su punto tangencial en «origen»: Benjamin señala que la historia concebida según cierta teoría del conocimiento elimina la multiplicidad de lo diverso en la subsunción bajo lo idéntico progresivo. En consecuencia, la historiografía sostenida en la teoría del progreso comprende lo minúsculo y divergente en cuanto mera «desviación», en cuanto «diferenciales de tiempo» perturbadores de las grandes líneas de despliegue de lo histórico.

Frente a esto queda por determinar de qué manera Benjamin imbrica el núcleo temporal de la verdad según una dialéctica ori-

ginaria. Para ello, es preciso remitir de manera concisa la singular alusión a cierta teoría de las ideas.

Verdad e ideas

En *El origen del Trauerspiel alemán* se afirma que

la historia filosófica como la ciencia del origen es la forma que, a partir de los extremos alejados, de los aparentes excesos de desarrollo, permite que surja la configuración de la idea como la totalidad caracterizada por la posibilidad de una yuxtaposición cargada de sentido entre esos opuestos. (Benjamin, 2012, p. 81)

Esto significa que una aproximación a la dialéctica histórica en clave originaria se halla necesariamente involucrada con la exposición de una «idea». El vocablo, de evidente ascendencia platónica y emparentado de manera clara también con la filosofía kantiana, es retomado por Benjamin. Ahora bien, en lugar de hacerlo perdurar en un mundo ideal escindido de la materia histórica, lo tuerce en su semántica al ensayar en él un modo distinto de historizar en el que tiempo y verdad inciden en su mutua mediación dialéctica.

En tanto que la verdad demanda ya no ser concebida en la escisión de su núcleo temporal (Benjamin, 2005, p. 465 [N 3, 2]), Benjamin ubica en el concepto de «idea» el epicentro problemático de verdad y conocimiento: «idea» indica que ellos no coinciden, ni por adecuación ni por construcción. Esta distinción es muy relevante, aunque ella no trata de impugnar el acto cognitivo en general. Trata, en cambio, de evidenciar otro aspecto de la deficiente configuración conceptual distintiva de la racionalidad filosófica moderna: la pregnancia de un sujeto abstracto e indiferenciado estatuido en el principio de la actividad cognoscitiva. Conforme a ello, la praxis filosófica alude a un tener, “su objeto mismo se define por el hecho de que debe ser poseído en la conciencia, aunque más no sea la trascendental” (Benjamin, 2012,

p. 63). Así, se refiere estrictamente al rol del sujeto: es el sujeto el que «tiene conocimiento» de determinado objeto, conocimiento al que se arriba mediante la ya mencionada modulación abstracta implicada en los conceptos.

Desde la perspectiva ofrecida por las ideas, en cambio, Benjamin muestra que en los conceptos, lo diferente y particular se encuentran y logran coincidir, ellos “llevan a cabo la disolución de las cosas en los elementos” (Benjamin, 2012, p. 68). En tanto que mediante los conceptos se apresan aspectos del mundo categorizados como idénticos entre sí y excluyentes de una otra cosa —una tercera cosa—, el sujeto elaborador de los conceptos —universal e idéntico consigo mismo— «posee conocimiento» cuando consigue someter la pluralidad de lo existente a leyes lógicas dictaminadas por su propia conciencia.

Esta configuración de la praxis racional expone lo más propio de la modernidad: la tiranía subjetivista, según la cual todo lo que es concebido como «real» es sometido a la necesidad del sujeto y adecuado a la forma de su razón (Benjamin, 2001a, p. 62). Benjamin indica que en la noción de un conocimiento engendrado por puros conceptos se repite “la insistencia idealista en considerar el mundo objetivo como mero producto de la conciencia o como una construcción elaborada por el sujeto” (Vedda, 2012, p. 16). Con ello, entonces, se perpetúa la escisión instrumental constitutiva del pensamiento ilustrado empeñado en apropiarse de lo real con las determinaciones de la conciencia: el cisma entre un sujeto trascendental y su objeto de conocimiento.

Por eso el filósofo, atento al escenario de erosión epistemológica que caracterizamos al inicio de este trabajo, insiste en dislocar ese tipo de racionalidad: en lugar de conjugar la verdad con el concepto, aproxima el núcleo temporal de lo verdadero hacia el «mundo de las ideas». Según el pensador, en las ideas “lo parecido no llega a coincidir, pero en cambio lo extremo alcanza la síntesis” (Benjamin, 2012, p. 75). En las ideas benjaminianas, por lo tanto, la objetividad histórica de la verdad es expuesta sin saltos porque

las esencias no son reducidas a una identidad formal; ellas “no toleran ni el constructivismo filosófico ni su imagen contraria con lugares intercambiados, el deconstructivismo (formas ambas de un subjetivismo secular) como objetos o instrumentos” (Holz, 2014, p. 630).

Para captar, entonces, la radicalidad epistemológica contenida en el concepto benjaminiano de «idea» es menester comprender que su noción liga ineludiblemente con la de «origen»: si el origen supone el encuentro de dos unidades temporales distantes que se reclaman en su inconclusión, la idea cristaliza la determinación específica por la que ese encuentro acaece y lo evidencia en su verdad. Así entonces, la verdad no discurre en las ideas benjaminianas como una determinación del sujeto, sino que excede la conciencia trascendental. La verdad, dice el filósofo, no responde a un tener del sujeto, sino a un ser que se autorrepresenta (Benjamin, 2012, p. 64).

Esta es la dirección según la cual lo verdadero es extraído del plano de la absolutez y, simultáneamente, historizado de manera fundamental. ¿Cómo? La verdad ideal no emerge de la constatación fáctica, pero tampoco lo hace desligada de la *empiria*. En realidad, la mera *empiria* solicita ser mediada para dejar de ser tan solo mera *empiria* y poder así mostrarse en su cabalidad histórica. Romper con la mera facticidad es una empresa que se logra al mediar «originariamente» ese mundo fenoménico con el «mundo ideal». Las ideas redimen los fenómenos, porque ellos “se despojan de su falsa unidad para participar divididos de la auténtica unidad de la verdad” (Benjamin, 2012, pp. 67-68). Así entonces, las ideas consiguen darles vuelta y, al acceder a su revés histórico, logran tornarlos fenómenos originarios en la medida en que los amparan en el seno de una compleja totalidad.

Esa totalidad ya no es, claro, la de la universalidad problemática del concepto, sino la de una concreción histórica, polimorfa y contradictoria. Los fenómenos devienen originarios, según

el planteo benjaminiano, al entrar en contacto con su extremo dialéctico. Es decir,

los fenómenos no ingresan al mundo de las ideas de manera integral, en su ruda existencia empírica, a la que se mezcla la apariencia, sino solamente en sus elementos, redimidos. Se despojan de su falsa unidad para participar divididos de la auténtica unidad de la verdad. (Benjamin, 2012, p. 67)

Las ideas, consecuentemente, no son conceptos que determinan los fenómenos, ni leyes que los rigen. La idea es verdadera porque explicita la brumosa objetividad histórica de los fenómenos sin reducirlos forzosamente a una identidad, expone la trama indisoluble de lo sido con respecto a lo inacabado, lo que no logró ser.

Precisamente en este sentido el planteo benjaminiano liga con las reflexiones de Theodor Adorno acerca del conocimiento de lo verdadero: él también se ocupa de indagar las dificultades de una praxis filosófica estructurada según la identidad conceptual en torno a la presencia de lo inconcluso.

Interpretar una y otra vez

Para mostrar aquel territorio convergente dentro del que Adorno también impulsa la criticidad de su filosofía hacia la presencia de lo ausente resulta apropiado recortar dos extremos de su derrotero filosófico para identificar en él el hilo conductor de semejante inquietud. El primero de los términos aparece en la ya mentada conferencia de Adorno, *La actualidad de la filosofía*. Allí expresa que si la filosofía anhela vincularse de algún modo con la realidad sin propiciar un irracionalismo ideológico, no puede perder de vista que “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa” (Adorno, 1991a, p. 73). ¿Qué hay con el segundo término del binomio? Treinta y cinco años más tarde, Adorno publicó una de sus obras más célebres, *Dialéctica Negativa*. La primera oración,

la sentencia con la que se inaugura una de las cavilaciones más profundas llevadas a cabo por el filósofo frankfurtiano, reza: “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización” (Adorno, 2005, p. 15).

Comencemos por desgranar el primero de los extremos señalados. Cuando Adorno establece que “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa” deja al descubierto que, en tanto que realidad y racionalidad ya no se condicen de modo tal que ambas logren plena identificación, la expectativa de algún vínculo entre una y otra descansa, en consecuencia, en los perdigones desmoronados de antiguas totalidades. La relación aludida por Benjamin en N 3, 2 del *Passagenwerk* entre verdad e historia resuena de manera inequívoca en estas palabras.

Adorno, con evidentes resonancias benjaminianas, comprende que la filosofía ha llegado al límite de su propia actualidad, por eso el salto que le permita alcanzar lo que aún la convoca no ha de hacerse mediante la sutura de lo disgregado por la dialéctica histórica. Así entonces, la transmutación demandada por el programa actualizador de la filosofía solo puede bosquejarse en la medida en que acepte que el despliegue de la modernidad ha decantado en una erosión epistemológica. En consecuencia, la razón filosófica no puede ya dar con la realidad bajo la relación homogénea de lo total.⁹ Sin embargo, la filosofía no puede renunciar a su caudal incisivo si su interés sigue siendo crítico, porque ella “dimite cuando se equipara a lo que ella debería iluminar” (Adorno, 2009, p. 407). Por lo tanto, aunque en el escenario de un

⁹ Este es el marco problemático que configura algunas de las más importantes cavilaciones de Adorno y, en consecuencia, algunas de las más célebres polémicas sostenidas por el filósofo con otros pensadores (con Martin Heidegger o Georg Lukács, por ejemplo). Para no apartarnos del objetivo específico de este texto, remitimos uno de nuestros trabajos sobre las discusiones adornianas acerca de la totalidad y la racionalidad filosófica: “Theodor Adorno y el problema de la racionalidad moderna: aristas germinales de una inquietud crítica” (doi: <https://doi.org/10.4067/S0718-23762020000100314>).

desgaste epistemológico realidad y razón no puedan ya reunirse en una síntesis, Adorno insiste en que la iluminación recíproca entre ambas se presenta como la tarea irrecusable de la praxis de la filosofía.

Consecuentemente, Adorno se dispone a escuchar la latencia inconclusa que interpela la filosofía crítica haciéndose eco de los vestigios y los escombros con que se le presenta la realidad configurada por la dialéctica moderna. Hoy, dice el filósofo, “no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido» (...) [pues] la ruptura en el Ser mismo prohíbe toda justificación semejante de los existente” (Adorno, 1991a, pp. 87-88). De allí que la praxis filosófica, si ha de concebirse de alguna manera actual (crítica en cuanto no justificadora de la situación social y espiritual existente, según se desprende de la cita precedente), ha de partir del hecho de que la realidad con la que la filosofía se enfrenta es contradictoria, incompleta y fragmentaria.

“Si la filosofía todavía es necesaria, lo será (como ha sido desde siempre) como crítica, como resistencia contra la heteronomía en expansión, o como el intento impotente del pensamiento de adueñarse de sí mismo” (Adorno, 2009, p. 406). En esa dirección, la esperanza propiciada por el carácter restaurador que supone toda inconclusión afirma su potencia en la incompletitud de los vestigios y las ruinas que circundan la cotidianidad. De esta manera, mientras que “el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía [es el de] la interpretación” (Adorno, 1991a, p. 87). La praxis filosófica, afirma Adorno, se actualiza críticamente al renunciar a investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad para, en cambio, “proceder a interpretar una y otra vez” (p. 87); “interpretar una realidad carente de intenciones mediante

la construcción de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad” (p. 89).¹⁰

Como se advierte, el lenguaje adorniano convoca expresamente algunas categorías de la filosofía de Benjamin. Es que, así como “Benjamin expresa concretamente la cercanía entre *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y la lección inaugural de Adorno” (Vidal Mayor, 2017, p. 361), este concede especial importancia al texto benjaminiano sobre el Barroco en el marco de su conferencia para indicar el horizonte de una filosofía interpretativa capaz de “abrirse de golpe a la realidad” (Adorno, 1991a, p. 97). Como Benjamin, Adorno también “invocaba una “reorientación de la Filosofía de la historia (*Geschichtsphilosophie*)” (Buck-Morss, 2001, p. 76).

Este redireccionamiento es expresado en múltiples secciones de su obra; cobra expresa relevancia en *La idea de Historia Natural* (1932). En tal conferencia —muy cercana a las jornadas compartidas con Benjamin en Königstein—, Adorno manifiesta la inestimable influencia de las elaboraciones benjaminianas para su propia filosofía cuando esta busca exponer la arbitrariedad de la invariabilidad adjudicada tanto a la historia como a la naturaleza en las concepciones idealistas que las oponen sistemáticamente.¹¹ Aunque se muestra cauteloso respecto de la inmediatez cognos-

¹⁰ Al respecto, cabe mencionar que las reflexiones adornianas sobre la interpretación son contemporáneas al célebre ensayo de Susan Sontag titulado *Contra la interpretación* (1966). Este escrito, publicado en la misma época en la cual Theodor Adorno preparaba su *Teoría Estética*, explica con una sensibilidad para nada menor que “la actual es una de esas épocas en que la actitud interpretativa es en gran parte reaccionaria, asfixiante. La efusión de interpretaciones del arte envenena hoy nuestras sensibilidades. (...) Interpretar es empobrecer, reducir el mundo, para instaurar un mundo sombrío de significados. (...) El mundo, nuestro mundo, está ya bastante reducido y empobrecido. Desechemos, pues, todos sus duplicados, hasta tanto experimentemos con más inmediatez cuanto tenemos” (Sontag, 2005, pp. 30-31). Con ello, y a partir de las explicaciones que vertemos a continuación, queda de manifiesto el carácter original que la Teoría crítica imprime sobre la interpretación.

¹¹ En concreto, Adorno sostiene una tácita discusión con las ontologías de la época (en particular la heideggeriana, en cuanto que determina la historicidad [*Geschichtlichkeit*] como «naturaleza» del Ser).

citiva que Benjamin pareciera imprimirle al concepto de historia natural (Buck-Morss, 2001, p. 76), “la mirada benjaminiana sobre la transitoriedad se convierte para Adorno en la base desde la que elaborar una teoría de la experiencia no reducida, distinta tanto del primado idealista del sujeto como del empobrecimiento del objeto” (Escuela Cruz, 2015, p. 85), ambos vectores característicos de la erosión moderna de la filosofía.

Adorno singulariza el tratamiento de la historia natural al enfatizar la vinculación irresolublemente dialéctica entre naturaleza e historia con el objetivo específico de combatir la configuración totalitaria del pensamiento filosófico. Cada uno de los términos —«historia» y «naturaleza»— puede operar la crítica del contrario en la medida en que resultan opuestos: no se disuelven el uno en el otro, “sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia (...) como signo de la naturaleza” (Adorno, 1991b, p. 126). De allí que para el filósofo la potencia de la caducidad —impresa en la perspectiva de la historia natural— anide en su capacidad para impugnar la inmovilidad de ambos extremos. Adorno busca exponer el doble carácter de los fenómenos históricos: ellos, en cuanto «naturales», son positivos en tanto son concretos y, por eso, son tanto transitorios como modificables; al mismo tiempo, son negativos en la medida en que mientan lo no penetrado por la razón, lo no incorporado a la historia, y por lo tanto, inconcluso (Buck-Morss, 2011, pp. 139-140).

De esta manera, el enclave dialéctico contenido en el concepto de «historia natural» señala la composición de lo inconcluso cuando se lo comprende como el lugar en que emerge lo otro de la razón, lo no superado, lo fugitivo e irracional en cuanto lo abandonado por la razón (Buck-Morss, 2011, p. 139). En consecuencia, la caducidad implicada en la lectura adorniana de la historia natural señala no solo que todo fenómeno histórico es tan producible como revocable, sino también que el anverso dialéctico de la novedad histórica se vincula necesariamente con aquello que

resulta inconcluso por resultar ajeno al proceso de racionalización moderno. En ese sentido, Adorno configura la actualización de la praxis filosófica en la interpretación de aquello que esta misma ha expulsado y que, por eso, permanece inconcluso.

¿Cómo dialoga esta vía actualizadora del ejercicio filosófico arrojada por Adorno, filósofo que se reconoce a sí mismo como un pensador materialista, con aquel *dictum* de las 11 *Tesis sobre Feuerbach*? ¿Acaso no se había diagnosticado ya el carácter inactual de la filosofía precisamente en el célebre pasaje según el cual “[XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 2014, p. 61)? ¿O es que la canalización de la praxis filosófica esgrimida por la joven Teoría crítica se resuelve en una regresión expectante?

Para responder a esto volvamos a la alocución de 1931 porque en ella el filósofo desmenuza su concepto de interpretación. Según Adorno, interpretar no refiere una actividad meramente contemplativa, sino que, al contrario, sugiere una acción por entero comprometida. Adorno toma el término «interpretar» e invierte dialécticamente el significado para empujar el concepto hacia otra posibilidad de sí. Ya que ante una realidad absolutamente fragmentada, “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa”, lo propio del trabajo filosófico con lo disgregado anida en el gesto que, en lugar de alcanzar una sistematización de las partes a través del descubrimiento de la lógica unitaria que las sostiene, conquista una totalidad de naturaleza casi plástica: interpretar supone, más bien, una construcción activa y no tanto una reconstrucción fidedigna.

La interpretación abre, consiguientemente, una punta del horizonte epistemológico bullente en la dialéctica originaria de la historia sostenida por Benjamin: constituye una práctica filosófica que no se propone restablecer lo sido en cuanto sido, sino que se configura al modo de una restauración. El «cambio de paradigma» es nítido. En primer lugar, interpretar exige un desplazamiento

del sujeto como centro gravitacional. Con la interpretación, la subjetividad trascendental característica del sistema crítico kantiano —y de la Ilustración en sentido amplio— renuncia a su poder hegemónico de determinarlo todo. Interpretar supone, según Adorno, el ejercicio de un sujeto histórico capaz de instituir una relación originaria con lo sido. Es decir, lo acontecido no aparece como mero objeto directo sobre el que un universal sujeto cognoscente dirige la flecha de su actividad racional; lo sido emerge, más bien, como un sujeto otro de la historia a través del cual se complejiza la gramática política y epistemológica con que se diagrama el orden de lo real.

Así entonces, los vestigios y los escombros en cuanto testimonios de un pasado no son reconocidos como datos de un tiempo cerrado y susceptible de ser reconstruido; los vestigios y escombros referidos por Adorno revelan su actualidad en cuanto sujetos de un pasado que habla en sus borbotones: lo inconcluso empuja la sintaxis histórica de la ontología reconstructiva hacia una nueva política epistemológica en la que el sujeto ya no puede erigirse a sí en cuanto trascendental.

Pero también, en segunda instancia, interpretar la latencia de lo sido inaugura un pliegue vinculante en el que un sujeto —histórico— es capaz de asumir una responsabilidad. Y es que si lo sido inconcluso demanda restauración, la escucha de esa demanda apela a una decisión. La apuesta epistemológica del interpretar se abre en la disputa sobre los vestigios y los escombros: ante su subsunción en la legislación que intenta protegerlos bajo la figura de los bienes patrimoniales (Benjamin, 2006, p. 129); la interpretación crítica busca arrancarlos del régimen de la propiedad para insertarlos en una construcción completamente nueva.

El sujeto interpretante, entonces, asume el riesgo de la escucha originaria y la responsabilidad de la edificación radical: aquella que incorpora los vestigios y los escombros no en cuanto objetos de exposición, sino en cuanto vigas estructurantes de la actualidad histórica. Por eso Adorno (1991^a) dice: “interpretación de lo

que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista” (p. 90). Solo a partir de la función interpretativa de la filosofía se hace posible un diálogo crítico entre razón y realidad.

De esta manera, la intersección de las reflexiones benjaminianas y adornianas en torno a la praxis filosófica avanza hacia un interpretar que no significa recrear, sino reparar: interpretar se muestra como la primera instancia del restaurar; en la medida en que se dirige al escombros y logra desplegarlo en su calidad de convocante, la interpretación logra constituirse en el acto originario por su capacidad actualizadora de lo inconcluso.

Interpretación crítica, práctica actualizadora de la filosofía

Así entonces, el primer extremo de la filosofía adorniana marca el rumbo de la tarea programática en la que se diseña la transfiguración de la filosofía: interpretar es, estrictamente, el trabajo filosófico con las ruinas de la historia. Empero, no debe perderse de vista que la expresión programática de *La actualidad de la filosofía* según la cual “únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa” adquiere espesura crítica cuando se opera su mediación dialéctica con aquel otro extremo del derrotero adorniano: “la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización”.

El segundo momento de la filosofía adorniana procede al modo de una advertencia: el veredicto certero con el que inaugura *Dialéctica Negativa* contiene ya el movimiento pendulante que particulariza la interpretación filosófica en la medida en que señala que la actualidad de la filosofía enrola la oportunidad de su concreción histórica en el carácter inacabado de su tarea.

Como se advierte de inmediato, la inconclusión aludida por Adorno es ligada minuciosamente al antecedente materialista,

aquel que ya trajimos a colación al mencionar la célebre tesis marxista. Ahora bien, tal referencia no se propone declinar el juicio sumario expuesto por Marx en la Tesis XI, sino sostener la cavilación sobre su actualidad; en ello se juega la apuesta interpretativa en clave materialista. Esto porque, si Adorno y Benjamin se empeñan en la modulación de una crítica perforada por la arborescencia de la materia histórica, la advertencia marxista sobre determinada praxis filosófica no puede abreviar en el escenario contemporáneo preservando un «idéntico y singular sentido inicial». De lo que se trata para ambos filósofos es, entonces, de tamizar la sentencia marxista con el despliegue histórico en que lo real se manifiesta en cuanto escombros latente, inacabado.

Si, tal como Adorno juzgaba en la década de los 30, ser y concepto ya no resultan congruentes, si realidad y razón han desatado los nudos que las unían en un sentido irrevocable; obturar el decurso histórico y sus consiguientes transmutaciones plásticas acerca de la transformación del mundo implica obturar con ello la actualización de la criticidad. En tanto que aquello que ha de ser transformado —«el mundo»— ha devenido una otra cosa, una cosa que es una multiplicidad de cosas esparcidas, algunas más visibles, otras más ajadas, no solo su transformación ha de plantearse en otros términos, sino que la interpretación, otrora supuesta en su carácter reproductivo, transforma radicalmente su posición también.

La interpretación del mundo no cataloga en cuanto «mera interpretación» porque las condiciones materiales de lo real desplazan el señalamiento: no recae en la interpretación sino en “el derrotismo de la razón tras el fracaso de la transformación del mundo” (Adorno, 2005, p. 15). La filosofía, por consiguiente, sitiada por la fragilidad de los lazos entre verdad y conocimiento, no acuña su mortandad en el rol de exégeta estático de una realidad arrolladora, sino en el juicio histórico que la develó incapaz de transmutar la teoría en praxis revolucionaria. Y de ello

la incipiente Teoría crítica desarrollada por Benjamin y Adorno extrae, al menos, dos consecuencias.

Primeramente, esa incapacidad tan cercana a la inoperancia pone en marcha una sospecha, aquella que sugiere que “quizás la interpretación que prometía la transición a la práctica fue insuficiente” (Adorno, 2005, p. 15). La insolencia revolucionaria de la filosofía puede encontrar como una de sus probables causas una deficiente labor interpretativa; de allí que resulte «actual» volver a interpretar. Con esto, interpretación y transformación del mundo no constituyen dos modalidades separadas representativas de la bifurcación filosófica en los caminos paralelos del materialismo y del idealismo, sino que ambas instancias, la interpretativa y la transformativa, advienen actividades no evidentes en sí mismas en las cuales el quehacer reflexivo toma aire y renueva sus esfuerzos. En este contexto,

una praxis indefinidamente aplazada ya no es la instancia de apelación contra una especulación autosatisfecha, sino la mayoría de las veces el pretexto con el que los ejecutivos estrangulan por vano el pensamiento crítico del que una praxis transformadora habría menester. (Adorno, 2005, p.15)

En segundo lugar, esta inversión de la pregnancia interpretativa fruto de la mudez revolucionaria de la teoría arroja una exigencia, que no es nada más ni nada menos que la reiteración de la actualidad filosófica en el semblante de la crítica: “la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones” (Adorno, 2005, p. 15). Adorno retoma de este lado la apuesta programática de una filosofía venidera en clave benjaminiana: si la filosofía se encuentra muriendo, su porvenir asienta sus condiciones de realización en la demanda de una autojustificación tan incesante como inclemente.

Ahora bien, ¿de qué manera llevar a cabo el abordaje de la sospecha y el acatamiento de la exigencia? La brújula señala el norte reflexivo otra vez en la dirección de los escombros. Con el

objetivo de acceder a una instancia interpretativa divergente, la filosofía benjaminiana hace un llamamiento para indicar que la relación originaria con lo sido manifiesta de nuevo su pertinencia. Por eso Adorno avanza hacia la determinación de las causas productoras de lo ruinoso. *Dialéctica Negativa* explicita que aquello que convoca por su carácter de escombros inconclusos ha devenido desecho histórico gracias a una particular manera de construir el edificio de la razón.

Así como Benjamin teje el lazo inequívoco entre teoría del conocimiento y progreso histórico, Adorno fundamenta la criticidad de la praxis filosófica fijando su campo de acción no solo en lo relegado, sino también en los procedimientos constituyentes de semejante relegación. ¿Qué supone esto? La consecuencia directa es que, “según la situación histórica, la filosofía tiene su verdadero interés en aquello sobre lo que Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su desinterés: en lo carente de concepto, singular y particular” (Adorno, 2005, p. 19). Así entonces, el vestigio sobre el que se hace hincapié en la conferencia del 31 es desnudado en su matriz; él ha fijado su carácter residual en la consolidación racional de un ordenamiento de lo real que lo segrega en sus aspectos particulares y singulares. El vestigio llega a ser tal fruto de una criba epistémica (y política): aquello no pasible de ser engullido por los tersos contornos del concepto queda excluido del decurso en que se sellan los límites de lo real.

Conclusiones

Walter Benjamin y Theodor Adorno arriban a la crítica de la dialéctica histórica enterrada en la configuración del concepto. Este, molécula esencial que acredita la participación en el discurso filosófico, separa lo pasible de ser subsumido conforme al principio de identidad y no contradicción de aquello que no lo es. Lo primero es integrado al territorio de lo pensable; a lo segundo, en

cambio, se le aplica el duro peso del tercero excluido.¹² La incorporación racional de lo idéntico al sujeto coordina su proceder con la exclusión resultante de la negación de lo contradictorio; o solo porque se niega lo contradictorio se torna necesaria la exclusión consolidativa de la órbita de lo idéntico. Así entonces, lo inconcluso —aquello que pretende hacer presente una interpretación atravesada por el abordaje originario de la historia— es mostrado por Benjamin y Adorno como un desecho histórico y como un «sobrante» para la misma razón que procura capturar toda la realidad.

La praxis filosófica emerge para ambos, entonces, como una instancia que merece ser analizada y reformulada, ya que el conocimiento conceptual labrado por la filosofía no ha permanecido junto a su objeto para aclararlo, sino que lo ha degradado a mera función de un esquema. La actualidad de la filosofía, la menesterosidad de un programa que asegure su porvenir, depende de la crítica de esta hipóstasis lógica, según la cual la lógica ordenadora de la razón filosófica “se malentiende a sí misma: se atribuye a sí misma, en cuanto forma pura, la rigurosidad que adquiere en el juicio sobre objetos, haciéndose pasar por ontología” (Adorno, 2012, p. 71).

El recorrido que hemos tramado, trayendo a colación las cavilaciones benjaminianas sobre el origen y las ideas tanto como las reflexiones adornianas sobre la interpretación crítica de los escombros históricos, nos ha permitido establecer algunas de las líneas principales a partir de las cuales la Teoría crítica gestada por

¹² Horkheimer explica el funcionamiento de este trípode lógico en *Teoría tradicional y Teoría crítica*: aunque confiesen maneras diferentes de desempeñarse, lo que está en la base de todas las argumentaciones pretendidamente válidas es el mismo concepto de teoría, el cual consiste en un encadenamiento sistemático de proposiciones sin contradicciones, enlazadas las unas con las otras, sistematizadas y de esencia no contradictoria. La situación objetiva, no importa cuál sea y cuánto cambie, debe ser subsumida según este modelo en ese esquema conceptual y concatenado. Explicar se identifica, según esta lógica, con subsumir por principios o esquemáticamente (Horkheimer, 1974, pp. 224-227).

ambos filósofos configura una actualización de la praxis filosófica en la insistencia en torno a lo inconcluso. Ello ha sido ocasión para mostrar también la exposición que Benjamin y Adorno realizan de algunos mecanismos racionales moduladores de un concepto problemático de la verdad, característico de la filosofía moderna.¹³

Gracias a eso, se ha tornado comprensible tanto la reflexión acerca de la actualidad filosófica como el impulso programático de una filosofía venidera, ambas instancias ensayadas por Adorno y Benjamin a partir de sus análisis de la praxis filosófica en un contexto de desgaste epistemológico. Según juzgan uno y otro pensador, la filosofía ha de reinventar su actualidad en la relación con los escombros y vestigios relegados a la oscuridad histórico-racional. Toda posibilidad de una filosofía incrustada en la arena histórica se juega en su compromiso interpretativo de esas ruinas en cuanto testimonios de lo inconcluso: “lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar del concepto” (Adorno, 2005, p. 19).

Esos sobrantes, categorizados en cuanto «accidentes», «contingencias» y «errores» de lo real por la racionalidad moderna, constituyen la *quantité négligeable*¹⁴ en el corazón de la actualidad filosófica: el sedimento de lo inacabado, del que está hecho el piso en el que se erige el pensamiento crítico. Consecuentemente, la autojustificación del conocimiento —la tarea crítica por autonomía— asume su cariz radical en la puesta en cuestión del elemento mismo en que se ha desarrollado la razón filosófica: el concepto y los sucesivos elementos lógicos que de él se desprenden. La empresa crítica en cuanto autojustificación, programa

¹³No está de más indicar que para ambos filósofos es posible identificar grandes excepciones. Entre las más prominentes cabe mencionar los pensamientos de Friedrich Nietzsche y Georg W. F. Hegel (Adorno, 2012).

¹⁴Literalmente, «cantidad despreciable», noción introducida en numerosas ocasiones por Adorno. Cfr., por ejemplo, el aforismo 148 de *Minima moralia*.

básico de la filosofía del porvenir, determina sus fundamentos en esta dirección.

Mientras que la *Crítica de la Razón Pura* aunó esfuerzos con el propósito de determinar los límites precisos dentro de los cuales nos es dado el conocimiento, la Teoría crítica hilvanada por Walter Benjamin y Theodor Adorno pone el acento también en el límite, pero con el objetivo de mostrar su carácter no taxativo, sino histórico. A partir de eso, hace posible que el reino de lo verdadero no instituya ya su soberanía en la custodia firme de sus fronteras, sino en la traslación semántica de su poder:

Pero lo que de la verdad se toca mediante conceptos más allá de su abstracto cerco no puede tener ningún otro escenario que lo por él oprimido, despreciado y rechazado. La utopía del conocimiento sería abrir con conceptos lo privado de conceptos, sin equipararlo a ellos. (Adorno, 2005, p. 21)

El núcleo temporal de lo verdadero expande su radio y anida, en consecuencia, en la tensión lo sido-lo inconcluso, emanada ella misma de la dialéctica histórica que determina el despliegue de la modernidad. Justo por eso, la interpretación aparece como la praxis de la que depende la actualidad filosófica. Interpretar constituye la posibilidad filosófica de reparar, de restaurar. ¿Qué cosa? Lo oprimido, lo despreciado, lo rechazado.

Si se atiende al despliegue peculiar de uno y otro pensador en torno a la modernidad como historia natural, lo inconcluso aparece como la materia actualizadora de la praxis filosófica para la Teoría crítica de principios de siglo XX: lo inconcluso anida, para Adorno, en la presencia tácita de los vestigios históricos en cuanto productos epistemológicos y políticos en simultáneo. De allí que resulten especialmente importantes para la praxis filosófica crítica: en tanto que representan la caducidad de la totalidad conceptual e histórica, señalan dialécticamente la posibilidad de subvertirlas. Es por eso que lo inconcluso vehiculiza la crítica hacia la dialéctica negativa: dado que la realidad con la que la

filosofía se enfrenta es contradictoria, incompleta y fragmentaria, se trata de modular la praxis filosófica como una interpretación enfrentada constantemente a aquello que su propia lógica excluye.

Para Benjamin, por otro lado, lo inconcluso se muestra como lo inacabado que vuelve, la fuerza pretérita que atrae al presente. La praxis filosófica, entonces, abre el horizonte de su porvenir cuando destina sus esfuerzos a redimir lo arruinado. Es decir, la perspectiva originaria conduce a la filosofía benjaminiana a la afirmación de una dialéctica en suspenso afincada en la exposición de la tensión de los extremos en que se presenta la materia histórica de la modernidad: el pensamiento accede al núcleo temporal de la verdad cuando se sostiene en el encuentro de dos unidades temporales distantes que se reclaman en su inconclusión.

El derrotero propuesto permite, en conclusión, tanto advertir algunos puntos de fuga entre ambos filósofos como, consecuentemente, trenzar algunos de los cruces en los cuales se disputan las inquietudes filosóficas de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Estos cruces, cuya materia se conforma de conceptos, sensibilidades, conmociones, preguntas y discusiones, marcan el territorio en medio del cual se teje el particular entramado de crítica y dialéctica en los pensamientos de ambos filósofos. Este, de naturaleza discontinua, marca el compás del movimiento en que se conforma la Teoría crítica de la primera generación.

Referencias

- Adorno, Th. (1991a). Actualidad de la Filosofía. En *Actualidad de la filosofía*. J. L. Arantegui Tamayo (trad.). (pp. 73-102.). Paidós.
- Adorno, Th. (1991b). La idea de historia natural. En *Actualidad de la filosofía*. J. L. Arantegui Tamayo (trad.). (pp.103-134). Paidós.
- Adorno, Th. (2004). *Teoría estética*. J. Navarro Pérez (trad.). Akal.
- Adorno, Th. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. A. Brotons Muñoz (trad.). Akal.
- Adorno, Th. (2009). ¿Para qué aún la filosofía? En *Crítica de la cultura y la sociedad II*. J. Navarro Pérez (trad.). (pp. 401-414). Akal.

- Adorno, Th. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. J. Chamorro Mielke (trad.). Akal.
- Aguilera, A. (1991). Lógica de la descomposición. *Actualidad de la filosofía* (pp. 9-70). Paidós.
- Benjamin, W. (2001a). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En *Iluminaciones IV*. R. J. Blatt Weinstein (trad.). (pp. 59-74). Taurus.
- Benjamin, W. (2001b). Sobre el programa de la filosofía venidera. En *Iluminaciones IV*. R. J. Blatt Weinstein (trad.). (pp. 75-84). Taurus.
- Benjamin, W. (2001c). El Narrador. En *Iluminaciones IV*. R. J. Blatt Weinstein (trad.). (pp. 111-134). Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero (trads.). Akal.
- Benjamin, W. (2006). Sobre el concepto de historia. En *Medianoche en la historia*. M. Reyes Mate (trad.). Trotta.
- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. C. Pivetta (trad.). Gorla.
- Bolle, W. (2014) Historia. M. Vedda (trad.). En *Conceptos de Walter Benjamin* (M. Opitz y E. Wizisla (Eds.)). (pp. 527-590). Las Cuarenta.
- Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. N. Rabotnikof (trad.). La balsa de la Medusa.
- Buck-Morss, S. (2011). Origen de la *dialéctica negativa*. *Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. N. Rabotnikof (trad.). Eterna Cadencia.
- Escuela Cruz, C. (2015). Hacia una filosofía materialista: La idea de *Naturgeschichte* en la obra de Theodor Adorno. *Revista de Filosofía*, 70, 75-87. doi: 10.4067/S0718-43602014000100005
- Forster, R. (2014). *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*. Fondo de Cultura Económica.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-Modernidad. En *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. J. G. Gandarilla (Coord.). (pp. 19-60). Akal.
- Holz, H. (2014). Idea. M. Belforte (trad.). En *Conceptos de Walter Benjamin*. E. Wizisla y M. Opitz (Eds.). (pp. 591-641). Las Cuarenta.
- Horkheimer, M. (1974). Teoría tradicional y teoría crítica. En *Teoría crítica*. E. Albizu y C. Luis (trads.). (pp. 223-271). Amorrortu.

- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. P. Ribas (trad.). Madrid: Gredos.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. M. Sacristán (trad.). Razón y Revolución.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En *Antología*. P. Scaron (trad.); H. Tarcus (selección, introducción y notas). (pp. 59-61). Siglo Veintiuno.
- Sontag, S. (2005). *Contra la interpretación*. H. Vázquez Rial (trad.). Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Steiner, U. (2014). Crítica. M. Ferrari (trad.). En *Conceptos de Walter Benjamin*. E. Wizisla y M. Opitz (Eds.) (pp. 241-304). Las Cuarenta.
- Vedda, M. (2012). Introducción: Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del *Trauerspiel* alemán. En W. Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán* (pp. 5-51). Gorla.
- Vidal Mayor, V. (2017). La actualidad de la filosofía como interpretación materialista. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 8(8-9), 348-366. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1250>

**CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA DEL TIEMPO
EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO****Critique of the Experience of Time in the Contemporary World****Fernando Forero**ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0664-5016

Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia)

*jofforeropi@unal.edu.co***RESUMEN**

El mundo moderno creó un régimen temporal de horarios, presiones, exigencias de efectividad, rendimientos, etc., que somete a los individuos a procesos de alienación, pero esa lógica temporal no ha sido suficientemente politizada ni se ha llegado a ver qué pasa con nuestra experiencia de tiempo. La lógica temporal de la modernidad parece natural. El propósito de este artículo es volver sobre la realidad del tiempo. Aquí nos apoyamos en un primer momento en el proyecto crítico de Hartmut Rosa y lo conectamos con una consideración del tiempo que debemos buscar en otros autores, presuntamente ajenos a la teoría crítica, a saber, Heidegger y Gadamer.

PALABRAS CLAVE*Tiempo, modernidad, política, Hartmut Rosa, M. Heidegger.***ABSTRACT**

The modern world created a temporal regime of schedules, pressures, demands of efficiency, performances, etc., that submits individuals to processes of alienation, but that temporal logic has not been politicized neither has it been seen what happens with our experience of the time. The logic of time in modernity seems natural. The purpose of this article is to return to the reality of the time. Here we support in a first moment in the critical project of Hartmut Rosa and we connect it with a consideration of the time that we must look for in other authors, supposedly foreign to the critical theory, namely Heidegger and Gadamer.

KEYWORDS*Time, modernity, politics, Hartmut Rosa, M. Heidegger.*

El pensamiento social y político ha problematizado varios aspectos de la vida en comunidad. Así, por ejemplo, uno de los grandes logros de Marx fue volver sobre la realidad del trabajo, mientras que el de una pensadora como Simone de Beauvoir fue llamar la atención sobre las relaciones de género; en el pensamiento contemporáneo, la biopolítica muestra que la política termina dominando la vida, los cuerpos, la salud, etc. Sin embargo, hay una realidad que no se ha politizado, a saber, la del tiempo. El mundo moderno creó un régimen temporal de horarios, presiones, exigencias de efectividad, rendimientos, etc., que somete a los individuos a procesos de alienación, pero esa lógica temporal no ha sido politizada o ha sido explicada como parte de estructuras de poder sin llegar a ver qué pasa con nuestra experiencia del tiempo. Más aún, la vida de las sociedades modernas está regulada por una lógica temporal que parece natural y de la cual no se puede encontrar un responsable. Aquí la alienación es tan fuerte que no sabemos quién está detrás de esa realidad. No podemos señalar a los poderes imperialistas, a las relaciones de clase que establece el capitalismo, a las estructuras patriarcales, sino que se trata de una desfiguración anónima del sentido de una forma básica de realización del existir, la del tiempo, que conlleva a formas de vida alienadas. Sabemos que muchos autores han reconocido la importancia del tiempo en sus investigaciones, pero no se ha desarrollado un pensamiento crítico desde allí. —Si lo alienante del mundo contemporáneo es la perturbación del sentido del tiempo, entonces la alienación ha llegado a pervertir una dimensión básica de la experiencia humana. Desde Kant decimos que espacio y tiempo son formas primarias que posibilitan la experiencia (Kant *KdV*, B46), de modo que al distorsionarse se señala una alienación que concierne a los ejes fundamentales de la existencia. Se trata ya no de un extrañamiento de las formas de producción, como en Marx, o de nuestra relación con los demás, como en Honneth o Habermas, sino de nuestra situación elemental ante el mundo

temporal. La alienación llega a extrañarnos con este eje último de la experiencia.

Consideremos algunas propuestas de pensamiento crítico recientes, por ejemplo, la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría del reconocimiento de Honneth. La teoría crítica se trazó dos proyectos. En primer lugar, se quisieron determinar las fuerzas y estructuras que articulan a las sociedades, es decir, aquello que cohesionan como un todo la vida social. Así, Habermas asume que los resortes que constituyen una sociedad son las posibilidades comunicativas y racionales presentes en el habla (Habermas, 2002, p. 351), mientras que el Honneth de los años noventa encuentra este elemento en la lucha permanente por el reconocimiento (Honneth, 1994). Por otro lado, la teoría crítica quiso identificar los aspectos que distorsionan la realización de esos ejes; algo que unifica a la teoría crítica es la búsqueda de patologías sociales y por eso esta teoría es valorativa del mundo social (Rosa, 2013, p. 72). El proyecto trató siempre de identificar las condiciones sociales que se oponen a la realización de la razón. El propósito es entonces determinar las coordenadas que están a la base de las formaciones sociales y analizar aquellos elementos de la vida que los distorsionan. Pues bien, un pensar crítico de la temporalidad no tiene que examinar si Habermas y Honneth adelantan con éxito la primera tarea, pero puede empezar señalando que fallan en la segunda. Una de las debilidades de ambas teorías está en no advertir la presencia del tiempo en el mundo contemporáneo.

En Habermas hay un desnivel: el intercambio racional de argumentos no es posible si se miran las lógicas temporales de nuestro mundo o, en otras palabras, lo que él identifica como las condiciones universales del habla desconoce la variable temporal. Él señala las estructuras del habla que deben organizar una sociedad, pero no se da cuenta de los efectos perversos que un régimen temporal acelerado crea sobre eso. Aun si aceptamos que hay una estructuración del habla de la que resultan posibili-

dades comunicativas que constituyen el suelo de una sociedad, el consenso racionalmente motivado con el cual se actualizaría permanentemente la comunidad en el que se comparten, justifican y defienden posiciones, es cronófago, esto es, come tiempo; por eso este consenso difícilmente puede tener lugar en sociedades en las que no hay tiempo. Habermas no acentúa el factor temporal que implica su posición (Rosa, 2013, p. 80). Más allá de si la racionalidad comunicativa que encuentra inserta en el lenguaje y en las prácticas humanas sea correcta o no, más allá de si al lenguaje subyace una pretensión de racionalidad, la acción comunicativa no puede funcionar en el mundo contemporáneo de sociedades aceleradas. Si consideramos los debates recientes en las elecciones presidenciales de, por ejemplo, Colombia, se ve que este diagnóstico parece acertado: hay poco tiempo para argumentar. Al final puede generar mayores efectos compartir una imagen o hacer masiva una mentira sobre algún candidato que se desee destruir. La extrema derecha colombiana ha evitado justamente por años los debates argumentados. ¿Quién tiene tiempo para evaluar la racionalidad de las propuestas de los candidatos y, más aún, para leer los programas de gobierno? Vivimos en un proceso de aceleración que nada tiene que ver con el modo como se realiza la política. Habermas no tiene en cuenta la temporalidad de la alienación, es decir, que la alienación contemporánea puede ser definida como un extrañamiento con respecto al tiempo. En una sociedad de competencia y aceleración, donde el lugar de cada uno está dado no por el honor sino por la competitividad, los individuos deben acelerarse porque deben producir más.

El mismo análisis se puede proyectar sobre el diagnóstico de Honneth en la *Lucha por el reconocimiento*; para él, el reconocimiento es el corazón mismo de una sociedad. Su perspectiva quiere ir más allá de Habermas para incluir al otro, a las minorías, los migrantes, los excluidos, etc. Pero este proyecto falla en que no analiza aquellos fenómenos sociales que distorsionan la realización del reconocimiento. Podemos decir que lo que afecta el

reconocimiento no es lo que Honneth denomina menosprecio, sino que la carrera por el reconocimiento es en la que todos estamos. En las sociedades premodernas cada quien tenía asegurado el reconocimiento al interior de la comunidad y ni siquiera se preguntaba por eso. No se luchaba pues por el reconocimiento, sino que este se ganaba de manera gratuita. En el mundo contemporáneo, en cambio, todos estamos en una lucha permanente por ser reconocidos.

En el fondo, Habermas identifica las condiciones universales del habla y Honneth hace lo propio con las estructuras del reconocimiento, pero el problema es que la distorsión no está tanto en las formas sistemáticas de la razón instrumental (Habermas) o en las modalidades del menosprecio (Honneth) como en el régimen temporal que atraviesa a esas dos formas de descripción de la praxis social. No es que la temporalidad niegue fenómenos como la razón instrumental o el menosprecio, ni que niegue la explotación en torno al trabajo, o las opresiones de género, de raza, etc., que nos amenazan permanentemente, sino que en todo esto se extraña un tratamiento del aspecto temporal. El análisis de la temporalidad no nos saca del proyecto de estas posiciones críticas, sino que desde allí podemos cavar más a fondo en esos programas. Este artículo se propone examinar la dimensión temporal que está a la base del pensamiento crítico. Volvemos aquí sobre ese fenómeno esquivo que es el del tiempo y su relación con la vida en comunidad.

Ahora bien, los planteamientos de Habermas, e incluso los del Honneth de los años noventa, cuyas investigaciones giraban en torno al reconocimiento, siguen siendo muy teóricos; ambos elaboran una teoría de la comunicación o del reconocimiento en la que luego tratan de introducir la realidad social (Walzer, 1985, p. 30). El análisis del tiempo en el mundo contemporáneo hace el movimiento inverso: parte de la experiencia concreta de los individuos, del modo como comparece la vida y, a partir de allí, elabora un análisis crítico de nuestro mundo. Se trata, en

últimas, de proseguir una orientación fenomenológica para la cual no elaboramos e imponemos una teoría social en la cual se inserta la realidad de las sociedades contemporáneas, como Habermas y Honneth, que construyen una crítica social con base, el primero en un ideal de comunicación y, el segundo, en un ideal de reconocimiento. El régimen temporal que se insertó en las sociedades modernas y que se extrema en las sociedades actuales o en lo que la teoría crítica contemporánea denomina el mundo tardío moderno, hace extraña nuestra relación con el mundo, y eso es visible cuando se considera la experiencia humana en las comunidades actuales. A mi modo de ver, a esta alienación debemos darle una dimensión conceptual profunda recurriendo a las filosofías de Heidegger y Gadamer.¹

Algo similar a lo que proyecto es lo que elaboró Hartmut Rosa, uno de los representantes contemporáneos de la teoría crítica y poco conocido en nuestro medio; por eso en la primera parte de este artículo seguiré con algún detenimiento su planteamiento crítico. Lo que él denomina “motores de la aceleración” generan distorsiones en nuestra experiencia básica de la temporalidad al conllevar una especie de régimen temporal que no es explícito, que no hace parte de un dispositivo político determinado e identificable. En la segunda parte evalué los alcances del proyecto

¹ Podemos decir que el del tiempo es un problema del primer mundo, y que esta realidad no toca a una región como América Latina; irónicamente, las dificultades del tiempo parecen de individuos ricos y llenos de experiencias. En nuestros países, en cambio, esperamos que la alienación hable de, por ejemplo, los trabajadores, los campesinos, los indígenas, las mujeres, etc. Pero lo curioso es que buena parte de lo que se puede decir sobre el tiempo en el mundo desarrollado también aplica para sociedades como las latinoamericanas, en las que se combinan todas las formas de alienación posibles. Buena parte de América Latina no ha entrado en la modernidad y ya tiene problemas de un mundo tardío moderno. No decimos entonces que las formas de alienación resultantes del desempleo, la opresión de clase y de género, la violencia, no sean ciertas, sino que la del tiempo también nos toca. Pero sobre todo el fenómeno del tiempo les habla a las nuevas generaciones, que estamos en una carrera más acelerada que las generaciones anteriores. Para un análisis social del fenómeno del tiempo Rosa (2009, p. 79), y sobre el concepto de alienación en la filosofía contemporánea Forero (2021, p. 205).

crítico de Hartmut Rosa. Ahora bien, este teórico crítico permite entroncar con un análisis fenomenológico de la temporalidad; es uno de los pocos autores que desde la teoría crítica abordan el problema del tiempo. Por eso en la tercera parte acentúo el lado ontológico del tiempo que el mismo Rosa no desarrolla. Sostengo que el concepto de alienación señala una distorsión de nuestra relación con el tiempo, por la cual olvidamos la forma básica de realizar nuestra existencia; en otra formulación, interesa allí la propuesta de Rosa porque permite acceder a una consideración más conceptual del tiempo.

La experiencia contemporánea del tiempo

Hartmut Rosa identifica tres fenómenos en los que se puede reconocer el proceso de aceleración en las sociedades contemporáneas, que podemos categorizar estructuralmente de la siguiente manera: el primero es la aceleración del cambio social, que es el tiempo de las sociedades mismas; el segundo es la aceleración del ritmo de vida, que describe el tiempo de los individuos, es decir, el tiempo que percibimos subjetivamente, si bien como individuos que hacen parte de una comunidad, y por el cual sentimos que no nos alcanza para todo lo que debemos hacer; en este último caso se trata de nuestra percepción individual del tiempo: pasa el tiempo y en él hacemos muchas cosas a la vez, sin que lleguemos a colmar todos nuestros deberes (Rosa, 2013, pp. 34 y ss.). Con Gadamer podemos señalar que estas dos primeras formas de aceleración son modos básicos de hacer experiencia del tiempo; son formas de percepción del tiempo que pueden ser culturales e históricas, el tiempo del cambio social, o individuales, lo que Rosa llama tiempo subjetivo. En ambos casos se trata de describir un tiempo que pasa más rápido porque las costumbres cambian muy rápido (tiempo cultural) o porque no tenemos tiempo para hacer todo lo que queremos —o tenemos que— hacer (tiempo individual). La tercera forma de aceleración es la tecnológica y de un tiempo

objetivo. Con esta última se suprime el espacio, pues vivimos en un mundo en el que podemos conectarnos de inmediato con personas y fenómenos en cualquier otro lugar del planeta. Toda la experiencia de tiempo que hacía un individuo, por ejemplo, al navegar hace doscientos años por el océano Atlántico hasta llegar a Europa se borra con los aviones, que tardan cada vez menos en conectarnos con cualquier parte del mundo. La tecnología en general va más rápido y nos conecta de manera más inmediata. El tiempo aquí es objetivado, de donde resulta una aceleración medible. Antes, por ejemplo, nos tomaba tres horas contestar las cartas, ahora lo hacemos por email y enviamos más respuestas en menos tiempo a cualquier parte del mundo. En la aceleración del cambio social y del ritmo de vida se acelera el tiempo subjetivo, mientras que en la aceleración tecnológica se acelera el tiempo objetivo.

En efecto, en las tres formas de aceleración social que menciona Hartmut Rosa, las dos primeras parecen distintas o de otra cualidad a la tercera, si bien él no lo ve así. Hay una aceleración de los cambios sociales, por la cual, por ejemplo, las concepciones de familia cambian muy rápido o los individuos contemporáneos transforman más rápido sus proyectos de vida, y una aceleración del ritmo de vida cotidiano por la cual tenemos la sensación de que nunca hay tiempo (Rosa, 2013, p. 28). Finalmente, está la aceleración objetiva de la tecnología que describe la mayor velocidad a la que van todos los nuevos objetos. Hartmut Rosa las pone en el mismo nivel, sin darse cuenta de que hay una concepción del tiempo distinta en cada caso. Este pensador quiere hablar de un tiempo acelerado, de un tiempo que se ha deformado. Pero para ello debemos revisar la diferencia entre la concepción de tiempo que hay en la forma de aceleración del cambio social y del ritmo de vida, y la concepción de tiempo que hay en la aceleración tecnológica. En la aceleración tecnológica se habla de un tiempo cuya esencia es la medición. Heidegger y Gadamer mostraron que esa es la experiencia fundamental del tiempo tal y como la

conceptualizaron los griegos: tanto en Platón como en Aristóteles el tiempo guarda un nexo central con la medida. En el *Timeo*, por ejemplo, Platón habla del tiempo como una especie de emulación del proceso del modelo ideal o de la eternidad (Platón, 2016, p. 53b). Allí el modelo del tiempo es la sucesión de los números infinitos, indetenibles o en un proceso constante. En Aristóteles el tiempo se vuelve la medida del movimiento (Aristóteles, 1995, p. 217b). Esa visión griega del tiempo hace que el elemento central de este concepto sea la medición o que aparezca siempre ligado a lo medible. Como es sabido, Heidegger se propuso buscar una experiencia más fundamental del tiempo que no sería la de ese tiempo objetivo y medible. Para la experiencia, el tiempo se revela cuando sabemos que nuestra existencia tiene un fin y, por supuesto, un comienzo. Esa especie de clausura en ambos frentes de la vida es la primera y más originaria experiencia temporal. Por eso Heidegger señala que la forma como primero se temporiza es la proyección o anticipación de la muerte (Heidegger, 2015, §62).

Hartmut Rosa no considera esta diferencia entre el tiempo objetivo o tecnológico y tiempo de la experiencia presente en las biografías de los individuos y de los pueblos. Su pretensión es analizar de manera casi exclusivamente empírica la realidad sin determinar conceptualmente estos estratos; él solo quiere caracterizar la aceleración como un algo que se constata en los hechos. Hartmut Rosa encuentra una diferencia visible entre las dos primeras formas de aceleración (del cambio social y del ritmo de vida) y la aceleración tecnológica, pero no advierte que a la base de cada forma de aceleración operan conceptos de tiempo distintos. Donde Hartmut Rosa solo ve tres fenómenos de aceleración del mismo nivel, con Heidegger y Gadamer podemos reconocer las dos primeras formas de aceleración (la del cambio social y del ritmo de vida) como las que constituyen deformaciones profundas, pues tienen que ver con el enturbiamiento de un tiempo más genuino, que sería el de los individuos y las generaciones, el del cambio cultural y de la historia, frente a una última forma de aceleración

secundaria y objetiva en la que el tiempo es visto como medida y para la cual lo fundamental es que en las sociedades aceleradas se acortan los procesos.

Ahora bien, ¿por qué se acelera la vida?, ¿por qué hay una distorsión en nuestra experiencia del tiempo? Hartmut Rosa habla aquí de una respuesta funcionalista que señala que la aceleración es un efecto del sistema capitalista mismo que genera más aceleración, es decir, hay algo interno al sistema temporal de estas sociedades que es su principio de alimentación. Pero hay algo más. Por un lado, está el fenómeno social de la producción capitalista y la competencia a la que nos arrastra; no vale la pena extendernos en este asunto, que ha sido desarrollado extensamente por lo menos desde Montesquieu, Locke y Kant. Por otro lado, hay una señal distinta: el mundo moderno promete eternidad. El motor de la promesa de eternidad conecta con formas de realización de la experiencia misma, mientras que los otros dos motores derivan de fenómenos más bien sociales e históricos (Rosa, 2013, p. 39). Podemos volver sobre este fenómeno, que resulta de la más alta importancia, pues señala la profunda experiencia humana que está a la base de la aceleración de las sociedades contemporáneas.

¿Qué ve Rosa en este motor que es la promesa de eternidad para llamarlo propio de la cultura del capitalismo tardío? ¿Por qué eso no estaba antes? Las sociedades tradicionales donde está dada la finalidad de la vida, modelos autoritativos, religiosos sobre la eternidad, no tienen ese problema. Justamente la secularización nos enfrenta al problema de la finitud. Ya no tenemos más que la competencia o el consumo para superarla. La situación de alienación es más difícil en las sociedades tardío-modernas porque ya no existen los consuelos metafísicos, básicamente los de la religión, que ofrezcan alivio. Antes uno podía pensar que sus fracasos no eran culpa propia, sino que resultaban del mal del mundo, de los dioses, del destino, etc., pero en el mundo tardío moderno, si alguien no triunfa es culpa suya y no hay religión que lo consuele. Si nos quedamos es porque no somos suficien-

temente competentes. —La promesa de eternidad señala que lo que mueve a la aceleración es un impulso de la existencia finita por superar su finitud. Una experiencia constitutiva humana tiene que ver con la finitud, es decir, que somos seres que siempre estamos en los proyectos y posibilidades de colmar el existir. En *Ser y tiempo*, cuando Heidegger habla de todas esas formas de praxis distorsionadas en las que se ve el Dasein que se entrega a su facticidad y se lanza a la curiosidad, en lo que él indica como una avidez de novedad y por consumir nuevos productos, se ve este fenómeno (Heidegger, 2015, §35 y ss.). Para Heidegger, esto puede tener un nexo con la moderna sociedad capitalista, pero él detecta que a su base hay una concepción de la existencia. En el fondo, los modos de producción capitalista son derivados de esa ansia de superación de la finitud. En consecuencia, esta es la fenomenología de la existencia que está a la base de la sociología de la temporalidad que elabora Hartmut Rosa. En Heidegger, eso produce un sentido de extrañamiento, que tal vez tiene que ver con la producción capitalista, pero con otro alcance. Las diferentes formas de aceleración derivan en una forma distorsionada de experimentar la temporalidad.

El fenómeno de la aceleración se puede ver claramente con una paradoja que presenta Hartmut Rosa (2013, p. 33). Uno esperaría que la aceleración objetiva o tecnológica dé más tiempo, es decir, que colme el hambre de tiempo existente en el mundo contemporáneo; el desarrollo tecnológico, es decir, el hecho de que los autos, los trenes, los vuelos, las computadoras, teléfonos móviles, etc., vayan más rápido, debería tener un efecto positivo sobre la aceleración del ritmo de vida: deberían darnos más tiempo, y esto reduciría la necesidad de tiempo en la que el individuo se encuentra. La aceleración tecnológica debería modificar el ritmo de vida. Pero, en realidad, el hecho de que todos los objetos del mundo contemporáneo vayan más rápido, es respuesta o está conectado con la aceleración del cambio social. Realmente, el mundo moderno ha creado los avances tecnológicos como respuesta a una

necesidad de tiempo que viene dada por la competencia capitalista. Es por eso que cuando aparece nueva tecnología no es que tengamos más tiempo, pues ya tenemos más ocupaciones que las que se pueden llevar a cabo rápidamente con los nuevos inventos tecnológicos. Una vez aclarada la propuesta de este pensador crítico en sus rasgos básicos, deseo ver su proyecto en el marco de la tradición de la que viene, la teoría crítica.

El proyecto de una teoría crítica del tiempo en Hartmut Rosa

Esta propuesta de una crítica del tiempo se desarrolla en el marco de la tradición de la teoría crítica, que encuentra su principal fuente de inspiración en Marx. Como es sabido, Marx quiso hacer un análisis científico de la sociedad. Ya en uno de los textos fundadores de la Escuela de Frankfurt, “Teoría tradicional y teoría crítica”, Max Horkheimer continúa con ese presupuesto al querer radicalizar la emancipación a través de la razón (Horkheimer, 1937, pp. 245 y ss.). Allí Horkheimer saluda en Marx su pretensión de científicidad, de asumir que debemos encontrar las leyes alrededor de las cuales se articula la sociedad. La teoría crítica quiso pues hacer una teoría científica de la sociedad. Ahora bien, se asume que esta teoría científica es de inmediato crítica o emancipatoria, pues abre los ojos y hace conscientes a los individuos de las opresiones en que habitan. También en Marx aparece el presupuesto de que, en el momento en que los individuos se hacen conscientes de la alienación que los atraviesa, se desencadena el proceso de emancipación (Marx y Engels, 1968, pp. 576 y ss.). Por eso para esta tradición la teoría es en sí misma crítica. De entrada, esta conexión entre teoría y crítica es cuestionable, pues podemos decir que la teoría es algo puramente cognitivo e intelectual, que muy poco tiene que ver con la praxis concreta de los individuos; no podemos, sin embargo, detenernos ahora en este asunto.

La segunda generación de teoría crítica radicaliza el proyecto de que la razón nos emancipa. Alguien como Habermas sostiene

que el proyecto moderno de una emancipación mediante la razón no ha fracasado, sino que quedó aplazado (Habermas, 1985). Según él, lo que se necesita es una mejor teoría de la razón e individuos que, al llegar a tener conciencia de la racionalidad que articula los resortes de la sociedad, de inmediato se emancipen. La *Teoría de la acción comunicativa* tiene esa pretensión de universalidad. Se trata de una teoría en sentido fuerte que se apoya en la psicología del desarrollo, en la lingüística, en la ciencia política, en la sociología, etc., para descubrir una racionalidad última y universal presente en toda realización del habla y forma de comunicación. La misma teoría sirve para denunciar cómo en las sociedades capitalistas se pervierte esa racionalidad inscrita en el lenguaje, esto es, señala que las condiciones universales del lenguaje no se cumplen en el mundo moderno por estructuras sistémicas como lo son el aparato estatal burocrático y la empresa capitalista. La teoría termina entonces esbozando una vía para la emancipación. En este sentido, la teoría crítica siempre habló de patologías o desviaciones de la sociedad capitalista con respecto a lo que se considera lo normal, que en Habermas sería la realización efectiva de la racionalidad subyacente al lenguaje (Honneth, 2010, p. 28).

Otro ejemplo es lo que hace Axel Honneth en la *Lucha por el reconocimiento*. Allí hay un primer apoyo en Hegel para determinar el concepto de reconocimiento, pero en seguida Honneth señala que no se puede quedar en Hegel porque su planteamiento es demasiado especulativo. Acude entonces a la psicología, la lingüística, la ciencia política, etc., para sustentar su argumentación con resultados empíricos. Se pretende con ello probar las verdaderas formas del reconocimiento y cómo este es necesario para la vida individual y social. Una vez asegurado científicamente el ideal de reconocimiento, Honneth muestra que en las sociedades tardío-modernas tal teoría no se da.

La Escuela de Frankfurt hizo crítica social desde una teoría fuerte de la sociedad y con pretensiones universales, es decir,

desde una propuesta no circunscrita a un horizonte cultural, sino con la pretensión de describir el aspecto fundamental a la vida humana en comunidad. De ahí que algunos estudios de la teoría crítica traigan análisis científicos y estudios empíricos. La idea es hacer sólida la propuesta mediante hechos y teorías verificables. De ahí también ese diálogo en la Escuela de Frankfurt entre filosofía y ciencias sociales. Por lo mismo, la teoría crítica tiene una orientación emancipatoria en el sentido de que solo ella nos permite ver cosas que normalmente no veríamos, de modo que el crítico social rompe con la alienación invisible para los individuos corrientes. A la base de esta teoría emancipatoria está una suerte de revelación, la gente no se había dado cuenta de la opresión que describe la teoría social al auscultar las verdaderas estructuras sociales; con ello se revela o enseña a los individuos cosas que no habían visto, con lo cual se dan cuenta de que están siendo oprimidos por una u otra situación (el trabajo, el otro, el lenguaje, el poder, la religión, etc.).

En su desarrollo de una teoría crítica del tiempo también Hartmut Rosa acude a fenómenos sociales para hacer fuerte su punto; pero el problema es que allí él toma una vía empírica que es difícil de sostener. Todas las formas de aceleración del mundo contemporáneo tienen a la base una deformación del tiempo. Pero Rosa no argumenta a partir de lo que sería una experiencia más originaria del tiempo, sino que habla de un sentimiento de alienación definiéndolo a partir de una sensación subjetiva de insatisfacción. En su opinión, la alienación es con respecto a las visiones que toda cultura tiene sobre la vida buena. Uno se aliena de su cultura, pues independientemente de cuál sea la visión sobre la vida buena que asuma una persona o comunidad, importa que esta nunca se realiza. La aceleración social produce un sufrimiento vivido por los individuos del mundo contemporáneo o, en otros términos, la marca de la alienación es que nuestras acciones traigan sufrimiento, y para él esto es verificable en los hechos. El individuo alienado es el que hace lo que no quiere hacer. En consecuencia,

no se mide la alienación por la desnaturalización de una suerte de esencia humana, sino porque la gente la está pasando mal. Con ello Rosa pretende liberarse de todo esencialismo al tener la ventaja de hacer reposar su teoría de la alienación en evidencias puramente empíricas y demostrables. Pero este planteamiento que se apoya en la aceleración como un fenómeno empírico se desbarata fácil; si hacemos otra encuesta o nos basamos en otro estudio empírico, podemos reconocer que hay gente que la está pasando muy bien con el ritmo de vida acelerado y que no quiere volver a sociedades premodernas donde las nuevas generaciones hacen lo mismo que las generaciones anteriores o en las que sólo se podía vivir en el interior de una misma y única familia, etc. —En efecto, cuando uno lee a este teórico crítico advierte la presión de los horarios en las sociedades contemporáneas, que no tenemos tiempo, que no nos vemos con el otro, etc.; esto es convincente en un primer momento. Pero también podemos decir que tiene mucho sentido vivir así: a pesar de lo opresor que pueda parecer, es fascinante un estilo de vida en el que hacemos muchas cosas. Podemos creer que en cierta forma hay una ganancia en poder experimentar vidas variadas y ricas. Esta es la dificultad de la vía empírica que toma este teórico crítico, y esto es así porque le falta preguntar por la vida no alienada en un sentido conceptual. El proyecto de este pensador de superar la metafísica, lo lleva a rechazar cualquier análisis conceptual fundamental, pues considera que eso es pasar a un esencialismo fuerte. En lo que sigue voy a tomar esta dirección ontológica.

Como ya lo señalaba Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, la experiencia consiste en ir superando extrañamientos hasta que nos compenetramos con la realidad, y esa es una experiencia de resonancia, una vibración del individuo con el mundo que lo rodea, con la realidad natural, con los objetos, con el otro (Hegel, 2016, *iii*, p. 78). Debemos recordar nuestra implicación con el mundo —lo que Heidegger llama el ser-en-el-mundo que es una conexión o complicidad con las cosas (Heidegger, 2015, § 12). En

Hegel y Heidegger, el concepto de alienación, si se me permite hablar así, se construye como la contracara de una situación más originaria en un sentido conceptual. En ellos está la referencia a una praxis de implicación real del ser humano con el mundo, que se distorsiona por las relaciones de la sociedad contemporánea, es decir, aparece la referencia a algo genuino que perdimos. Esa praxis básica de compenetración del ser humano con el mundo que ambos detectan, la ve Hartmut Rosa como un compromiso con alguna especie de esencialismo; en general, él asume que las estructuras dialécticas u ontológicas reveladas por estos pensadores nos comprometen con una suerte de naturaleza humana.

En este sentido, Hartmut Rosa adelanta una crítica a Heidegger, acusándolo de desarrollar una metafísica, sin llegar a darse cuenta que este proyecto no termina hablando de verdades supratemporales. Contra Rosa, quiero ver en su planteamiento un elemento heideggeriano que él mismo no alcanza a detectar. Sostengo que lo que produce la aceleración social no es tanto un sufrimiento, aunque también, pero que lo fundamental es que ese sufrimiento tiene que ver con la deformación de una estructura ontológica que Heidegger llama temporalidad y que no implica una esencia absoluta, sino una manera espontánea, básica, no patológica de relacionarnos con el tiempo. Si lo miramos así, a la base está el individuo cuya temporalidad se ajusta a ese movimiento del tiempo que en Heidegger se vuelve el movimiento del ser. Si la alienación que denuncia Hartmut Rosa implica una perturbación de una experiencia del tiempo, la experiencia básica del tiempo, o lo que él llama resonancia, resuelve la alienación, pues restaura una espontaneidad con el tiempo. La alienación debe ser definida negativamente desde una situación de no alienación, como una situación de pertenencia o implicación. Deseo entonces recorrer este camino y mostrar que no conduce a ninguna metafísica o fundamento de la experiencia humana. Pues bien, es preciso ahora determinar cuál es la praxis básica del tiempo que es deformada en el mundo contemporáneo.

La experiencia fundamental del tiempo y su distorsión en el mundo contemporáneo

Hartmut Rosa no sigue la vía conceptual, pero sí liga la aceleración social con una especie de deformación del tiempo. Eso abre un camino conceptual interesante, pues se puede pensar que lo que está a la base de la deformación del tiempo es que hay algo como una forma de temporalidad primaria que enturbian los fenómenos modernos de aceleración. Hay una relación sana, como dice Nietzsche al comienzo de la *Segunda intempestiva*, con el tiempo, por la cual llevamos el tiempo en una armonía entre lo pasado, lo presente y lo futuro, y que se rompe en los procesos de aceleración, de modo que estos últimos pueden ser vistos como patológicos (Nietzsche, 1999, *KSA*, p. 250).

¿Qué dice Heidegger del tiempo? El tiempo no fluye desde algo, no lo constituye un Dios que desde su atemporalidad creara el devenir, como lo señala el relato bíblico del Génesis, para el cual Dios vive fuera del tiempo, y el comienzo de la creación es también el punto cero del tiempo. Según ese relato bíblico, hay un ente que es Dios que vive en lo intemporal y eterno, y cuando habla y crea el mundo crea a la vez el tiempo. También Platón en el *Timeo* concebía así el tiempo: el demiurgo crea el mundo temporal desde una especie de eternidad. En el relato bíblico y en Platón el tiempo deriva de una estructura atemporal previa. La historia del pensamiento dedujo el tiempo de un núcleo atemporal, de una conciencia divina o de un elemento trascendente. En todos los casos el tiempo resultó de algo que no es temporal.

En Heidegger, en cambio, el tiempo no es una dimensión en sí, sino que es lo que surge en el cambio o movilidad de los horizontes de sentido. No existe algo que se llama tiempo que se pueda representar como una línea, y sobre lo cual caminaran las culturas y los individuos. Esa es una ontología del tiempo que lo objetiva y después lo representa: nuestra vida y la de las comunidades históricas transcurren en el tiempo. Por el contrario, *Ser y tiempo* no llega

a ninguna metafísica, a ningún esencialismo o a una ontología de sustancias. Su intención es auscultar ciertas coordenadas ontológicas, pero sin salirse de la experiencia, por ejemplo, para hallar una estructura trascendental que sería su condición, como en Kant, sino profundizando en ella para señalar que la experiencia alcanza a detectar sus propios ejes de realización, que en todo caso se declinan siempre en situaciones concretas. Allí leemos: “la apertura del acontecer histórico llevada a cabo por la historiografía está enraizada, en sí misma y en su propia estructura ontológica... en la historicidad del Dasein” (Heidegger, 2015, p. 405). La existencia es temporal no porque está en algo ya dado que se denomina tiempo, sino en el sentido de que su movilidad interna genera tiempo, temporiza. No es que haya una entidad que es el tiempo que además se despliegue, sino que lo que hay es su puro despliegue, en lo cual consiste el existir. No hay un punto fijo representable en una conciencia humana o divina, es decir, no hay una entidad capaz de separarse del tiempo y desde la cual entrara la temporalidad.

No se trata de dominar el tiempo, de convertirlo en sustancia o sujeto, sino de entenderlo en su sentido verbal, “la temporalidad temporiza” (Heidegger, 2015, §82); esta última formulación es el intento de señalar que no hay tiempo entendido como un sujeto que además temporiza, sino que lo que llamamos tiempo es pura temporización, es decir, movimiento de desplegarse el tiempo. La filosofía contemporánea diría que aquí no hay una ontología de sustancias o entidades, sino de un puro acontecer.² Cuando en

² El término “ontología” puede ser molesto para algunos porque piensan en la ontología de esencias y sustancias; esto parece introducir otra vez una metafísica fuerte como si estuviéramos hablando de una naturaleza humana última. Por eso, por ejemplo, Habermas dice que la ontología es pasar a un lenguaje abstracto y olvidar la experiencia real, el poder, el trabajo (Habermas, 1974, pp. 786 y ss.). Ya el mismo Marx señaló esto de Hegel; él sale de lo especulativo para no quedarse en unas variables absolutas, sino ir a las relaciones sociales reales. Frente a este malestar con la palabra “ontología” debemos insistir en que una filosofía como la de Heidegger, y la misma filosofía especulativa de Hegel, no pretende hallar una esencia absoluta, una sustancia, sino que justamente desde allí se quiere atacar la metafísica. Sobre la ontología a la que llega la obra de Heidegger frente a la metafísica, véase Harr (1994, p. 117), y para una lectura no metafísica de esta filosofía, Schürmann (2013, p. 33).

Ser y tiempo se habla de ser, esta expresión no debe ser nominalizada, sino que hay que tomarla en su sentido verbal. Al hablar de “el ser”, en el fondo, se lo entiende como algo objetivo, dado, entificado, del cual después procede el devenir. Esta es la metafísica clásica que opone ser a devenir. A la altura del párrafo 65 de *Ser y tiempo*, ser se identifica con la pura temporalidad. Si tratamos de hallar la entidad desde la cual todo acontece, solo entificamos y objetivizamos nuevamente el ser; la idea es ver el ser como proceso, desarrollo, despliegue, y eso es lo que hace la temporalidad. Por eso Gadamer señala después que el tiempo no es nada real, sino lo que se produce por el desplazamiento de los horizontes de sentido (Gadamer, 2007, p. 367). El tiempo no es una entidad, sino que lo que hay es visiones de mundo que se desplazan, y ese desplazarse va generando tiempo (Forero, 2020, p. 133). Luego lo abstraemos y lo convertimos en una dimensión; pero lo primario no es esta abstracción, sino la existencia humana que va cambiando y modificando el sentido.

Según Heidegger, lo propio de la temporalidad del Dasein es la diferencia entre haber sido (pasado), presentificación (presente) y advenir (futuro) (Heidegger, 2015, §65). Ser advenido o haber sido (pasado) no significa acordarse del pasado, y ser adviniente no significa pensar o proyectar el futuro. Que el ser humano existe como un haber sido no significa que sea un pasado, que se acuerde del pasado, que sea nostálgico, sino que el sido implica algo existencial, que la existencia vive ya siempre en medio de unas posibilidades que heredamos, que están allí mucho antes de que nos resolvamos por ellas. Y la estructura adviniente o anticipante no tiene el sentido de un imaginar el futuro, pensar en algo que aún no es, sino que hay que entenderlo en un sentido existencial. Que el ser humano advenga significa que existimos como anticipando ya siempre posibilidades. Desde estas posibilidades heredadas y desde nuestra apertura a nuevas posibilidades se abre el presente. Pues bien, ahora tenemos que volver a Hartmut Rosa; podemos

hacerlo considerando la noción de presente, tal y como él la elabora haciendo énfasis en Kosselleck.

Como sabemos, según Kosselleck, nuestra experiencia del presente brota de una conjunción armónica entre el pasado y el futuro; se trata del espacio en el que el pasado sirve para determinar nuestras expectativas futuras, es decir, permite anticipar lo que va a venir o, dicho de otra forma, es el intervalo en que nuestras experiencias pasadas sirven para proyectar futuro (Kosselleck, 1979, pp. 349 y ss.). Nuestro horizonte histórico es constante movilidad, pero eso no quiere decir que sea un flujo en el que todo está cambiando. Presente es el nombre para el lapso en que coinciden los espacios de experiencia pasada con los horizontes futuros, esto es, el momento en que se estabiliza una visión de mundo, en el que una configuración de la realidad funciona y nos permite proyectarnos hacia el futuro. Se trata del momento en que una visión de la realidad se constituye y, por así decir, se sedimenta, de modo que las experiencias pasadas pueden proyectarse hacia el futuro y dan cierta estabilidad. Pues bien, para Hartmut Rosa, el problema consiste en que en la aceleración social el presente se contrae y cada vez el pasado se vuelve un dato más efímero con el cual no sabemos qué hacer; todo marcha tan rápido que ya no sabemos exactamente con qué perspectiva de mundo podemos comprender lo que va a pasar en un futuro cercano. En otra formulación, la dificultad que se plantea con la modernidad es que ese presente es cada vez más corto, de modo que debemos reajustarlo permanentemente (Kosselleck, 2009, p. 115).

Como vimos, Hartmut Rosa destaca fenómenos sociales en que esto se puede ver con claridad; por ejemplo, las constituciones de las familias y del trabajo. Describe cómo en las sociedades premodernas los hijos continuaban haciendo lo que hicieron sus padres, que a su vez habían heredado las profesiones de las generaciones anteriores; la primera modernidad, por su parte, viene acompañada de la idea de ascenso social con el cambio generacional, de modo que los hijos tratan de transitar a otras profesiones para

cambiar de posición social. En las sociedades contemporáneas, el cambio de las profesiones es intrageneracional: por diferentes motivos podemos ejercer varias profesiones al interior de nuestra propia vida. Quiero sostener que esto es síntoma de algo profundo que Heidegger alcanza a ver, a saber, que la alienación implica una deformación de la temporalidad inherente al ser humano. Se trata de una suerte de enturbiamiento de la experiencia del tiempo por el cual nos fijamos únicamente en el presente y terminamos viendo el tiempo como una mera sucesión vacía.

Según Heidegger, podemos temporizar de manera impropia o propia. Una existencia inauténtica se pierde en el ente inmediato, se deja caer en el presente y mide todo con relación a él: el futuro es solo un presente que aún no es, mientras que el pasado es un presente que ya fue. Una existencia no genuina se deja absorber por el ente simplemente presente y deja en la sombra las otras dos dimensiones; en otras palabras, esta existencia se considera como algo en el presente, de modo que el futuro y el pasado los ve solo como un presente que fue o será; a esto Heidegger lo llama caída. Pues bien, el propósito del párrafo 65 de *Ser y tiempo* es sacarnos de una comprensión vulgar del tiempo, que a la vez es la más fácil, la más inmediata. Se trata de la situación por la cual nos atamos al momento inmediato. Enredarse en esa comprensión vulgar del tiempo es casi una tendencia de la existencia en su movimiento espontáneo que se deja dominar por lo presente; lo más natural es enredarnos en este tipo de representaciones porque son usuales, elementales, sencillas y fáciles de manejar. La experiencia auténtica del tiempo, al contrario, mantiene las tres dimensiones en unidad constante, y eso solo ocurre en una existencia que se quiere aprehender y ser dueña de sí misma. Se trata de dos formas de temporizar: una impropia, que hace valer solamente el presente, entregándose a él como si fuera lo absoluto, de suerte que mide todas las demás dimensiones del tiempo con respecto al presente, y otra genuina, que mantiene en unidad esos tres elementos. Pues bien, si exploramos esta vía podríamos ver

que el individuo no alienado es aquel cuya temporalidad no ha sido deformada o, dicho de otra forma, el individuo alienado es el individuo acelerado. Me gustaría desarrollar este punto acudiendo a un ejemplo de Gadamer.

Las dos grandes formas de realizar la temporalidad son la propia y la impropia; sin embargo, después podemos encontrar dentro de cada una de ellas otras experiencias del tiempo. Así, por ejemplo, para Gadamer, el aburrimiento es una forma de temporalidad impropia. ¿Qué es el aburrimiento como experiencia temporal? En alemán “aburrimiento” se expresa como *Langeweile*, un largo (*lang*) rato (*Weile*); se habla allí de un ahora largo, de un presente que se hace eterno o de aquellos momentos en que miramos el reloj y constatamos que el tiempo no pasa. Aquí hay una forma de temporalidad impropia en la que tenemos un tiempo vacío por llenar (Gadamer, 1987, p. 148). Este es un tiempo abstracto, de segundo orden, uno dividido en periodos, que se cuenta en unidades, y por el cual nos decimos que quedan tantos minutos, por ejemplo, para que acabe una reunión, un encuentro, una actividad, etc. Se puede sostener que esta es la otra cara del tiempo de la aceleración social, en la cual no alcanza el tiempo para hacer todo lo que debemos hacer. Claramente, el tiempo de la aceleración también es un tiempo objetivo, impropio, visto como la materia con la que contamos. Allí el tiempo se vuelve moneda, es el tiempo propiamente moderno, tiempo que se convierte en oro, que es un valor de cambio que se traduce en actividades y rendimientos. En este tiempo entra todo el aspecto de la alienación social que señala Hartmut Rosa. El tiempo de la modernidad tardía es la temporalidad vacía del ajetreo.

Frente a esta temporalidad podemos pensar en el tiempo estético o del arte. Cuando presenciamos, por ejemplo, una obra de teatro o una buena película entramos en una temporalidad distinta de la habitual y casi opuesta a la del aburrimiento. Allí aparece el tiempo de la escena en el que todo pasa con naturalidad. Se trata de una temporalidad propia, de una inmersión en el que no tenemos que

llenar ahora vacíos, sino que estamos sumergidos en un instante de sentido que todo lo puebla. En *La actualidad de lo bello* Gadamer (1999) trae otro ejemplo, el de la fiesta (p. 132). Este es el tiempo propio, el que define nuestro ser, también el de una cultura y un pueblo. El ritmo de su desarrollo se experimenta como una especie de continuidad sin periodos compartimentados, sino como un *continuum*. Allí el mundo o el otro nos responde, resuena. Estas experiencias serían la contracara de la alienación contemporánea³.

Desde esta perspectiva podemos leer el análisis crítico del tiempo de Hartmut Rosa como un trabajo que determina estas dimensiones de la temporalidad en un sentido social. Los modos de vida de las sociedades capitalistas basadas en el rendimiento y la producción deforman nuestra temporalidad: solo pensamos en qué vamos a hacer el fin de semana o en las vacaciones. En el fondo, lo que importa allí es el tiempo presente, si bien como tiempo que aún no es, mientras que el instante actual se desvanece. Hartmut Rosa examina cómo se puede entender la alienación del mundo moderno según ciertas formas de asumir la temporalidad. Su análisis crítico se puede leer como un proyectar hacia allí las discusiones de Heidegger y Gadamer. El modo de ser del mundo capitalista del consumo, de las dinámicas del que está sometido a las lógicas de la producción y el rendimiento, es una manera no genuina de vivir la temporalidad. El mismo mundo del consumo habita en una temporalidad que solo se mide por el presente. Hay

³ En este sentido los proyectos de Heidegger y Gadamer muestran un carácter de denuncia y una orientación hacia la emancipación inusitados. Desde luego, de posturas como estas no podemos esperar jamás una toma de armas o una organización de las masas, pues es claro que se trata de corrientes tremendamente conservadoras. Pero incluso Marx cuando actúa políticamente no lo hace tanto como pensador, sino como el activista que fue. En efecto, su obra se puede dividir entre el trabajo como pensador social y político, que determina estructuras últimas de la realidad, casi haciendo dialéctica como Hegel, el lector de historia, economía, sociología, etc., que interpreta su realidad inmediata, y finalmente el periodista, que escribe artículos incendiarios y moviliza a los pueblos. De ahí la complejidad de su trabajo. En todo caso, ya en él se ven los alcances y límites del pensamiento. Sobre el concepto de alienación, véase Jaeggi (2016) y Honneth (2005).

un culto a lo inmediato, a que realicemos el presente ahora, a que cambiemos ahora mismo de auto, de teléfono móvil, de casa, a que vayamos ya mismo a otro lugar del planeta, etc. El presente se hace absoluto.

Así las cosas, Hartmut Rosa representa para el tiempo tal y como lo elaboran Heidegger y Gadamer la posibilidad de hacer un llamado más combativo; se trata de acentuar el poder crítico-social de la temporalidad del existir, de un tiempo que siempre ha estado y que hace falta restaurar y apropiárnoslo.

Referencias

- Aristóteles (1995). *Física: Libros III - IV*. A. G. Vigo (trad.). Biblos.
- Forero, F. (2021). ¿Qué es alienación? Perspectivas para la actualización de un concepto del pensamiento social crítico. *Praxis Filosófica*, 52, 203-224. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i52.10713
- Forero, F. (2020). Tiempo e historia. Contribución a una filosofía social crítica. *Praxis Filosófica*, 50, 121-140. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8792
- Gadamer, H.-G. (1987). *Über leere und erfüllte Zeit. Gesammelte Werke. Neuere Philosophie. Band IV*. Taschenbuch-Ausgabe.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke. Band X*. Taschenbuch-Ausgabe.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. [Traducido al español de *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1960].
- Jaeggi, R. (2016). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Campus Verlag.
- Habermas, J. (1974). Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'. En G. Göhler, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frühe politische System. System der Sittlichkeit. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Jenaer Realphilosophie* (pp. 786-814). Verlag Ullstein.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main.

- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. M. Jiménez-Redondo (trad.). Taurus.
- Haar, M. (1994). *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*. Jérôme Millon.
- Hegel, G. W. F. (2016) (iii). *Phänomenologie des Geistes. Werke*. Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y tiempo*. Trotta. [Traducido al español de *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. 1976].
- Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2005). *Verdinglichung, Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*. Goethe Institut.
- Horkheimer, M. (1937). Traditionelle und kritische Theorie. En *Zeitschrift für Sozialforschung* (pp. 245-294). Fischer Wissenschaft.
- Kant, I. (2016). (*KdrV*). *Kritik der reinen Vernunft. Werke II*. Wissen Verbindet.
- Koselleck, R. (2009). Is there an Acceleration of History? En H. Rosa y W. Scheuerman (Eds.), *High-speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* (pp. 77-111). The Pennsylvania State University.
- Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp.
- Marx, K. y Engels, F. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Werke. Band 40*. Holzinger.
- Nietzsche, F. (1999). (*KSA*). *Kritische Studienausgabe*, vol. 1. Walter de Gruyter.
- Rosa, H. (2009). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. En H. Rosa y W. Scheuerman (Eds.), *High-speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* (pp. 77-111). The Pennsylvania State University.
- Platón (2016). *Timaios, Kritias, Philebos. Werke. Band 7*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Suhrkamp.
- Schürmann, R. (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Diaphanes.
- Walzer, M. (1985). *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University.

**LA CUESTIÓN DE LA REFERENCIA: LA TENSION ENTRE EL
“INTERNISMO QUINEANO” Y LA TESIS DEL EXTERNISMO MÍNIMO**

The Problem of the Reference: The Tension between "Quinean
Internalism" and the Thesis of Minimal Externalism

Camilo Ramírez Motoa

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9260-6274

Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia)

camilomotoa89@gmail.com

RESUMEN

En este artículo analizo el reto que la tesis de la indeterminación referencial quineana supone para un conjunto concreto de teorías externalistas de la referencia. En un primer momento, se presenta una distinción metasemántica entre teorías productivas e interpretativistas, indicando que la indeterminación permea a ambas. Posteriormente, se evalúan los intentos externalistas de rebatir dicho problema al acentuar el rol sustantivo de los objetos externos en la fijación de la referencia señalando que, a pesar de todo, el problema persiste. Finalmente, se analiza la concepción “internista” de la referencia quineana que, en principio, socava los argumentos externalistas en torno a la referencia.

PALABRAS CLAVE

Dualismo, esquema, contenido, empirismo ilustrado, externalismo semántico, indeterminación referencial, internismo semántico, metasemántica.

ABSTRACT

In this paper I analyze the challenge that the Quinean referential indeterminacy thesis poses to a specific set of externalist theories of reference. First, a metasemantic distinction between productive and interpretivist theories is presented, indicating that indeterminacy permeates both. Subsequently, externalist attempts to refute this problem by stressing the substantive role of external objects in the fixation of reference are evaluated, pointing out that the problem persists. Finally, the "internalist" conception of Quinean reference is analyzed, which, in principle, undermines the externalist arguments about reference.

KEYWORDS

Dualism, scheme, content enlightened empiricism, semantic externalism, referential indeterminacy, semantic internalism, metasemantics.

Introducción: la delimitación del problema de la Indeterminación Referencial. La distinción entre *Interpretativismo* y *Productivismo*

Simchen (2017a; 2017b) propone una distinción metasemántica entre dos aproximaciones teóricas antagónicas que explican cómo enunciados de un lenguaje poseen propiedades semánticas concretas, esto es, qué tipo de mecanismos permiten determinar que los enunciados de un lenguaje, incluyendo sus términos suboracionales, poseen un contenido semántico o designen un objeto específico.

Por un lado, una metateoría *productivista* estipula que el contenido semántico de los enunciados de un lenguaje, incluyendo sus términos suboracionales, emerge directamente de las condiciones en torno a la producción o empleo de los elementos o partículas del lenguaje, como por ejemplo, la *intención* de un usuario del lenguaje de comunicar la presencia de un conejo en las cercanías, lo que produce la emisión del término "Conejo"; o, dada una aproximación causal de la teoría, las relaciones de dependencia nomológico entre el término "Conejo" y el conejo particular en la cercanía.

Por otro lado, una metateoría *interpretacionista* estipula que el contenido semántico es asignado en función de la labor interpretativa de un agente externo que intenta maximizar la racionalidad de los patrones de conducta lingüística de una comunidad o un usuario, asignando, por medio de una teoría semántica o un manual de traducción, un valor concreto a enunciados y palabras del lenguaje objeto. "Lo que determina qué expresiones tengan su significado en esta aproximación es el hecho de que sean consideradas como una cuestión perteneciente a su recepción

interpretativa por un intérprete (ideal)” (Simchen, 2017a, p. xiv).¹ En esta línea, Simchen es enfático en afirmar que los problemas de la indeterminación referencial surgen inevitable y únicamente en orientaciones interpretativistas: “No debería ser una sorpresa que en esta mentalidad resulte que pueden existir lazos de idoneidad entre múltiples y mutuamente incompatibles asignaciones globales de valores semánticos para expresiones (de un lenguaje)” (Simchen, 2017a, p. xiv).²

En efecto, la tesis de la indeterminación semántica y referencial de Quine (1969) parece reforzar la intuición de Simchen. La teoría semántica quineana se encuentra articulada en el escenario de la traducción radical, la cual supone un primer encuentro lingüístico entre los usuarios de un lenguaje como el inglés (o español) y usuarios de un lenguaje absolutamente desconocido, como el caso

¹ La distinción metasemántica de Simchen puede interpretarse respondiendo paralelamente a la diada semántica de atomismo-holismo. En efecto, para teorías atomistas expresiones lingüísticas particulares de un lenguaje objeto *x* poseen significado de forma intrínseca independiente del arreglo teórico general de tal lenguaje acercándolas a metateorías produccionistas. Por su parte, para enfoques holistas, el significado de una expresión de un lenguaje objeto *x* emerge en virtud de su relación con el arreglo teórico general de tal lenguaje acercándolas a metateorías interpretativistas en tanto que el significado de oraciones depende de las asignaciones semánticas que el manual de traducción facilite. La introducción de estas categorías agrega matices que permiten una delimitación metateórica más precisa en comparación con el planteamiento original de Simchen. El propósito general de este artículo de contrastar la postura de Quine con teorías externistas que acentúan el rol sustancial de los objetos en la fijación de la referencia se mantiene. Agradezco a uno de los evaluadores anónimos por los comentarios en torno a este punto.

² Es posible distinguir una aproximación mixta que conjugue elementos de ambas teorías metasemánticas. En efecto, a la luz de los desarrollos en torno a la noción de triangulación, Davidson enfatiza que la determinación del contenido de los pensamientos y emisiones de los usuarios de un lenguaje depende de la interacción lingüística coordinada e interpretación recíproca entre hablantes alrededor de un objeto externo. En este sentido, si bien es cierto que la tajante distinción de Simchen impide un tratamiento lo suficientemente sensitivo a los matices de posturas intermedias como la de Davidson, la tesis general de este artículo no dependerá de sus criterios de demarcación metasemánticos sino del aparente empadronamiento del problema de la indeterminación referencial en metateorías interpretativas. Agradezco a uno de los evaluadores anónimos por los comentarios en torno a este punto.

“selvanés”, el idioma de una tribu aborígen. Así, desconociendo la estructura sintáctica y semántica del lenguaje por traducir, el traductor radical tendrá que tomar la conducta lingüística de los nativos, expresada en sus disposiciones lingüísticas como material para la construcción del manual de traducción que haga inteligible lingüísticamente al nativo: “Nuestros únicos datos son los enunciados de los nativos y sus circunstancias externamente observables. Es una base pobre, pero el hablante nativo no tuvo otra” (Quine, 1992a, p. 38). Por otra parte, Quine complementa esta concepción conductual de la evidencia y el aprendizaje lingüístico poniendo especial énfasis en la noción de circunstancias o situaciones observables, definiéndolas por medio de la noción de estimulación o recepción nerviosa (*neural intake*). Tal apelación a la estimulación nerviosa constituye uno de los presupuestos básicos de su postura empirista que afirma categóricamente que “nuestra información acerca del mundo proviene únicamente de los impactos en nuestros receptores sensoriales” (p. 19). De esta manera, un evento particular que presencie un individuo acarrea una activación de un conjunto específico de receptores, impactos de ondas de aire, proyecciones ópticas bidimensionales, reacciones gaseosas en las fosas nasales entre otros (Quine, 1974), que determinan las disposiciones lingüísticas del nativo y de los miembros de su comunidad lingüística. A partir de estas consideraciones, Quine (1960) construye la noción de *significado estimulativo* como la batería total de disposiciones presentes del nativo que provocan el asentimiento/disentimiento a una oración, siendo esta la evidencia y materia objetiva (*fact of the matter*) para la construcción de un manual de traducción.

Dadas estas restricciones metodológicas, el lingüista debe identificar las emisiones del nativo que se encuentran exclusivamente vinculadas a las situaciones observables, de tal manera que la emisión espontánea del nativo dependa de tal situación y no de información colateral desconocida para el lingüista. Quine (1974; 1993) denomina este tipo de emisiones como oraciones ocasio-

nales observacionales (en adelante, oraciones observacionales. Dichas oraciones serán el punto de inicio para la construcción del manual de traducción dada su estrecha relación con la estimulación nerviosa. Así, considérese el caso de un escurridizo conejo que salta entre los arbustos y es visto tanto por el lingüista como por el nativo, provocando que este último emita la oración “Gavagai”. El lingüista procederá a asociar, tentativamente, la situación observable con la emisión lingüística del nativo, esperando que se trate de un caso genuino de oración observacional, esto es, que ninguna información colateral haya provocado tal emisión. Con el fin de intentar corroborar tal identificación, el lingüista podría emitir la oración “Gavagai” cuando un conejo en las inmediaciones salte entre arbustos y esperar el asentimiento del nativo que corrobore tal hipótesis. Una vez confirmada, el lingüista podría equiparar la emisión de “Gavagai” con el término “conejo”, dado que ambas poseen el mismo rango de estimulación nerviosa, esto es, comparten el mismo significado estimulativo.

Finalmente, el lingüista deberá extrapolar los resultados previos obtenidos, dado que un lenguaje dispone de elementos que van más allá de los reportes de eventos y situaciones circundantes, incluyendo, entre otros, una estructura sintáctica y semántica que especifica las formaciones y el significado de sustantivos en plural y en singular, la cópula, predicados, cuantificadores, adjetivos entre otros, para los que no existe una conexión clara y directa con algún tipo de recepción nerviosa. La única evidencia disponible que podría dar cuenta de estos elementos corresponderá al asentimiento o disasentimiento por parte del nativo ante consultas del lingüista. Por lo tanto, el traductor podría aventurarse a conjeturar el significado y la sintaxis de determinadas oraciones y términos suboracionales que parecen estar compuestas por partes que incurren de manera repetitivas en otras oraciones, formando oraciones nuevas que previamente el nativo no haya pronunciado y esperando el asentimiento o disasentimiento de este para corro-

borar o revisar la conjetura. Este tipo de conjeturas utilizadas son denominadas por Quine (1960) como hipótesis analíticas.

El resultado de la labor del lingüista, consignado en su manual de traducción, constará de un conjunto coherente de hipótesis analíticas que especifican la estructura gramatical, las reglas de formación, el significado de diversos enunciados del lenguaje y la referencia de partes suboracionales como sustantivos, nombres, pronombres y demostrativos. No obstante, un segundo lingüista podría construir un manual de traducción alternativo en total concordancia con las disposiciones lingüísticas del nativo y la estimulación nerviosa que causa dichas disposiciones, pero radicalmente contrarias a la estructura sintáctica y semántica del primer manual de traducción. De esta manera, ante la emisión de la oración observacional “Gavagai” es posible que distintos manuales de traducción (teorías semánticas) indiquen que el término designe “parte no separada de conejo” o “fragmento temporal de conejo” antes que “Conejo” sin que existan criterios objetivos que permitan determinar cuál es la referencia de “Gavagai”. Así, concluye Quine, la referencia no es, de hecho, una relación *factual*, sino un producto derivado de las hipótesis analíticas y la estructura teórica que subyace en los distintos manuales de traducción que fijan un patrón de individuación referencial.

Con todo, Simchen afirma que la indeterminación referencial es un problema endógeno del interpretativismo y que (meta)teorías productivistas parecen estar mejor equipadas conceptualmente a la hora de abordar el fenómeno lingüístico de la referencia y sus mecanismos de fijación. Sin embargo, tal como se analizará en la siguiente sección, esta tesis es falsa en la medida que el problema de la indeterminación quineana permeará y, como se argumentará, se mantendrá en algunas teorías productivistas. En este sentido, en la siguiente sección evaluaré los intentos de teorías externistas de objetos —un subconjunto de teorías productivistas que señala que los objetos externos/extra-lingüísticos fijan la referencia de partículas del lenguaje— de neutralizar el problema quineano (in-

determinación referencial). Lo que dicho análisis mostrará es que existe una configuración conceptual particular en la articulación de la tesis de la indeterminación referencial quineana que socava todo intento externista (de objeto) de proporcionar los hechos semánticos que Quine considera ausentes en la fijación unívoca de la referencia. De esta manera, el propósito de este artículo es el de precisar la tensión crítica entre ambas posturas y sugerir una posible ruta de escape a dicha tensión.

Externismo, referencia y la persistencia de la indeterminación: el caso de Campbell

Como se estableció, una teoría metasemántica indaga la manera como fragmentos del lenguaje, términos suboracionales, por ejemplo, son revestidos con significación semántica. De manera más concreta, si una teoría semántica es concebida como una teoría de las condiciones de verdad de enunciados de un lenguaje objeto, entonces una de sus tareas es la de indagar cómo expresiones suboracionales son dotadas con su distintiva contribución sistemática a las condiciones de verdad de oraciones o enunciados de las que hacen parte. En el interior de teorías interpretativistas, el externismo de objetos especifica que el referente de expresiones referenciales es determinado por objetos externos al sujeto. De manera esquemática:

x refiere/designa y *sys*s existe una relación R tal que xRy .

Donde x designa un término suboracional, y designa un objeto físico concreto, mientras que R designa la relación dada entre el término suboracional y el objeto físico. Por su parte, la relación R puede variar en términos de relaciones causales, relaciones de covarianza nomológica o relaciones perceptuales. Por lo tanto, la manera como R sea definida determina la naturaleza y el perfil filosófico de una teoría de la referencia de tipo externista.

En esta línea, existe una fuerte tensión entre la semántica quineana y esta forma de externismo semántico, en la medida que para el primero, lo que el término "Gavagai" designa se encuentra subdeterminado por la evidencia tal que no existe distinción factual entre asignaciones semánticamente disimiles como "conejo", "parte no separada de conejo" o "fragmento temporal de conejo". No obstante, Campbell (2004) señala que la indeterminación sistemática de Quine es falsa, en la medida que es posible determinar de manera objetiva lo que oraciones observacionales refieren. Para Campbell, el problema de Quine radica en que solamente se toma en consideración el patrón de usos de términos demostrativos (disposiciones lingüísticas), expresados en la conducta manifiesta del nativo sin que exista un conocimiento de la referencia que justifique (e incluso que cause) tal patrón (Campbell, 2002). En este sentido, la fijación de la referencia (de términos demostrativos) es el resultado de lo que él denomina *conocimiento de la referencia* y que depende, en última instancia, de la experiencia del mundo mediado por un fenómeno cognitivo específico: la atención perceptual.

Campbell imagina una situación en la que dos personas observan el horizonte de una ciudad repleta de edificios. Si uno de los observadores es capaz de tener pensamientos demostrativos acerca de un edificio concreto y, adicional a esto, es capaz de referirse a este con términos demostrativos como "Mira ese edificio de ahí", no basta que tal edificio esté en algún lugar de la escena visual presente para los observadores. Es necesario identificar el respectivo edificio atendiendo conscientemente a este. En la misma medida, la comprensión por parte del otro observador del enunciado demostrativo depende, en última instancia, de su capacidad de identificar y atender conscientemente al edificio en cuestión:

No es solamente la experiencia del objeto la que proporciona el conocimiento de la referencia de un demostrativo; es atención

consciente a la cosa, un tipo de resaltado de la cosa en la experiencia lo que se necesita para saber de qué objeto se está hablando. (Campbell, 2004, p. 268)

De esta manera, Campbell insiste que, en casos ordinarios, la experiencia del objeto —atender conscientemente a este— determina la referencia de nuestras expresiones y pensamientos demostrativos. El éxito de la teoría de Campbell radica en el hecho de que la atención perceptual constituya la condición suficiente para conocer el objeto en cuestión y fijar la referencia de los demostrativos que aluden a tales objetos. De manera esquemática tendríamos que

Dado un sujeto S , x refiere/denota el objeto extralingüístico y si S tiene una relación R_{ac} con y .

Donde x corresponde a un término demostrativo, y a un objeto externo / extralingüístico y R_{ac} al tipo de relación de atender conscientemente a y .

La tesis central de Campbell señala que hay una relación constitutiva entre la atención consciente a un objeto y el conocimiento de la referencia. Sin embargo, es necesario precisar la naturaleza de esta relación entre experiencia y referencia con el fin de ofrecer una imagen completa de la teoría. Campbell apela a una concepción relacional de la experiencia, en la que esta se concibe como “una relación entre un sujeto que percibe y un elemento distal del ambiente, el objeto referido. En la concepción relacional, los objetos y propiedades acerca de las cuales pensamos demostrativamente pueden constituir el carácter cualitativo de nuestras experiencias” (Campbell, 2010, p. 198). Así, cambios en el objeto distal percibido implican un cambio cualitativo en el tipo de relación que constituye el estado perceptual. Incluso, como estipula Campbell, pueden existir casos en que los patrones de usos varíen aun cuando se trate del mismo objeto. Por ejemplo, estando frente a una persona y estando frente al reflejo de esa misma persona en un espejo pueden existir diferentes patrones de

uso para "ese hombre" (frente a mí) y "ese hombre" (visto en el espejo): "En este caso, podríamos decir que estás experimentando visualmente [esa persona] de diferentes maneras, y esas diferentes maneras de percibir la persona causan y justifican los diferentes patrones de uso asociados con los dos demostrativos" (Campbell, 2010, p. 198). En este sentido, dado que el conocimiento de la referencia depende enteramente de la atención perceptual del objeto distal, un cambio de objeto o incluso un cambio en el foco atencional en un mismo objeto implica un cambio sustancial en el conocimiento de la referencia:

En la concepción relacional de la experiencia, el objeto mismo es un constituyente de la experiencia visual. Al percibir un objeto, ciertamente se percibe en una manera particular; y la manera en que el objeto es dado juega un rol en determinar que un patrón de uso, en vez de otro, es correcto para el término [demostrativo]. (Campbell, 2010, p. 201)

Estas consideraciones le facilitan a Campbell un poderoso argumento que sostiene que su teoría de la atención perceptual proporciona los hechos que harían de la referencia enteramente determinable. En un primer momento, el argumento estipula que la noción de significado-estímulo de Quine no es lo suficientemente robusta como para proveer la base para una teoría del significado verdadera, dado que deja por fuera el aporte de la atención perceptual. Por lo que Campbell propende por una teoría robusta de significado-estímulo que incorpore dicho elemento. En efecto, el éxito de los patrones de uso de los términos demostrativos depende de que los usuarios sean capaces de notar o atender a la parte relevante de la escena perceptual. A su vez, el autor invoca un fenómeno perceptual para reforzar su idea de que es necesaria la noción de atención perceptual de cara a una caracterización robusta de la noción de significado estimulativo. El hecho radica en que son posibles los casos en los que un objeto puede estar en el centro de la escena perceptual sin ser notado

por el sujeto (Campbell, 2002), o casos en los que se presente un cambio de atención encubierto, es decir, cambio de atención en la escena perceptual sin ningún tipo de movimiento de la cabeza, ojos o cuerpo, esto es, sin ninguna alteración del estímulo global o recepción nerviosa. De esta forma:

Si tengo un conejo en frente mío, pero simplemente no lo noto, a pesar de tener el patrón adecuado de estimulación ocular, entonces no asentiré a 'Gavagai'. En otras ocasiones, con el mismo patrón de estimulación ocular, asentiré a 'Gavagai', porque he notado la cosa. (Campbell, 2002, p. 220)

Lo que propicia la conducta lingüística de los usuarios del lenguaje es la atención perceptual y no únicamente el estímulo o recepción nerviosa.

Por otra parte, dada la teoría relacional de la experiencia, la manera como el sujeto atiende conscientemente a un objeto determina la corrección de un patrón de uso particular de términos demostrativos que aluden a dicho objeto. Así, los distintos modos de atender conscientemente que requiere cada una de las traducciones alternativas de "Gavagai" por sí mismas permiten distinguir "conejo" de "parte no separada de conejo" o "instante de conejo", aun cuando para Quine dichas alternativas sean indistinguibles en términos estimulativos (Campbell, 2002). Por lo tanto, Campbell concluye que su noción robusta de significado estimulativo y atención perceptual nos permiten diferenciar los esquemas de traducción alternativos diferenciando las variedades ontológicas de "Gavagai".

No obstante, tanto el diagnóstico como la conclusión de Campbell en torno a la teoría del significado de Quine y su indeterminación referencial presentan problemas que cuestionan la efectividad de sus argumentos.

En un primer momento, el distanciamiento de Quine en torno a la noción de significado estimulativo parece cuestionar la motivación para aceptar la versión robusta de Campbell y la sufi-

ciencia de la atención perceptual de los sujetos como mecanismo de determinación de la referencia para términos demostrativos. En efecto, Quine (1960) sostenía que la labor de la traducción debía concebirse como la de preservar el rango de estimulación nerviosa que provocaría la emisión del nativo o su asentimiento/disentimiento ante consultas del traductor. No obstante, dicha restricción resulta ser metodológica y pragmáticamente onerosa a la hora de dar cuenta de la interacción lingüística entre hablantes y la producción de manuales de traducción, al suponer una homología de receptores (Quine, 1992b) entre el nativo y el traductor. El problema radica en que dichos sujetos no comparten receptores nerviosos y difícilmente la recepción nerviosa relativa a un evento se mantendrá igual en un mismo individuo en distintos momentos. Ante esta situación, Davidson insta a Quine a situar el estímulo relevante en el objeto distal, sorteando así las dificultades en torno a la imposibilidad de dar cuenta de la respuesta lingüística coordinada partiendo del carácter privado de la estimulación nerviosa.

Quine descarta esta posibilidad señalando que sus intereses responden fundamentalmente a cuestiones epistemológicas antes que cuestiones semánticas, por lo que insiste en conservar la idea de recepción nerviosa (*neural intake*) (Quine, 1990) dada su importancia teórica en la clarificación conceptual del tránsito hasta los sofisticados pronunciamientos de nuestras teorías científicas. No obstante, los problemas suscitados persuaden a Quine en la adopción de una postura intermedia entre el proximalismo estricto de la epistemología naturalizada y el enfoque distalista de Davidson, por la cual concede que el objeto distal es *pragmática-*

mente relevante en la construcción de los manuales de traducción³ (Quine, 1999; 2000b), sin renunciar a la relevancia epistémica de la recepción nerviosa.

Quine advierte en desarrollos posteriores (1981; 1996; 2000a), que un problema epistémico persiste en torno a la diversidad de la estimulación sensorial y la manera como los hablantes concuerdan en torno a lo que parece ser perceptualmente similar para ellos. La pregunta es crítica, puesto que este es un eslabón esencial para dar cuenta del acuerdo intersubjetivo necesario para el testeo empírico de las hipótesis analíticas que constituyen los manuales de traducción. Quine (1996) dirime dicha cuestión en términos de una “*harmonía intersubjetiva preestablecida de nuestros estándares subjetivos de similitud perceptual*” (p. 160) determinados por la Selección Natural. En efecto, cierto “*instinto inductivo*” contribuye a la formación de una expectativa en torno a la similitud perceptual de eventos similares entre sí. Así, expectativas satisfactorias tienen un valor en términos de la supervivencia del individuo, por ejemplo, reconocer el depredador hambriento que se acerca. Con todo, es la selección natural la que da cuenta

³ Es necesario ser precavidos a la hora de valorar la significación teórica de este reconocimiento (Hylton, 2007; Sinclair, 2009). En efecto, la introducción del evento distal compartido responde, esencialmente, a consideraciones metodológicas en torno a la dinámica de la traducción radical y no a un giro con matices externistas en los que se conceda que dicho objeto sea una pieza necesaria en los mecanismos de fijación de la referencia, acercando a Quine a una postura metasemántica intermedia entre el interpretacionismo y el produccionismo o incluso identificándolo como un protoexternista (Davidson, 2003). Las razones de esto radican en que, por un lado, a pesar de la concesión a Davidson, Quine no desarrolla una teoría positiva en torno a la determinación de la referencia distinta a la idea de que es la estructura sintáctica y semántica del lenguaje la que determina los patrones de individuación referencial. A su vez, como se desarrollará posteriormente, la distinción entre reificación perceptual y referencia plena socava la idea de que el objeto externo (extra-lingüístico) desempeña un rol determinante en la fijación de la referencia. Finalmente, la relevancia metodológica del evento distal trae consigo una incómoda vaguedad ontológica, en la medida que su introducción no obedece a una dilucidación teórica sobre los compromisos ontológicos de nuestras mejores teorías científicas, lo que supone, en última instancia, una violación a los criterios de claridad ontológica que Quine exige para la postulación de entidades (Quine, 2001).

de nuestras expectativas innata de conformidad con lo que pasa en nuestro entorno (Sinclair, 2009), asegurando, a su vez, que el nativo y el hablante puedan concordar satisfactoriamente en torno a la escena distal.

Esto constituye un problema para el argumento de Campbell, puesto que la armonía en los patrones de similitud perceptual parece surtir el mismo efecto que la atención perceptual al favorecer la formación de disposiciones en los individuos de atender a los elementos relevantes de la escena perceptual, sin que esto suponga un cambio en torno a los mecanismos de fijación de la referencia en Quine. Por lo que, *prima facie*, la atención perceptual no bastaría para disipar la indeterminación referencial.

Con todo, resta indagar la razón de la ineficacia teórica de dicho fenómeno perceptual para resolver el problema. En este sentido, Ávila (2014) sugiere que la discusión sea centrada en el vínculo forjado por Quine entre referencia, compromiso ontológico y cuantificación. En efecto, el eslogan quineano de "ser es ser el valor de una variable [ligada]" pone de manifiesto la idea de que es dentro de un lenguaje debidamente reglamentado que hace uso del aparataje de cuantificación, y no en el uso de nombres propios o demostrativos, que los compromisos ontológicos de una teoría/lenguaje se ponen de manifiesto. Esto conlleva a implicaciones semánticas de gran importancia, en la medida que, para Quine (1995a), la capacidad de una teoría para referirse a las entidades con las que se compromete ontológicamente dependerá de las variables ligadas por un cuantificador. Así, lo que la oración observacional "Gavagai" refiere depende del dominio del aparataje lingüístico de la cuantificación, por ejemplo, artículos, pronombres relativos, terminaciones en plural, identidad, el verbo copulativo, entre otros, y no de determinadas relaciones perceptuales entre el observador y el objeto. En estas líneas y en sintonía con la concesión a Davidson en torno a los objetos distales, Quine (1995b) distingue entre "reificación perceptual" y "reificación/referencia plena" (p. 350), señalando que la primera corresponde

a las habilidades cognitivas de los sujetos para detectar y atender a objetos en el entorno, mientras que la referencia plena es “el sofisticado estadio donde se puede preguntar y afirmar o conjeturar la identidad de un objeto de un tiempo a otro con independencia del parecido exacto” (p. 350). Con esta distinción en mente, Quine recalca que las habilidades de los usuarios de un lenguaje para atender o discriminar objetos en el entorno solo constituyen un estado previo de reificación a nivel perceptual, estado que es insuficiente para fijar lo que los términos de un lenguaje refieren, en tanto que no existe la estructura teórica de la cuantificación y los principios sintácticos/semánticos que rigen la individuación referencial o referencia plena. Por lo tanto, para Quine, la diferencia entre “conejo” y “parte no separada de conejo” no es una cuestión que pueda ser dirimida en función de los distintos modos de atender perceptualmente al conejo, sino que se trata de una diferencia en torno al tipo de variable ligada en el nivel teórico del lenguaje reglamentado.

Así, Ávila concluye que el argumento de Campbell falla en el intento de neutralizar la tesis de la indeterminación referencial, en la medida que no existe crítica alguna dirigida a la relación entre referencia, cuantificación y compromiso ontológico ni a la distinción entre reificación perceptual y referencia plena, abriendo una brecha que parece insalvable para la teoría de Campbell. El punto central de esta teoría estipula que existe una diferencia objetiva entre el sujeto que atiende conscientemente a un conejo y el sujeto que atiende conscientemente a una parte de conejo; diferencia que permite determinar lo que el nativo refiere con “Gavagai”. No obstante, si las diferencias atencionales que requieren las distintas traducciones de “Gavagai” solo corresponden a diferencias restringidas al nivel de reificación perceptual, y la distinción entre tales traducciones es zanjada únicamente en términos de las variables ligadas en un lenguaje reglamentado, entonces la noción de atención perceptual de Campbell no neutraliza el problema de la indeterminación. Independientemente del tipo de habili-

dades para discriminar, reconocer o atender perceptualmente a objetos en el entorno, la idea de que la referencia plena requiere el dominio teórico de la cuantificación impide que cualquier tipo de diferencia atencional de los objetos marque una diferencia en torno a la ontología y el contenido referencial de los términos del lenguaje a nivel teórico (Ávila, 2014).

Por lo tanto, la persistencia de la indeterminación referencial en la teoría de Campbell implica que esta forma de externismo es falsa, en la medida que la relación atencional con los objetos no basta para fijar la referencia de términos demostrativos. En otras palabras, una teoría externista como la de Campbell, que intente sortear los problemas de la indeterminación referencial, debe poder ofrecer una explicación de la manera como un término demostrativo como "ese conejo de ahí" refiere al conejo en las inmediaciones y no a sus alternativas ontológicas como parte no separada de conejo o fragmento temporal de conejo. No obstante, las críticas aquí presentadas señalan que la atención perceptual por sí sola no basta para justificar una única elección, en la medida que estas solo podrían ser decididas en términos de las pautas de individuación referencial fijadas por la estructura cuantificacional de un lenguaje concreto y no por fenómenos perceptuales como la atención.

En la siguiente sección analizaré la manera en que este problema podría ser, en principio, generalizado a distintas teorías externistas articulando una tensión radical a la hora de enfrentar el problema de la indeterminación referencial. Igualmente, se indicará que el origen de esta tensión radica en el tipo de relaciones que cada una de las posturas (Externismo-Quine) consideran como esenciales en la metafísica de la referencia.

La tensión "Internismo" quineano-Externismo Mínimo de objetos

Los análisis de Ávila (2014) permiten identificar un rasgo central en la teoría de la referencia de Quine que puede ser expresado en

términos de la independencia constitutiva entre la *relación evidencial lenguaje-mundo* y la *dimensión referencial del lenguaje*. En efecto, Quine considera que la relación evidencial entre lenguaje-mundo está dada en términos de un rango de estimulación concreta y la respectiva emisión espontánea de una oración observacional (holofrásticamente considerada); relación que en sí misma carece de cualquier dimensión referencial, en tanto que el lingüista es incapaz de colegir una estructura sintáctica y semántica que le permita determinar el significado y la referencia de los términos que componen tal oración. Por su parte, la dimensión referencial, cifrada en términos de cuantificación (Quine, 1969), no es por sí misma una relación evidencial, en la medida que en la teoría de Quine es posible cuantificar o referirse a objetos o entidades teóricas que desbordan el ámbito meramente observacional, incluso es posible intercambiar libremente los distintos esquemas referenciales de “Gavagai” sin comprometer las condiciones mínimas de emisión o la evidencia en favor de tal oración (Quine, 1960).

En contraste con esto, la propuesta de Campbell estipula que, para el caso de los términos demostrativos, la dimensión referencial del lenguaje no puede ser totalmente independiente de la relación evidencial lenguaje/mundo. Así, el uso exitoso de términos demostrativos requiere de un tipo de relación cognitiva (*conocimiento de la referencia*) con el objeto aludido por el demostrativo. Este conocimiento de la referencia es proporcionado por la atención perceptual. De esta manera, la dimensión referencial del lenguaje (los demostrativos) depende sustancialmente del tipo de relación evidencial lenguaje-mundo.

Dado que para Campbell la relación evidencial lenguaje/mundo constituye un criterio objetivo para determinar la referencia, podemos identificar un patrón en teorías externistas de objeto que definen la referencia siendo fijada por una relación R entre el lenguaje y el mundo que determina a su vez la dimensión referencial del lenguaje. En efecto, para estas teorías, la referencia depende esencialmente de los objetos, entidades o eventos externos y la

manera particular como estos se relacionan con el sujeto o los términos de un lenguaje. Así, podemos capturar ese compromiso común en términos de la tesis del *externismo mínimo de objetos*, la cual postula dos principios que fijan los criterios por los cuales una teoría es considerada como una teoría externista de la referencia y los principios sustantivos de la metafísica de la referencia para este tipo de teorías. Por un lado, el *principio externista objetual de la referencia* señala que

x refiere/denota y si existe una relación xRy .

Donde x designa un término suboracional, y un objeto físico (externo) y R establece una relación particular entre x y y , y que podría ser definida, ulteriormente, en términos de relaciones causales, evidenciales o histórico-causales.

Y, por otro lado, tendríamos el *principio de determinación externista*, en el que

La relación xRy es una relación factual.

Donde el tipo de relación específica R es una relación sustantiva y objetiva en virtud de la cual el objeto físico y determina lo que término x designa, de tal forma que y funge como un "hacedor de referencia"⁴ (*reference-maker*).

El punto central de la tensión entre teorías que se comprometen con la tesis del externismo mínimo de objetos y la teoría semántica de Quine estriba en que, para este último, tales principios son falsos. En primer momento, el principio externista objetual de la referencia establece que la relación R entre un objeto externo y un término referencial es una condición necesaria para individuar el

⁴ Armstrong (2004) estipula que la noción de "Truthmakers" o "hacedores de verdad" corresponde al tipo de hechos, eventos u objetos físicos o abstractos que hacen verdaderos una proposición p . En este sentido, la noción de *reference-makers* pretende establecer el tipo de objetos que hacen, producen o determinan la referencia de los términos suboracionales.

significado o lo que el término referencial designa. Quine (1992a), en contra de esto, insiste que el punto de contacto entre el lenguaje y el mundo está dado en términos de patrones de estimulación nerviosa y su posterior respuesta lingüística en oraciones ocasionales observacionales (holofrásticamente consideradas). A lo que agrega que en este tipo de relación no existe aún un esquema de individuación referencial que permita determinar lo que tal oración ocasional refiere. La referencia depende, en última instancia, de un estadio posterior donde se dispone de los recursos teóricos propios de la cuantificación. Este punto es de gran importancia, pues recalca la advertencia quineana de que las propiedades semánticas del lenguaje no deben comprenderse como propiedades que dependan de elementos extrínsecos al lenguaje:

La referencia y la ontología se alejan al estado de meros auxiliares. Oraciones verdaderas, observacionales y teóricas son el alfa y el omega de la empresa científica. Ellas están relacionadas por la *estructura*, y los objetos figuran como meros nodos de la estructura. Qué objetos particulares hay, es indiferente a la verdad de la oración observacional, indiferente al soporte que prestan a las oraciones teóricas, indiferente al éxito de la teoría en sus predicciones. (Quine, 1992a, p. 31)

El escenario de la traducción radical justifica esta tesis en la medida que muestra que la referencia no depende del tipo de relación extra-teórica que el principio externista de la referencia supone, sino del dominio de una batería conceptual por la que es posible determinar cuándo un objeto concreto es el mismo que el objeto observado en momentos anteriores o cuándo un objeto concreto hace parte de otro objeto:

Dada una oración de un nativo que diga que un tal-y-tal está presente, y dado que la oración es verdadera si y solo si un conejo está presente, no se sigue de ninguna manera que el tal-y-tal es un conejo. Podría ser todos los segmentos temporales de conejo. Podría ser todas las partes integrales o no separadas de conejos.

Con el fin de decidir entre estas alternativas necesitamos estar en la capacidad de preguntar más que si tal-y-tal está presente. Necesitamos ser capaces de preguntar si este es el mismo tal-y-tal, y si un tal-y-tal está presente o son dos. Necesitamos algo como un aparato de identidad y cuantificación. (Quine, 1969, p. 2; énfasis añadido)

Por lo tanto, la referencia es construida como una relación R^* que involucra, por un lado, los términos suboracionales de un lenguaje determinado y, por otro lado, un esquema de individuación que consta, presumiblemente, de cuantificadores y un conjunto de principios semánticos/sintácticos. Así, ante el principio externista objetual de la referencia, la concepción de la referencia de Quine podría ser construida como defendiendo un *principio internista*⁵ / *intra-teórico de la referencia*, en el que

x refiere/denota y si xR^*ER_x .

En donde x corresponde a los términos suboracionales de una oración, y a una entidad extralingüística, ER a un esquema de

⁵ En este contexto, el uso del concepto de internismo difiere de la manera tradicional como se han definido las teorías internistas del significado. Para estas, el significado de los términos de un lenguaje está fijado, de manera exclusiva, por factores internos a la mente/cerebro del individuo (Pietroski, 2008). Aunado a esto, la indeterminación de la traducción es una crítica radical a la postulación de entidades como proposiciones o sentidos (sinn) fregeanos (Barrett y Gibson, 1990; Hylton, 2007) que han figurado en algunas teorías internistas del significado. No obstante, a pesar del uso heterodoxo en este artículo, la noción de "internismo quineano" es un recurso argumentativo que pretende presentar los mecanismos de fijación de la referencia (plena) en Quine dependiendo enteramente del arreglo teórico/cuantificacional de un lenguaje y contrastándolo con los mecanismos estipulados por teorías externistas de la referencia.

individuación referencial de un lenguaje dado,⁶ el subíndice x al patrón de reificación concreto (objetos (o), partes no separadas de objetos ($_{pns}$), fragmentos temporales ($_{fg}$)) que favorece el esquema y R^* al tipo de relación intra-teórica por el cual x refiere a y .

Por otro lado, con respecto al segundo principio del externalismo, Quine repara que la subdeterminación empírica de los manuales de traducción muestra que la relación extra-teórica entre un objeto físico y un enunciado no basta para fijar lo que las oraciones observacionales designan. Por lo tanto, la referencia no puede ser entendida como una relación objetiva y enteramente determinable en virtud de los objetos físicos, sino por la relación intra-teórica con un esquema referencial particular. Así, en contra del principio de determinación externista podría formularse un *principio de restricción internista / intra-teórico de la referencia* en el que

La relación xR^*ER_x es una relación restrictiva.

Donde el tipo de relación intra-teórica R^* es una relación que restringe lo que el término suboracional x refiere a un esquema referencial ER_x .

El punto central de tal principio radica en que un esquema referencial ER_{pns} estipula que partículas lógicas como la cópula de identidad significan “pertenece a” antes que “es idéntico a”, determinando, de esta manera, lo que los términos suboracionales designan, en este caso, partes no separadas de objetos.

⁶ Es posible ofrecer una interpretación externista del principio internista/intra-teórico de la referencia tal que la determinación de ER_x dependa, en última instancia, de factores externos como las prácticas o intereses lingüísticos de los usuarios de un lenguaje concreto (Burge, 1979). Si bien esta interpretación es consistente con la tesis quineana del carácter social de lenguaje y su crítica al lenguaje privado (Quine, 1960), es posible conservar las credenciales “internistas” del principio al distinguir, por lo menos teóricamente, entre la manera como ER_x fija (sincrónicamente) un patrón de individuación referencial para términos suboracionales y la manera como la comunidad lingüística haya fijado (diacrónicamente) ER_x . El interés de este artículo es analizar la manera como ER_x opera en la metafísica de la referencia quineana indistintamente de consideraciones extra-teóricas como los intereses y prácticas de una comunidad lingüística particular. Agradezco los evaluadores anónimos por las observaciones sobre este punto.

Por lo tanto, dado el principio de restricción internista de la referencia y la tesis de la subdeterminación empírica de las teorías/esquemas referenciales, se sigue la tesis de la indeterminación referencial, o la idea de que no existe un *criterio objetivo* alguno por el cual se pueda determinar qué esquema referencial describe correctamente —o incorrectamente— la conducta lingüística de los usuarios de un lenguaje y, a su vez, acentúa la idea de que la referencia es relativa a un esquema de individuación concreto.

En síntesis, la tensión fundamental entre teorías de la referencia que se adhieren a la tesis del externismo mínimo de objetos y la semántica quineana estriba en las marcadas diferencias en torno a los compromisos conceptuales con los principios básicos que definen la metafísica de la referencia. Por un lado, en torno a su orientación teórica, el principio externista objetual de la referencia estipula que la referencia es una relación extra-teórica con un objeto físico concreto; mientras que el principio internista de la referencia estipula que la referencia es una relación intra-teórica entre los términos referenciales de un lenguaje y un esquema de individuación referencial. Por otro lado, en torno a la naturaleza de la relación referencial, el principio de determinación externista estipula que la referencia es una relación objetiva/factual, mientras que el principio de restricción internista define la referencia como una relación relativa a un esquema referencial concreto y una partícula lingüística.⁷

Con todo, las distinciones entre reificación perceptual y referencia plena, el vínculo teórico entre referencia y cuantificación, y la escisión entre la relación evidencial mundo-lenguaje y la

⁷La tensión entre ambas teorías puede ser entendida, paralelamente, en términos de la distinción que enfrenta a posturas holistas y atomistas del significado, lo que añadiría matices importantes a la hora de formular y precisar el problema en torno a la determinación de la referencia. No obstante, con el fin de propiciar una continuidad discursiva con la tesis original de Simchen sobre la exclusividad de la indeterminación para el interpretativismo, la tensión planteada se mantiene en la discrepancia de teorías externistas de objetos y la postura intra-teórica quineana sobre la metafísica de la referencia.

dimensión referencial del lenguaje determinan la orientación intra-teórica y relativa/no-factual de la referencia. En la siguiente sección identificaré las razones que justifican esta postura en términos del compromiso quineano con el *empirismo ilustrado* y una versión naturalizada la distinción entre *esquema* y *contenido*.

Empirismo ilustrado, dualismo (naturalizado) de esquema-contenido y el internismo semántico de Quine

La tesis del naturalismo y la epistemología naturalizada perfila la totalidad del sistema filosófico de Quine señalando que el quehacer filosófico debe circunscribirse a los métodos y hallazgos de nuestras mejores teorías científicas. Delimitada de esta manera, la actividad filosófica debe ofrecer una idea general sobre la manera como nuestro lenguaje (teorías científicas) dice algo acerca del mundo (Quine, 1969). Para este cometido, Quine adopta una versión naturalizada de la tesis del empirismo, *empirismo ilustrado*, la cual enfatiza que el punto de contacto entre el sujeto y el mundo, y a su vez entre teoría y contenido, está dado por la activación o irritación de los receptores sensoriales de los sujetos (Quine, 1974), tesis que conservó a pesar de los problemas en torno a la noción de significado estimulativo (Quine, 2000a).

De esta forma, la pregunta de Quine por la relación entre el mundo y la teoría, a la luz de su compromiso con el empirismo ilustrado, toma la forma de la pregunta por el proceso que va desde el estímulo nervioso magro hasta la complejidad del discurso científico:

Soy un objeto físico asentado en un mundo físico. Algunas de las fuerzas de este mundo físico chocan con mi superficie. Rayos de luz golpean mi retina; moléculas bombardean mis tímpanos y las puntas de mis dedos. Yo respondo emanando ondas de aire concéntricas. Estas ondas toman la forma de un torrente de discurso acerca de mesas, personas, moléculas, rayos de luz, retinas, números primos, clases infinitas, alegría y tristeza, bien y mal. (Quine, 1976, p. 215)

La idea es de especial importancia, pues en el momento que Quine identifica el punto de contacto entre teoría y mundo en términos de las activaciones sensoriales del sujeto a nivel proximal, este se ve compelido a adoptar una distinción tácita entre el patrón de descarga nerviosa y lo que, tomando una expresión del propio Quine, McDowell (1999) denomina como la "contribución neta del hombre. Quine (1960) precisa que

No podemos eliminar los aderezos conceptuales sentencia tras sentencia, y dejar una descripción del mundo objetivo; pero podemos investigar el mundo, y el hombre como parte de él, y averiguar así qué indicios puede conseguir de lo que ocurre en torno suyo. Restando entonces esos indicios de su conjunta visión del mundo, podemos conseguir como diferencia la contribución neta del hombre. Esta diferencia indica la extensión de la *soberanía conceptual* del hombre, el dominio dentro del cual puede revisarse la teoría salvando los *datos*. (p. 5; énfasis añadido)

Podríamos precisar que dicha soberanía conceptual corresponde al tipo de estructura teórico-lingüística compuesta, presumiblemente, por un conjunto de principios lógicos, sintácticos y semánticos por los cuales es posible articular una teoría que organice y a su vez dé cuenta de dicho contenido o recepción nerviosa.

Davidson denomina esta distinción como el dualismo entre esquema y contenido (DEC), y puede ser comprendido como un principio operativo en el que se especifica la manera particular en que partiendo de la estimulación nerviosa llegamos a nuestras sofisticadas teorías científicas. Davidson precisará la naturaleza de dicho dualismo afirmando que "La idea es, entonces, que algo es un lenguaje, y asociado con un esquema conceptual... si se mantiene en cierta relación (prediciendo, organizando, encarando o ajustándose) a la experiencia (naturaleza, la realidad, estimulación nerviosa)" (Davidson, 1973, p. 13). En esta línea, la idea central que define a DEC es la de una manera particular en que la mente y el mundo se relacionan por medio de dos elementos

fundamentales, el esquema y el contenido, los cuales constituyen la noción de *esquema conceptual*⁸ o teoría-lenguaje.

Davidson es especialmente crítico con DEC, denominándolo como el “tercer dogma del empirismo”, cuyo rasgo particular consiste en que el contenido o la recepción nerviosa proporcionan toda la evidencia para aceptar o descartar nuestras teorías (Davidson, 1984). El problema, para Davidson, radica en que la epistemología naturalizada de Quine comete un error fatal al considerar que el rol de la estimulación nerviosa es epistémico-justificativo (además de causal). De esta manera, Davidson antepone su noción coherentista de justificación en la que “es la creencia la que es propiamente llamada la evidencia, no el evento [neural/proximal]” (Davidson, 1982, p. 486).

La respuesta de Quine a los señalamientos de Davidson precisará la significación teórica de su dualismo a la luz de sus compromisos generales con el naturalismo y, de manera más puntual, con el empirismo ilustrado. En efecto, Quine (1981) afirma que

El pretendido tercer dogma, entendido ahora en relación con... creencia justificada, permanece intacto. Tiene un aspecto descriptivo y normativo, y ninguno de estos aspectos pienso que sean un dogma. Es lo que hace el *método científico en parte empírico* antes que únicamente una búsqueda de coherencia interna. (p. 39; énfasis añadido)

El punto estriba en que, para Quine, el tipo de explicación adelantada por DEC —particularmente su versión naturalizada (DEC-Q)— es la explicación científicamente más adecuada de las relaciones dadas entre la recepción nerviosa y el conjunto de enunciados de nuestras teorías científicas. Así, Quine considera que el dualismo de esquema-contenido es una tesis subsidiaria de la tesis del empirismo ilustrado, y esta última es el resultado de

⁸La distinción trazada entre Esquema conceptual y el dualismo de esquema-contenido en este capítulo obedece a la distinción de Davidson (1973) y Duica (2014).

la investigación científica que estipula que todo el conocimiento acerca del mundo proviene de la estimulación o recepción nerviosa producto de los presuntos objetos circundantes. En otras palabras, el compromiso con esta forma de dualismo responde a una exigencia teórica dada la tarea epistemológica de tipo explicativa y descriptiva que consiste en clarificar científicamente la ruta que desde el estímulo magro conduce al entramado teórico de la ciencia. Por lo tanto, la distinción entre esquema y contenido resulta ser "constitutiva de la estructura misma del conocimiento humano" (Sinclair, 2007, p. 460).

Finalmente, la imagen general que emerge de la noción de esquema conceptual comprende, por un lado, un conjunto de principios lógico-sintácticos —partículas lógicas, cuantificadores, clausulas relativas, tiempos en futuro y pasado (Quine, 1995a)— que determinan, entre otras cosas, un patrón específico de individuación referencial. Y, por otro lado, el contenido que corresponde a la recepción proximal nerviosa causada, presumiblemente, por los objetos que constituyen el mundo externo. El resultado de este tipo de relación entre el esquema y el contenido determina la totalidad de oraciones o emisiones que constituyen un lenguaje/teoría y que son "aceptados como verdaderos, aunque provisionales" (Quine, 1981, p. 40).

El punto central de este análisis intenta determinar la manera como los compromisos conceptuales de Quine con DEC-Q—y en última instancia con el empirismo ilustrado— fijan su orientación intra-teórica de la referencia.

Para mostrar este vínculo es necesario centrar la atención en torno a la estrecha relación que se establece entre lenguaje y teoría científica, dado que esta permitirá establecer de manera puntual la forma en que el esquema determina la dimensión referencial del lenguaje/teoría y, a su vez, mostrará cómo el contenido (recepción nerviosa) constituye la evidencia a favor o en contra de los enunciados que constituyen dicho lenguaje/teoría:

Los canales por los que, una vez aprendidas las oraciones observacionales, adquirimos el lenguaje teórico, son los mismos canales por los cuales la observación proporciona evidencia a la teoría científica... Vemos, entonces, una estrategia para investigar la relación de respaldo evidencial entre la observación y la teoría. Podemos adoptar una aproximación genética, estudiando cómo el lenguaje teórico es aprendido. Puesto que la relación evidencial es virtualmente realizada (*enacted*), parece ser, en el aprendizaje [del lenguaje]. (Quine, 1975, pp. 74-75)

En esta aproximación, las oraciones observacionales jugarán un rol central en la tarea de explicar la relación entre observación y teoría. En efecto, dado que las oraciones observacionales se encuentran íntimamente vinculadas con objetos, eventos o situaciones circundantes, Quine estipula que estas deben poder cumplir con ciertos requisitos teóricos (Ávila, 2013) a la hora de ofrecer una explicación del “fluir de la evidencia desde la activación de los sentidos hasta los pronunciamientos de la ciencia”. Por un lado, es necesario que las oraciones observacionales constituyan un intermediario lógico-lingüístico en virtud del cual sea posible conectar la teoría con la observación, lo que supone de entrada que dichas oraciones estén vinculadas con la teoría o el lenguaje de la que hacen parte. Y, por otro lado, las oraciones observacionales tienen que constituir la evidencia a favor o en contra de teorías científicas y ser el punto de entrada para el infante y el traductor radical que inician el aprendizaje de un lenguaje nuevo; lo que supone que las oraciones observacionales deben poder mantenerse al margen de cualquier determinación o carga teórica y estar vinculadas directamente con el rango de estimulación nerviosa.

Dadas estas tareas antagónicas, Quine concibe dos tipos de interpretaciones sobre las oraciones observacionales, las cuales definen, en última instancia, su “internismo semántico”. Por una parte, bajo una interpretación holofrástica, las oraciones observacionales son consideradas como una respuesta reflejo ante una situación determinada la cual está *máximamente condicionada* por

el patrón de estimulación nerviosa y *mínimamente cargada de teoría*, de tal manera que sirvan como puerta de entrada al lenguaje por parte del infante y el traductor radical, y constituyan la evidencia empírica por la cual se acepten o descarten teorías científicas (Quine, 1993). De esta forma, las oraciones observacionales nos permiten vislumbrar la fase pre-individuativa y pre-esquemática a la que se ven enfrentados tanto el traductor radical como el infante en el aprendizaje de una lengua nueva, dado que desconocen por completo el esquema de individuación referencial que determinaría el significado de la oración en cuestión. Además, el vínculo directo e "inmaculado" teóricamente con el estímulo permite que dichas oraciones cumplan un rol epistémico en la justificación de nuestras hipótesis empíricas y decidan los desacuerdos entre distintas teorías científicas.

Por otra parte, bajo una interpretación analítica, las oraciones observacionales dejan de estar máximamente condicionadas por el patrón de estimulación nerviosa para estar determinadas por el esquema teórico, proporcionando a la oración en cuestión una estructura gramatical y un vínculo semántico con el resto de las oraciones de la teoría o el lenguaje. De esta manera, es posible determinar lo que la oración observacional significa o designa, en virtud de la relación intra-teórica R^* entre la oración observacional y un esquema referencial tal como el principio internista de la referencia afirma. En otras palabras, la referencia es el producto de la vinculación semántica y sistemática de términos suboracionales de oraciones observacionales analíticamente consideradas con el esquema teórico de un lenguaje. El punto es de capital importancia, puesto que Quine advierte que es preciso que la oración observacional esté vinculada con el conjunto de oraciones que conforman una teoría, si lo que se pretende es que dicha oración sirva de vínculo entre el estímulo y la teoría científica en cuestión (Quine, 1992a).

Mediante la distinción entre las dos interpretaciones de las oraciones observacionales —holofrástica y analítica— Quine

logra conciliar la aparente tensión entre las distintas tareas (epistémica y semántica) que estas oraciones deben cumplir de cara al proyecto epistemológico general de ofrecer una explicación del tránsito que desde el estímulo nervioso nos lleva hasta una teoría o un lenguaje debidamente estructurado. No obstante, es preciso recalcar que esta diferenciación responde al tipo de compromiso, inamovible, de Quine con la tesis del empirismo ilustrado. En efecto, si se insiste en mantener que nuestro conocimiento del mundo externo inicia con un rango de activación sensorial, una epistemología naturalizada se encontraría con dos elementos categóricamente distintos. Por un lado, un vasto conjunto de estímulos nerviosos que son causados, presumiblemente, por los objetos o eventos externos y, por otro lado, un elemento teórico-lingüístico que conforma nuestras teorías científicas-lenguajes y que conceptualiza y sistematiza tal contenido empírico. Esta doble interpretación de las oraciones observacionales deja entrever el rasgo central de la teoría de la referencia de Quine, advertido por Ávila (2014), esto es, una radical escisión entre la dimensión referencial semántica del lenguaje/teoría con respecto a su dimensión evidencial/epistémica.

En efecto, holofrásticamente consideradas, las oraciones observacionales estarían despojadas de cualquier tipo de estructura lingüística que permita determinar su significado teórico/semántico y junto a este el tipo de entidades a las que refieren. Mientras que analíticamente consideradas, las oraciones observacionales, intra-teóricamente determinadas por el esquema, estarían privadas de cualquier tipo de vinculación directa e “inmaculada” con la observación o la estimulación nerviosa. En este sentido, únicamente en su cara analítica las oraciones observacionales poseen una dimensión referencial y solo en su cara holofrástica sirven como vehículos de la evidencia.

Así, la emisión espontánea de la oración observacional (holofrástica) “Gavagai”, al encontrarse máximamente condicionada por el estímulo (*coneji!*) y mínimamente cargada de teoría, esto

es, desestructurada formalmente, da paso a un tipo de indistinguibilidad entre las posibles traducciones de dicha oración observacional, dado que *conejo*, *parte no separada de conejo* e *instante de conejo*, comparten el mismo rango de estimulación nerviosa. Esta situación persuade a Quine de que, en definitiva, la referencia depende del arreglo teórico de un lenguaje (esquema) y no del contenido empírico o activación nerviosa. Esto explica, a su vez, su negativa a aceptar que el tipo de relación perceptual entre un objeto y un sujeto que atiende conscientemente a este, tal como supone Campbell, permite fijar lo que términos demostrativos refieran. Más aun, cualquier tipo de relación extra-teórica (extra-esquemática) *R*, definida en términos de relaciones causales, perceptuales o histórico causales entre un objeto físico (estímulo distal) y la oración observacional no es una relación en virtud de la cual se pueda fijar la referencia de los términos suboracionales, dado que dicha relación no dispone de la batería conceptual necesaria que constituye el esquema de individuación referencial de una teoría o un lenguaje.

Por lo tanto, los compromisos teóricos de Quine con la tesis del empirismo ilustrado y su tesis subsidiaria de DEC-Q determinan la manera como él entiende la referencia; concretamente, determinan la escisión entre la dimensión epistémico-evidencial y la dimensión semántica de las oraciones observacionales y direccionan su orientación intra-teórica de la referencia, socavando los principios sustantivos de la metafísica de la referencia de teorías que se comprometen con la tesis del *externismo mínimo de objetos*.

Conclusión

La intuición de Simchen de que la indeterminación referencial es un problema endógeno de teorías interpretativistas es falsa, en la medida que el problema es ineludible, por lo menos, para teorías externistas de objetos (un subconjunto de (meta)teorías productivistas). En efecto, la insistencia de defensores de esta

forma de externismo de que una relación extra-teórica R con un objeto o evento externo es suficiente para fijar unívocamente lo que un término suboracional designa es socavada por la distinción quineana entre reificación perceptual y referencia plena. Así, los fenómenos perceptuales como la atención perceptual solo se restringen a una capacidad cognitiva que facilita la identificación y trazabilidad de objetos, pero esto por sí solo no basta para dar cuenta de una batería de preguntas (es el mismo que, es idéntico a, pertenece a...) que Quine considera necesarias para asegurar la referencia en sentido pleno. Esta distinción da paso a una radical escisión entre la dimensión referencial del lenguaje y la relación evidencial lenguaje/mundo, por la cual el ámbito referencial de un lenguaje o teoría va más allá de relaciones extra-teóricas (perceptuales o causales) entre un sujeto y objetos externos. Estas distinciones, señala este artículo, responden, en última instancia, al compromiso inquebrantable de Quine con la tesis del empirismo ilustrado, el cual sustenta una diferenciación categórica entre el rango de estimulación nerviosa o contenido y la estructura sintáctica y semántica de una teoría/lenguaje que perfila, en definitiva, la orientación intra-teórica o internista de la referencia en Quine.

Finalmente, es importante señalar que una aproximación externista de la referencia que rechace la tesis del empirismo ilustrado podría neutralizar el problema de la indeterminación referencial. En efecto, en el momento que Davidson se aparta de una postura empirista es capaz de acentuar el rol sustantivo de los objetos distales en la fijación de la referencia en contraposición de una aproximación de activación proximal y la indistinguibilidad estimulativa asociada que origina la subdeterminación de los manuales de traducción. Aunado a esto, es importante señalar que autores como Fodor (1994; 2014) y Campbell (2004), los cuales comparten un compromiso conceptualmente homogéneo con una forma de activación nerviosa proximal en la relación sujeto-mundo, se enfrentan (infructuosamente) al problema de la indeterminación referencial (Motoa, 2019); lo que sugiere de

nuevo que, en definitiva, el empirismo ilustrado juega un rol central en la articulación de los problemas de inescrutabilidad referencial (Shani, 2005; 2009).

Referencias

- Armstrong, D. (2004). *Truth and Truthmakers*. Cambridge University Press.
- Ávila, I. (2013). Oraciones, observacionales y empirismo ilustrado en la filosofía de Quine. *Ideas y valores*, 154, 271-294. doi: 10.15446/ideasyvalores.v63n154.36924
- Ávila, I. (2014). Atención, referencia e inescrutabilidad. *Estudios de filosofía*, 50, 31-51. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/21137/0
- Barrett, R. y Gibson, R. (Eds.). (1990). *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell.
- Burge, T. (1979). Individualism and the Mental. *Midwest studies in philosophy*, 4, 73-121. doi:10.1111/j.1475-4975.1979.tb00374.x
- Campbell, J. (2002). *Reference and Consciousness*. Oxford University Press.
- Campbell, J. (2004). Reference as Attention. *Philosophical Studies*, 120(1-3), 265-276. doi:10.1023/B:PHIL.0000033757.14408.47
- Campbell, J. (2010). Demonstrative Reference, the Relational View of Experience, and the Proximality Principle. En R. Jeshion (Ed.), *New Essays on Singular Thought* (pp. 193-212). Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199567881.003.0007
- Davidson, D. (1973). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47, 5-20. <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/conceptualscheme.pdf>
- Davidson, D. (1982). Empirical Content. *Grazer Philosophische Studien*, 16-17, 471-489. doi:10.1093/0198237537.003.0011
- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press.
- Davidson, D. (2003). Quine's Externalism. Fifty Years of Quine's 'Two Dogmas', *Grazer Philosophische Studien*, 66, 281-297. doi:10.1163/18756735-90000819

- Duica, W. (2014). *Conocer sin representar. El Realismo Epistemológico de Donald Davidson*. Universidad Nacional de Colombia.
- Fodor, J. (1994). *The Elm and the Expert: Mentalese and its Semantics*. MIT Press.
- Fodor, J. (2014). *Minds Without Meanings: an Essay on the Content of Concepts*. MIT Press.
- Hylton, P. (2007). *Quine*. Routledge.
- McDowell, J. (1999). Scheme-Content Dualism and Empiricism. En L. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson* (pp. 87-104). Chicago, IL: Open Court Publishing.
- Motoa, C. (2019). Sobre conejos y otras figuras geométricas. El problema de la indeterminación referencial en la teoría semántica de Fodor. *Discusiones Filosóficas*, 20(34), 165-184. doi: 10.17151/difil.2019.20.34.9
- Pietroski, P. M. (2008). Minimalist meaning, internalist interpretation. *Biolinguistics*, 2(4), 317-341. <https://www.terpconnect.umd.edu/~pietro/research/papers/MinMeaning.pdf>
- Quine, W. (1960). *Word and Object. New Edition*. MIT Press.
- Quine, W. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
- Quine, W. (1974). *Roots of Reference*. Open Court.
- Quine, W. (1975). Mind and Verbal Dispositions. En S. Guttenplan (Ed.), *Mind and Language* (pp. 83-95). Oxford University Press.
- Quine, W. (1976). *The Ways of Paradox and Other Essays*. Harvard University Press.
- Quine, W. (1981). *Theories and Things*. Harvard University Press.
- Quine, W. (1990). Three Indeterminacies. En R. Barret y R. Gibson (Eds.), *Perspectives on Quine* (pp. 1-16). Blackwell.
- Quine, W. (1992a). *Pursuit of Truth*. Harvard University Press.
- Quine, W. (1992b). Interview between W. V. Quine and Yasuhiko Tomida. (T. Yasuhiko, entrevistador). <https://sites.google.com/site/diogenesphil/quine-tomida>
- Quine, W. (1993). In Praise of Observation Sentences. *Journal of Philosophy*, 90(3), 107-116. doi:10.2307/2940954
- Quine, W. (1995a). *From Stimulus to Science*. Harvard University Press.
- Quine, W. (1995b). Reactions. En P. Leonardi y M. Santambrogio (Eds.), *On Quine: New Essays* (pp. 347-361). Cambridge University Press.

- Quine, W. (1996). Progress on Two Fronts. *Journal of Philosophy*, 93, 159-163. doi:10.2307/2940885
- Quine, W. (1999). Where do we disagree? En L. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson* (pp. 73-80). Open Court.
- Quine, W. (2000a). I, You and It: An epistemological Triangle Orenstein and Kotatko (Eds). En A. Orenstein y K. Petr (Eds.), *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine* (pp. 1-6). Kluwer.
- Quine, W. (2000b). Response to Segal. En O. Alex y K. Petr (Eds.), *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine* (pp. 417-418). Kluwer.
- Quine, W. (2001). Confessions of a Confirmed Extensionalist. En J. Floyd y S. Shieh (Eds.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-century Philosophy* (pp. 215-221). Oxford University Press.
- Shani, I. (2005). Intension and Representation: Quine's Indeterminacy Thesis Revisited. *Philosophical Psychology*, 4, 415-440. doi: 10.1080/09515080500229878
- Shani, I. (2009). The Whole Rabbit: On the Perceptual Roots of Quine's Indeterminacy Puzzle. *Philosophical Psychology*, 22(6), 739-763. doi: 10.1080/09515080903409960
- Simchen, O. (2017a). *Semantics, Metasemantics, Aboutness*. Oxford University Press.
- Simchen, O. (2017b). Metasemantics and Singular Reference. *Nous*, 51(2), 175-195. doi: 10.1111/nous.12136.
- Sinclair, R. (2007). Quine's naturalized Epistemology and the Third Dogma of Empiricism. *The Southern Journal of Philosophy*, XLV(1), 455-472. doi:10.1111/j.2041-6962.2007.tb00060.x
- Sinclair, R. (2009). Why Quine is Not an Externalist. *Journal of Philosophical Research*, 34, 279-304. doi:10.5840/jpr_2009_12.

HOW CLOSE ARE WE TO UNDERSTANDING THE SENSE OF BODY OWNERSHIP?

¿Qué tan cerca estamos de entender el
sentido de propiedad del cuerpo?

Luis Alejandro Murillo Lara
ORCID ID: 0000-0002-8156-4128
Universitaria Agustiniiana (Bogotá, Colombia)
luis.murillo@uniagustiniana.edu.co

ABSTRACT

There has been much discussion about the sense of ownership recently. It is a very controversial topic and even minimal consensus seems hard to achieve. In this paper we attempt to assess the prospects of achieving a better understanding of what is meant by 'sense of body ownership'. In order to do so, we begin by addressing an objection on which the notion itself might depend, coming from the distinction between 'inflationary' and 'deflationary' accounts of the sense of body ownership. Once the path is clear, we will consider some influential ways of approaching the issue, which propose grounding the sense of ownership in the spatiality of bodily sensations, the affective dimension of bodily experience, and in its spatial dimension, among other things. We expect the results of our discussion will allow us to both identify the strongest candidates for an account of the sense of body ownership and to determine the challenges that must be met by competing explanations.

KEYWORDS

Body, ownership, bodily awareness, bodily experience, bodily sensations.

RESUMEN

Recientemente se ha discutido mucho sobre el sentido de propiedad. Se trata de un tema muy controversial, en el que incluso consensos mínimos parecen difíciles de alcanzar. En este artículo intentamos abordar las perspectivas que existen de lograr una mejor comprensión de lo que significa "sentido de propiedad del cuerpo". Para tal fin, empezamos abordando una objeción de la que podría depender la noción misma, derivada de la distinción entre explicaciones 'inflacionarias' y 'deflacionarias' del sentido de propiedad del cuerpo. Una vez se haya despejado el camino, consideraremos algunas aproximaciones reconocidas al asunto, las cuales proponen fundamentar el sentido de propiedad en la espacialidad de las sensaciones corporales, en la dimensión afectiva de la experiencia corporal, en su dimensión espacial, entre otras. Esperamos que los resultados de nuestra discusión nos permitan al mismo tiempo identificar los candidatos más fuertes para explicar el sentido de propiedad del cuerpo y determinar los retos que deben enfrentar las explicaciones en contienda.

PALABRAS CLAVE

Cuerpo, sentido de propiedad, conciencia corporal, experiencia corporal, sensaciones corporales.

Introduction

The “sense of ownership” of one’s body has become an increasingly controversial topic in the literature about bodily awareness in the last twenty years or so. Disagreement begins with the very name of the topic: authors as dissimilar as Bermúdez (2017) and Gallagher (2017a) agree that “‘ownership’ may not be the right term” (p. 147) or that ownership is a metaphor (Bermúdez, 2017, p. 121). It seems reasonable to look at the writings of the theorist who introduced the expression “sense of ownership” in the context of bodily awareness, to determine its metaphorical meaning: Martin (1995) claims that it refers to the appearance that what one is aware of is a *part* of one’s body (p. 269), as when one is aware “that the left hand one feels is one’s own left hand” (p. 283).

As Bermúdez (2017, p. 121) has remarked, however, Martin’s is an essentially mereological conception of ownership. He argues that the existence of illusions of ownership of the entire body makes the mereological conception insufficient. In this regard, Gallagher (2017a, p. 153) has indicated that a conception of ownership as “mineness” can be applied both to body parts and to the body as a whole, but he grants that this conception can also be applied to bodily sensations, actions, thoughts, and experiences in general. As we will argue below, the problem is that while Martin’s conception may be too narrow, Gallagher’s may be too broad.

Bermúdez’s (2017) intuition is that experiencing ownership of a limb involves experiencing it as a part of oneself (pp. 120-121). This view appears advantageous to the extent that it would allow us to substitute the terminology in which my body is “owned” by me, for that in which my body is part of myself. To say that I experience ownership of my body would be a metaphoric way of saying that I experience my body as part of myself. Thus, the sense of body ownership would be a form of self-consciousness. Nevertheless, according to Martin (1995, pp. 283-284), that form of self-consciousness would require the body to be presented to the

subject as themselves, while one's body could be identified simply as the object presented in some way when considering certain experiences. Connecting the sense of ownership to self-consciousness therefore might not be helpful in clarifying the matter after all.

It seems that the only way —if any— of characterizing the sense of body ownership that is acceptable to all parties is still to say that it refers to our awareness of our bodies and body parts as belonging to us (that is, as ours or as our own). Subsequent discussion would involve the specific form of awareness that we are talking about (its nature, source, among others). The main objective of this paper is to ascertain how close are we to (or far from) obtaining a satisfactory understanding of the sense of body ownership, and to try to identify what is required to achieve such an understanding. To that end, we begin by addressing the debate around the 'positive phenomenology' of body ownership, on which the viability of the very notion seems to depend. We will call into question the widely accepted distinction between types of accounts of the sense ownership. We will consider possible ways of explaining the sense of body ownership, attempting to estimate their advantages and weaknesses, and whether some face critical difficulties affecting their plausibility. Finally, we summarize the results of our discussion and determine what the strongest contenders need to do (as well as the chances they have to do it) to move forward our understanding of the matter.

A “Sense” of Body Ownership?

Just as the term “ownership” turns out to be controversial in this debate, so does the term “sense”. As Martin (1995) speaks of a “sense” of ownership, and since it is said that there is a “positive” phenomenology of body ownership (De Vignemont, 2007, p. 430), the question arises of whether that positive phenomenology involves a specific qualitative feel (in the same way a characteristic quale is involved in our experience of pain). A negative answer

to this question (Bermúdez, 2011, 2014, 2017), that is, a denial of a quale of ownership, has been read as meaning that there is nothing experiential about body ownership and that it consists only of judgmental elements (see De Vignemont, 2013). Consequently, this reading has led to a defense on both conceptual and empirical grounds that body ownership is not only experiential but also independent from judgement; in turn, qualia-of-ownership deniers have interpreted the rejection of their position as a defense of the qualitative feel they criticize.

In this section we examine the debate about the “positive” phenomenology of body ownership closely in order to substantiate my reconstruction of it. We will try to show that no one has ever defended that body ownership involves a unique qualitative feel (so that, to some extent, there are no “inflationary” approaches to body ownership), but also that no one has ever maintained that there is nothing experiential about body ownership.

No Determinate “Quale” of Mineness

At the beginning of her 2007 paper, De Vignemont asks the following question: “On which basis do I feel this body as my own?” (p. 427). The question seems aimed at identifying the source of our experience of body ownership, but there is also something in De Vignemont’s wording. In using the term “feel”, she may give the impression of hinting that this is a kind of sensory experience in which one feels one body as one’s own (her question is not just “on which basis do I *experience* my body as my own?”). The assumption that the experience of one’s body as one’s own amounts to a (sensory) *feeling* of ownership, however, might be unwarranted.¹

¹De Vignemont (2013) insists on her phrasing when she describes body ownership as a “felt ‘mineness’ that goes over and above the mere experience of one’s bodily properties” (p. 643). Note also the different way in which Bermúdez (2014, p. 37) asks the question about body ownership: his question asks why it is true that we experience our bodies as our own.

Bermúdez (2011, 2014) has been the main critic of the idea that there is a ‘feeling of ownership’.² He begins by differentiating ‘deflationary’ and ‘inflationary’ perspectives on body ownership. The former claims that the sense of ownership amounts to some facts regarding the way we experience bodily sensations, together with judgments of body ownership. The latter would defend the existence of a specific quale or qualitative feeling of body ownership, which is the source of our experience of our bodies as our own (and whose existence is denied by deflationary views).

Against inflationary approaches to body ownership, Bermúdez (2011) first observes that feelings are usually experienced somewhere, which seems odd to say about body ownership. He acknowledges that it might be a non-localizable feeling (such as the feeling of depression), but counters (p. 165) that it would have to be a feeling with a “suspiciously determinate content” (something like “this part is my own”) which may seem rather like the content of some judgement. That suspicion leads to Bermúdez’s (2011, 2014) central argument against inflationary approaches, derived from Anscombe’s (1957, 1962) criticism of sensations of position.

Something characteristic of our sensuous knowledge is that when we say we know something by means of sensations (“by observation”, in Anscombe’s terms, 1957, p. 13), the sensations at issue are in a certain sense independent from the object or fact they allow us to know. For instance, I know I was sunburnt by means of a characteristic sensation on my skin, but I can also have that sensation without being sunburnt —such as when I have some allergic skin reaction. However, according to Anscombe (1962, pp. 55–56), so-called sensations of limb position or limb motion do not seem to have that independence (“separability”, in Anscombe terms) from the objects or facts we use to describe them. Rather,

² For Bermúdez, unlike ‘feeling’ or ‘sensation’, ‘experience’ (and ‘awareness’) might refer to something non-sensory —as it would be the case with awareness of limb position (see below and Bermúdez, 1998, p. 134).

those sensations seem to be somehow ‘transparent’: when I try to remember or imagine the sensation by means of which I knew my arm was bent, I cannot separate it from the very fact of my arm being bent. As a consequence, it not only seems anomalous to claim that I know my arm was bent by means of the sensation of limb position but also to justify the claim that there is such a sensation. Bermúdez holds that a ‘feeling of ownership’ would not satisfy Anscombe’s separability criterion either —when we try to pinpoint this so-called feeling, we end up describing the fact it allegedly conveys. We therefore have to reach the same conclusion as with ‘sensations of position’, that is, that we have no ground to claim that such feeling exists.

De Vignemont (2013, p. 643) has construed Bermúdez’ rejection of “inflationary” approaches as both denying that there is something experiential in body ownership and committing to a purely judgmental conception.³ De Vignemont’s reply to Bermúdez’s Anscombian argument is twofold: on the one hand, she emphasizes that what Anscombe denies is that these sensations of position play an epistemic role, not their existence; on the other hand, she argues that the Rubber Hand Illusion (RHI) (Botvinick & Cohen, 1998) is an example where an appearance of ownership is separable from the judgement of ownership. If so, the RHI would demonstrate that there is something purely experiential and belief-independent in body ownership.

As Bermúdez (2014, p. 39) observes, postulating something that does not do any explanatory work would be pointless. Parsimony would lead us to deny, as Bermúdez does, the existence of a specific quale of body ownership. Moreover, if de Vignemont takes ‘appearances of ownership’ to be the same as ‘feelings of ownership’, then the second part of her reply would be begging the question: what is at issue is the very fact that we have feelings

³Gallagher (2017a, p. 149) agrees with that reading in saying that Bermúdez denies that there is an inherent, first-order, pre-reflective phenomenology of ownership.

of ownership and, thus, that what RHI subjects undergo should be described in terms of such feelings or otherwise. Finally, as Bermúdez's (p. 41) adds, the failure of independence continues to hold in the RHI because the illusory 'feeling' and the judgement of ownership that would result from it would not be separable.

***The Argument from Disownership and other Arguments
for a Positive Phenomenology of Body Ownership***

To her claim that there are belief-independent illusions of ownership, De Vignemont (2007) adds what can be called 'the argument from disownership'. Drawing from the fact that patients suffering from neuropsychological pathologies such as asomatognosia (Moro, Zampini, & Aglioti, 2004) and somatoparaphrenia (Vallar & Ronchi, 2009) report disownership of their limbs, de Vignemont (2007, p. 429) infers that their bodily experiences either include features indicating alienation or lack features indicating ownership. She goes on to assume (p. 433) that in cases of disownership the sense of ownership is missing and claims that analyzing those cases will allow us to better understand the sense of ownership.

The problem with the argument from disownership is evident: it cannot be assumed that disownership is just the absence of ownership. As Bermúdez (2011, p. 164) points out, "there are all sorts of reasons" for which a patient might report disownership, and we need to consider those reasons before claiming a simple opposition ownership/disownership rather than seeing disownership as an experience involving more complex elements.

To the arguments from disownership and from illusions of ownership, De Vignemont (2007, pp. 431-432) adds three further reasons for a 'positive phenomenology' of ownership. Firstly, she argues that it allows an explanation of the phenomenological difference between one's experience of someone else's hand and one's experience of one's own hand. There are certainly several phenomenological differences between those two experiences: only the latter is proprioceptive or 'from the inside', only the for-

mer is exteroceptive, among others. However, it is unclear that any of those differences require us to speak of body ownership (after all, as we will see below, subjects may experience their bodies ‘from the inside’ without having ownership of them).⁴ Perhaps De Vignemont means that we need body ownership to explain our experience of the other’s hand *as someone else’s* and our experience of our hand *as our own* —but that is not an additional reason for a ‘positive phenomenology’ of ownership, it is not explanatory to say that we experience our hand as our own because we have ownership of it. Secondly, De Vignemont remarks that a positive phenomenology of ownership helps us to explain the following: we are able to non-inferentially compare what someone feels when touched with what one would feel if touched (for instance, when we see someone being tickled), but we do not confuse our sensations (our tickling) with someone else’s, nor feel our sensations in someone else’s body parts. It is unclear why that comparison should lead to such confusion: when it appears to me that I would also feel ticklish if touched in the armpits, I am attributing a token of the tickling-type that is different from the one I imagine I would have. There is no way I could confuse one with the other. Thirdly, De Vignemont asserts that a ‘positive phenomenology’ of ownership allows us to explain the difference between amputees

⁴ Ascertaining all the implications of this possibility goes beyond the reach of this manuscript. The most notable of them has to do with proprioception’s immunity to error through misidentification. Evans (1982) wonders whether one could experience a body other than one’s own ‘from the inside’ —if one could not, proprioception would be immune to error through misidentification (relative to the first-person pronoun). Even though he seems inclined to think that one cannot, it is worth noting that he considers a case where proprioception could fail to be immune to error (p. 221). I will limit myself to the following observation. The claim that there is a sense of body ownership and the claim that proprioception is immune to error through misidentification are different claims, and it is not uncontroversial that they are connected. The latter amounts to the claim that I cannot proprioceptively experience someone else’s body (regardless of how I experience my body), whereas the former has to do with the way subjects experience their body (whether or not it is somehow infallible).

who feel their prostheses as their own body parts and those who do not. However, explaining why this sense of ownership arises in the former amputees and not in the latter seems to require an account in terms of the correspondence between bottom-up and top-down sensorimotor processes—in which this difference is said to lay (Tsakiris & Haggard, 2005)—, which could be in line with a deflationary account of ownership (after all, the sense of ownership would name here a correspondence between body representation and sensory input).

It is unclear that those last three reasons are strong enough to motivate the claim that there is a positive phenomenology of ownership, as is the case with the argument from disownership. Nonetheless, maybe we do not need to enlarge the arsenal of arguments for such positive phenomenology, because we could pinpoint the experiential dimension of body ownership on different grounds.

Neither Inflationists nor Deflationists

Despite the common interpretation of Bermúdez's view, it seems clear that he is acknowledging that there is something experiential regarding body ownership. Remember that he accepts that we experience our bodies as our own—his question is *why* is that so— (Bermúdez, 2014, p.37) and, what is more, he admits that in the RHI one's experience of something belonging to one's body is manipulated (Bermúdez, 2017, p. 120). Thus, in his view, we experience that some things belong to our body (and that experience can be manipulated). For Bermúdez, however, it does not follow that what is manipulated is some feeling or qualia of ownership.⁵ Moreover, to the extent that this experiential element

⁵ The pivot for this claim is the aforementioned difference he sees, in regard to the sensory, between the pair 'feeling'-'sensation', on the one hand, and the pair 'experience'-'awareness', on the other. Given that difference, 'sense' would be something ambiguous between both pairs.

is manipulated in spite of our beliefs and judgments, it can be acknowledged that it is belief-independent.

In this regard, if we are not to read Bermúdez (2011) as being in plain contradiction with his own views (2014, 2017); when he says that body ownership is not “a distinct and phenomenologically salient” dimension of bodily awareness (2011, p. 157) he does not mean that there is not something experiential in body ownership—but that this experiential dimension does not amount to a *quale* of ownership. So, Bermúdez’s view is fully consistent with the following observation: experiencing *x* (being aware of it) does not necessarily mean having an ‘*x*-feeling’ or an ‘*x*-quale’. If so, it would be inaccurate to say that Bermúdez has denied any experiential component in body ownership through his rejection of inflationary accounts.

For her part, De Vignemont (2013) has alternated the formulation of the issue of body ownership in terms of a feeling with another formulation which does not include the feeling terminology:

I am aware that this hand is mine. But is the sense of ownership of my hand manifested to me in a more primitive form than beliefs or judgements? Is there an experience of ownership independent of the judgement of ownership at the doxastic level? (p. 643)

So, and as she seems to use the term ‘feeling’ in a loose, not necessarily sensory way (De Vignemont, 2017, p. 229), it might be uncharitable to view her approach as unavoidably inflationary (that is, as defending the existence of a *quale* or feeling).

How can it be true at the same time that there is an experiential dimension of body ownership and that there is no *quale* of ownership? Our suggestion is that we may need to appeal to the idea that there are aspects of my experience of which we may be aware but that do not belong to the content of experience—as-

pects that could be called ‘structural’—.⁶ Thus, I might be aware of something without an associated quale, and the absence of a quale might not imply that it is not experiential.⁷ The question, of course, is: what structural aspect of bodily experience are we talking about? As will be shown, most of the debate on body ownership amounts to attempts to address that question.

The Structural Aspect of Bodily Experience that Grounds the Sense of Body Ownership

Now that we have provided some support for the claim that what we are referring to as ‘the sense of ownership’ does not need to involve a quale of ownership, we would like to inquire into the structural aspect of experience grounding that sense of body ownership. We will discuss some influential answers to this question, beginning with the one in which the expression ‘sense of ownership’ first appears, and going on to analyze approaches that place the emphasis on experiential aspects as different as affect and spatiality. We will also discuss a further view in which important claims of the previous accounts are put into question. The section ends with the introduction of a dilemma leading to the consideration of a different way of addressing the issue of ownership.

⁶ Anscombe’s argument would not apply to that kind of issue, because it addresses what is known through sensations or feelings (in other words, the content of some experiences). As a structural aspect of experience, the sense of ownership would be neither observational nor non-observational knowledge.

⁷ In a similar vein, Billon (2017) points out that to speak of a “sense” of body ownership merely refers to the fact that we experience our body parts as our own, but that it does not mean that this “sense” involves a “feeling”. Zahavi (forthcoming) makes a related point when he says that what makes part of experience is not always a form of thematic, object-givenness.

The Intrinsic Location of Bodily Experiences

Martin (1995, p. 269) has defended the view that the felt location of bodily sensations is the source of the sense of ownership. In his opinion, together with their intrinsic location, bodily sensations provide us with an awareness of a space where we cannot feel sensations (p. 271) and so of our body as being in a space that extends beyond its limits and encloses it (a “sense of boundedness” as he calls it). Being given as located and being given as falling within one’s apparent boundaries would thus be inseparable aspects of bodily sensation. For that reason, the sense of body ownership (the ‘sense’ we have that the parts where bodily sensations are located belong to my body) is not an additional quality but “already inherent within” (p. 278) bodily sensations.

Martin’s account implies that when a sensation is located, it is located within the apparent limits of one’s body, and, conversely, that no sensation can be located beyond those limits.⁸ He goes on to explain away cases where bodily sensations are purportedly felt beyond one’s body as bodily illusions or hallucinations. As he emphasizes, not all bodily sensations are veridical, which is why the *apparent* locations of bodily sensations don’t need to be within the actual limits of one’s body; thus, some present themselves and certain body parts as having a property they do not have (for instance, their location and that of the relevant limb, as in some examples from Wittgenstein; p. 269), and others present nonexistent objects (such as phantom limb sensations; p. 275). Those cases, therefore, would not jeopardize the thesis that all bodily sensations are located within the apparent limits of one’s body.

In addition to the mereological issue noted earlier, De Vignemont (2013) has argued that Martin’s conception of the sense of

⁸He notes (p. 273) that his account also entails a “sole-object view”, that is, the claim that the only thing of which we are aware through bodily sensations is our body.

ownership is disproved by somatoparaphrenia, because somatoparaphrenic patients can feel sensations in a body part that they deny is their own. This pathology would show that one can have located bodily sensations without experiencing ownership, a possibility that Martin (1995) explicitly denies (p. 270) and that directly falsifies his conception of the sense of body ownership.⁹ More precisely, somatoparaphrenia would demonstrate that feeling sensations located in a body part is not a sufficient condition to experience the relevant body part as one's own.¹⁰

De Vignemont (2013) acknowledges that her argument can be called into question on the grounds that somatoparaphrenic patients are usually delusional: what they have is the delusional belief (instead of the experience) that some of their body parts are not their own. Her answer (p. 649) is that delusional beliefs are an attempt to make sense of abnormal experiences, so that even in that case a denial of ownership would have a corresponding phenomenological source. However, as we remarked earlier, judgements of disownership could have several causes, so the assumption that those judgements are a direct index of the experience of disownership is unwarranted (especially in delusional subjects). At all events, there seem to be other cases of located sensations without body ownership—such as depersonalization (see below)—whereby the empirical challenge for Martin's view would still hold.

According to De Vignemont (2007, p. 435), even though the fact that bodily sensations are ascribed locations on the body is not enough to ground the sense of ownership, the spatial content of

⁹ Note that Martin denies this possibility on the basis that it would imply the existence of a separate quale of ownership. As we have been suggesting, however, it does not follow (it might explain, anyway, Bermúdez, 2011, concern about a quale of ownership).

¹⁰ Note also that Bermúdez (2017, p. 122) agrees that somatoparaphrenia makes experiencing located sensations neither necessary nor sufficient for judgments of ownership.

bodily sensations depends on a spatial representation of the body. Her suggestion is thus that that representation would constitute the source of body ownership (a claim that she calls the “spatial hypothesis”).

Now, given that the distinction is usually made between a body representation for action (the “body schema”) and another for judgment (the “body image”), De Vignemont (2007) asks which could be the source of the sense of body ownership (p. 440). She brings up a variation of the RHI in which the illusion was produced on the basis of hand movements (Tsakiris, Prabhu, & Haggard, 2006). In this setting, when based on purely afferent information (from involuntary movements) the effect was weak, whereas it was stronger when based on both afferent and efferent information. Hence, De Vignemont infers, efferent information (related to the body schema) both contributes to unifying the body as a whole and has an effect on ownership of the body. She also alludes to the fact that the form of disownership reported by deafferented patients was related to their loss of motor control over their limbs. She thus concludes (2007, p. 441) that the sense of ownership would be given by the body schema.¹¹

De Vignemont has recently reviewed that approach as part of her criticisms of “agentive” accounts of ownership (De Vignemont, 2017). She observes (pp. 220-221) that if we experienced as our own the body that is represented in our body schema, then action planning (which is based on the body schema) should be affected when we experience ownership of extraneous parts. In the RHI, however, there is ownership of the fake hand, but action

¹¹ De Vignemont (p. 443) stresses that an account of body ownership must include its implicit first-personal component —it is the experience that this is *my* body—. She holds that this “motor” account explains a couple of traits of the first-personal component, because it represents the body as a subject (or the acting body), rather than the body as an object. However, if her own criticisms of that view are correct (De Vignemont, 2017 and below), representing the acting body would not be sufficient to represent it as one’s own.

planning is not affected. The fake hand is therefore left out of the body schema, but participants report ownership over it. Conversely, tool use seems to affect action planning (so that tools seem to be included in the body schema), but we do not really experience tools as parts of our body. That seems to contradict the claim that the sense of ownership is provided by the body schema; yet, instead of giving up her agentic conception altogether, De Vignemont surmises that it needs to be amended through a refinement of the notion of body schema.

The Affective Dimension of the Body and Bodily Experiences

According to De Vignemont (2017, p. 223), body ownership is invariably connected with a specific kind of action that could be called ‘defensive’ or ‘protective’ (to the point that response to threat has become the main implicit measure of the RHI). She also notes that although we use tools as extensions of our limbs, we also use them to avoid harming our body. Thus, even though the effect of tool use on action planning indicates that they are included in the body schema, there is a kind of action (self-defensive action) directed only to our body parts and not to tools. Thus, it could be argued that as the body has a special significance for the organism’s survival, a specific sensorimotor representation was needed that commands us to protect the body that it represents (p. 231) —it does not necessarily mean that we defend our biological body, but the body that we take we have by virtue of such representation. Accordingly, Ee Vignemont (p. 224) postulates the existence of two kinds of body schema: the working body schema (WBS) and the protective body schema (PBS). The idea is that, whereas tools are included in our WBS, only the body we experience as ours is represented in the PBS.

De Vignemont adds that the significance of the body is experienced by the subject. To defend that claim, she appeals to Akins’ (1996) thesis that perception is “narcissistic”. According to that

thesis, perception specifies the impact on the subject of what is perceived, aiming at securing what is best for it. De Vignemont's (2017) assertion (p. 226) is that the phenomenology of bodily experiences includes that affective, narcissistic dimension—which is also in direct relation to action, because it is what makes us protect our body. Moreover, by comparing it with the feeling of familiarity, she emphasizes that this affective character cannot be reduced to sensory phenomenology.

Her conclusion is that bodily experiences are given in different frames of reference, among which there is the PBS, representing the location of sensations in both a sensorimotor fashion and in terms of their relevance for the organism (De Vignemont, 2017, p. 230). In other words, the affective phenomenology of bodily sensations would be anchored in the PBS that informs (protective) movement and action.

De Vignemont sums up her position in the claim that the source of the sense of bodily ownership is the affective phenomenology coming from the narcissistic dimension of bodily experiences and tied to the PBS (p. 232). Thus, she posits the “bodyguard hypothesis”, according to which the body that we experience as our own is the one represented in the PBS (p. 227). This hypothesis predicts that if one experiences ownership of something, one should react when it is threatened and, conversely, if one feels disownership of something, one should not react when it is threatened. As De Vignemont highlights, in the RHI the strength of the experience of ownership of the fake hand correlates with the reaction to threat (p. 223), and somatoparaphrenic patients do not protectively react when the ‘alien’ hand is threatened (p. 229).

Now, since the function of the PBS is to represent the body that matters for the organism's survival *simpliciter* (not that body *as one's own*), its function does not seem to comprise a first-person component. How is it the source of something with an inherent first-personal component (i.e., the sense of body ownership)? De Vignemont's answer (2017, p. 227) is that the narcissistic dimen-

sion of bodily experiences (anchored in the PBS) has a somewhat implicit reference to the self, to the extent that it is an awareness of their significance *to me*. In other words, the experience of one's body as one's own would consist of the experience that the body has a special affective significance to the subject.

Although some empirical support may be provided for the bodyguard hypothesis, there is a case in which subjects experience ownership but do not protectively react when their body is threatened or when they are in pain. Subjects suffering from pain asymbolia (Berthier, Starkstein, & Leiguarda, 1988) could falsify the bodyguard hypothesis and the claim that the experience of body ownership amounts to the experience that the body has a special affective significance to the subject.¹²

When addressing pain asymbolia, De Vignemont (2017, p. 230; 2018, p. 200) treats it—and cases of amygdala lesion with similar outcomes— as the product of a deficiency in the evaluation of danger. That is, those patients still experience their body as something to protect but misjudge situations in which the body should be protected as harmless. But what are the grounds for claiming that they affectively experience their body? Their behavior is compatible with both the claim that they do not experience their body as something to be protected (although they experience their bodies as their own) and with the claim that they systematically misevaluate threats to their body and pain (while affectively experiencing their body). To put it another way, what makes de Vignemont's treatment of pain asymbolia unsatisfactory is that she needs—but does not offer— some grounds on which to reject the idea that the experience that those subjects have of their bodies as their own does not amount to experiencing their

¹² Pain asymbolia is a condition in which, despite experiencing pain, patients do not display the behavioral or affective reactions usually accompanying pain. It is sometimes said that the pains they experience lack its 'hurtfulness' or 'unpleasantness'.

body as something to protect (a possibility that would prove her account wrong).

The Experienced Spatiality of one's Body

Bermúdez (2017) has recently defended the view that we experience the space of our body in a distinctive way that grounds our judgments of ownership. In other words, what judgments of ownership reflect is the experienced spatiality of the body. He identifies two features of our experience of bodily space that he calls “boundedness” and “connectedness” (p. 126). The first refers to the fact that we experience bodily events within a circumscribed space (corresponding to that occupied by the experienced body), while the second concerns the fact that we locate those bodily events against the background of the body as a whole. He adds that both boundedness and connectedness involve some knowledge of bodily structure, whereby they can only be manipulated within certain limits.

Bermúdez (2017, p. 130) contends that, in order to account for our experience of the space of the body (bounded and connected), we need a frame of reference and a corresponding coordinate system. He first considers the idea that this space could have a frame of reference with three axes (either “Cartesian” or spherical) whose coordinate system would have as its origin the body’s center of mass. However, he discards this possibility on the following grounds: (1) we do not experience any particular body point as the privileged origin of our bodily space (which would involve experiencing every bodily event as being intrinsically close to or far from it), (2) Cartesian or spherical frames only allow for “purely geometrical” (instead of experiential) views on boundedness and on the distinction between bodily space and peripersonal space, and (3) those frames are unable to grasp the fact that body locations are experienced in a relational and holistic fashion (instead of being isolated).

The second option Bermúdez (2017) considers (p. 133) comes from his distinction between the two ways of thinking about bodily location, which he calls A-locations and B-locations (see Bermúdez, 1998, p. 154). Briefly, the frame of reference against which A-locations and B-locations are specified is given by fixed body points (namely, joints), so that we would represent bodily space as a series of cones linked by mechanical joints. Moreover, according to Bermúdez, where the A-locations of bodily experience do justice to boundedness, their B-locations do justice to “connectedness” (p. 137).

Despite sharing doubts about whether experiencing located sensations is a sufficient condition for judgments of ownership, Bermúdez’s account has remarkable points in common with Martin’s. Both can be described as approaches in which the experience of one’s body as one’s own hinges on the spatial content of bodily awareness. Similarly, boundedness (that we experience bodily sensations within the limits of our body) is an essential feature of that spatial content for both of them. Their main difference seems to stem from Bermúdez’s suspicion that boundedness needs to be supplemented with connectedness, that is, that we need a conception of the spatial content of bodily sensations as providing some awareness of the body as an articulated whole. Yet, appraising whether this account makes justice to the experience of body ownership requires us to present and discuss further elements of the debate, which we do below.

Could Body Ownership be Thought-Dependent (Rather than Dependent on a Structural Aspect of Experience)?

The views that we have considered so far admit that we can experience our body as our own without any corresponding thought; to that extent, they could be called “phenomenal accounts”. However, Alsmith (2015) has argued that we can have the experience at issue *if and only if* we somehow think of it as our own. That “cognitive” approach to the sense of body ownership counters

phenomenal accounts, and it does so by challenging one of the main arguments of those accounts.

Alsmith (2015, p. 882) asserts that phenomenal accounts take support from the existence of illusions (such as the RHI) in which subjects report experiencing ownership of parts they do not seem to think of as their own. It is then claimed that, in as much as they do not think of those parts as theirs, their ownership experience is thought-independent. Focusing on the RHI, Alsmith (p. 893) acknowledges that participants have an illusory experience and that they have an experience of ownership but denies that they are one and the same and that the latter is thought-independent. In addition, in his opinion, even if participant experiences of ownership are judgment-independent, judgment-independence is not thought-independence. His contention is that thinking is not restricted to judging and may include intending or imagining. Furthermore, Alsmith argues, imagining may be both spontaneous and unnoticed (p. 892).

Think of someone standing in a demolition site that once was their childhood home. Alsmith claims that in this kind of case people may tend to engage in imaginative perception (spontaneously and without noticing) proportional to the degree of consistency between the content of perception and the content of imagination (2015, p. 892) —if there are some remains, for instance, people might inadvertently imagine the living room or a playground. That would be what happens in the RHI. In Alsmith's view, the RHI would be the effect on the experience of imagining (spontaneously and without noticing) that the rubber hand is one's own hand (facilitated by the experimental setting). What participants report would therefore be thought-dependent. Alsmith's conclusion is thus that in the RHI there would be no illusion of ownership but only a spatial illusion. The illusion would be that the location of the participant's real hand coincided with the location of the rubber hand, whereas the experience that the rubber hand is one's own would be the result of one's imagination.

This is a persuasive way to cast doubt on the claim that RHI provides support to the thought-independence of experiences of body ownership, however, what Alsmith's cognitive account posits goes beyond the thought-independence of the experience of ownership in the RHI. This account holds that thinking of our body as our own is a necessary condition to experience it as such, whenever we experience it as our own. To arrive at that claim, Alsmith would have to specify (or at least provide some indication as to) what kind of thinking process takes place in normal (non-illusory, non-pathological) experiences of body ownership. It is unclear that imagination (either spontaneous or deliberate) is the relevant thinking process here –I am not *imagining* that this is my body. In the absence of a good candidate, doubts may strengthen regarding the postulation of thinking processes as a necessary condition for experiencing body ownership.

Peacocke's Dichotomy

In discussing De Vignemont's (2007) account, Peacocke (2015, p. 174) suggests that theorists attempting to explain the sense of body ownership have a choice to make: either they reductively characterize it as having a source different from the experience of one's body as one's own (and, then, they must dispel doubts as to whether that source is enough to ground the experience at issue) or they claim that the 'source' already "labels various body parts as one's own" (taking for granted the notion of ownership rather than explaining it).

De Vignemont (2017) and Bermúdez (2017) would prefer the former option. Moreover, they emphasize that there is nothing more to the experience of body ownership than the source they propose (i.e., to experience our bodies as our own *amounts to* experiencing them as something to protect, or to the experience of bodily space). There seem to be some approaches that take the latter option, however, that is, taking ownership for granted and

claiming that it is a primitive aspect of experience. As accounts taking the former option can be called “reductive”, let us call those taking the latter option “primitive”. In the following section, we inquire into views that could be considered primitive, attempting to appraise whether they offer a better understanding of the sense of bodily ownership.

The Sense of Body Ownership as Primitive

The “Mark of Mineness”

According to Billon (2017) “the sense of bodily ownership hinges on a phenomenal mark of mineness” (p. 190). To defend his view, Billon focuses on a neuropsychological pathology known as “depersonalization”, which he claims also proves other accounts of the experience of body ownership wrong. Depersonalization is another condition in which patients report disownership, but as those patients are not delusional and show normal rationality (Billon, 2016, p. 370) it could be a more reliable source of insight about disownership than somatoparaphrenia.

Although depersonalized patients do not show sensory alteration, they seem to have an impaired awareness of their bodily sensations, leading to reports of disownership of some of their body parts (Billon, 2017). Depersonalization is not restricted to bodily experience, however. Patients also report feeling as if their mental states were not their own, as if they were not alive or did not exist, and as if some features of reality were absent (see Billon, 2016). They thus report feeling estranged not only from their body but from their actions, thoughts, and themselves. Billon’s conclusion (2016, pp. 374-375) is that the common factor in most descriptions of depersonalization can be described as a lack or impairment of subjective character in patient experiences, which would be the reason why they do not experience their mental states as their own (see also 2017, p. 198). The “mark of mineness” would therefore be the very subjective character of experience (i.e., a mental

state would be “marked” as one’s own in virtue of the subjective character it has).

The Challenges Arising from Depersonalization

Billon (2017) contends that competing accounts of the sense of body ownership should be able to explain depersonalization, and that they face three challenges. He maintains that those accounts are unable to do so.

As noted above, in depersonalization disownership of the body seems to be part of a general disturbance of the experience of one’s mental states as one’s own. According to Billon, that means that explaining depersonalization demands a general account of mental ownership (which constitutes the first challenge). Most competing accounts are only able to explain ownership of one’s body or of one’s bodily sensations, but not of one’s mental states in general.

The second challenge is making predictions about disownership that are met in depersonalization. Most accounts of ownership make predictions that depersonalized patients do not meet, however: that there will be alterations of cognitive, discriminative or motor capacities, abnormalities in the spatial content of sensations, and so on.

Billon (2017, p. 205) acknowledges that some accounts locate the source of the sense of body ownership in aspects of a subject’s experience that are actually altered in depersonalization—so that they meet the first two challenges. The third challenge is to show that those are indeed sources of the sense of ownership and not their result. Taking the example of affective flattening (a characteristic feature of depersonalization), Billon alleges that it could be seen as the result of a patient’s emotional responses lacking normal subjective character rather than the source of the sense of body disownership (so that the source of ownership was affectivity): if the subjective character of fear was impaired, he argues, it might

not seem to one that one is afraid. If so, affective accounts would not meet the third challenge.

Pre-Reflective Ownership and “Experiential Minimalism”

Zahavi (2020) and Gallagher (2017a, 2017b) have defended a view similar to Billon’s, while insisting that the appropriate approach to our experience of body ownership must be rooted in the phenomenological tradition. As in Billon’s account, in their ‘phenomenological view’ the sense of ownership refers to a form of mineness coming from the subjective character and first-personal givenness of first-order experiences (see, for example, Gallagher, 2017a, p. 146). Similarly, it is seen as a mineness of one’s body, but also of one’s movement, action, and experiences.

According to this phenomenological view, the subjective, first-personal character of experience amounts to a pre-reflective form of self-awareness. For instance, Gallagher (2017a, p. 145; 2017b) claims that the subjective character present in everyday, non-pathological experience immediately reveals my experiences as my own and is the most basic part of a minimal self. Similarly, Zahavi (2020) asserts that the subjective and phenomenal character of experience is self-revealing, in the sense that it is an inherent pre-reflective self-consciousness. So, in the phenomenological view, the sense of ownership or mineness would thus be an aspect of the pre-reflective basic self-awareness that the subjective, first-personal character of experience would be.

Problems with Primitivism

Let us first focus on Billon’s challenges. The first and second would prove inherently insufficient “modular” (Billon, 2017, p. 197) approaches to ownership: while depersonalized patients show no modular symptom, the first challenge demands accounting for ownership in general, insofar as alterations of ownership extend beyond bodily experience in depersonalization. Nevertheless,

depersonalization is not the only condition in which we find non-delusional judgements of disownership. As noted by De Vignemont (2007, p. 428), some patients report experiencing disownership towards some of their limbs in asomatognosia. Those patients, however, do not seem to have a global alteration of their experience, and their disownership reports refer only to their body parts. Thus, asomatognosic patients would represent a difficulty for “central” approaches (Billon, 2017, p. 197) analogous to the difficulty that depersonalized patients represent to modular theories (namely, they respectively call into question the proposed extent of the alteration of ownership and disprove key predictions).

As to the third challenge, in discussing the relationship between the affective deficit and the experiential deficit of depersonalized patients which he posits, Billon (2016) acknowledges that there are two options (p. 384-386). The first, as we noted, is that normal subjectivity is required for affective experiences. The second option is to see subjectivity as intrinsically affective and, even though he seems to favor the first option, he does not dismiss the second. A number of reasons could be given in support of the second option: it might allow for a connection with the affective account of body ownership, it would also mean the affective account met the third challenge (Billon, 2017, grants that it meets the first two), the affective account would meet the third challenge without competing with Billon’s account, it fits the views both of theorists inspiring the affective account and of authors in the phenomenological tradition (Akins, 1996; Patočka, 1998), among others. Yet, the issue remains that we have characterized affective accounts as reductive and Billon’s as primitivist. We will attempt to address that issue in the final section of this manuscript.

There is one concern with regard to the phenomenological account that affects its adequacy to explain body ownership. In that account, it is by virtue of the structural feature of their subjective character that all my experiences are given as my own. As Gallagher notes (2017b), rather than being associated with

its content, ownership is associated with the “implicit reflexive” character of experience and, as Zahavi (2020) puts it, mineness is not a ‘thematic’ aspect of experience. A somewhat naive question arises, however: how do I get to experience my body as my own by means of something that presents all my experiences as mine (regardless of whether they are my bodily experiences or my experiences of other objects)? In other words, since all my experiences structurally possess mineness/ownership, it is unclear why some present my body as my own.

One may grant that the subjective character of experience is primitive and that mineness is an aspect of that subjective character, so that my experiences imply me and are given as mentioning me. Nonetheless, it is hard to see how the subjective character of experience could provide a distinction between my own body and any other experienced object.

Indeed, our experience of our body includes unique forms of consciousness, such as those provided by proprioception and kinesthesia. To claim that those experiences differentiate my experience of my body from my experiences of other objects, however, so that they contribute to our sense of body ownership, would be to displace the source of ownership from the subjective character of experiences *as such* to the having of proprioception and kinesthesia.

If we are to account for the experienced ownership of our body rather than for ownership of our experiences, we need something more than a structural aspect of experience that provides ownership of experiences and not of what is experienced. This concern is of major importance for our interpretation of the problem, since we have suggested that a ‘structural’ view of ownership might help to move the debate forward (see above). In the final section, we will attempt to address that concern.

Closing Remarks

In the first part of the paper, we found that the views according to which (1) body ownership involves a quale of ownership, or (2) there is nothing experiential about body ownership, cannot be attributed to any of the theorists accused of having maintained them. Instead, both the advocates of a positive phenomenology of body ownership and those who deny that body ownership involves a specific qualitative feel, seem to share the view that there is an experiential dimension of body ownership—even more, a belief-independent experiential dimension. Rather than feelings or sensory qualia, that dimension could be a structural aspect of experience.

We then discussed some prominent accounts of body ownership, among which De Vignemont's (2017) affective account and Bermúdez's (2017) spatial account stood out. Both can be interpreted as positing structural aspects of bodily experience as the source of the sense of ownership: although having located sensations may not be enough to experience one's body as one's own, Bermúdez makes a persuasive case for the claim that the experienced spatiality of our body could be the source of such experience. For her part, De Vignemont contends that the experience of body ownership amounts to the experience of the affective dimension of one's body, a view that appears consistent with the primitivist approach that sees affect as an intrinsic feature of subjectivity and that explains disownership as the outcome of an altered affective character of experience.

In turn, we determined that the difficulty for the primitivist thesis that alterations of the experience of body ownership must be accounted for as alterations in the subjective character of experience is twofold. On the one hand, it might not be true that whenever there are alterations of the experience of body ownership there are also alterations in the subjective character of experiences (viz. *asomatognosia*). On the other hand, the subjective character

of experience seems to account for the ownership of experiences and not for the experienced ownership of one's body.

These difficulties might be solved both by emphasizing other structural aspects of experience or dimensions of subjectivity (namely, affect) and by allowing both central (or general) and modular alterations of the affective character of experience. On the one hand, affect may be the dimension of subjectivity that needs to be dwelt on (*i.e.*, subjectivity *as affective*), and arguably alterations in the affective dimension of an experience might blur one's affective relationship to its intentional object. On the other hand, allowing not only central but also modular alterations of the affective character of experience appears to be a conceptual possibility for an affective view—unavailable if one claims that alterations of ownership are due to alterations of the subjective character of experience itself.

Both Bermúdez's and De Vignemont's accounts have their own issues. With regard to de Vignemont's affective account, we found that since the behavior of patients suffering from pain asymbolia is compatible with both the claim that they systematically misevaluate threats to their body (while affectively experiencing it) and with the claim that they do not experience their body as something to be protected (although they experience their bodies as their own), accepting her treatment of pain asymbolia requires some grounds on which to discard the latter claim (whose truth would prove her account wrong).

With regard to Bermúdez's spatial account, it is true that the uniqueness of our experience of the spatiality of our body coincides with the singularity of the sense of ownership, so it is not unreasonable to think that the former might ground one's body ownership experiences (or judgements). However, our suspicion comes from the fact that it is hard to see how that approach could account for the kind of alteration that depersonalized patients have in the experience of ownership of their bodies. As Billon (2017, p. 202, 204) points out, depersonalized patients have nor-

mal spatial bodily awareness, that is, the spatial content of their bodily experiences does not seem disturbed. Since it would be farfetched to deny that body ownership is altered in depersonalization or to claim that such alteration does not problematize the spatial account, Bermúdez would have to show (against the well-established thought that depersonalization is not accompanied by that alteration) that the experienced spatiality of the body is indeed altered in depersonalization.

A further issue has to do with the relationship between De Vignemont's affective account and the approach in which ownership hinges on affect as an intrinsic feature of subjectivity. To begin with, since we characterized the former as reductive (that is, as making experienced ownership of one's body nothing more than experienced affect towards one's body), how could it be consistent with a view in which the sense of ownership is primitive? Yet, the claim that the sense of body ownership is just the experience of the affective dimension of one's body does not seem to contradict the claim that ownership is inseparable from the (primitive, structural) affective-subjective character of experience. Moreover, allowing for the existence of central and modular alterations of the affective character of experience (also within the limits of De Vignemont's view) would make both claims true. That would also allow us to account for the difference between depersonalization and asomatognosia. The consequences of this reading for the primitiveness of the affective-subjectivity approach, remain to be seen.

With the above considerations in mind, the strongest alternatives in the philosophical debate about the sense of body ownership can be narrowed down to the following views: that the experience of body ownership amounts to the experience of the spatiality of our body and that the former amounts to the experience of the affective dimension of one's body. As we argued, whether one account overcomes the other will depend on the ability to demonstrate either that patients suffering from pain asymbolia experience normal body ownership or that the spatial bodily awareness of

depersonalized patients is altered. Arriving at any of those claims demands independently motivated new readings of empirical data (about pain asymbolia and depersonalization, respectively). Until then, both accounts will remain inconclusive.

References

- Akins, K. (1996). Of Sensory Systems and the “Aboutness” of Mental States. *Journal of Philosophy*, 93(7), 337-372. doi: 10.2307/2941125
- Alsmith, A. (2015). Mental Activity and the Sense of Ownership. *Review of Philosophy and Psychology*, 6(4), 881-896. doi: 10.1007/s13164-014-0208-1
- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Harvard University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1962). On Sensations of Position. *Analysis*, 22(3), 55-58. doi: 10.1093/analys/22.3.55
- Bermúdez, J. L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. MIT Press. doi: 10.7551/mitpress/5227.001.0001
- Bermúdez, J. L. (2011) Bodily Awareness and Self-Consciousness. In S. Gallagher (Ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 157-179). Oxford University Press. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199548019.003.0007
- Bermúdez, J. L. (2014) Bodily Ownership, Bodily Awareness and Knowledge without Observation. *Analysis*, 75(1), 37-45. doi: 10.1093/analys/anu119
- Bermúdez, J. L. (2017). Ownership and the Space of the Body. In F. de Vignemont & A. J. Alsmith (Eds.), *The Subject’s Matter: Self-Consciousness and the Body*, pp. 117-144. MIT Press. doi: 10.7551/mitpress/11306.003.0011
- Berthier, M., Starkstein, S., & Leiguarda, R. (1988). Asymbolia for Pain: A Sensory-Limbic Disconnection Syndrome. *Annals of Neurology*, 24(1), 41-49. doi: 10.1002/ana.410240109
- Billon, A. (2016). Making sense of the Cotard syndrome: Insights from the study of depersonalisation. *Mind & Language*, 31(3), 356-391. doi: 10.1111/mila.12110
- Billon, A. (2017). Mineness First: Three Challenges to the Recent Theories of the Sense of Bodily Ownership. In F. de Vignemont & A. J. Alsmith (Eds.), *The Subject’s Matter: Self-Consciousness and the Body* (pp. 189-216). MIT Press. doi: 10.7551/mitpress/10462.003.0012

- Botvinick, M. & Cohen, J. (1998). Rubber Hands 'Feel' Touch that Eyes See. *Nature*, 391(6669), 756. doi: 10.1038/35784
- De Vignemont, F. (2007). Habeas Corpus: The Sense of Ownership of One's Own Body. *Mind & Language*, 22(4), 427-449. doi: 0017.2007.00315.x
- De Vignemont, F. (2013). The Mark of Bodily Ownership. *Analysis*, 73(4), 643-651. doi:10.1093/analys/ant080
- De Vignemont, F. (2017). Agency and Bodily Ownership: The Bodyguard Hypothesis. In F. de Vignemont & A. J. Alsmith (Eds.), *The Subject's Matter: Self-Consciousness and the Body*, pp. 217-236. MIT Press. doi: 10.7551/mitpress/10462.003.0013
- De Vignemont, F. (2018). *Mind the Body: An Exploration of Bodily Self-Awareness*. Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/oso/9780198735885.001.0001
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. (2017a). Deflationary Accounts of the Sense of Ownership. In F. de Vignemont & A. J. Alsmith (Eds.), *The Subject's Matter: Self-Consciousness and the Body* (pp. 145-162). MIT Press. doi: 10.7551/mitpress/10462.003.0010
- Gallagher, S. (2017b). Self-Defense: Deflecting Deflationary and Eliminativist Critiques of the Sense of Ownership. *Frontiers in Psychology*, 8, 1612. doi: 10.3389/fpsyg.2017.01612
- Martin, M. G. F. (1995). Bodily Awareness: A Sense of Ownership. In J. Bermúdez, N. Eilan, & A. Marcel (Eds.), *The Body and the Self* (pp. 267-289). MIT Press.
- Moro, V., Zampini, M., and Aglioti, S. (2004). Changes in Spatial Position of Hands Modify Tactile Extinction but not Disownership of Contralesional Hand in Two Right Brain-Damaged Patients. *Neurocase*, 10, 437-443. doi: 10.1080/13554790490894020
- Patočka, J. (1998). *Body, Community, Language, World*. Open Court.
- Peacocke, C. (2015). Perception and the First Person. In M. Matthen (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception* (pp. 169-180). Oxford University Press. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199600472.013.022
- Tsakiris, M. & Haggard, P. (2005). The Rubber Hand Illusion Revisited: Visuotactile Integration and Self-Attribution. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 31(1), 80. doi: <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0096-1523.31.1.80>

- Tsakiris, M., Prabhu, G., and Haggard, P. (2006). Having a Body Versus Moving your Body: How Agency Structures Body-Ownership. *Consciousness and Cognition*, 15, 423-32. doi: 10.1016/j.concog.2005.09.004
- Vallar, G. & Ronchi, R. (2009). Somatoparaphrenia: A Body Delusion. A Review of the Neuropsychological Literature. *Experimental Brain Research*, 192(3), 533-551. doi: 10.1007/s00221-008-1562-y
- Zahavi, D. (2020). Consciousness and Selfhood: Getting Clearer on form-ness and Mineness. In U. Kriegel (Ed.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness* (pp. 635-653). Oxford University Press.

CAMBIO CLIMÁTICO Y DESOBEDIENCIA COERCITIVA

Climate Change and Coercive Disobedience

Francisco García Gibson

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7047-8152

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso". Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas - Centro de
Investigaciones Filosóficas. (Buenos Aires, Argentina)garciaagibson@yahoo.com**RESUMEN**

Este artículo sostiene que la desobediencia coercitiva motivada por el cambio climático a veces es antidemocrática, pero no por eso es impermissible. El cambio climático representa un peligro tan grave para los derechos básicos de millones de personas en todo el mundo, que incluso el derecho básico a la democracia puede verse justificadamente desplazado como medio para disminuir el riesgo de una catástrofe climática. El artículo responde también a quienes afirman que la desobediencia coercitiva climática es siempre democrática porque sirve para igualar la influencia informal sobre las decisiones públicas o protege las precondiciones de la democracia. Estos argumentos solo rescatan algunos actos de desobediencia climática coercitiva. Los demás son antidemocráticos, pero no por eso impermisibles.

PALABRAS CLAVE

*Democracia, derechos básicos, legitimidad, catástrofe climática, no interferencia.***ABSTRACT**

This article argues that when coercive disobedience is motivated by climate change, it is sometimes permissible, even if it is undemocratic. Climate change poses such a serious danger to the basic rights of millions of people worldwide that even the basic right to democracy can be justifiably displaced as a means to reduce the risks posed by a climate catastrophe. The article also replies to the claim that coercive climate disobedience is always democratic because it equalizes informal influence over public decisions, or protects the preconditions of democracy; these arguments only rescue some acts of coercive climate disobedience. The rest are still undemocratic, but they are not for this reason impermissible.

KEYWORDS

Democracy, basic rights, legitimacy, climate catastrophe, non-interference.

Introducción

El cambio climático tiene riesgos muy serios. A menos que se adopten antes de 2030 medidas drásticas para mitigar las emisiones de gases invernadero, hay un 93 % de posibilidades de que la temperatura media mundial aumente más de 4°C (comparado con la era preindustrial) para fines de siglo (Caldeira & Brown, 2019). Según algunas estimaciones, esto provocaría 1.5 millones de muertes por año debidas a escasez de agua y alimentos, destrucción de viviendas (por el aumento del nivel del mar y de los eventos climáticos extremos), conflictos armados y problemas de salud (Carleton et al., 2019). Este trabajo parte del supuesto, entonces, de que el cambio climático amenaza seriamente derechos básicos como el derecho a la alimentación, al agua, a un refugio y a la salud (Caney, 2009).

En los últimos años surgieron algunos movimientos sociales que buscan concientizar y motivar a la sociedad para que reaccione a tiempo. Algunos movimientos, como Extinction Rebellion y Ende Gelände, recurren a la desobediencia como medio de protesta. Con la desobediencia buscan a menudo comunicar los riesgos del cambio climático y persuadir a la población de que actúe para evitarlos. Sin embargo, en algunas ocasiones estos grupos emplean un tipo de desobediencia que puede calificarse como coercitiva. La coerción ilegal es moralmente inadmisibles como un medio para influir en las decisiones democráticas (sección 1), y dicha coerción ilegal tampoco contribuye a promover la democracia en el futuro (sección 2). Sin embargo, sostengo que en el caso de la desobediencia *climática*, la coerción ilegal está justificada. La razón principal es que el cambio climático amenaza seriamente los derechos básicos, y la prohibición moral de influir ilegalmente en la democracia desaparece cuando las decisiones democráticas amenazan severamente los derechos básicos (sección 3). Sin embargo, la coerción ilegal es moralmente problemática, por lo que demuestro que en el caso de la desobediencia climática coercitiva,

sus costos morales son proporcionales, dado el riesgo masivo y sin precedentes para los derechos básicos que las democracias actualmente provocan (sección 4).

Este artículo se centra en la coerción activista contra los gobiernos nacionales. ¿Pueden hacer alguna diferencia las protestas coercitivas locales cuando el problema es global, tanto en sus causas como en sus desastrosos resultados? Primero, debemos observar que algunos países pueden hacer una diferencia incluso si actúan unilateralmente. Si uno de los países que más emite gases invernadero, como Estados Unidos o Australia, reduce drásticamente sus emisiones, esto por sí solo podría limitar significativamente, o al menos posponer sustancialmente, el aumento de la temperatura global o quizás pueda evitar que el clima alcance los llamados “puntos de inflexión” (*tipping points*). En segundo lugar, las protestas coercitivas pueden presionar a los estados nacionales para que actúen en conjunto con otros estados. Cuando los activistas climáticos exigen que sus gobiernos “tomen medidas ahora”, también se refieren a la acción internacional. Otro aparente desajuste en el enfoque de este artículo es que muchas de las víctimas del calentamiento global probablemente estén en países de ingresos bajos, pero la mayor parte del activismo está en los países de ingresos altos, especialmente en los estados democráticos (Extinction Rebellion es más activa en el Reino Unido, Estados Unidos, Australia y Europa). Este desajuste no es problemático, ya que muchos países de ingresos altos tienen mayor capacidad de frenar el cambio climático porque emiten más gases invernadero que algunos países de ingresos bajos.

Democracia y el principio de no interferencia

En este artículo adopto la siguiente definición estipulativa de democracia. Una decisión (o sistema de toma de decisiones) es democrática si (o en la medida en que) todos sus sujetos tienen igualdad de oportunidades formales e informales para influir en

la decisión, o la decisión que delega la toma de una decisión (o decisiones) (Kolodny, 2014, p. 197). Estipulativamente defino la igualdad formal como la ausencia de barreras legales desiguales a la oportunidad de influir en la decisión. En el caso de decisiones que delegan la toma de decisiones, la igualdad formal requiere no solo de la ausencia de barreras formales desiguales para influir en el procedimiento de votación (u otro), sino también de la ausencia de barreras formales desiguales para influir en las decisiones de delegadas/os, tales como restricciones formales desiguales a la oportunidad de cabildear al poder legislativo o al ejecutivo. Si algunos sujetos están legalmente excluidos de la oportunidad de cabildear, mientras que otros no lo están, la oportunidad de influir en las decisiones es formalmente desigual. La igualdad de oportunidades informales para influir en una decisión se produce cuando los sujetos tienen una parte igual de los recursos necesarios para influir en una decisión. Si, por ejemplo, un partido tiene menos recursos económicos que otro para pagar la propaganda política que influye en la decisión, entonces la oportunidad de influir es informalmente desigual.

En las discusiones sobre la democracia a menudo se acepta la siguiente prohibición:

No interferencia: los sujetos tienen el deber moral de no influir ilegalmente en un proceso democrático.

El principio de no interferencia no se aplica a todos los procesos democráticos, sino solo a aquellos que tienen como objetivo definir (o modificar) reglas respaldadas por la fuerza. Observe también que el principio de no interferencia no se refiere a los procesos no democráticos. El principio no protege de la influencia ilegal a los procesos autoritarios.

¿En qué se funda el principio de no interferencia? El principio se sigue, creo, de la mayoría de las teorías acerca del valor de la democracia. Aquí me centraré en dos teorías recientes, las de Niko Kolodny y Laura Valentini (Kolodny, 2014; Valentini, 2013). Ambos parten del hecho de que las personas que están sujetas a

reglas respaldadas por la fuerza a menudo no están de acuerdo sobre cómo deben definirse esas reglas. Algunos desacuerdos son irresolubles, en el sentido de que es poco probable que se llegue a un consenso sobre la solución. Los autores también suponen que a menudo las reglas deben definirse de una forma u otra, en el sentido de que no definir las es una forma de definir las. Por lo tanto, se debe seleccionar un procedimiento de decisión para resolver el desacuerdo. Valentini afirma que los procedimientos de decisión donde cada sujeto tiene la misma oportunidad formal de influencia son los únicos procedimientos que tratan a los sujetos de la decisión como libres. La razón es que los procedimientos democráticos, en comparación con todos los demás procedimientos posibles, se acercan más al ideal del consentimiento de cada sujeto (Valentini, 2013). Kolodny argumenta que solo los procedimientos democráticos no colocan al sujeto por encima o por debajo de otro, y por lo tanto solo con los procedimientos democráticos los sujetos se relacionan como iguales (Kolodny, 2014).

El principio de no interferencia, entonces, es simplemente una forma de evitar que la influencia desigual reaparezca. Cuando alguien influye ilegalmente en una decisión democrática, tiene más influencia sobre la decisión que otros. En el enfoque de Valentini, quien interfiere ilegalmente estaría disminuyendo o tal vez violando la libertad de otros sujetos. Según el enfoque de Kolodny, el sujeto trataría a los demás como no iguales.

Es importante advertir que el principio de no interferencia discrimina entre interferencia comunicativa e interferencia coercitiva. La influencia comunicativa es la influencia mediante razones o persuasión. Este tipo de influencia no es moralmente problemática porque el sujeto influenciado por ella toma una decisión completamente autónoma. Lo opuesto a la influencia comunicativa es la influencia coercitiva. ‘Coerción’ puede significar al menos tres cosas diferentes: lograr que otro agente haga algo mediante la fuerza, el engaño o mediante elevar los costos de que haga otra cosa. Estas tres formas de influencia están en tensión con la

autonomía del agente. El principio de no interferencia prohíbe la interferencia coercitiva, pero la comunicativa es casi siempre permisible (Dworkin, 1984; Gargarella, 2012; Rawls, 1971).

Desobediencia climática coercitiva

En su mayoría, si no toda, la desobediencia climática tiene como objetivo aumentar la conciencia pública sobre los peligros del cambio climático y la falta de respuesta de los gobiernos. Por lo tanto, la desobediencia climática tiene objetivos claramente comunicativos, por lo que, en esa medida, no infringe el principio de no interferencia. Sin embargo, este artículo se centra en los casos en los que la desobediencia climática no solo tiene objetivos comunicativos, sino también objetivos coercitivos. Me concentro aquí en la coerción entendida como elevar los costos: la desobediencia climática a menudo apunta a elevar el costo para el gobierno (o la ciudadanía) de preservar el *statu quo*. Los manifestantes imponen costos a otros bloqueando calles, trenes, ocupando edificios públicos, interrumpiendo el desarrollo del comercio, etc. A tales actos se los puede llamar “desobediencia climática coercitiva” o DCC para abreviar.

Es cierto que los casos más destacados de desobediencia climática parecen puramente comunicativos. Consideremos las acciones de Extinction Rebellion. Cuando bloquean calles, trenes, edificios gubernamentales, la bolsa de valores, etc., seguramente aumentan los costos para otros, pero afirman que lo están haciendo puramente como un medio para transmitir sus puntos de vista eficazmente: “Los organizadores dicen que esperan que esta campaña de “interrupción respetuosa” cambiará el debate sobre el colapso climático y señalará a los que están en el poder que el curso de acción actual conducirá al desastre” (Laville, 2018). No niego que estos actos de desobediencia busquen comunicar puntos de vista. Lo que no es plausible es afirmar que después de varios actos similares, el público todavía no es consciente de su

punto de vista. Extinction Rebellion, por ejemplo, ha realizado al menos 10 de estos actos disruptivos solo en Londres. ¿Cuál podría ser el fin de transmitir persistentemente un punto de vista que ya fue transmitido? Una respuesta posible es que el objetivo no es simplemente transmitir una opinión, sino hacer que las personas y sus representantes realmente lo debatieran. El objetivo, en otras palabras, es marcar la agenda. ¿Este objetivo es en sí mismo comunicativo? Aquí debemos distinguir entre marcar la agenda ofreciendo razones y marcar la agenda imponiendo costos. Una cosa es persuadir a alguien para que discuta un tema en particular ofreciendo razones por las cuales el tema debe ser discutido en lugar de otros temas. Otra cosa es presionar a alguien para que discuta el tema. Solo lo primero puede realmente contar como comunicativo. Ahora bien, dudo que después de 10 actos disruptivos pueda afirmarse plausiblemente que el objetivo sigue siendo comunicar las razones para iniciar un debate. En resumen, la desobediencia climática a menudo no es comunicativa sino que busca imponer costos.

Cuando la DCC influye en las decisiones democráticas, viola el principio de no interferencia. Son decisiones que están influidas coercitivamente por los actos ilegales de algunas personas. Sin embargo, hay otras personas que no tienen la posibilidad de influir ilegalmente en esas decisiones usando el mismo tipo de medios. Los ciudadanos que se oponen o están en contra de los puntos de vista de los activistas climáticos no pueden —o están comprensiblemente convencidos de que no deberían— influir en la decisión utilizando medios ilegales. Por lo tanto, las decisiones que están influidas por la DCC son decisiones en las que las oportunidades de influencia de los sujetos no son iguales. Esto es moralmente problemático, como vimos en la sección 1, porque dicha desigualdad restringe la libertad o la igualdad de las personas.

A pesar de las apariencias, algunas decisiones que están influidas por la desobediencia coercitiva aún pueden ser aceptables en una democracia. Pueden promover la democracia. La

desobediencia puede contribuir a que las decisiones posteriores sean democráticas, al contribuir a que haya en esas decisiones igual oportunidad de influencia formal e informal. Ahora bien, en el resto de esta sección muestro que la desobediencia coercitiva climática no puede calificarse de manera convincente como promotora de la democracia.

Una forma en que la desobediencia coercitiva puede promover la democracia es igualando las oportunidades informales de influencia. La mayoría de las defensas contemporáneas de la desobediencia coercitiva recurren a esta lógica. La protesta coercitiva es un medio justificado para combatir la injusticia estructural (Young, 2001) o la dominación estructural (Aitchison, 2018), que son las principales causas de la desigual oportunidad informal para influir en las decisiones públicas. Esta justificación de la desobediencia coercitiva puede aplicarse a la desobediencia climática. Se podría argumentar que los activistas climáticos son víctimas de injusticia estructural o dominación, y por lo tanto carecen de los recursos para tener igual oportunidad informal de influencia. Esta afirmación no es muy convincente, ya que la mayoría de las y los activistas provienen de las clases altas y medias, muchos de ellos asisten o se graduaron de la universidad. Sin embargo, aún puede darse el caso de que estas personas tengan radicalmente menos capacidad de influir en las decisiones públicas en comparación con la influencia de las personas que cabildean para la industria fósil. No niego que esta influencia informal desigual pueda ser parte de una justificación para la DCC. Sin embargo, no estoy seguro de que la principal explicación de por qué las democracias no emprenden reformas climáticas sea realmente un desequilibrio de influencia entre la industria del petróleo y el resto de la ciudadanía. Probablemente parte de la explicación sea que a muchas personas no les importa, o incluso están activamente en contra, de las propuestas de quienes protestan por el cambio climático. (Por supuesto, esta indiferencia o animadversión quizás se explique por la influencia indebida de los medios de comunicación en

la percepción de la gente sobre la crisis climática. Sin embargo, esto suena algo exagerado, precisamente dada la reciente crecida de activismo climático comunicativo). Si el resto de las personas sencillamente no comparte los puntos de vista con quienes protestan por el cambio climático, es de esperar que incluso en una democracia que funcione adecuadamente, las políticas públicas serán deficitarias desde el punto de vista de quienes protestan.

Una variante de la estrategia anterior es afirmar que la desobediencia coercitiva puede contribuir a igualar el estatus de las personas en la deliberación pública. Esta idea surgió de algunas teorías deliberativas de la democracia, pero se aplica a todas las teorías democráticas que ven la desobediencia comunicativa como perfectamente compatible con la democracia. Cuando los espacios deliberativos están cerrados para algunas personas (porque son víctimas de injusticia estructural, o por alguna otra razón), la coerción está justificada como un medio para abrir esos espacios (Fung, 2005). Respecto a esta propuesta, dudo que lo que explica la inacción climática sea la ausencia de voces comprometidas con el clima en las instituciones de toma de decisiones. La mayoría de los países europeos tienen partidos verdes en sus parlamentos y el Congreso de Estados Unidos ha debatido sobre el cambio climático desde al menos 2007.

Una tercera forma en que se puede sostener que la DCC promueve la democracia es resaltando la conexión entre los derechos que la DCC intenta proteger y los derechos que son precondiciones de la democracia. La mayoría de las teorías de la democracia concede que si una decisión democrática previsiblemente dará como resultado que haya influencia desigual formal o informal en futuras decisiones democráticas, la decisión democrática ya no está protegida contra la interferencia. El control judicial de constitucionalidad, por ejemplo, a veces se intenta justificar de esta manera. Si una decisión democrática elimina el derecho igual al voto, por ejemplo, un tribunal tiene derecho a invalidar legalmente la decisión (Ely, 1980). La misma lógica podría usarse

para justificar la influencia ilegal. Si la decisión democrática de preservar el *statu quo* respecto a las emisiones hará que millones de personas mueran o sufran privaciones severas, estas personas carecerán de igualdad de oportunidades informales para influir en futuras decisiones políticas. Por lo tanto, interferir coercitivamente se justifica en aras de preservar las precondiciones de la democracia. Admito que esta forma de compatibilizar la DCC con la democracia es plausible, en el sentido de que destaca un beneficio importante de la DCC: contribuye a asegurar los derechos democráticos en el futuro. Sin embargo, considero que es implausible como razón principal para justificar la DCC. La razón principal para la DCC es prevenir la muerte y el sufrimiento, no preservar la democracia. Sería insultante para las posibles víctimas del cambio climático que quienes protestan por el clima justifiquen su accionar coercitivo por el hecho de que preserva el derecho a la democracia de esas víctimas. Quizás la siguiente analogía aclare el punto. La guerra civil estadounidense se luchó en parte para terminar con la esclavitud. Ir a la guerra infringe los derechos básicos, pero tal vez pueda justificarse si el objetivo es acabar con la esclavitud, la cual también infringe gravemente los derechos. Ahora, si la gente justificara ir a la guerra diciendo que la esclavitud debería terminarse porque es antidemocrática (en efecto, con la esclavitud no hay igualdad de oportunidades formal e informal para la influencia), esta justificación sería insultante para quienes padecen la esclavitud. La principal razón para acabar con la esclavitud debería ser que la esclavitud es en sí misma una grave violación de los derechos. Del mismo modo, es insultante para las posibles víctimas del cambio climático argumentar que la DCC se justifica principalmente como un medio para preservar su derecho a la democracia.

Por último, todos los argumentos considerados en esta sección funcionan solo cuando la DCC se ejerce contra decisiones con fuertes déficit democráticos. Pero hay países donde las políticas públicas sobre las emisiones de gases invernadero son el resultado

de decisiones altamente democráticas. En algunos países —quizás Australia, por ejemplo, que es uno de los países con mayores emisiones per cápita, pero también con mejor desempeño en los índices democráticos— las políticas de emisiones actuales son el resultado de procesos de toma de decisiones en los que todas las personas tenían la misma influencia. En estos países, entonces, no es plausible afirmar que la DCC cumple el rol de satisfacer alguna falencia democrática.

El resultado de esta sección es que la DCC viola el principio de no interferencia. Debo mencionar que incluso si los argumentos que he rechazado en esta sección en verdad funcionaran y toda la DCC hasta la fecha pudiera describirse como promotora de la democracia, creo que de todos modos valdría la pena discutir si las formas de DCC que no promuevan la democracia podrían estar justificadas. La razón es que en el futuro cercano pueden surgir algunas situaciones en las que las formas de DCC que no promueven la democracia sean la única forma de (contribuir a) prevenir una catástrofe climática.

Límites a la legitimidad democrática

El principio de no interferencia tiene límites. Un límite plausible es:

Restricción liberal: el principio de no interferencia se aplica *solo* cuando las reglas que se definen a través del proceso democrático no infringen ningún derecho básico.

Llamo a esta restricción “liberal” dada la insistencia liberal en la prioridad de los derechos. La idea es que la prohibición moral de influir ilegalmente en las decisiones democráticas se levanta cuando dicha influencia es necesaria para evitar que una decisión infrinja derechos básicos. Casi todas las teorías democráticas aceptan alguna versión de la restricción liberal, incluidas las teorías de Valentini y Kolodny. Casi ninguna teoría democrática

contemporánea adopta un procedimentalismo intrínseco puro, es decir, ninguna teoría afirma que las decisiones democráticas son legítimas (en el sentido de que no se debe interferir con ellas) independientemente de sus resultados. La mayoría de las teorías reconocen que las decisiones democráticas pierden su legitimidad cuando infringen derechos básicos (Halstead, 2017).

Muchos estados democráticos están tomando decisiones (incluidas las decisiones de omitir ciertas acciones) que tienen una alta probabilidad de causar una catástrofe climática que traerá muerte y pobreza a millones de seres humanos (tanto dentro como fuera de sus territorios). Esta muerte y pobreza es previsible y en parte prevenible. Dado que los estados democráticos son moralmente responsables de no causar pobreza y muerte a sus habitantes (y habitantes de otros estados), las democracias están infringiendo los derechos básicos de sus habitantes y de los habitantes de otros estados. Si la restricción liberal es correcta, entonces la política energética (y otras) de las democracias no está protegida contra la DCC por el principio de no interferencia.

Una objeción común llegado este punto es que es usualmente las democracias no infringen *abiertamente* los derechos. Las democracias no afirman abiertamente que los derechos de las víctimas potenciales de una catástrofe climática no importan. Las democracias afirman, en cambio, que pretenden respetar tanto esos derechos como otros derechos que están en riesgo debido a otras causas. Como existen derechos en competencia, las decisiones deben sopesarlos adecuadamente. Entonces, quizás las democracias no desconocen los derechos de las víctimas del cambio climático, sino que afirman que el equilibrio correcto entre esos derechos y los derechos que se verían perjudicados por la mitigación del cambio climático requiere abstenerse de cualquier esfuerzo de mitigación adicional. Las democracias pueden estar equivocadas sobre el equilibrio correcto entre esos derechos en competencia, pero están haciendo un intento sincero de sopesarlos.

En consecuencia, algunos demócratas afirman que la restricción liberal debería reformularse de una manera menos exigente:

Restricción liberal débil: el principio de no interferencia se aplica solo cuando las reglas que se definen a través del proceso democrático no infringen *abiertamente* ningún derecho básico.

Un agente infringe “abiertamente” un derecho cuando no ofrece una justificación honesta para infringir el derecho. La justificación debe expresarse en términos de derechos, como si la infracción fuera requerida por otros derechos básicos más importantes.

La restricción liberal débil, sin embargo, no es plausible. Si infringir *abiertamente* un derecho básico es tan decisivo como para permitir interferencias antidemocráticas a la democracia, no está claro por qué hace alguna diferencia que el derecho se infrinja como resultado de un intento honesto pero equivocado de respetar derechos. Usualmente se ofrecen dos justificaciones distintas para respaldar la restricción liberal débil. Primero, se puede afirmar que cuando los humanos hacen un intento honesto de entender qué exigen los derechos, su capacidad de juicio moral merece respeto, y solo las decisiones democráticas respetan esta capacidad por igual (Waldron, 1999). No niego que haya una pérdida en términos de igual respeto cuando alguien está sujeto a una decisión antidemocrática con la que no está de acuerdo, incluso si la decisión es justa. Pero esta pérdida no implica que cuando una decisión es democrática, el hecho de que dañe los derechos no importa. También hay una pérdida relevante en términos de igualdad de respeto cuando la decisión democrática perjudica gravemente los derechos de alguien (Øverland & Barry, 2011; Stemplowska & Swift, 2018). La decisión “no trata a las personas por igual con respecto a esas propiedades o capacidades que habrían sido tratadas por igual si se hubiera aplicado la decisión correcta” (Stemplowska & Swift, 2018). Cuando las decisiones

que dañan derechos son democráticas, no queda claro por qué el daño debería *descartarse*.

En segundo lugar, otra defensa de la restricción liberal débil parte del hecho de que los humanos somos altamente falibles en nuestra capacidad para discernir los derechos. ¿Podemos *saber* que una decisión realmente infringe los derechos básicos, mientras que otra decisión alternativa no lo haría? El juicio humano sobre los derechos está sujeto a las cargas del juicio. Por lo tanto, los sujetos deben disminuir su confianza en sus juicios sobre los derechos. En caso de duda, la única forma justificable de resolver los desacuerdos es un proceso democrático. En respuesta, observemos que esta línea argumentativa, llevada a sus últimas consecuencias, refuta lo que quiere probar. Si de hecho somos tan falibles epistémicamente, ¿no deberíamos dudar también de que el principio de no interferencia es correcto? Además, incluso admitiendo que para muchos desacuerdos sobre los derechos deberíamos adoptar una postura epistémicamente humilde dada nuestra poca confianza en nuestras conclusiones, el cambio climático es un caso especial. Existe un consenso casi unánime entre los científicos sobre algunos hechos clave: el cambio climático es real, es antropogénico, y si los niveles actuales de emisiones de gases de efecto invernadero continúan, es probable que millones de seres humanos mueran y sean desplazados. Sin embargo, estos hechos son negados por muchos ciudadanos en algunas democracias. Esta negación es para esos ciudadanos una razón decisiva para oponerse a una política climática más ambiciosa. El desacuerdo sobre el cambio climático difiere, entonces, sustancialmente de los casos típicos de desacuerdo que son citados por las teorías falibilistas democráticas, que son los casos en que el desacuerdo es acerca de hechos morales, y particularmente hechos morales sobre los cuales también hay amplios desacuerdos entre las personas *expertas*.

El peso del derecho a la democracia

Quienes se oponen a la DCC pueden insistir con que incluso cuando las decisiones democráticas infringen derechos, la democracia no pierde totalmente su valor. La democracia es, después de todo, un derecho básico. Entonces, incluso si fuera cierto que las decisiones democráticas no son absolutamente inmunes a la influencia ilegal, resolver un desacuerdo a través de la coerción ilegal infringe la libertad o la igualdad de las personas. Por lo tanto, en los casos en que un proceso democrático infringe derechos básicos, no debemos suponer que la desobediencia coercitiva está siempre justificada. En cambio, debemos sopesar el costo de permitir que la democracia infrinja esos derechos básicos frente al costo de infringir el derecho básico a la democracia.

En respuesta, sostengo a continuación que los costos de infringir el derecho básico a la democracia pueden justificarse como un medio para prevenir —mediante la DCC— la catástrofe climática. En palabras de Roger Hallam, uno de los fundadores de Extinction Rebellion, el problema del cambio climático “es más grande que la democracia” (Thelen, 2019).

Se trata entonces de mostrar que la DCC es *proporcional*. Una acción es proporcional si sus costos morales son compensados por el bien que puede lograr o las malas consecuencias que puede evitar. Algunas advertencias sobre la evaluación de proporcionalidad que hago a continuación. Primero, solo cuento los costos que tiene la DCC para el derecho a la democracia, dejando de lado los costos que puede tener la DCC en términos de otros derechos o valores (como los costos económicos de interrumpir un centro económico como Londres). La razón para dejar de lado este tipo de costos es que son contextualmente muy variables: dependen del tipo de DCC que se lleva a cabo (por ejemplo, bloquear varias calles principales o meramente ocupar un edificio), la ciudad donde se lleva a cabo (por ejemplo, Londres o Buenos Aires), etc. Por lo tanto, la evaluación de proporcionalidad que

sigue no es concluyente y debe completarse caso por caso con una evaluación de esos costos contextualmente variables. En segundo lugar, respecto a los beneficios de la DCC, varía mucho la probabilidad de que un acto o campaña de DCC en particular influya de manera decisiva en una decisión democrática y cuán probable es que esa decisión democrática realmente contribuya al esfuerzo internacional para frenar las emisiones. Las protestas en general son una forma de acción política que tiene una probabilidad relativamente baja de influir decisivamente en las decisiones políticas, en comparación con el cabildeo y el activismo partidario (Binderkrantz, 2005), aunque las protestas en algunos contextos son aún menos propensas a influir en las decisiones que en otros contextos. E influir en una democracia (como Estados Unidos) que a su vez tiene una influencia sustancial sobre otros estados es más probable que contribuya al esfuerzo internacional para frenar las emisiones que influir en una democracia que tiene relativamente poca influencia en otros estados. Alternativamente, un acto de DCC puede ser una parte necesaria de una campaña política más amplia que intenta influir en la política no solo por medio de DCC, sino también por medios políticos más estándar (política de partidos, cabildeo). En algunos contextos, por ejemplo, si no hubiera DCC en las calles, es posible que un partido verde no obtuviera apoyo para sus propuestas en el Parlamento. Una vez más, estas variables contextuales deben tenerse en cuenta antes de llegar a una conclusión final sobre la justificación de actos o campañas de DCC particulares.

Aquí presento cuatro razones para pensar que los costos de la DCC para los derechos democráticos pueden ser superados por los beneficios de la DCC para otros derechos. Primero, el cambio climático puede causar una violación tan grande de los derechos básicos en todo el mundo, que es difícil ver cómo el costo de la DCC para los derechos políticos no se compensa. Si la idea de que los derechos políticos pueden ser superados en casos de infracciones graves de los derechos tiene algún sentido, entonces

el caso de catástrofe climática debe ser uno de esos casos. Quizás una analogía pueda ayudar a reforzar este punto. Considere las protestas coercitivas que tuvieron lugar contra la participación de Estados Unidos en la guerra de Vietnam. De 1964 a 1967, las protestas fueron en su mayoría legales y tenían fines comunicativos. Pero cuando Nixon ganó las elecciones, muchos activistas se desanimaron y recurrieron a la desobediencia coercitiva (Zimmerman, 2017). Asumamos que la participación de Estados Unidos en la guerra fue injustificada y que la participación fue elegida democráticamente. Las acciones militares estadounidenses terminaron causando cientos de miles de muertes de civiles inocentes (Valentino, 2004). Si la desobediencia coercitiva contra la participación de Estados Unidos estaba justificada, entonces probablemente la DCC también está justificada. La DCC utiliza los mismos medios y tiene como objetivo prevenir un número aún mayor de muertes.

Segundo, en términos abstractos, los derechos amenazados por el cambio climático son más importantes que el derecho a la democracia. Quizás un breve experimento de contractualismo moral pueda ayudar a mostrar esto. Imagine una posición original de Rawls en la que los representantes tienen que elegir entre ser privados de la igualdad de oportunidades formales para influir en las decisiones políticas y carecer de acceso seguro a alimentos, agua y refugio. Mi intuición es que los representantes elegirían lo último, ya que la falta de estos es más probable que amenace la mayoría de los planes de vida posibles que la falta de derechos democráticos.

Tercero, la desobediencia coercitiva puede influir en los procesos democráticos de maneras muy diferentes, no todas ellas igualmente dañinas para la libertad y la igualdad. Una cosa es exigir coercitivamente que las democracias debatan un determinado problema, otra cosa es exigir una solución particular. En los casos en los que existe un debate sobre un problema, pero la resolución se retrasa intencionalmente o no, una cosa es exigir

una solución *más rápido* y otra es exigir una solución en particular. Del mismo modo, una cosa es exigir coercitivamente una *gama* de soluciones a un problema, como por ejemplo una gama de estrategias de mitigación, y otra cosa es exigir coercitivamente una solución particular. Para estos pares de formas alternativas de influir en las decisiones democráticas, la DCC generalmente influye en la democracia de las formas menos invasivas. Por lo tanto, la DCC no priva a las decisiones democráticas de toda igualdad de influencia. Del mismo modo, la DCC no transforma permanentemente la forma de gobierno de democracia a alguna forma de eco-autoritarismo. La DCC es una alteración meramente transitoria del proceso democrático. De hecho, algunas protestas por la presión climática buscan promover la democracia. La campaña de protesta de Extinction Rebellion de 2019 no tenía como objetivo imponer estrategias de mitigación particulares, sino presionar al gobierno para que estableciera un proceso democrático (una “asamblea de ciudadanos”) para decidir qué estrategia de mitigación sería más justa.

Cuarto, debe considerarse la irreversibilidad. Una razón clave por la cual el principio de no interferencia parece plausible es que las decisiones democráticas equivocadas a menudo se pueden revertir (Humphrey, 2007). La injusticia distributiva puede repararse (con todos los costos de oportunidad compensados), la privación de derechos puede ser anulada, las oportunidades injustamente desiguales pueden corregirse o al menos compensarse, etc. La muerte por hambre, sed o conflictos violentos son irreversibles. Y un clima (relativamente) estable no se puede recuperar una vez perdido (al menos dentro de un período de tiempo de menos de mil años) (Byers et al., 2018).

Cabe aclarar que nada de lo dicho en esta sección implica que la crisis climática justifique reemplazar los sistemas democráticos por sistemas no democráticos. El cambio climático probablemente aumentará el riesgo de deriva autoritaria en muchos países, como reacción desesperada a los efectos devastadores de un planeta más

cálido. Sin embargo, es muy improbable que un sistema autoritario sea un respuesta moralmente justificada y efectiva para evitar que se agrave el cambio climático (Moreno Muñoz, 2010).

Conclusión

Este artículo intentó mostrar que la desobediencia coercitiva motivada por el cambio climático a veces es en efecto antidemocrática, pero no por eso es impermisible. El cambio climático representa un peligro tan grave para los derechos básicos de millones de personas en todo el mundo, que incluso el derecho básico a la democracia puede verse justificadamente desplazado en casos en que sea necesario desplazarlo parcialmente como medio para disminuir el riesgo de una catástrofe climática.

Referencias

- Aitchison, G. (2018). Domination and Disobedience: Protest, Coercion and the Limits of an Appeal to Justice. *Perspectives on Politics*, 16(3), 666-679. doi: 10.1017/S1537592718001111
- Binderkrantz, A. (2005). Interest Group Strategies: Navigating between Privileged Access and Strategies of Pressure. *Political Studies*, 53(4), 694-715. doi: 10.1111/j.1467-9248.2005.00552.x
- Byers, E., Gidden, M., Leclère, D., Balkovic, J., Burek, P., Ebi, K., Greve, P., Grey, D., Havlik, P., Hillers, A., Johnson, N., Kahil, T., Krey, V., Langan, S., Nakicenovic, N., Novak, R., Obersteiner, M., Pachauri, S., Palazzo, A., & Riahi, K. (2018). Global Exposure and Vulnerability to Multi-sector Development and Climate Change Hotspots. *Environmental Research Letters*, 13(5), 055012. doi: 10.1088/1748-9326/aabf45
- Caldeira, K. & Brown, P. T. (2019). Reduced Emissions Through Climate Damage to the Economy. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 116(3), 714-716. doi: 10.1073/pnas.1819605116

- Caney, S. (2009). Climate Change, Human Rights, and Moral Thresholds. En S. Humphreys (Ed.), *Human Rights and Climate Change* (pp. 60-90). Oxford University Press. doi: 10.1017/CBO9780511770722.004
- Carleton, T., Delgado, M., Greenstone, M., Houser, T., Hsiang, S., Hultgren, A., Jina, A., Kopp, R. E., McCusker, K., Nath, I., Rising, J., Rode, A., Seo, H. K., Simcock, J., Viaene, A., Yuan, J., & Zhang, A. T. (2019). *Valuing the Global Mortality Consequences of Climate Change Accounting for Adaptation Costs and Benefits*. doi: 10.2139/ssrn.3224365
- Dworkin, R. (1984). Civil Disobedience and Nuclear Protest. En D. Dworkin, *A Matter of Principle* (pp. 104-116). Harvard University Press.
- Ely, J. H. (1980). *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*. Harvard University Press.
- Fung, A. (2005). Deliberation before the Revolution: Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World. *Political Theory*, 33(3), 397-419. doi: 10.1177/0090591704271990
- Gargarella, R. (2012). Law and Social Protests. *Criminal Law and Philosophy*, 6(2), 131-148. doi:10.1007/s11572-012-9140-6
- Halstead, J. (2017). High Stakes Instrumentalism. *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, 20(2), 295-311. doi: 10.1007/s10677-016-9759-9
- Humphrey, M. (2007). *Ecological Politics and Democratic Theory: the Challenge to the Deliberative Ideal*. Routledge. Doi: 10.3197/096327107x228418
- Kolodny, N. (2014). Rule Over None I: What Justifies Democracy? *Philosophy & Public Affairs*, 42(3), 195-229. doi: 10.1111/papa.12035
- Laville, S. (2018, noviembre 18). Artist Gavin Turk arrested in London Climate Change Protest. *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/world/2018/nov/18/artist-gavin-turk-arrested-in-london-climate-change-protest>
- Moreno Muñoz, M. (2010). Justicia global y seguridad humana en el contexto del cambio climático. *Isegoría*, (43), 589-604. doi: 10.3989/isegoria.2010.i43.709
- Øverland, G. & Barry, C. (2011). Do Democratic Societies Have a Right to Do Wrong? *Journal of Social Philosophy*, 42(2), 111-131. doi: 10.1111/j.1467-9833.2011.01524.x
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Belknap Press.
- Stemplowska, Z., & Swift, A. (2018). Dethroning Democratic Legitimacy. En D. Sobel, P. Vallentyne, & S. Wall (Eds.), *Oxford Studies*

- in Political Philosophy* (Vol. 4, p. 272). Oxford University Press. doi: 10.1093/oso/9780198813972.001.0001
- Thelen, R. (2019, septiembre 13). Mitgründer von “Extinction Rebellion” Roger Hallam: “Wenn eine Gesellschaft so unmoralisch handelt, wird Demokratie irrelevant.” *Spiegel Online*. <https://www.spiegel.de/wissenschaft/technik/extinction-rebellion-gruender-roger-hallam-wenn-eine-gesellschaft-so-unmoralisch-handelt-wird-demokratie-irrelevant-a-1286561.html>
- Valentini, L. (2013). Justice, Disagreement and Democracy. *British Journal of Political Science*, 43(1), 177-199. doi: 10.1017/S0007123412000294
- Valentino, B. A. (2004). *Final Solutions: Mass Killing and Genocide in the 20th Century*. Cornell University Press.
- Waldron, J. (1999). *Law and Disagreement*. Oxford University Press.
- Young, I. M. (2001). Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory*, 29(5), 670-690. doi: 10.1177/0090591701029005004
- Zimmerman, B. (2017, octubre 24). The Four Stages of the Antiwar Movement. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2017/10/24/opinion/vietnam-antiwar-movement.html>

**LA VERDAD COMO INSPIRACIÓN EN EL
PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS****The Truth as Inspiration in the Thought of Emmanuel Lévinas****Francisco Javier Rodríguez Piñero**ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0733-3153>

Universidad Católica de Santa Fe (Santa Fe, Argentina)

*franciscorodriguez@ucsf.edu.ar***RESUMEN**

Emanuel Lévinas ha desarrollado su ética de la alteridad a partir de una visión de la subjetividad como lenguaje y proximidad. Este artículo indaga en la noción de verdad como inspiración propuesta por Lévinas, la cual se presenta como una alternativa a la concepción clásica de verdad como desvelamiento y representación. Metodológicamente se analiza la obra levinasiana, en especial *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, llegando a la conclusión de que la subjetividad inspirada y profética, lo Otro en el mismo que interpela a la responsabilidad, abre el horizonte de una verdad que no es adecuación sino enseñanza e inquietud. La verdad no emerge como una actividad cognoscitiva del sujeto individual, sino que nace en la praxis ética como inspiración a la responsabilidad.

PALABRAS CLAVE

*Lévinas, verdad, inspiración, rostro, enseñanza, otro.***ABSTRACT**

Emmanuel Lévinas has developed his ethics of otherness from a vision of subjectivity as language and proximity. This article investigates the notion of truth as inspiration proposed by Lévinas, which is presented as an alternative to the classical conception of truth as unveiling and representation. Methodologically, the Levinasian work is analyzed, especially *Otherwise than being or beyond essence*, reaching the conclusion that the inspired and prophetic subjectivity, the Other in the same that calls for responsibility, opens the horizon of a truth that is not adequacy but teaching and restlessness. The truth does not emerge as a cognitive activity of the individual subject, but is born in ethical praxis as an inspiration to responsibility.

KEYWORDS

Lévinas, truth, inspiration, face, teaching, other.

Emmanuel Lévinas ha desarrollado a lo largo de su obra una visión de la subjetividad alternativa a la concepción moderna de sujeto. El núcleo de lo humano ya no es la razón o el reposo en el ser, sino la inquietud de la proximidad (Lévinas, 2003, p. 218), la obsesión e inspiración (pp. 216 y ss.) que se da a través de la interpelación del otro que irrumpe con su llamado y perturba la comodidad del Mismo. En el principio hay *siempre ya* ese llamado a la responsabilidad que acontece en un tiempo inmemorial (p. 150), es decir, anterior a toda conciencia y experiencia. Antes que la razón comience a comprender la realidad, inevitablemente dominándola, el sujeto está a la escucha *a su pesar* de una enseñanza radical que le viene del otro. En la relación asimétrica con el Otro, en su altura, la verdad es enseñanza e inspiración. Por lo tanto, la socialidad original como el-otro-en-el-mismo, que es el nudo de la subjetividad, es la relación del sujeto/discípulo con el Otro como maestro: “En el fondo de todas las relaciones sociales se haya la que une a maestros y discípulos: la enseñanza. La esencia del lenguaje es enseñanza” (Lévinas, 2015, p. 63).

El sujeto en el pensamiento levinasiano es comprendido a partir del lenguaje como Decir original previo a todo Dicho.¹ El lenguaje no es un simple transmisor de pensamientos, por el contrario, el lenguaje precede al pensamiento (p. 69) y es su condición de posibilidad. El sujeto es lenguaje, pero no como monólogo silencioso ni como conjunto de conceptos, sino como enseñanza, puesto que implica la referencia al Otro, la novedad de la alteridad que queda fuera del sistema. Lévinas busca rescatar del olvido la dimensión fundamental del lenguaje: “La irreversibilidad de la relación entre Yo y Otro: la Maestría del Maestro, que coincide con su posición de Otro y de exterior (...) El interlocutor no es

¹ Lévinas entiende por *Dicho* la forma estática del lenguaje como conjunto de signos, cuya función es comunicar y referir. Es el lenguaje que refleja el ser, que fija y sistematiza la realidad. El *Decir*, por el contrario, es el lenguaje como proximidad, el cual posee una significancia ética que antecede a la sistematización de la conciencia.

un Tú, es un Usted” (Lévinas, 2016, p. 108). El Otro se escapa al afán de dominio de la conciencia, ya que su posición de maestro, su altura en tanto exterioridad inabarcable, lo impide. La verdad del discurso objetivo es posterior a la primigenia verdad de la enseñanza, la cual no es un dato o una información recibida, sino que es praxis: en tanto llamada y acusación a la responsabilidad.

Al introducirse en el pensamiento levinasiano, en particular en su noción de subjetividad, surgen algunas preguntas: ¿cómo se relaciona la noción de subjetividad lingüística con la verdad? ¿Es posible una verdad que escape a los esquemas de lo Dicho? ¿La única racionalidad posible es la ontológica? ¿Solo la apertura del sujeto a la realidad, captada como objeto, es dadora de sentido? “¿Es seguro que el hombre no tenga su sentido más allá de lo que él puede ser y de lo que él puede mostrarse?” (Lévinas, 2002, p. 108). Teniendo en cuenta estos interrogantes, en este artículo se considerará, en primer lugar, las nociones de profetismo e inspiración; en segundo lugar, la verdad como enseñanza; en tercer lugar, el Otro como maestro; y finalmente, la interpelación del Rostro como *palabra* y *mandato*.

Profetismo: Heme aquí e inspiración

Con el término “profetismo” Lévinas busca resaltar la referencialidad primordial del sujeto al otro, la responsabilidad a la que está llamado, el hecho de que responda por el Otro, en un tiempo previo al de la reflexión y la voluntad. Etimológicamente, el vocablo *profeta* significa en su raíz hebrea, en sentido activo, *el que clama*, y en sentido pasivo, *el llamado* (Füglister, 1967).² Es este último significado pasivo del término el que Lévinas rescata para referirse al sujeto. El profeta es aquel que es turbado por una llamada exterior que proviene de una altura, que inquieta profundamente su psiquismo, hasta el punto de no poder evadirse del llamado/

² El profeta “ha sido escogido para ser enviado” (p. 527).

misión a la que es convocado. Es el hombre de la palabra, que está convocado a ser servidor de la misma.

En este contexto, es importante remarcar la dimensión de *amparo* que Esquirol (2012) asigna al lenguaje. Al referirse a la relación entre lenguaje y situación humana describe dos metáforas que le ayudan a clarificar su concepción del lenguaje como “casa del hombre” (p. 117): el *océano* y el *desierto*. El océano es el mundo de la totalidad, en donde cada palabra está inmersa y diluida en el todo, donde no hay muerte sino disolución, donde la soledad es negada y convertida en participación en el ser, es decir, domina la visión. En cambio, el desierto es la tierra en donde el hombre deambula y soporta las inclemencias como un ser separado, el cual puede evadirse y engañar la soledad, pero no puede dejar de estar *posicionado* sobre la llanura que lo sostiene; donde está al acecho de escuchar a cualquier otro que le consuele; donde la palabra emerge del silencio, a partir de la escucha del vulnerable. Es la necesidad que surge en el desierto la que descubre y posibilita la dimensión de amparo del lenguaje:

Somos con los demás. Por así decirlo, es en el desierto donde el otro se me aparece como tal y donde recibe de mí acogida (...) El desierto ilustra la precariedad de la condición humana (...) En el desierto, la palabra es una tienda. El Logos universal (divino) es del océano, y la plegaria es del desierto. (Esquirol, 2012, p. 116)

Es decir, el profeta es el hombre del desierto y la palabra. Es convocado por la palabra del Otro a responder por las injusticias sufridas, a ser palabra de consuelo y denuncia, es llamado a “ir al desierto” a ser expiación, a desinteresarse.³ Solo en el desierto

³ Al *conatus essendi* de la modernidad, que radica en la persistencia en el ser y en la tendencia a ser cada vez más, Lévinas opone el *desinterés* como característica de lo humano, en tanto el sujeto, ante la acusación del Otro, deserta de la identidad del Yo y se transforma en expiación (Lévinas, 2003, p. 59).

de la condición humana, la palabra se vuelve amparo, el sujeto pasa “de la búsqueda a la herida” (Lévinas, 2003, p. 134), de la actividad desenfrenada autorreferencial a la responsabilidad por el dolor del otro, de la visión al contacto, de la libertad a la responsabilidad. El profetismo caracteriza lo humano, el sujeto es palabra que deviene en diaconía.

Lévinas confronta con la tradición filosófica que comprende al sujeto como sustancia, el cual se constituye como permanencia en el ser y *conatus essendi*. En contraposición del sujeto que se afirma en el ser como comprensión solitaria, desarrolla una noción de *subjetividad inspirada* en la que el Mismo es constituido pasivamente por la invocación del Otro. Se produce, de esta forma, un desnucleamiento del sujeto, el cual se “produce” en contacto con la alteridad. Dicho contacto o encuentro con el Otro acontece *ya siempre* en un tiempo inmemorial, que nunca fue presente, y que, por eso, constituye una “desposesión de sí (...) identidad de pura elección (...) exposición extrema a la asignación por el Otro” (Lévinas, 2003, p. 222). La inspiración, por lo tanto, es lo *Otro dentro de lo Mismo* (p. 119), es ser responsable del obrar y padecer del Otro, de la misma manera que el profeta es responsable del destino del pueblo, hasta el punto de expiar por él. Ante la irrupción de la alteridad, ante la huella de su presencia en la profundidad de la identidad, la subjetividad brota como respuesta: “La unicidad del sujeto es su respuesta a la alteridad que respira en su interior” (Fonti, 2016, p. 30).

En Lévinas, la identidad, entendida como permanencia de lo mismo y autoafirmación solitaria en el ser, deja lugar a una forma distinta de vislumbrar al sujeto: como *ipseidad*⁴ sin identidad. El sujeto ya no es la identidad victoriosa del individuo, que gracias al

⁴“La ipseidad del yo consiste en permanecer fuera de la distinción entre lo individual y lo general (...) negarse al concepto [que] empuja al ser que así se niega a la dimensión de la interioridad” (Lévinas, 2016, p. 126). Interioridad como un *estar en casa* de un sujeto separado que rompe con la totalidad, y que ya es apertura a la irrupción del Otro.

autoconocimiento consigue cerrar el círculo de su interioridad. La ipseidad levinasiana o sí mismo es precisamente la permanencia de la brecha, de la ruptura, de la discontinuidad que evita la totalización y tematización del sujeto. La interioridad es permanente apertura, ya que en su origen es elección y escucha. El Mismo es *para* el Otro, su identidad está originariamente desnucleada, es decir, proviene de más allá de sí, como “unicidad de lo asignado” (Lévinas, 2003, p. 106). Elección que marca no solo el origen, sino toda la existencia del sujeto, ya que es inspiración permanente que lo moviliza a entregarse por el Otro, a responder por el Otro. La evasión de esta responsabilidad no es posible, es decir que no puede transferirse, en cuanto no se puede desoír la voz del otro que clama en la necesidad. En esto consiste su elección.

En la proximidad es en donde acontece el “nacimiento latente del sujeto” (p. 215). Lévinas le llama latente, ya que se da en un tiempo inmemorial, anárquico, que nunca fue presente en la conciencia y que, por eso, no se puede recuperar. Es contacto con el Otro en un tiempo ajeno a la representación, en donde el psiquismo es sensibilidad y vulnerabilidad. Es en este *tiempo* de la proximidad, tiempo previo al que sintetiza la conciencia, donde tiene lugar la inspiración: “La proximidad del prójimo no solo me choca, sino que me exalta y me eleva y, en el sentido literal del término, me inspira. Inspiración, heteronomía: tal es el *pneuma* mismo del psiquismo” (p. 197). La subjetividad nace en el tiempo del Decir pre-original, en el que el lenguaje aún no se ha conceptualizado ni tematizado en lo Dicho. El sujeto es este Decir sin Dicho, proximidad en la que resuena la asignación a ser responsable del Otro. Ante la acusación de este llamado, que acontece en un tiempo previo al de la libertad, el sujeto solo puede responder, a su pesar, en acusativo: “Heme aquí” (p. 227).

El sujeto que *nace* en la proximidad es interpelado a responder por el Otro. La inspiración consiste en ser elegido y asignado a la responsabilidad: “Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro” (Lévinas, 2000b, p. 95). El profetismo es

lo Otro en lo Mismo, es obediencia de una orden no tematizada, conceptualmente imperceptible, que se deja oír *a posteriori* en la misma acción responsable: “El decir inaudito está enigmáticamente en la respuesta a-nárquica, en mi responsabilidad para con el otro” (Lévinas, 2003, p. 227). Al obrar responsablemente, el sujeto responde a un llamado no consciente, es decir, es obediencia a una orden nunca oída. Al obrar se reconoce el don que lo fundamenta. Esta “ambivalencia diacrónica” (p. 227) de la estructura profética de la subjetividad hace posible la ética.

El tiempo de la ética no solo es el pasado inmemorial del Decir original, sino también el “tiempo imprevisible” (Joldersma, 2014, p. 17) de un futuro esperanzador, que supera las expectativas razonables del presente. Así como el llamado a la responsabilidad refiere al pasado inmemorial de la proximidad, la *inspiración* señala un futuro imprevisible que posibilita la esperanza. La disrupción afectiva del Otro rompe el reposo del sujeto aislado abriéndolo a la trascendencia, la inquietud ética desgarrar el sosiego del ser. Clarence Joldersma (2014), al aplicar la ética levinasiana al mundo de la educación, reconoce en la normatividad de la responsabilidad y en la inspiración experiencias indirectas de trascendencia (p. 10). Indirectas, ya que no son recuperables en el presente de la conciencia, solo permanecen como huellas, rastros. Estas huellas de la trascendencia posibilitan la emergencia de una genuina educación al enlazar los actos educativos con su trasfondo ético. El sujeto inspirado, es decir, el mismo como *rehén* del Otro, fundamenta un modelo de educación en el que la primacía la tiene, no la funcionalidad y la eficacia, sino la búsqueda de la justicia. Los educandos no son comprendidos como individuos que comparten y participan de una identidad común, sino que cada uno es uno/único en cuanto elegido, en cuanto responsable por el Otro. La unicidad del sujeto consiste, por tanto, en la elección, en la no-indiferencia ante el Otro, “identidad de invocado en tanto que irremplazable” (Levinas, 2003, p. 217). La inspiración lleva al sujeto a la acción esperanzada hacia un futuro imprevisible,

que posibilite el florecimiento del otro (Joldersma, 2014, p. 21). Educar es un acto de esperanza por el otro.

La pasividad del ofrecerse por el otro es posible porque la corporeidad y la sensibilidad no son unos atributos más del sujeto, sino aquello que lo constituye como tal. En su misma carne el sujeto está expuesto al otro, es olvido de sí por el bien del Otro, incluso hasta padecer hambre para saciar la del otro; independientemente de toda *disposición* o compromiso que pueda asumir: “Bajo las especies de la corporeidad, cuyos movimientos son fatiga y cuya duración envejecimiento, es donde la pasividad de la significación, del uno-para-el-otro, no es acto, sino paciencia, esto es, sensibilidad o inminencia del dolor” (Lévinas, 2003, p.110). Es esta pasividad que se refleja en la paciencia lo que constituye lo propiamente humano. A diferencia del paradigma tecnocrático, que concibe al sujeto como dominador eficaz, Lévinas describe una forma de la subjetividad que se constituye como tal, en un tiempo previo al de la libertad. Antes que actividad y reflexión, el sujeto es pasividad y afectividad. No son la voluntad que domina ni el saber que homogeniza los que liberan al sujeto, sino que, paradójicamente, es en tanto sujetado por el Otro y rehén que la subjetividad es constituida y escapa de la alienación (p. 115).

Al preguntarse por la posibilidad de un sentido y de una racionalidad no ontológicas, Lévinas contrapone el *despertar* ético, como la inquietud y la agitación que el Otro genera en el Mismo, a la conciencia. La conciencia es captación del ser por medio de la representación. Siempre es *conciencia de*, es decir, intencionalidad. En cambio, la inspiración ética refiere a un tiempo *anterior* al de la conciencia, a un sentido previo al ser, el cual es “imposibilidad de escaparse, una asignación, una imposibilidad de escaparse dentro de sí, un *insomnio*” (Lévinas, 2005b, p. 247). El término *insomnio* adquiere en la obra de Lévinas significados diversos. La referencia al anónimo agitarse del *hay*, al murmullo del ser en general, que aparece en su obra *De la existencia al existente* (2000a), deriva en escritos posteriores en la referencia al desnucleamiento

e inquietud del Otro en el Mismo. El insomnio, en este segundo sentido, caracteriza a la subjetividad profética: “el carácter irreducible del insomnio: el Otro *en* el Mismo, que no enajena al Mismo, sino que lo despierta (...) pasividad de la inspiración (...) subjetividad de un sujeto desengañado de su perseverancia en el ser” (Lévinas, 2005b, p. 248). La irrupción del Otro despierta al sujeto del *sueño* de la conciencia y de la lucidez tematizadora. El insomnio es inquietud que mantiene al sujeto expuesto al Otro, más allá de la intencionalidad y del interés. El permanecer despierto que caracteriza al insomnio es distinto del despertar de la conciencia lúcida, es “un despertar incesante (...) un despertar sin contenido, un despertar que no comprende ninguna revelación” (Mejía, 2010, p. 14).

La incesante exposición al Otro que caracteriza al insomnio refleja una forma distinta de estar despierto, es decir, una forma distinta de racionalidad que no reduce el sentido a la significación que proviene de la experiencia, del ser y su conocimiento. El profeta, por el llamado que recibe del Otro, se abre al sentido que no proviene de la verdad como adecuación o representación, sino de la verdad como inspiración. En palabras de Lévinas (2005b): “Más allá de la inteligibilidad de la inmanencia y la identidad, más allá de la conciencia del presente y el ser (...) se deja oír un significado que sería otra racionalidad que sería la racionalidad de la trascendencia” (p. 244).

La verdad como enseñanza

A lo largo de su obra, Lévinas se embarca en la búsqueda de un tipo de racionalidad distinta a la ontológica, una racionalidad que no se cimienta sobre la concepción de un sujeto dominador, sino de un sujeto inspirado y herido por el Otro. Es la inspiración, lo Otro en el Mismo, lo que posibilita una racionalidad capaz de dar cuenta de la significatividad ética de la proximidad, sin necesidad de reducirla a los esquemas de lo Dicho. La esencia

del lenguaje ya no es transmitir pensamientos ni representar el ser, sino que, en primer lugar, el lenguaje es *enseñanza*. La enseñanza es imposibilidad de dominio y reducción de la alteridad, “supone al otro, al rostro del otro inconvertible en interioridad” (Lévinas, 2015, p. 62). El origen de la verdad es la relación con el Otro como maestro, “la acogida de lo inasimilable que quiebra el fundamento de la cultura de la inmanencia” (Llorente, 2014, p. 233).

En 1950, Lévinas dictó dos conferencias en el Collège philosophique de París, tituladas *Los alimentos* y *Las enseñanzas*. En dichas lecciones inéditas se evidencia ya su preocupación por recuperar la dimensión intersubjetiva del lenguaje como camino para superar el racionalismo y el ontologismo heredado por la modernidad. Describe como mundo de los alimentos aquel en donde prima la visión, es decir, en donde toda exterioridad se hace interior, perdiendo así su alteridad. La trascendencia no tiene lugar, ya que el sujeto solo capta la fosforescencia del ser, su carácter de desvelado y, por lo tanto, asumible: “lo que está iluminado, está acabado y definido” (Lévinas, 2015, p. 111). El sujeto en el mundo de los alimentos se caracteriza por su afán de dominio, pues al tematizar todo lo exterior por medio de la visión, lo considera como disponible: “El mundo visible es *para mí*, está *dado*; su puesta a mi disposición está en su misma presentación” (p. 112). La racionalidad ontológica se caracteriza por comprender toda relación con lo real como dominio, la verdad se comprende como asimilación de lo dado y toda significación significa en tanto alimento.

Más allá del poder y del dominio del sujeto que se *alimenta* de lo dado en la visión, Lévinas descubre en la enseñanza un tipo de racionalidad distinta. La primacía ya no la tiene la visión sino la escucha. El sujeto dominador, que interioriza lo Otro, deja paso a un sujeto inspirado como no-indiferencia y “desposesión de sí” (Lévinas, 2003, p. 222). Lo que constituye al sujeto no es el poder o la razón sino la palabra, es “el lenguaje el elemento que propicia la irrupción de la alteridad en el dominio de lo perfectamente

idéntico a sí mismo” (Llorente, 2014, p. 213), y es esta irrupción la que caracteriza la ipseidad del sujeto, en tanto “intriga humana tejida como proximidad” (Lévinas, 2003, p. 242). La voz del Otro rompe el mundo transparente, continuo y solitario de la visión; su significación no es la del alimento sino la de la enseñanza. En el lenguaje como enseñanza, el Otro permanece como Otro, pues “el lenguaje no puede englobar al otro (...) aquél a quien hablo subsiste tras el concepto que le comunico (...) la invocación es anterior a la comunidad” (Lévinas, 2001a, p. 46). Comprender al sujeto como discípulo y hablante, es decir, a partir del lenguaje, permite superar la lógica del poder que caracteriza al pensamiento, el cual totaliza y reduce al Otro a tema. La significatividad ética de la enseñanza, que surge de la irreductibilidad del Rostro, escapa a la violencia de la racionalidad ontológica.

Lo fundamental de la enseñanza no es la trasmisión de un contenido, sino el hecho de que provenga de *afuera*, de Otro que permanece en su exterioridad. El interlocutor en cuanto tal es irreductible a conocimiento, está más allá de todo sistema. Entre el que enseña y el que aprende no hay nada en común que los abarque a ambos, por el contrario, el Otro como maestro “permanece trascendente en la expresión” (p. 48). La enseñanza, por lo tanto, rompe la tranquilidad de la inmanencia, es una exigencia de responsabilidad que inquieta radicalmente al sujeto, el cual no puede evadirse ni ser indiferente. Lévinas (Kearney, 1984) hace referencia a una distinción agustiniana entre dos tipos de verdad: la *veritas lucens* y la *veritas redargens*. La verdad de la luz es la verdad ontológica que ilumina y revela los entes; por el contrario, la verdad que acusa cuestiona e inquieta al sujeto impidiendo que repose indiferente en el ser. La subjetividad como esfera cerrada y autosuficiente que nunca sale de la inmanencia, que pretende poseerse totalmente y ser una libertad absoluta, no deja lugar para la alteridad y no da cuenta de la primacía del lenguaje. En cambio, la socialidad original que todo lenguaje supone refleja un tipo de subjetividad distinta, que se reconoce a sí misma interpelada por el

llamado de un Otro al que tiene que responder, como una herida provocada por el sufrimiento del Otro, una herida que permanece abierta y que moviliza constantemente al sujeto a pasar del *para sí* del egoísmo al *para el Otro* de la responsabilidad. En otras palabras, “la lectura levinasiana del lenguaje manifiesta un sujeto *radicalmente mendicante*, no definido desde la impotencia enmarcable en el paradigma del poder que todo lo asimila en la comprensión, sino como *necesidad estructural del otro* en cuanto tal” (Pignalitti, 2020). En el lenguaje, que en su esencia es enseñanza, encuentra Lévinas la clave para superar la concepción moderna de sujeto. Lo *de otro modo que ser*, lo *más allá de la esencia*, que con diversas imágenes busca delinear, es en principio un más allá del poder.

La enseñanza relaciona al sujeto con el pasado inmemorial y pre-original del Decir sin Dicho, en donde lo humano emerge como inspiración y elección, en donde toda significación es ética: “La enseñanza, porque no puede ser asumida, porque es refractaria a la presa, es palabra o *diálogo con el pasado*” (p.129). La enseñanza no es plenamente asimilable, nunca termina de *convencer*, la pregunta del discípulo siempre retorna. En el mundo de la enseñanza, la verdad es la

inadecuación entre respuesta y pregunta; trascendencia asumida por una nueva pregunta. La asunción de una verdad es, pues, una exégesis. El lugar de la verdad no está ni en el juicio (Aristóteles) ni, por el desvelar, en el ser mismo (Heidegger); está en la pregunta. (Lévinas, 2015, p.129)

La verdad como enseñanza mantiene abierta la pregunta porque es cuestionamiento permanente del yo. El discípulo es un exégeta que no se conforma con el primer sentido que adviene del texto/palabra. La verdad que el interlocutor en su alteridad presenta al discípulo no entra dentro de los esquemas rígidos de lo Dicho. Es un Decir sin Dicho que nos libera de la tendencia al dominio de la comprensión y nos permite comunicarnos sin *hacer presa*, es decir, *a-prender*.

Lévinas busca superar la preeminencia de lo Mismo sobre lo Otro que caracteriza la búsqueda de la verdad en el pensamiento occidental. Esboza un tipo de racionalidad distinta, que responde a un sujeto lingüístico, “una racionalidad dialógica” (Llorente, 2015, p. 252). La enseñanza levinasiana se opone a la mayéutica, ya que la verdad no proviene del dar a luz un pensamiento interior, sino que su origen radica en la interpelación del rostro del maestro. La enseñanza implica una novedad que viene del exterior, de una alteridad, a diferencia de la reminiscencia, en la que la verdad se busca en la interioridad del recuerdo. “El rostro es condición de verdad” (Lévinas, 2015, p. 152), por tanto, la verdad no se alcanza en la soledad de un mundo inmanente, sino en el cara a cara del diálogo entre maestro y discípulo. Por la enseñanza, el sujeto queda a salvo de quedar encerrado y ser absorbido en el sistema, ya que “la relación con el Otro rompe el techo de la totalidad (...) es la presencia de lo infinito haciendo saltar el círculo cerrado de la totalidad” (Lévinas, 2016, p. 191). La palabra del maestro es liberación del pensamiento sintetizador que pretende abarcar y asimilar toda diferencia. La enseñanza conlleva el reconocimiento de la propia impotencia, es renuncia a la autosuficiencia y al poder.

Por la enseñanza, el sujeto se abre a la trascendencia, a lo infinito del Rostro. La alteridad del Otro es inabarcable, permanece como exterioridad, en esto consiste su infinitud. El Otro es “alguien a quien no se puede sino hablar” (Lévinas, 2015, p. 149). Para Lévinas, el lenguaje es proximidad, un hablar que es contacto. La significatividad primordial no es la de la objetividad racional, la adecuación entre concepto y cosa, sino la significatividad de la proximidad. La enseñanza pone de manifiesto la significancia ética que la irrupción del Otro supone, la cual permite un tipo de “racionalidad infinita” (Leconte, 2013, p. 93), que no absorbe ni reduce la infinitud del Otro. Dicha racionalidad es infinita, ya que está “abierta al incesante desdecir de su dicho por su remisión una y otra vez renovada al *para-otro* de la proximidad” (p. 93).

La labor de la filosofía, en el pensamiento levinasiano, consiste en un desdecir permanente de lo Dicho. Si bien, en cuanto es una forma de conocimiento, “sincroniza aún en lo Dicho la dia-cronía de la diferencia del uno y del otro”, al mismo tiempo, “permanece siendo la servidora del Decir que significa la diferencia del uno y del otro en tanto que uno *para* el otro, como no-indiferencia *para* con el otro” (Lévinas, 2003, p. 243). Como Dicho al servicio del Decir, como conocimiento esquivo a la rigidez de la síntesis, la filosofía mantiene abierta la pregunta al dejarse interpelar por la alteridad. Es una referencia continua a la significatividad de la proximidad, a la infinitud del Rostro, al origen de la verdad en la enseñanza. Es un “re-decir” (Waldenfels, 2005, p. 165) incesante, cuya misión consiste en ser “un decir que se interrumpa a sí mismo, que deje espacio para otro decir y para el Decir de otros” (p. 165). Describir el lenguaje como enseñanza rompe el discurso omnisciente y omnipresente del yo, permitiendo así la escucha de otros discursos y el respeto del otro en su misterio inabarcable. La enseñanza es apertura al diálogo sincero y dinámico entre sujetos inquietos, es decir, entre sujetos interpelados constantemente por el llamado a la responsabilidad por el otro. El lenguaje es el no-lugar de la trascendencia, del más allá ético.

La racionalidad de la enseñanza trastorna la idea de intencionalidad, ya que la significación proviene de fuera del sujeto, es aprendida. El *para-otro* que caracteriza al sujeto posee un sentido que no se muestra ni se desvela, sino que se recibe.

Únicamente una intencionalidad ética de la responsabilidad por el Otro contiene más de lo que contiene y no puede asimilarse en la reflexión, pues la relación con el Otro tiene un carácter de urgencia que no deja tiempo para volverse. (Lévinas, 2015, p. 221)

El llamado a la responsabilidad es urgente, no hay tiempo para reflexionar ni para calcular. La elección hace al sujeto incapaz de desentenderse, el tiempo irrecuperable del Rostro lo vuelve solícito

por el bien del Otro, evitando así que la reflexión convierta toda diferencia en un “infierno de lo igual” (Han, 2018, p. 12).

La lectura de los textos de Lévinas plantea a la cultura occidental los siguientes interrogantes: ¿la indiferencia es un producto del pensamiento? ¿Es la primacía del ser y del intelecto, propia de la modernidad, la raíz de la indiferencia contemporánea? ¿Es el pensamiento una forma de evasión de la responsabilidad urgente por el Otro? En gran medida, el pensamiento, tal cual se lo ha entendido y desarrollado en Occidente, ha llevado al hombre al individualismo y al aislamiento indiferente. Pero Lévinas no es un mero anti-intelectualista, no reniega del pensamiento y la razón, sino que aspira a una forma de expresar el sentido que no reduzca la otredad del Otro, que no se convierta en un pensamiento de lo igual. Su búsqueda consiste en lograr generar un “pensamiento de lo Desigual” (Lévinas, 2000b, p. 77). A través del desdecir de lo Dicho, el lenguaje filosófico deja vislumbrar la significancia ética del Decir, “se trata de una navegación en la que el elemento que transporta la embarcación es también el elemento que la sumerge y amenaza con engullirla” (Lévinas, 2003, p. 264). El Dicho filosófico, que transporta el Decir ético, es el mismo que lo oculta y traiciona.

La noción levinasiana de sujeto inspirado, junto a su concepción de la verdad como enseñanza, no anula la importancia de la autonomía y la libertad del sujeto, sino que busca resaltar el carácter originario y constituyente de la intersubjetividad. La irrupción ética del Otro, que caracteriza la inspiración, acontece en un tiempo diverso al tiempo del sujeto autónomo. La emergencia del sujeto acontece como inspiración, antes de la puesta en práctica del conocimiento y la libertad. El descentramiento provocado por la inspiración es apertura a la novedad de la enseñanza, es pasividad receptiva de la verdad en el Rostro del Otro. La condición de posibilidad de la enseñanza es “el espacio ético de no-indiferencia constituido por la relación ética de la inspira-

ción” (Joldersma, 2014, p. 38). El olvido de esta relación ética es el origen de la violencia y la alienación.

El Otro como maestro

La subjetividad lingüística e inspirada propuesta por Lévinas supone la comprensión del lenguaje como enseñanza. El lenguaje es la puesta en cuestión del Mismo por el Otro, es la inquietud que la altura del Otro origina en el sujeto por medio de la novedad de la enseñanza. La Maestría del Otro consiste en la permanencia de su exterioridad, en la imposibilidad de reducirlo a tema asumiéndolo en la interioridad. En la relación con el Otro, en la enseñanza, el sujeto recibe la idea de infinito: “Esta voz que viene de otras riberas enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad” (Lévinas, 2016, p. 190).

El pensamiento levinasiano se opone al racionalismo moderno y a la concepción del hombre como sujeto racional o *cosa que piensa*. En este contexto, es importante destacar su referencia a la noción cartesiana de *Idea de Infinito* (*Meditaciones metafísicas*, III, 16). Lévinas rescata del pensamiento de Descartes la ruptura del pensamiento y la conciencia que produce la idea de Dios. Reconoce que si bien en un primer momento Descartes mantiene un lenguaje ontológico, concibiendo a Dios como un *ser eminente* y como captable por el conocimiento; en un segundo momento, Dios pasa a ser “aquello que significa lo no conteniente por excelencia, lo que sobrepasa toda capacidad (...) escapa a la estructura del *cogito cogitatum* y significa aquello que no puede ser contenido” (Lévinas, 2005b, p. 254). Descartes descubre así, en la idea de infinito, en su carácter de inasumible por el conocimiento racional, “una alteridad ínsita al sujeto que no ha sido gestada por el sujeto” (Fonti, 2016, p. 22).

Lévinas asume del pensamiento de Descartes la permanencia de la exterioridad que supone la Idea de Infinito y su carácter de *anterior* a la conciencia. Al mismo tiempo, introduce como nove-

dad que la Idea de Infinito adviene en la irrupción ética del Rostro: “La idea de infinito se produce en la oposición del discurso, en la socialidad” (Lévinas, 2016, p. 219). La proximidad y la relación ética con el prójimo dan testimonio del Infinito. La Idea de Infinito viene de *afuera*, es enseñanza inasumible por un sujeto que es pura pasividad, que testimonia al Infinito al ser “sujeto en el cual el otro está en el mismo en tanto que el mismo es para el otro” (Lévinas, 2003, p. 224). El advenimiento del Infinito trastorna al sujeto de tal forma que el para-sí se transforma en para-otro. El sujeto inspirado es aquel obligado al Otro hasta convertirse en expiación, testimoniando, de esta forma, al Infinito.

El estallido de la identidad del Mismo por el Otro caracteriza al sujeto inspirado, el cual experimenta en su propia carne el llamado a responder por el otro. En la relación con el Otro el Infinito adviene y exige respuesta. Pero dicha respuesta nunca sacia la exigencia del Rostro, nunca se hace presente, ya que es un tipo de exigencia “que se incrementa a medida que respondo a ella” (Lévinas, 2005b, p. 232). En esto consiste lo que Lévinas llama *gloria*. La herida infligida por el Otro al sujeto rompe el reposo de la identidad, de tal forma que la subjetividad se transforma en responsabilidad y substitución. La gloria es la salida de sí del sujeto, el ser sensible a la interpelación del Otro, “identidad an-árquica del sujeto desemboscado sin posible ocultamiento, yo abocado a la sinceridad” (Lévinas, 2003, p. 222). El sujeto es, por tanto, un “Decir anterior a todo dicho que testimonia la gloria” (p. 222) del infinito. Al ser responsable, al estar sujeto al otro como rehén, al obedecer al mandamiento del Rostro, el sujeto testimonia la gloria del Infinito, es sinceridad y Decir: “La exterioridad del Infinito se torna interioridad dentro de la sinceridad del testimonio” (p. 224). En la relación con el Otro como maestro, el sujeto se abre al Infinito, se despierta del sueño dogmático que anula en interioridad toda exterioridad, permitiendo que el Infinito habite en él sin reducir su infinitud, como idea de Infinito: “Como si el psiquismo de la subjetividad despertada equivaliese al Infinito en

lo finito. Como si hubiese que comprender el *in* del Infinito, a la vez, como un *no* y como un *en*” (Lévinas, 2005b, p. 255). En la intriga ética de la proximidad, en la intersubjetividad, encuentra Lévinas el lugar en donde el Infinito acontece. En cierto sentido, contextualiza ética y lingüísticamente la noción cartesiana de Idea de Infinito.

El sujeto da testimonio del Infinito al ser responsable del Otro. La verdad de este testimonio es distinta a la verdad del desvelamiento. Es un tipo de verdad que no demuestra nada, que no refiere al ser o al juicio, que nunca está completa o cerrada, ya que el testimonio, como la responsabilidad, nunca termina. Así como la verdad de la enseñanza mantiene abierta siempre la pregunta, la verdad del testimonio jamás se hace presente absolutamente, como una deuda que nunca se sacia. Lo Infinito en lo finito destrona a la verdad como revelación para dar lugar a la verdad del testimonio, “una verdad diácrona, sin síntesis, más alta que las verdades que se confirman” (Lévinas, 2005b, p. 264). La ética, el Infinito que pasa en el Decir del testimonio, va más allá de la experiencia, desborda aquello que se puede representar, ya que el Infinito es “testificado y no tematizado en el signo hecho al otro” (Lévinas, 2003, p. 226). Por tanto, el para-otro que testimonia el infinito es un tipo de verdad diversa y más radical que la verdad del desvelamiento. Es esta verdad que se testimonia en la responsabilidad la que le permite a Lévinas describir un tipo de racionalidad que respeta la heterogeneidad, un pensamiento de lo desigual que radica en testimoniar la paradoja de lo Infinito en lo finito, junto a su correspondiente significancia ética.

En un curso dictado en la Sorbona en 1975-1976, bajo el nombre *Dios y la onto-teo-logía*, Lévinas (2005b) se hace la siguiente pregunta: “¿puede el discurso tener un significado sin significar tema?” (p. 253). Según lo analizado, la verdad del testimonio es una forma de significar que escapa a la tematización, es un Decir sin Dicho que comunica la desmesura ética de la proximidad. En el discurso que pretende transmitir dicho significar, la verdad

se divide en dos tiempos, el inmediato del testimonio y el de la reflexión, manifestando el carácter diacrónico de la verdad: “sentido como diacronía, como algo necesariamente en dos tiempos y, por tanto, un sentido que rechaza la síntesis” (pp. 253-254). El discurso que intenta transmitir la significancia ética debe ser capaz de desdecirse continuamente, permitiendo que la gloria del Infinito no sea desmentida por la síntesis de lo Dicho, que la inmediatez del testimonio no sea traicionada por el retraso de la reflexión.

La verdad de la enseñanza consiste en la verdad del Rostro, es decir, la verdad fundamental que el maestro enseña es su alteridad cuestionadora e inasumible; “el en sí de la verdad no está presente en la reminiscencia sino en el rostro (...) la enseñanza es la relación con la razón como rostro” (Lévinas, 2015, p. 153). La enseñanza hace posible un tipo de racionalidad ética que escapa a los esquemas rígidos de la racionalidad ontológica. El rostro del maestro, que no puede ser captado como objeto dentro del horizonte del ser, es rostro que habla y enseña, es palabra trascendente que rompe el círculo de la inmanencia. Por la enseñanza, la razón totalizadora se resquebraja, permitiendo que emerja “una razón instaurada a partir de la invasión de la libre mismidad del sujeto por parte de la trascendencia abierta por la alteridad del Otro” (Llorente, 2014, p. 233). La asimetría del Rostro, su altura, reside en su reclamo de responsabilidad, en la obligación de responder por el otro gratuitamente. El rostro es significación del sentido que no es representación, es epifanía del mandamiento de la santidad, del olvido de sí. De esta forma, la enseñanza del maestro es el desnucleamiento del yo provocada por la elección a la responsabilidad. Es el sujeto que aprende a ser en *acusativo*, que aprende a decir, “heme aquí para los otros” (Lévinas, 2003, p. 268).

El Otro se escapa a las redes que tiende el conocimiento en su afán de comprenderlo. La epifanía del Rostro, su infinitud y trascendencia, es resistencia ética: “Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se alza, dura y absoluta, del fondo de los ojos inermes en su desnudez

y miseria” (Lévinas, 2016, p. 222). La enseñanza, tal cual la entiende Levinas, manifiesta esta resistencia ética del Otro a ser reducido a conocimiento, como parte prescindible de un sistema. La altura del Otro, su condición de maestro, su asimetría, fundan un espacio ético de resistencia que respeta la diversidad de la alteridad. Es este espacio ético el que cimienta toda labor educativa genuina. La subjetividad que emerge como inspiración y vocación a dar respuesta por el Otro, y no como libertad autosuficiente y dominadora, conducen a una pedagogía del cuidado y de la responsabilidad. El espacio ético de resistencia instaurado por la asimetría del Otro como maestro lleva a la educación a pasar de la obsesión por el conocimiento como poder, a dar primacía a la responsabilidad y al cuidado. Educar es ser responsable y próximo del Otro, asumiendo el riesgo y el límite de lo inasumible del Otro, como alguien que siempre se escapa a la conciencia. Ante la altura del maestro la pregunta permanece, y permanece abierta, es un desdecir continuo.

Rostro como palabra y mandato

Una de las categorías centrales en el pensamiento de Lévinas es la de *Rostro*. Esta categoría refleja con claridad la concepción levinasiana de verdad como inspiración. El Rostro enseña una verdad ética, en tanto interpelación imperativa a una responsabilidad. En la relación ética, el Otro permanece como trascendente e inasumible. No puede ser comprendido por el pensamiento, persevera en su alteridad. La verdad del Rostro es inspiración, lo Otro en lo Mismo que permanece en su exterioridad. El Otro que se niega a la posesión en tanto absolutamente otro es *epifanía del Rostro*. La relación con la altura del Rostro, el cual tiene significación por sí mismo, es advenimiento de la idea de infinito: “La idea de infinito, lo infinitamente más contenido en lo menos, se produce en concreto bajo las especies de una relación con el rostro” (Lévinas, 2016, p. 217). La significación del Rostro no se revela al sujeto,

sino que su epifanía consiste en “manifestarse deshaciendo la manifestación” (Lévinas, 2005a, p. 327), “su presencia consiste en el *desvestirse* de la forma que no obstante la manifiesta” (Lévinas, 2001b, p. 60). La relación con el Rostro mantiene la trascendencia del Otro, ya que la relación no se sustenta en el conocimiento que reduce toda alteridad a tema, a concepto, sino en la proximidad de la sensibilidad y en el lenguaje. El Rostro habla y llama a la responsabilidad. En la interpelación del Rostro, en su Decir/enseñanza original, el lenguaje es aquello que permite que la diferencia absoluta entre el Mismo y el Otro permanezca. Por el lenguaje, “los términos, los interlocutores, se ab-suelven de la relación, o permanecen ab-solutos en la relación” (Lévinas, 2016, p. 216), rompiendo así la continuidad del pensamiento totalizador.

La filosofía de Lévinas, especialmente a través de la noción de Rostro, busca superar el olvido de la alteridad en que ha incurrido el pensamiento occidental. El Rostro, por medio de su palabra, que es asignación de responsabilidad, posee un tipo de significación que es ética. Es a través del lenguaje del Rostro como primera palabra que dice “No matarás” (Lévinas, 2000b, p. 72) que el Otro permanece en su trascendencia e inviolabilidad. El olvido de la alteridad y de la significación ética del Rostro, junto a la concepción del lenguaje como subsidiaria del pensamiento, ha llevado a la *civilización* occidental, a lo largo de su historia, a la violencia y la tiranía. La ilusión de una identidad cerrada y autosuficiente, idéntica a sí misma, con el correspondiente miedo a la alteridad, ha conducido al hombre moderno a considerar toda diversidad como enemiga, y al Otro como *bárbaro*: “El término *barbarie* delata el horror del Mismo respecto del Otro, ese otro siniestro se presenta como una amenaza a la identidad” (Rabinovich, 2001, p. 30). Ante la violencia que el pensamiento de lo igual inflige al Otro, al asignarle un significado dentro de un sistema, la noción de Rostro levinasiano hace referencia a lo que significa por sí mismo, es decir, aquello que no necesita ser asimilado por ninguna síntesis para que adquiera sentido. La epifanía del Rostro es resistencia

ética de lo trascendente que, en su desnudez y desamparo, lucha por no ser reducido a inmanencia, “su presencia consiste en venir hacia nosotros, en *abrir una entrada* (...) la epifanía del rostro es *visitación*” (Lévinas, 2001b, pp. 59-60). La irrupción del Otro en el Mismo se produce a través de la palabra del Rostro, palabra que es un Decir permanente en la proximidad, que mantiene abierta la herida de la responsabilidad.

El llamado a la responsabilidad que el Rostro hace al sujeto lo conduce a la *sobreexigencia ética* de una deuda imposible de saldar: “responsabilidad infinita con la visita infinita del Otro, con las exigencias infinitas” (Di Giacomo, 2016, p. 53). Para describir esta responsabilidad que crece a medida que se responde del Otro, este acercamiento al Otro que es un alejarse, Lévinas (2001b, p. 58) hace referencia a un pasaje de la obra *Crimen y castigo*. Dostoiévski (2008) describe lo que siente Sonia por Raskolnikov como “compasión insaciable” (p. 286, Cuarta parte, IV). El aproximarse al prójimo, el responder a su interpelación, manifiesta la gloria del Infinito, en tanto hambre insaciable e imposibilidad de dar fin al llamado a la responsabilidad: “Como si la compasión de Sonia por Raskolnikov fuese como un hambre que la presencia de Raskolnikov nutriría más allá de cualquier saturación, haciendo crecer esta hambre hasta el infinito” (p. 58). En este caso, Sonia es *rehén* de Raskolnikov al compadecerse y sufrir por él. La altura de su rostro la lleva a estar obsesionada por hacerle el bien, obsesión que se acrecienta a medida que acontece.

El encuentro con el Rostro agrieta el mundo de la intencionalidad y la conciencia permitiendo que la intriga del Infinito emerja como significancia ética más allá de la significación ontológica: “La conciencia es puesta en cuestión por el rostro (...) el rostro desarma la intencionalidad que lo observa” (Lévinas, 2001b, p. 62). Esta inquietud que genera el Rostro conduce al desnucamiento del Yo, a la pérdida de su soberanía y suficiencia. El Rostro transforma al Yo autorreferencial, preocupado por afirmarse cada vez más en el ser, en un sujeto obsesionado por el Otro hasta el

desinterés. La orden del Rostro consiste en ser-para-el-otro: “es un *para* de gratuidad total que rompe con el interés; *para* de la fraternidad humana al margen de todo sistema preestablecido” (Lévinas, 2003, p. 161). El Rostro es palabra que despierta al sujeto del sueño indiferente de la conciencia, manteniéndolo en vela por la interpelación constante a la responsabilidad. El mandamiento del Otro es lenguaje original que significa en tanto proximidad, Decir previo a todo Dicho, que pone en cuestión al sujeto: “La orientación o el sentido o la significancia pre-originaria residen en la posibilidad del cuestionamiento o del éxtasis de sí a partir del otro” (Leconte, 2013, p. 86). La fuente última de todo sentido es la resistencia ética que acontece en el Rostro, es la permanencia del Otro en su alteridad inasimilable, es la enseñanza original de la infinitud del Rostro que inspira al sujeto a salir de sí.

A la hora de describir la noción de Rostro, Lévinas no solo lo caracteriza como palabra sino también como *mandato*. El lenguaje del Rostro no es indicativo sino imperativo. Su hablar es una orden, un mandamiento. Una orden que se inscribe en su debilidad y desnudez. Es una orden que no proviene de la voluntad de poder o del deseo de dominio. La altura del Rostro, que funda la asimetría de la relación, escapa a la lógica del poder, su autoridad radica paradójicamente en su vulnerabilidad. El mandato del Rostro es el imperativo ¡No matarás!: “La absoluta desnudez del rostro, este rostro absolutamente sin defensa (...) es sin embargo esto que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia (...) imposibilidad de matar a aquel que presenta este rostro” (Lévinas, 2001b, p. 89). El Rostro es expresión de sentido que escapa al horizonte de la conciencia y la intencionalidad del sujeto, no depende de su *donación de sentido* (Husserl). La verdad del Rostro es totalmente exterior, rompe la cerrazón de la inmanencia, permitiendo, de este modo, la emergencia de una significación ética previa a la significación ontológica.

La libertad, por tanto, no surge de la autonomía del sujeto solitario, sino de la primigenia heteronomía que se expresa en el

Rostro. En la proximidad, el Otro inspira al sujeto a ser responsable, es persecución constante que transforma la subjetividad en expiación y sustitución: “Al despojar al Yo de su imperialismo, la hetero-afección instaura una nueva indeclinabilidad: el sí mismo, sometido al acusativo absoluto” (Lévinas, 2003, pp. 192-193). Es el imperativo del mandato del Rostro, como imposibilidad del asesinato, el que desarma la seguridad del *Yo soy*, inspirando un sujeto en acusativo: *Heme aquí*. Esta desposesión o descentramiento del Yo acontece en la inmediatez del cara-a-cara, en la rectitud sincera del Rostro, sin conceptos que sirvan de rodeos. La libertad fundada en la heteronomía del Rostro, libertad que deriva de la primigenia responsabilidad, impide que el sujeto se considere autosuficiente. Su actitud fundamental ya no es el rechazo del otro y la indiferencia, sino la acogida y la responsabilidad. Una cultura fundada en la ontología y en la autonomía absoluta difícilmente puede salir de la lógica violenta de asimilar toda diferencia y de considerar al Otro como enemigo. Por el contrario, una cultura que se cimienta en el primer mandamiento del Rostro y en la libertad heterónoma es capaz de generar fraternidad y diálogo auténtico. En palabras de Silvana Rabinovich (2001), “a la *hostilidad* del Ser del Mismo frente al no-ser del Otro debe oponerse la *hospitalidad* del desposeimiento” (p. 31). La relación no tiránica con el Otro, que ordena éticamente a la responsabilidad, es la piedra firme que cimienta la libertad (Lévinas, 2001b, p. 93). Paradójicamente, es una orden la que hace libre, el mandato del Rostro libera al sujeto de la opresión del egoísmo y de la clausura de la inmanencia.

El mandamiento que proviene del Rostro se distingue de la ley racional positiva. Ante la ley, el sujeto o la acata porque la reconoce razonable o porque está coaccionado. En cambio, el mandato del Rostro es una orden totalmente exterior, es decir, el sujeto no la interioriza en la conciencia, ni la juzga razonable o no razonable, simplemente la recibe reverentemente, como irrupción sensible que moviliza a la responsabilidad, constituyendo, en último término, una heterogeneidad pura inconvertible en

autonomía de la propia libertad. No es visión ni compromiso asumido, sino escucha de una orden no recuperable en el tiempo de la conciencia: “En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, (...) este modo del prójimo es el rostro” (Lévinas, 2003, p. 150). El Otro nunca es contemporáneo, ordena en un tiempo pre-original, solo se escucha su eco: “ese otro me reclamaba antes de que yo venga. Retraso irrecuperable” (p. 151). Además, la obligación que genera el mandato del Rostro no se basa en la violencia y en la coacción, sino que es una oposición ética, no-tiránica. La temporalidad del mandato es diacrónica, es decir, es el tiempo irrecuperable de la intriga ética como responsabilidad; en cambio, la temporalidad de la ley es sincrónica, pertenece al mundo de la representación (Lévinas, 2001b, p. 35). En la ley ya hay intencionalidad, la singularidad es universalizada, el Otro pasa a ser un individuo en un sistema. El valor de las leyes instituidas consiste en su carácter subsidiario, en su estar al servicio de la primacía del mandato ético del Rostro: “En la creación misma de la ley debe entenderse su intencionalidad sincronizante de tal manera que no sea un fin en sí mismo absoluto, sino que esté al servicio de la relación fundamental de la responsabilidad” (Casper, 2007, p. 121). La ley reduce su violencia al subordinar el equilibrio de la justicia al desequilibrio de la responsabilidad.

Conclusión

A lo largo de este artículo se ha analizado el carácter inspirado que asume la verdad en el pensamiento de Lévinas. Recapitulando lo analizado en los distintos apartados se puede afirmar, en primer lugar, que la subjetividad lingüística, que en el Rostro es llamada a la responsabilidad, que se constituye como respuesta irrecusable al Otro, manifiesta un sentido más allá del ser y la intención. En segundo lugar, la subjetividad inspirada y profética, es decir, lo Otro en el Mismo, el sí mismo para-otro, nace de la interpelación

de la altura del Rostro. En tercer lugar, la maestría del Otro, la asimetría de la relación, abre el horizonte de una verdad que no es adecuación sino enseñanza recibida.

La visión levinasiana de subjetividad lingüística y profética va acompañada de una noción de verdad como inspiración, como lo Otro en el mismo que interpela a la responsabilidad. Esta verdad inquieta y descentra al sujeto. La verdad no emerge como una actividad cognoscitiva del sujeto individual, sino que nace en la praxis ética como inspiración a la responsabilidad. Por tanto, la verdad en el pensamiento levinasiano es enseñanza que inspira al sujeto y que lo constituye como responsabilidad, como escucha obediente de un mandato que impide el asesinato y la indiferencia. Es una forma de sentido que no proviene del dominio conceptual de la realidad sino de la pasividad de la escucha, de la irrupción del Rostro con su llamado ético.

El pensamiento levinasiano de una subjetividad y de una verdad inspirada perturba y desconcierta al paradigma de la modernidad. La omnipotencia del cogito y de la libertad autónoma dejan paso a un psiquismo desinteresado y hospitalario. El llamado a dejar la tierra segura de la inmanencia y del reposo en el ser conduce a una vida inquieta y obsesionada por el Otro; salida de sí que acarrea la bendición (Génesis 12: 1-3). La propuesta de Lévinas consiste en pasar del mundo del conocimiento y el poder, donde los otros transforman la existencia en un infierno (Sartre, 1976), al universo ético de la proximidad, en donde la relación con el Otro es liberación y sentido.

Referencias

- Casper, B. (2007). *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Lévinas*. D. Fonti (trad.). EDUCC.
- Di Giacomo, M. (2016). Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Apuntes filosóficos*, 25(48), 46-68. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_af/article/view/11756

- Dostoievski, F. (2008). *Crimen y castigo*. A. Shantitown (trad.). Ediciones Libertador.
- Esquirol, J. (2012). La primera palabra, o la esencia del lenguaje como amparo. *Ágora*, 31(1), 103-120. <http://hdl.handle.net/10347/7543>
- Fonti, D. (2016). Con el dos ¿nació la pena? El surgimiento de la subjetividad en la alteridad desde la obra de Emmanuel Lévinas. *Phainomenon*, 15(1), 21-33. doi: 10.33539/phai.v15i1.91
- Füglister, N. (1967). Profeta. En H. Fries (Dir.), *Conceptos Fundamentales de la Teología*, t. III (pp. 518-544). Ediciones Cristiandad.
- Génesis (12: 1-3).
- Han, B. (2018). *La sociedad de la transparencia*. R. Gabás (trad.). Herder.
- Joldersma, C. (2014). *A Levinasian Ethics for Education's Commonplaces. Between Calling and Inspiration*. Palgrave Mcmillan. doi: 10.1057/9781137415493.
- Kearney, R. (1984). *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester University Press.
- Leconte, M. (2013). Eso de lo que viven las palabras. La significancia ética de la significación en Emmanuel Lévinas. *Philosophía*, 73(2), 83-95. <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/4307>
- Lévinas, E. (2000a). *De la existencia al existente*. P. Peñalver (trad.). Arena Libros.
- Lévinas, E. (2000b). *Ética e infinito*. J. M. Ayuso Díez (trad.). La balsa de la medusa.
- Lévinas, E. (2001a). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. J. L. Pardo (trad.). Pre-textos.
- Lévinas, E. (2001b). *La huella del otro*. E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero (trads.). Taurus.
- Lévinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal (trads.). Caparrós.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. A. Pintor (trad.). Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2005a). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. M. Vázquez (trad.). Editorial Síntesis.
- Lévinas, E. (2005b). *Dios, la muerte y el tiempo*. M. L. Rodríguez Tapia (trad.). Cátedra.
- Lévinas, E. (2015). *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio*. M. García-Baró (trad.). Trotta.

- Lévinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. M. García-Baró (trad.). Ediciones Sígueme.
- Llorente, J. (2014). De fosforescencias que configuran mundos: Ser, alteridad y lenguaje en las conferencias inéditas de Lévinas en el Collège philosophique. *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 1, 207-241. <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero-1>
- Llorente, J. (2015). Un diálogo antisocrático: enseñanza y lenguaje metafórico en los escritos inéditos de Emmanuel Lévinas. *Bajo Palabra*, 10, 249-258. doi: 10.15366/bp2015.10.021.
- Mejía, A. (2010). El insomnio, entre la sacralidad fantasmal del *il y a* y la santidad de la ley. *Episteme NS*, 30(2), 11-22. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_ens/article/view/530
- Pignalitti, D. (2020). Fenomenología de la sonoridad. Formas alternativas del sentido en las conferencias inéditas de Emmanuel Lévinas. *Franciscanum*, 62, 174, 1-20. doi: 10.21500/01201468.4879
- Rabinovich, S. (2001). Lévinas: un pensador de la excedencia. En E. Lévinas, *La huella del otro*. E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero (trads.) (pp. 9-44). Taurus.
- Sartre, J. P. (1976). *A puerta cerrada*. A. Bernárdez (trad.). Buenos Aires, Losada.
- Waldenfels, B. (2005). El Decir y lo Dicho en Emmanuel Lévinas. *Revista de Filosofía*, 61, 153-167. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/43482/45467>

¿CUÁL FILOSOFÍA POLÍTICA DE PLATÓN?*

Which Plato's Political Philosophy?

Cristián Alejandro De Bravo Delorme

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6363-9165

Universidad de Sevilla (Sevilla, España)

debravo.cristian@gmail.com

RESUMEN

Este artículo pretende comprender la filosofía de Platón como un ejercicio esencialmente político. Esto implica, sin embargo, distinguir cómo se ejerce esta filosofía política, su sentido y alcance. Muchos estudiosos han atribuido a Platón el proyecto político que Sócrates desarrolla en la *República*. Sin embargo, el *simil de la caverna* da cuenta de la imposibilidad o, al menos, de la interna problematicidad de tal proyecto, por lo cual se sugiere que no es en el diálogo *República* donde se encontraría la auténtica filosofía política de Platón, sino en los denominados diálogos aporéticos. En estos diálogos no se habla *sobre* una posible ciudad, sino que *se ejercita de manera viva* una política desarrollada por la dialéctica terapéutica de Sócrates, cuya tarea es desvelar la virtud mediante el desenmascaramiento de los rostros de la ciudad.

PALABRAS CLAVE

Dialéctica, Sócrates, ciudad, simil, idea, paradoja.

ABSTRACT

The following paper contends that Plato's philosophy is essentially a political activity. This imply, however, to distinguish how this political philosophy carries out, its meaning and scope. Many scholars have attributed to Plato the political project, which Socrates develops in the dialogue *Republic*. Nevertheless, the *simile of the cave* reveals the impossibility of such a project or, at least, the serious problems that lie behind it. So, I suggest, that is not in the dialogue *Republic* where it finds Plato's authentic political philosophy, but in the so-called aporetic dialogues. In these dialogues it does not discuss about a possible city, but it exercises in a lively way a politics built by Socrates' dialectic therapy, whose task is unveiling the virtue through the unmasking the faces of the city.

KEYWORDS

Dialectic, Socrates, city, simile, idea, paradox.

* Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto I+D "Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica" (FFI12017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencias y Universidades del Reino de España.

Introducción

Algunos estudiosos del pensamiento platónico se sirven tanto de la denominada “cronología de composición” de los diálogos como del testimonio de los relatos biográficos sobre Platón para respaldar las razones por las cuales este habría considerado seriamente la posibilidad de anudar filosofía y política (Crombie, 1979, pp. 170 y ss.; Klosko, 2006, pp. 11 y ss.). La división entre diálogos menores, maduros y tardíos ha dado pie a sostener una evolución en el pensamiento de Platón, lo cual conllevaría una serie de fases que explicarían su cambio de enfoque respecto a su “ontología” y a su “proyecto político”. Además, la anécdota según la cual a Platón lo habrían invitado a establecer leyes en Megalópolis y en Cirene y, sobre todo, el relato de sus tres viajes a Sicilia a la corte del tirano, serían las principales fuentes para suponer el inequívoco deseo de Platón de influir en la política de su tiempo. De este modo, se ha sugerido que su fracaso en la corte del tirano habría justificado la modificación de la propuesta política de la República por el proyecto “menos idealista” del tardío diálogo *Leyes* (Soares, 2010, p. 231). Sin embargo, la división de los diálogos a la luz de una evolución de Platón resulta un recurso artificioso y parece responder a prejuicios modernos.¹ Tampoco parece pertinente recurrir a los relatos sobre la vida de Platón para sostener determinadas interpretaciones de su filosofía, porque, como señala Alice Swift Riginos (1976), las antiguas anécdotas sobre el autor de los diálogos resultan muy poco fiables

¹ Para una crítica a este enfoque “evolutivo”, véase Howland (1991). Nikos Charalabopoulos (2012), por su parte, afirma que esta ordenación de los diálogos “es el producto del optimismo evolucionista y científico de finales del siglo XIX y principios del siglo XX con una firme creencia en un progreso lineal y con el modelo de las ciencias naturales como el último camino hacia el conocimiento” (p. 7. Mi traducción).

como fuentes de información acerca del Platón histórico (p. 99).² En ese sentido, creo que para comprender la filosofía política de Platón solo basta el análisis de sus diálogos.³ Esto implica, sin embargo, que debemos guardarnos no solo de identificar al autor de los diálogos exclusivamente con la figura de Sócrates,⁴ sino también de suponer que Sócrates en la República habría postulado unívocamente un régimen político de una naturaleza tal que a muchos, como a Karl Popper, pudo resultar escandalosa. Creo necesario, por lo tanto, sopesar sin restricciones las paradojas del pensamiento platónico. De este modo, la cuestión política de un

² Así, por ejemplo, cabe sospechar que el relato de los tres viajes de Platón a la corte del tirano pueda haberse elaborado a partir de un supuesto viaje de Platón a Sicilia con el fin de observar los fenómenos del volcán Etna, lo cual, a su vez, podría estar elaborado con base en un pasaje del *Fedón* (111e) (cf. Swift Riginos, 1976, pp. 73-74). Victorino Tejera (1997) señala, por su parte, que los relatos acerca de Platón como consejero y amigo del tirano de Sicilia parecen ser únicamente un intento de poner en paralelo su vida con la vida de los pitagóricos influyentes en la política de monarcas y oligarcas (pp. 114-119). A su vez, la alusión en la Carta VII (326a-b) a la necesidad de que los auténticos filósofos ocupen cargos públicos, o bien que aquellos que ejercen el poder en las ciudades lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos, muy bien podría haberse elaborado a la luz del pasaje de la *República* donde se apunta a ello (473c-d). Por otro lado, no desestimo el valor de la digresión filosófica de la Carta VII, pero su valor resulta independiente del supuesto relato biográfico.

³ Cabe señalar, por otro lado, la posibilidad de que muchos diálogos hayan podido pasar por cierta edición académica, lo cual no parece improbable, si tomamos en cuenta que la obra de Aristóteles habría pasado también por significativas ediciones (Tejera, 1997, pp. 1-17). Bajo tal perspectiva, Platón no se presentaría como el “autor” que comunica sus propias opiniones a través de la producción de sus textos, sino, como sostiene Stefano Jedrkiewicz (2011), “como el propulsor y mediante de una “obra abierta”, que desarrolla orientaciones de investigación sin duda compartidas en gran parte por los practicantes, pero también constantemente *in fieri* y por lo tanto precarias” (p. 148). Dejo abierto aquí el problema de la “tradición oral” de las enseñanzas de Platón.

⁴ En este sentido, tan “platónico” es Sócrates como Timeo, Fedón o Trasímaco, por lo que resulta pertinente considerar la polifonía de los diálogos como esencial al drama filosófico de Platón. Así, a Platón como poeta se le podría atribuir hasta cierto grado esa *negative capability* de la que habla John Keats (cf. Carta a Richard Woodhouse, 27 de octubre, 1818, en Scott, 2005, pp. 194-195).

diálogo como la República tal vez no revele tanto una doctrina como una provocación a filosofar.⁵

Para abundar en el problema de la filosofía política de Platón, en el siguiente artículo me concentraré exclusivamente en la figura literaria de Sócrates como filósofo político.⁶ Analizaré, en primer lugar, el *simil de la caverna*, fijando la atención estrictamente en el rasgo paradójico del relato de Sócrates que trasluce la intrínseca aporía del sintagma «rey-filósofo» y que, a mi juicio, concentra en una imagen todos las paradojas que se presentan durante el diálogo. Algunos comentaristas (Ferguson, 1921, 1922; Strang, 1986; Zamosc, 2017) han enfatizado que, si bien no deben desconocerse los importantes rasgos epistemológicos del *simil*, la clave se encuentra en su lectura política. En ninguno de estos casos, sin embargo, se ha apuntado a la seria paradoja que compromete el “proyecto filosófico-político” de Platón y que ocurre cuando se contrastan el ascenso y el descenso del liberado.⁷ A la vista de la paradoja de la comunión de filosofía y política, indicaré que, si cabe hablar de una filosofía política de Platón, solo los diálogos aporéticos podrían dar cuenta de ella sin equívocos, pues aquí, más que propuestas o programas, se ejercita efectivamente una filosofía política de carácter esencialmente terapéutico. Por ello, tras el análisis del *simil*, propondré a partir de ciertos pasajes de algunos diálogos cómo se podría entender la filosofía política de Platón en su efectivo ejercicio.

⁵ Según John Dillon (2003), no parecería errado pensar que Platón nunca haya tenido la intención de legar un cuerpo fijo de doctrinas, sino, antes bien, estimular la propia reflexión de los académicos (p. 16).

⁶ Dejaré de lado los diálogos *Político y Leyes*, puesto que requeriría aclarar por qué en estos diálogos no es Sócrates quien dialoga. Por ello, resultaría necesario explicar en qué sentido aquellos diálogos son o no conciliables con el filosofar socrático bajo un marco hermenéutico suficientemente amplio como para que estas diferencias y/o semejanzas sean comprensibles dentro del conjunto de la obra platónica.

⁷ Tanto González (2012) como Lizano Ordovás (2003), en cambio, apuntan en este sentido.

Historia de una ida y de una vuelta

Durante el curso del diálogo *República* llega un momento en el que resulta necesario que aquellos que han convenido fundar una bella ciudad opten por hacerlo de la manera “más rápida y más fácil” (541a),⁸ a saber, extraer de la ciudad existente un elenco de niños y niñas de no menos de 10 años y a su tiempo criar a los hijos que nazcan entre ellos mediante “nobles mentiras” (414c).⁹ Por medio de estos cuentos los fundadores de la ciudad podrán alejar a los niños de las costumbres de sus padres y serán capaces de orientarlos adecuadamente para entrar en la nueva república. Las nobles mentiras diseñadas por los fundadores de la bella ciudad deberán formar a los ciudadanos para que se vuelvan aptos y puedan desempeñar con ingenio su arte o bien su ciencia en la

⁸ Sigo las traducciones de los dos volúmenes de los *Diálogos* editados por Gredos (2011), aunque en algunos casos con algunas modificaciones. Para el texto griego me oriento por la edición de John Burnet, *Platonis Opera* (1900-1907).

⁹ Sobre la necesidad de la mentira política en la *República*, véase Sazo (2008). Si bien el anuncio de Sócrates acerca del “secuestro” de niños (*República*, libro VII) ocurre muy posteriormente al momento en el que él señala la necesidad de persuadir a la ciudad mediante “nobles mentiras” (libro III), no significa que ambos recursos no estén intrínsecamente concatenados. En efecto, el asunto es el mismo, a saber, cómo puede realizarse esta bella ciudad que Sócrates, Glaucón y Adimanto están proyectando discursivamente. La distinción radica en que el recurso al “secuestro” de los niños debe en ese momento volverse explícito, al haberse “superado” ya las serias dificultades con las que se habían enfrentado (comunidad de las mujeres, comunidad de los hijos, gobierno del rey-filósofo). En este sentido, se justifica que en este punto Sócrates señale con no poca ironía esta posibilidad para que todas las cosas dichas no se vuelvan “castillos en el aire” (540d). Por su parte, Sócrates recurre a las “nobles mentiras” suponiendo ya el “material” (aunque en ese momento sin precisar el origen de su obtención) con el que formar la bella ciudad y por mor de la unidad de esta, es decir, para que no haya mezcla entre los diferentes estratos sociales (414d-415c). El recurso a las “nobles mentiras” resulta de enorme relevancia y en ningún caso se presenta como una suerte de innovación, sino como un *principio fundamental de toda ciudad*. Sócrates hace explícita la necesidad de estas mentiras como correctivo de las mentiras contadas por los antiguos poetas y que hacían de los dioses seres innobles y, por lo tanto, poco ejemplares para el desarrollo de los ciudadanos. Por ello, para no corromper las almas de los ciudadanos, Sócrates enfatiza la necesidad de supervisar a los forjadores de mitos para que desde niños los ciudadanos escuchen cuentos ejemplares y edificantes (377a y ss.).

bella ciudad. La tarea de gobernar la bella ciudad, sin embargo, no estará encomendada a cualquier ciudadano, sino solo a aquel que logre el conocimiento de las ideas, a saber, el rey-filósofo. El rey-filósofo, por lo tanto, será el único capacitado para gobernar la ciudad mediante este conocimiento, por lo que requerirá que se lo aleje de la vida de sus conciudadanos y se lo conduzca mediante una rigurosa instrucción.¹⁰

El *simil de la caverna* expone cómo sería posible alcanzar este conocimiento, pero también en qué consistirían las condiciones en virtud de las cuales podría generarse. Bajo la imagen de una caverna Sócrates muestra cómo habitan los ciudadanos desde niños en la ciudad, a saber, como si estuviesen encadenados e inmovilizados con la vista dirigida a una pared sobre la cual unos artífices de maravillas proyectan diversas sombras gracias a la luz de una fogata que arde fuera de la vista de aquellos. En ningún momento Sócrates dice explícitamente que estas sombras tengan relación con aquellas “nobles mentiras”, ni tampoco explica cuál sea el rol que juegan los artífices que se encuentran tras la mampara, aunque resulta claro que Sócrates bajo esta imagen pretende dar a entender cuáles son los elementos que constituyen la condición fundacional de toda ciudad, incluso de aquella que se ha venido proyectando como bella. Esto significa que el *simil* tiene un sentido general y otro restringido. Su sentido general lo enuncia Sócrates al principio del relato, al afirmar explícitamente que los encadenados son “como nosotros” (*República*, 515a) y que se hablará sobre la experiencia de “nuestra naturaleza” con respecto a su educación y falta de ella (514a). Pero, a su vez, tiene un sentido restringido, en la medida que el ascenso hacia fuera de la caverna es la imagen que representa estrictamente la educación del futuro gobernante de la bella ciudad. Se podría

¹⁰ Esta instrucción consiste en el estudio de la aritmética, la geometría, la estereometría, la astronomía, la armonía y, finalmente, la dialéctica como saber supremo (*República*, 522c y ss.).

objetar que el *simil* no relata la situación de los ciudadanos de esta ciudad, sino que pinta solo la vida ordinaria en las ciudades realmente existentes y que Sócrates criticará a lo largo de los libros VIII y IX.¹¹ Sin embargo, si el *simil* representa la posibilidad de la educación de aquel que pueda liberarse del yugo de las sombras, ¿no significa entonces que el eventual gobernante haya tenido que criarse mediante las “nobles mentiras” y que, habiendo sido seleccionado entre los demás (412d-e), tenga que superar su anterior estado limitado a los conocimientos de la gimnasia y la música (376e)?¹² Estos conocimientos, por lo tanto, constituirían “las sombras de la caverna” en contraste con el programa que ha de seguir el eventual gobernante (522c y ss.). Más aún, todos aquellos conocimientos que constituyen el propio estudio del eventual gobernante no serían sino un prelude de la dialéctica (531d) y, por lo tanto, *todavía* “conocimientos sombríos”, pues, en contraste con aquella, mediante estos se verían las cosas solo “como en sueños”.¹³ Todo este contexto resulta ser la condición para la formación del rey-filósofo, pero, a su vez, constituye el ámbito de las sombras, pues si no fuese así no podría entenderse por qué, tras haber visto el sol, el liberado se topa con el furioso rechazo de los prisioneros.¹⁴

Pues bien, para los efectos del *simil* no habría distinción entre los ciudadanos de la bella ciudad y los ciudadanos de una ciudad corrupta, pues en ambos casos los hábitos y las opiniones

¹¹ De ahí que en general se interprete a los “artífices de maravillas” como la imagen de los sofistas, oradores y políticos de turno que corrompen a los ciudadanos.

¹² Esto significa que, en sentido restringido, los “artífices de maravillas” serían precisamente los fundadores de la bella ciudad, es decir, Sócrates, Glaucón y Adimanto.

¹³ “En cuanto a las restantes, que dijimos captan algo de lo que es, como la geometría y las que en ese sentido la acompañan, nos hacen ver lo que es como en sueños” (*República*, 533b-c).

¹⁴ Que la bella ciudad pueda habitarse “en la vigilia y no en sueños” (520c-d) no forma parte del propio *simil*, sino, más bien, de un deseo que el propio Sócrates manifiesta tras el trágico relato.

se alimentarían de mentiras, aunque unas serían nobles y otras viles o insanas, como en el caso de aquellas mentiras diseñadas por poetas como Homero o Hesíodo. Por ello, hasta en la bella ciudad se necesita que alguien sea instruido de manera especial para que la gobierne. Esto implica, además, que los encadenados que han crecido bajo el claroscuro de la caverna sean gobernados por alguien que se haya desvinculado completamente de la norma de la caverna y reconozca el fundamento incondicionado de la caverna como algo otro, como algo que se encuentra separado de ella, aunque no disociado, pues el fuego cavernario, que es simulacro del sol, mantiene alumbrando y dando la vista a los encadenados dentro de la caverna.

Ahora bien, considerando la identificación de esos encadenados con los ciudadanos de la bella ciudad y expresamente con “nosotros mismos”, Sócrates relata la súbita liberación de uno de ellos y su ascenso al exterior, lo cual es la imagen del tránsito hacia el descubrimiento de las ideas y cuyo conocimiento el liberado necesita para gobernar la ciudad. Así, luego de atravesar una serie de etapas que llevan al eventual rey a reconocer paulatinamente las sombras y los reflejos de las cosas, finalmente contempla el día y el sol que ilumina todas las cosas. Sócrates relata, a su vez, la necesaria vuelta a la caverna, lo que significaría la implantación en la ciudad de una política basada en las ideas ya conocidas. Este recorrido de vuelta, sin embargo, no lo hará el rey-filósofo, sino únicamente el filósofo. ¿Por qué? Porque, tal como lo muestra el *similar*, quien descienda se topará con la dura resistencia de sus compañeros, lo cual conllevará no solo su incapacidad de “gobernarlos”, sino la necesidad de reemplazar su original tarea por una que presumiblemente sea semejante a la del propio Sócrates. Me explico.

Al contemplar la idea del bien mismo y las ideas, el liberado se habrá exiliado de la ciudad hasta el punto de querer permanecer “fuera” y solo forzosamente deberá reintegrarse con sus conciudadanos. En efecto, Sócrates afirma que los fundadores

de la ciudad no deberán permitir al liberado quedarse “fuera de la caverna” y tendrán que obligarlo “a descender junto a aquellos prisioneros” y a “participar en sus trabajos y recompensas, sean estas insignificantes o valiosas” (519d). Ahora bien, aunque los fundadores obliguen al liberado a descender, la visión de las ideas lo habrá transformado irremisiblemente y se volverá, por lo tanto, un extraño para los otros.¹⁵ Por ello, presumiblemente resultará que, cuando el filósofo “baje” a la ciudad, las opiniones de los ciudadanos chocarán con sus ideas tal como la tiniebla de la caverna ofuscará la vista del liberado al volver. En este sentido, Sócrates advierte que, si ya reacomodada la visión del liberado al claroscuro reinante de la caverna, “¿no se expondría al ridículo?...y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?” (517a). Según el *símil*, resulta necesario para el liberado volver a la caverna, aunque, por así decir, deba dejar su corona afuera, lo cual no solo implica la imposibilidad de gobernar a sus compañeros, sino la insolencia de encararlos, a riesgo, incluso, de ser asesinado por ellos. El trastorno y la confusión de las cosas ocurre, porque el *conocimiento real* implica el criterio de las ideas, las cuales, por permanecer fuera del campo visual de los ciudadanos, resultan inconmensurables con las cosas públicas.

Es en este punto que el *símil*, cuya finalidad en principio era retratar la instrucción del ciudadano elegido para gobernar la ciudad, exige que seamos precavidos. Es más, el presunto proyecto de una política platónica resulta fundarse en un círculo vicioso, a saber, que solo la bella ciudad ofrece las condiciones para que el filósofo pueda educarse para gobernar, aun cuando esta ciudad solo pueda denominarse bella cuando el filósofo efectivamente la gobierne. Esto conlleva una insuperable paradoja, puesto que

¹⁵ Tanto Sheppard (2004) como Gutiérrez (2012) argumentan de diversos modos a favor de la necesidad del retorno del liberado a la caverna, aunque pasan por alto o, al menos, atenúan la problemática de este retorno.

la misma ciudad que dio origen al eventual rey-filósofo será la que impida su gobierno. Por lo tanto, si el ascenso significa el regreso al fundamento del conocimiento de las cosas públicas y si el descenso, a su vez, significa la implementación legislativa de la ciudad (520b-d), ¿cómo conciliar el ascenso del eventual rey-filósofo, pero presumiblemente solo el descenso del filósofo? ¿Es que acaso quien asciende debe necesariamente modificar su rol por otro al descender? ¿Esto quiere decir que en la “vuelta a la caverna” se encuentra implicada la posibilidad de que el “retornado” vaya en contra de la ciudad, incluso en contra de los fundadores de la bella ciudad en la cual fue criado? Que sea el filósofo quien se enfrente a la ciudad y no el rey-filósofo que gobierne la bella ciudad, ¿significa que las costumbres, virtudes y hábitos de la ciudad serán siempre fenómenos oscuros y confusos en relación con la claridad de las ideas y que incluso el proyecto que lleva al límite la unidad y justicia de la bella ciudad resulta insostenible por el filósofo que “vuelve” a ella? ¿El gobierno del rey-filósofo resulta entonces irrealizable paradójicamente por su conocimiento de las ideas? El liberado tendría entonces que descender, aunque no para implantar una nueva política, sino para criticar la existente a la luz, sin embargo, de las ideas.

Nos percatamos de que el *símil de la caverna* no es meramente una imagen que retrata las distintas fases cognitivas por las que pasaría el eventual rey-filósofo, sino un relato del problema fundamental de la relación entre filosofía y política. A mi juicio, lo más relevante con el *símil* es la exposición de la *atopia* misma de la filosofía, su extrañeza, perplejidad y paradoja, ejemplificada por el mismo Sócrates en la ciudad. Sin embargo, de acuerdo al *símil*, Sócrates no sería quien realiza el ascenso,¹⁶ pues si así lo hubiese hecho, no se limitaría solo a barruntar el sol y el día, como

¹⁶ “Platón no representa a Sócrates como el tipo de filósofo que el argumento interno de la *República* establece como paradigmático” (Fried, 2006, p. 164. Mi traducción).

él mismo declara (505e, 506a).¹⁷ Tampoco sería quien desciende a la caverna, pese a que él haya sufrido el mismo destino que amenaza al personaje del *simil*.¹⁸ En parte podría asemejarse a aquel que ni siquiera se nombra, pero que presumiblemente sería el responsable de liberar en primer lugar al encadenado (515c). Esto lleva a pensar que la acción política de la filosofía realmente existente no sería el gobierno de la ciudad, sino, más bien, un ejercicio terapéutico, cuyo *pharmakon* es la refutación, es decir, el necesario castigo que reemplaza la sanción de la ley mediante el diálogo. Por lo dicho, el *simil* pinta con meridiana claridad que aquel que pretende presidir filosóficamente una ciudad, tras un titánico esfuerzo de preparación, debe, sin embargo, renunciar a ello al encontrarse con la resistencia de los ciudadanos a quienes pretendía gobernar, y, por lo tanto, debe modificar su rol por el

¹⁷ Es cierto, como señala Thomas Szlezak (2003), que Sócrates se muestra frente a sus compañeros como un auténtico maestro en el arte de la dialéctica. Szlezak, incluso, arguye más enfáticamente que, pese a que durante esta etapa de la travesía dialógica de la *República* Sócrates se resiste a hablar directamente sobre el bien mismo y omite hablar de un modo que no sea “alegórico”, cabe suponer que estas insinuaciones sobre el bien pueden en su conjunto identificarse con la “teoría platónica de los principios en la tradición indirecta”. Szlezak, por lo tanto, interpreta que las omisiones de Sócrates durante estos pasajes decisivos solo responderían al reconocimiento de la incapacidad de sus compañeros para seguirlo, lo cual, en efecto, resulta evidente en el texto (*República*, 533a). “Queda, entonces, claro, dice Szlezak (2003), que Sócrates *tiene* una opinión sobre la esencia del bien” (p. 94). Sin embargo, no parece admisible que aquello que Sócrates opina sobre el bien y que guarda para sí o, al menos, que omite ante sus compañeros, implique que él sostenga una suerte de “teoría” y que, en suma, *conozca y sepa* qué es el bien. De hecho, Sócrates afirma claramente ante la insistencia de Glaucón. “Pero, ¿es que acaso te parece correcto decir acerca [del bien], como si supiese, algo que no se sabe? De ahí que Glaucón, a su vez, replique: “Como si se supiera, de ningún modo, pero sí como quien está dispuesto a exponer, como su pensamiento, aquello que piensa” (*República*, 506c).

¹⁸ En el momento en que se advierte sobre la necesidad de que el filósofo de la ciudad proyectada tenga que gobernarla, Sócrates señala otro tipo de filósofo que estaría exento de esta tarea y que, presumiblemente, es el tipo que él mismo encarna. “... es natural que los que han llegado a ser filósofos en otras ciudades no participen en los trabajos de estos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie” (*República*, 520b).

de filósofo, es decir, por el rol de alguien que únicamente es capaz de persuadir con todas las herramientas filosóficas disponibles a que cada uno cuide de sí mismo y conduzca prudentemente su vida política.

Si esto es así, la auténtica filosofía política de Platón no se expresaría en el proyecto de una utópica “ciudad ideal” (Vallejo Campos, 2017) y, por ello, no sería pertinente referirse a la “dimensión teórico-paradigmática” de la *República* (Soares, 2010, p. 9) ni a la motivación platónica por “descubrir cómo una ciudad se aproxima lo más posible a la que se ha mencionado que se podría fundar” (Boeri, 2017, p. 22).¹⁹ La resistencia de algunos comentaristas a admitir que Platón no habría escrito la *República* con un fin realmente político o que va contra la literalidad del propio texto plantear que las argumentaciones de la *República* habrían sido, como dice Gadamer (1991), solo “metáforas dialécticas” (p. 167), resultaría en este sentido comprensible, si la *República* fuese un tratado monológico unívoco y no un diálogo polifónico y confrontacional. Por ello, creo que merece atención la afirmación de Victorino Tejera (1999) según la cual los diálogos platónicos deben leerse como “la dramatización de una larga conversación sobre asuntos intelectuales, culturales o políticos”, por lo que “cada diálogo evoca las circunstancias de la vida griega y el clima de opinión en la Atenas de Platón” (p. xiii).²⁰ Considerando este “clima de opinión”, la *República* muy bien podría representar el mayor esfuerzo terapéutico de Sócrates. En ese sentido, resulta sugerente una interpretación como la de Jacob Howland (2014), para quien el fin del diálogo estaría en reorientar la disposición de

¹⁹ Estos tres autores citados, guardando las diferencias en el alcance de sus interpretaciones, ejemplifican lo que podría denominarse una comprensión unívoca de la *República* y según la cual Sócrates presentaría la propuesta “ideal” de un Estado.

²⁰ Para una consideración del trasfondo político cultural relativo a la presumible fecha dramática del diálogo y una descripción de los problemas más acuciantes del diálogo, véase un breve pero significativo análisis en Ferrari (2000, pp. xi-xxxvii).

Glaucón a la vista de las eventuales circunstancias políticas.²¹ No se puede descartar, por otro lado, que, como señala Victorino Tejera, en la *República* Sócrates, en vez de proponer una inusual teoría política de rasgos espartanos, estuviese elaborando una cuidadosa sátira²² de las hiperbólicas pretensiones filosófico-políticas de cier-

²¹ Según Jacob Howland, el contexto de la *República*, si bien ficticio, invitaría a reconstruir los eventos históricos posteriores al diálogo, a saber, la instauración de la oligarquía filo-espartana que gobernó Atenas durante 8 meses. Según Howland, hay indicios suficientes para sostener que Glaucón, el principal interlocutor de Sócrates, habría participado en esta tiranía y la *República* sería una manera de presentar las motivaciones de Sócrates para reorientar el destemplado carácter de Glaucón (Gallagher, 2004) y, en suma, para persuadirle a una vida filosófica. En último término, la *República* representaría las contradicciones de un régimen que reflejaría precisamente las ambigüedades de un aristócrata como Glaucón, quien habría oscilado entre los vicios de la política ateniense y la integridad del cuestionamiento socrático. Por lo dicho, si cabe pensar que la *República*, en vez de un diálogo “dogmático”, sea un diálogo “aporético”, entonces implicaría interpretar este diálogo en clave terapéutica y, por lo tanto, no tanto como una efectiva propuesta política, sino como una reconducción dialéctica, llena de paradojas y desconciertos, para salvar el alma de Glaucón.

²² Dada la complejidad de asuntos que la *República* toca, no cabe afirmar que la totalidad de la obra sea una pura sátira. Más bien, lo que ocurre es una suerte de alternancia de episodios serios y cómicos, lo cual vuelve muy difícil saber cómo conjugar ambas tonalidades. Así se mezclan componentes filosóficos, cómicos y paródicos, mezcla que en muchos casos resulta desconcertante, como cuando, por ejemplo, Sócrates relata con tono paródico una situación muy seria, a saber, la génesis de la ruina de la “bella ciudad” (*República*, 545d y ss.). Sobre los componentes satíricos de la *República*, véase Reynolds (2012), y sobre su tono aristofánico, véase Saxonhouse (1978) y Planinc (2017). Quisiera enfatizar que los componentes filosóficos de la *República* son ciertamente paradigmáticos, pero solo pueden obtener su pleno significado dentro de su contexto, por lo que, en este sentido, merece tener en cuenta, por ejemplo, la interpretación de Jacob Howland (2014) a la que ya he hecho mención. En ese sentido, pese a la hegemónica interpretación según la cual en la *República* Platón expondría sin ambigüedades una “teoría política”, un “proyecto filosófico-político” o simplemente una “utopía política”, cabe pensar que este diálogo sea un diálogo mucho más complejo, precisamente porque la *República* debe interpretarse desde su contexto histórico o, como dice Victorino Tejera, considerando “el clima de opinión” de Atenas. De ahí que no pocos autores hayan visto en la *República* una suerte de tragicomedia, donde los elementos filosóficos de ningún modo deben desestimarse, sino ponderarse en su estricta relación con los elementos ético-políticos.

tos “amigos de las ideas” (1999, pp. 233 y ss.; 1997, p. 85).²³ Con todo, no pretendo negar los rasgos políticos de la *República*, sino sugerir, como señala Sócrates casi al final del espinoso recorrido dialéctico, que la importancia de la bella ciudad tal vez radique, ante todo, en ser un “ejemplo en el cielo para quien quiera verlo y, tras verlo, establecerlo en sí mismo” (592b).

Sócrates como filósofo político

Si la filosofía política de Platón no se encuentra en la *República* o, al menos, parece muy problemático encontrarla allí, ¿en qué diálogo entonces podremos dar con ella? La filosofía política de Platón no radicaría en construir la “bella ciudad”, cuyas directrices, por lo demás, deberíamos evaluar cuidadosamente, sobre todo ciertos aspectos que resultan ir en contra de quien durante toda su vida se abstuvo de toda intervención en la política tal como la ejercían sus conciudadanos. De hecho, si fuese posible una ciudad como la planteada en la *República*, sus fundadores desterrarían inevitablemente a un ciudadano como Sócrates, quien sería un verdadero peligro para la normalidad de la nueva ciudad con sus incómodas preguntas. Dicho más precisamente, la filosofía tal como la ejerce Sócrates sería insoportable en una ciudad donde la cohesión de los ciudadanos no permite ningún espacio de disensión ni crítica, espacio que, por lo demás, solo parece posible en un régimen democrático (*República*, 557d).²⁴ La

²³No parece posible afirmar con certeza quiénes sean estos “amigos de las ideas”, expresión que aparece en el *Sofista* (248a y ss.). Según se puede presumir, estos “amigos” se podrían identificar con el círculo pitagórico o, incluso, con posiciones semejantes a las de Espeusipo, por cuya dirección la Academia tras la muerte de Platón habría dado un giro pitagórico (Tarán, 1981; Burkert, 1972, pp. 94-96; Tejera, 1997, pp. 83-103).

²⁴Que Sócrates critique la democracia ateniense no es base suficiente para reforzar la prueba del planteamiento filo-espartano de la bella ciudad. Acaso habría que preguntarse si esta crítica no responde, más bien, al carácter demagógico en el cual había caído la democracia en tiempos del Sócrates. Para una perspectiva que respalda un Platón democrático, véase Euben (1996) y Roochnik (2003).

auténtica filosofía política de Platón no se circunscribiría a un determinado diálogo, sino que, si la filosofía es un ejercicio que se lleva a cabo en medio de las cosas de la ciudad, y en ese sentido es una actividad inherentemente política, entonces *la auténtica filosofía política de Platón se expresaría mediante una dialéctica por la cual los interlocutores cooperan por amor de la virtud.*²⁵

Sócrates, en este sentido, ejerce de manera contundente e inexcusable esta filosofía política en cada diálogo, y especialmente en los denominados diálogos aporéticos. Estos diálogos podrían tomarse en su conjunto como las distintas maneras de retratar el momento crucial relatado en el *símil de la caverna* y según el cual el encadenado es desatado y obligado a volver la vista. En ningún caso podría decirse que en estos diálogos el liberado finalmente reconduce su comportamiento y emprende el ascenso. El incumplimiento de este ascenso, sin embargo, solo podría interpretarse como un fracaso, si restringimos la filosofía política de Platón a la del fundador de la bella ciudad de la *República* y cuyo objetivo es precisamente someter al liberado a un estricto plan de estudios para que eventualmente pueda gobernar la nueva república. Pero Sócrates no pretende ser el fundador de una ciudad. Más bien, Sócrates pone en evidencia el problema mismo de la ciudad, en la cual se anida la alteridad, la diversidad, las apariencias y los inevitables conflictos entre partes que parecen resultar inconmensurables. En términos generales, se podría decir que *el cuidado socrático es una confrontación política a partir del desvelamiento de lo que inmediatamente se sustrae mediante sus apariencias.*

Para comprender el sentido y el alcance de este desvelamiento y, en suma, cómo Sócrates se confronta con la ciudad, cabe primero referirse a su propio modo de filosofar, que, en términos tradicionales, se ha entendido como la búsqueda de la definición

²⁵ “La concepción política no aparece como un capítulo de la obra [de Platón], sino que su filosofía entera resulta, más bien, una obra política” (Boncaceo, 2009, p. 177). Para mayor abundamiento, puede consultarse al respecto Strauss (1946).

universal de una determinada virtud (Cf. Woodruff, 1986, p. 30; Fine, 1992, pp. 202 y ss.; Irwin, 1995, pp. 21 y ss.). Sin embargo, Sócrates no trata tanto de capturar la virtud bajo una proposición como de interpelar al interlocutor en orden a que, a través del esfuerzo por definirla, el interrogado se vea obligado a exhibirse ante el otro y sea capaz de reconocerse a sí mismo en su respuesta.

Anacalipsis dialéctica

Considérese cierta ocasión en la cual Critias interpela a Sócrates para que aconseje a su primo, el joven Cármides, cuyos dolores de cabeza lo aquejan constantemente. Tras escuchar de parte de Critias un rumor que corre y que le atribuye al muchacho tener una reconocida moderación, Sócrates se dirige a Cármides con el fin de que este le declare su parecer (δοξάζειν) respecto a la moderación mediante su propia percepción (αἴσθησις).

Bueno, entonces -dije-, ¿piensas tú que, en tanto sabes griego, podrías decir esto, tal como se te aparece? (σοι φαίνεται;)

Probablemente -dijo.

Entonces, para que adivinemos si está en ti o no -dije yo- ¿dinos qué dices que es la moderación según lo que te a-parece (κατὰ τὴν σὴν δόξαν) (158d-159a).

Como se puede apreciar, Sócrates interpela a Cármides para que diga su δόξα, es decir, lo que le parece que sea la modera-

ción.²⁶ Esta señal permite reconocer que Sócrates al preguntar de ningún modo se adelanta con alguna “teoría de las ideas”, sino que deja, en este caso a Cármides, contestar libremente a partir de su inmediata percepción del asunto. De hecho, en este diálogo en ningún momento se menciona la palabra “idea”, a no ser bajo su corriente significación y en referencia estrictamente a la presencia y figura de Cármides (157d, 158b, 175d). Lo importante es que, pese a que Sócrates no señale expresamente hacia la idea de la moderación, la está insinuando a partir de su necesaria aparición en correspondencia con la propia percepción de Cármides.

Para aclarar lo anterior acudamos a otro caso en el que sí se menciona la idea expresamente. En el *Eutifrón*, Sócrates dirige la respuesta de Eutifrón acerca de la piedad mencionando este término fundamental. En un momento dado, luego de que Eutifrón había asegurado saber qué es la piedad, Sócrates le pregunta a modo de orientación: “¿Es que no es lo mismo en toda acción lo piadoso mismo para sí mismo y, por su parte, lo no piadoso no es todo lo contrario de lo piadoso y tiene una única vista (μίαν ἰδέαν)?” (*Eutifrón*, 5c-d). “Sin ninguna duda, Sócrates”, le contesta Eutifrón. Sócrates, en este sentido, solo despeja un horizonte que el propio Eutifrón reconoce, aunque, a su vez, asume la implícita y necesaria conexión con lo que parece ser (δόξα). En efecto, si la δόξα es un “parecer”, entonces algo hay que correlativamente tiene que “aparecer”, que tiene que mostrarse, que, en suma, *se da a ver bajo un aspecto*. Por lo tanto, cabe reconocer dos momentos en la δόξα. Por una parte, un momento fenoménico, por el cual δοκεῖν significa “mostrar”, “aparecer”, “anunciarse” (φαίνεσθαι)

²⁶Esta primera insinuación del método socrático pareciera aproximarse a la fenomenología de Husserl y cuyo supremo principio es tomar lo que se da dentro de los límites en los que se da. En ese sentido, Sócrates apelaría a una intuición inmediata de la moderación para a partir de ahí realizar una suerte de “reducción eidética”. Para un análisis de un cierto paralelismo con la fenomenología, véase Landmann (1941, p. 16. Mi traducción). Por mi parte, reconozco cierta semejanza entre ambos métodos, aunque cabría precisar que en el caso de Sócrates se trataría, más bien, de una *fenómeno-dialogía*.

y, por otra parte, un momento receptivo, el cual se aprecia en conexión con el verbo δέχεσθαι (recibir, aceptar). Así, δοκεῖν significa también “suponer” y “creer”. De este modo, parece pertinente pensar que Sócrates sugiere que la idea no puede sino darse fenoméricamente. Esto no quiere decir, por cierto, que la δόξα y la idea se identifiquen. La idea inmediatamente se muestra bajo un parecer, aunque, al mismo tiempo, se sustraiga su verdadero aspecto. Por lo tanto, desde el momento que Eutifrón le asegura a Sócrates saber con exactitud qué es la piedad, entonces resulta necesario *avistar* y, por lo tanto, *distinguir* lo que parece piadoso de lo que parece no piadoso, lo que conllevaría, en último término, *tener a la vista* uno y otro aspecto. Pero como el alcance significativo de la idea se encuentra delimitado por el parecer, es decir, por el modo como la piedad inmediatamente se muestra y como particularmente se le muestra al interlocutor, el ejercicio filosófico de Sócrates resulta necesario para desvelar lo que siempre y constantemente se encuentra atravesado por la mera apariencia.

Por lo tanto, que haya algo así como una idea orientando implícitamente la respuesta de Cármides no resulta de una imposición artificial, sino de la necesidad intrínseca del *a-parecer* de la idea. De ahí que, a su vez, Cármides inmediatamente aparezca bajo la fama que lo señala como moderado. De esta manera, lo que Sócrates realiza al hablar con Cármides consiste en inquirir qué sea la moderación mediante el desvelamiento del auténtico ser del muchacho a partir de sus sucesivas respuestas. En ese sentido, para evitar el equívoco de convertir a Sócrates en un protofenomenólogo, sugiero entender su ejercicio como una *anacalipsis*.

La palabra *Anacalipteria*, por ejemplo, hace referencia a una antigua fiesta griega en la cual la novia desvelaba su rostro al público (Liddell & Scott, 1996, p. 107). Tomo la palabra “anacalipsis”, por lo tanto, para reparar en la intención de Sócrates de desvelar, pero no en aquel sentido apocalíptico del evangelio y según el cual san Juan anuncia pasivamente la verdad última del fin de los tiempos.

Lo de Sócrates es más modesto, aunque más trabajoso. Se trata de quitar el velo que cubre un rostro, a saber, el velo del rostro del supuesto moderado o el velo del rostro del supuesto piadoso, y que en cada caso se encuentra inmediatamente cubierto. No es mi intención usar el término “rostro” de acuerdo con la filosofía de Lévinas, pero cabe resaltar la connotación ética del término y, a su vez, su sentido político, que es el que aquí quisiera enfatizar. Mi intención es resaltar el sentido humano de la idea de la virtud, cuya transcendencia, sin embargo, no se encuentra dissociada de su modo de aparecer en el carácter y en los actos, los cuales son siempre intersubjetivos, susceptibles de encararse mutuamente y, por lo tanto, de someterse al juicio recíproco. Lo significativo, por otro lado, es percatarse de que estas connotaciones ético-políticas están delimitadas por el sentido ontológico del aspecto de algo y que es a lo cual Sócrates anima a distinguir: *el eidos* o la *idea* en tanto *apariencia del ser-algo*, con toda la ambigüedad que entraña.

Ahora bien, lo más importante es que la anacalipsis de Sócrates no es un examen monológico, sino que requiere de una comprensión dialógica de lo dicho que conlleva una constante revisión crítica de los pasos dados. En la medida que la anacalipsis socrática es un diálogo cuyo fin es desvelar el rostro de la virtud, su ejercicio hermenéutico se ejerce siempre dialécticamente, de manera que “la cosa misma” solo puede asomarse paulatinamente al encarar la respuesta del otro, por lo cual lo dicho debe ser confrontado a partir de sucesivas contra-argumentaciones. Esto significa que lo que se descubre se encuentra siempre en riesgo de volver a recurrirse a partir de las contradicciones y de la negatividad propia del movimiento dialéctico. La anacalipsis socrática es, por lo tanto, esencialmente dialéctica y podría comprenderse a partir de una suerte de *simpatía con la vida*, en la medida que al preguntar por el “es” Sócrates no se apresura a imponer teorías ni doctrinas, sino que acompaña terapéuticamente al interlocutor a través de sus respuestas. Lo mayormente significativo es que este acompañamiento no tiene su auténtica base en lo que algunos comentaristas

denominarían la dimensión epistémica del diálogo, es decir, en la aprehensión de la virtud mediante una definición. La anacalipsis de Sócrates, a mi juicio, tiene una fuerte connotación patética, lo cual resulta concomitante a su carácter ético-político. Sócrates intenta que el interrogado sea llevado emocionalmente por la argumentación y muestre lo mejor de sí mediante el esfuerzo por comprender el asunto puesto en cuestión, lo cual no solo implica un conocimiento proposicional de lo que es bueno, sino, ante todo, un conocimiento de *cómo* hay que actuar y vivir. De ahí que el conocimiento buscado mediante la anacalipsis dialéctica sea, en suma, no-proposicional (González, 1998), es decir, un conocimiento que se obtiene no mediante proposiciones, sino que se apropia mediante la exhibición, en este caso, de ciertos gestos, actitudes y maneras que pueden ser reconocidos durante el transcurso de los argumentos esgrimidos.

La política más fina

He planteado la filosofía política de Sócrates como figura emi-nente de los diálogos platónicos a partir del ejercicio de un método que tiene como fin desvelar el rostro de la virtud mediante una comprensión crítica y confrontacional de los inmediatos pareceres cotidianos. Así, por ejemplo, Sócrates se confronta con Hippias y Eutifrón, quienes ejemplifican un tipo de enmascaramiento so-metido a un autoengaño que refuerza con mayor contumacia su resistencia ante la intención terapéutica de Sócrates (Vigo, 2001, pp. 30 y ss.). En ambos casos, Sócrates los lleva repetidamente a la aporía, aunque nunca de manera suficiente como para socavar las bases del autoengaño en el que viven. Resulta notable cómo Sócrates recurre a diversas estrategias durante los correspondientes diálogos para que en ambos casos los interlocutores puedan “ofus-carse” ante el resplandor de la idea que se sustrae. Eutifrón, de hecho, resistiéndose a dejar su posición y confuso por las palabras de Sócrates, reclama: “No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates,

pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos” (*Eutifrón*, 11b). Y, por otra parte, ante la insistente confianza de Hippias para responder sobre aquello que asegura conocer, Sócrates le plantea una y otra vez acerca de lo bello como tal, aunque solo para obtener como respuesta diferentes y variados pareceres que se refieren a cosas que en algunos casos resultan bellas y en otros casos feas (*Hippias Mayor*, 289c-e). Hippias, sin embargo, alega que una búsqueda de este tipo resulta inútil, porque lo importante es “ofrecer un discurso adecuado y... convencer y retirarse llevando... el mayor premio... la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos...” (304a).

Es en este punto que cabe resaltar con mayor énfasis que, pese a que los asuntos de los diálogos aporéticos parezcan tener un contenido personal, se encuentran preñados de un significado que trasciende la esfera privada, pues Eutifrón, por ejemplo, no es alguien que sostenga un parecer extravagante acerca de la piedad, sino alguien que es un ciudadano que actúa públicamente con base en estas opiniones, al punto de ser capaz de acusar a su propio padre ante la justicia (*Eutifrón*, 4a-e). De igual modo, Hippias no es alguien que ofrezca discursos privados acerca de lo bello, además de otras innumerables cosas, como el mismo reconoce (*Hippias menor*, 369b-e), sino alguien que es capaz de confrontar públicamente a otros con el fin de persuadirlos y obtener un beneficio que no busca el bien de la ciudad entera, sino el propio. Asimismo, ocurre con muchos otros interlocutores, sofistas, militares, poetas, cuyas actividades no son meramente quehaceres privados, sino que inciden en los otros con sus respectivos influjos, determinando que ciertas partes de la ciudad dominen sobre otras. El contramovimiento a este tipo de práctica, por lo tanto, no puede ser la simple rectificación de términos con base en una doctrina moral más sustantiva. La naturaleza de la filosofía política tal como la ejerce Sócrates no se reduce tampoco a una crítica especulativa de la moral relativa a la ciudad y cuya finalidad sea la mera des-

cripción teórica de ciertos actos y comportamientos, sino que, más bien, *la filosofía política de Sócrates es esencialmente ejecutiva*, porque su crítica *includens prudentia*, lo cual no solo exige que los juicios de los interlocutores puedan ser refutados, sino que ellos mismos sean reconducidos moralmente en cuanto actores del diálogo. Así, por ejemplo, en el *Laques* se muestra con claridad que, ante la dificultad de definir proposicionalmente qué sea la valentía, Sócrates exhorta a Nicias para que no merme el valor mismo que conduce la investigación. “Venga, Nicias, socorre a tus amigos que están apurados en la discusión y no encuentran la salida, si tienes alguna fuerza” (194c). Es por eso que la filosofía política de Sócrates actúa en gran medida exhortativamente, porque mediante la crítica Sócrates asiste a la reconducción del juicio moral del otro, pero también ayuda a edificar la propia voluntad del interlocutor a través del fino ejercicio del diálogo.

Sócrates, por otra parte, puede ser insólitamente violento, lo cual no implica, por otro lado, que lo guíe un afán por destrozarse dialécticamente a su oponente. Más bien, su evidente rudeza en algunos casos de ningún modo suprime su sincero cuidado por el otro. En efecto, este cuidado está perfilado por su tarea filosófica que busca, a veces con inusitada brusquedad y, además, sin escatimar el uso de la oratoria (Teloh, 2008), beneficiar el alma del interlocutor (Michellini, 1998), utilizando en este sentido la refutación como un castigo purificador (Clerk Shaw, 2015). Es así que Sócrates, al enfrentar a Calicles, puede decir: “Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; [...] pero lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer” (*Gorgias*, 521d). Y en seguida compara su quehacer político al del médico, quien, en vez de ofrecer dulces y pasteles a los niños (adular a los ciudadanos) como lo haría el cocinero (el orador o político de turno), seguramente sería acusado de maltrato por ofrecerles bebidas amargas y someterlos a las más extremas renunciaciones.

El arte político de Sócrates no tiene que ver, entonces, con dar directrices para el gobierno de la ciudad, ni menos con saber ofrecer discursos persuasivos a la multitud o simplemente participar como un demócrata más.²⁷ El arte político de Sócrates radica en una anacalipsis dialéctica y que es, en suma, una confrontación con la moral corriente a la luz de un criterio de una vida moderada y sometida a constante examen.²⁸ Si para destruir un juicio moral acrítico que conduce al desenfreno es necesario avergonzar al interlocutor,²⁹ Sócrates no duda en hacerlo para desenmascararle. Sin embargo, este desenmascaramiento que la vergüenza suscita no se agota en un descubrimiento del oculto deseo o de la reprimida creencia del interlocutor (McKim, 1988), lo cual, a su vez, implica su careo con “la costumbre de los hombres” (Kahn, 1983), sino que, más decisivamente, la vergüenza que suscita la filosofía política de Sócrates deja que el interlocutor asuma una obligación moral que no viene de la profundidad de la conciencia subjetiva, sino del propio ejercicio dialéctico (Tarnopolsky, 2010).

En este punto el *Gorgias* resulta ejemplar, puesto que aquí el ejercicio anacalíptico de Sócrates radica precisamente en desengañar al otro mediante el avergonzamiento como un sentimiento político decisivo, en la medida que es *la mirada de los otros* la que fuerza al desengaño. Lo que específicamente ocurre aquí es el desvelamiento del rostro de la justicia a través del desenmascaramiento que realiza la vergüenza. Cabe puntualizar, además, que aquí la virtud de la justicia no se desvela tanto mediante

²⁷ Sócrates, de hecho, le confiesa a Polo que él no es un político (*Gorgias*, 473e), porque al tomar parte en ciertas funciones democráticas actúa de manera inepta.

²⁸ “El mayor bien para un hombre es precisamente este, dialogar cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y una vida sin examen no tiene objetivo vivirla” (*Apología*, 38a).

²⁹ Téngase presente estas palabras que Sócrates dirige a sus conciudadanos y que caracterizan con claridad su propio quehacer: “Me parece que el dios me ha puesto en el mundo para algo así, y despertándoos, persuadiéndoos y avergonzándoos a cada uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes (*Apología*, 30e).

proposiciones como mediante su ejercicio, pues es precisamente bajo el compromiso de aceptar las reglas de la conversación y, por lo tanto, en virtud del acuerdo mutuo de las justas condiciones del diálogo (457c-458c),³⁰ que se podrán reconocer quiénes se muestran como justos y quiénes no. Es precisamente aquí que la ruptura del acuerdo por el cual cada uno de los interlocutores se comprometía a no ocultar sus propias opiniones conlleva admitir sin resistencia la posibilidad de la refutación y, de hecho, la necesidad de padecer vergüenza, debido a que esta emoción *posibilita al otro abrirse de algún modo a sí mismo*, aunque dependa solo de él soportar esta apertura y comportarse conforme a ello. Gorgias sostiene desde un principio que la oratoria es un ejercicio que persuade en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto (454b) con base en una creencia en vez de un saber sobre ello (454e) y reconoce, por lo tanto, que el orador no enseña qué es lo justo (455a). Porque el orador no enseña lo que es justo e injusto, sino que, más bien, persuade sobre ello, su ejercicio resulta ser algo circunstancial y, por lo tanto, le corresponde una cierta neutralidad. Porque depende únicamente de lo que en el momento se esté debatiendo, el orador ha de sostener qué es justo e injusto al captar con sutileza los movimientos del ánimo de los oyentes al respecto. Si, por otra parte, el discípulo de un orador utiliza injustamente su oratoria, sostiene Gorgias, no cabe responsabilizar al maestro de tal vicio (457b-c). En todo caso, la potencia de la oratoria reside en la capacidad de persuadir a la multitud acerca de lo que es justo e injusto, incluso aventajando a aquellos expertos en otras artes, pues solo con el industrioso uso de la palabra y no con el auténtico saber el orador obtendrá mayor crédito (459c). Ahora bien, si aventaja o no el orador al experto, replica, Sócrates, es algo que queda en suspenso. Basta con que Gorgias insista en esta ventaja para que Sócrates inmediatamente

³⁰ Para una consideración sobre las condiciones del diálogo y del acuerdo para el justo desarrollo de la conversación, véase Vigo (2001).

se apoye para sugerir que respecto a cualquier asunto el orador se encuentra en la misma situación de desconocimiento y se relaciona con cualquier asunto únicamente mediante la persuasión, lo cual “le permite aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente sabe” (459 d-e). Téngase presente, por cierto, que este intercambio está bajo la mirada de un círculo de personas que en gran parte corresponde a admiradores de Gorgias, quienes recién lo han escuchado disertar y que permanecen pendientes de sus respuestas. A la vista de tal situación resultan significativas las siguientes palabras de Sócrates:

¿[E]s necesario que quien tiene el propósito de aprender oratoria posea estos conocimientos y los haya adquirido antes de dirigirse a ti? Y, en caso contrario, tú, que eres maestro de oratoria, ¿prescindirás de enseñar a tu discípulo esto, porque no es función tuya, y harás que ante la multitud parezca que lo sabe, cuando lo ignora, y que pase por bueno sin serlo? ¿O te será completamente imposible enseñarle la oratoria, si previamente no conoce la verdad sobre estas materias? ¿Cómo es esto, Gorgias? (459d-e)

Lo que en un primer momento se había tomado como una conveniente ventaja del ejercicio de Gorgias, ahora, ante la mirada de la audiencia, parece resultar una incómoda amenaza para su reputación. Gorgias en seguida responde: “Yo creo, Sócrates, que, si acaso las desconoce, las aprenderá de mí” (460a). En este punto no reconocemos el ánimo de Gorgias, aunque Polo nos lo hace saber tras haberlo puesto Sócrates en evidencia.

¿Qué dices, Sócrates?... ¿Crees que, porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? Y quizá a consecuencia de esta concesión, se ha producido cierta contradicción; esto es lo que te deleita, y tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias..., pero ¿quién será capaz

de negar que conoce la justicia y que puede enseñarla a los demás?... (461b-c)

Gorgias se ha avergonzado por ser incapaz de mantener su primera afirmación ante la mirada de una audiencia para la cual, como ha indicado Polo, parecería inaceptable ignorar lo que es justo o bueno o bello. En Gorgias, por lo tanto, la vergüenza ha operado reprimiendo la confesión de su ignorancia ante lo que resulta para todo ateniense digno de saberse y, en ese sentido, ha terminado por contradecirse. No importa, en este caso, que Gorgias, al aceptar las justas razones de Sócrates y en contra de su propia creencia, haya valorado más la opinión de los otros, pues esta opinión bien podría haber ejercido su amenazante presión con base en costumbres reprochables. Lo importante es que la vergüenza ha operado como una pasión desmascaradora y que, con el apoyo de la contradicción, se ha puesto en evidencia una confrontación de pareceres que solo mediante la dialéctica resultan reconocibles. Tan importante como esto resulta, además, la disposición de Gorgias, quien en vez de reprocharle a Sócrates haberlo conducido a tal incómoda situación, como así lo ha hecho Polo en nombre de él, se ha dejado llevar sumisamente por los argumentos, como así lo declara el diálogo aceptando sin resistencia la terapia dialógica de Sócrates. De ahí que haya respondido con justicia a cada pregunta posterior con sucesivos “totalmente”, “sí”, “así parece” y “necesariamente”.

Conclusión

Como se ha advertido en relación con el quehacer de Sócrates, “[su] arte de la política supone cuidado o atención”, lo cual revela “el deseo de beneficiar o favorecer” (Gómez Pérez, 2019,

p. 80).³¹ Es, ante todo, en este sentido que debemos comprender que Sócrates en muchos casos recurra a la ironía, a cierto juego e, incluso, a la franca dureza, pues, como él mismo advierte, su arte, que no técnica, precisa del filo de las palabras para poner al descubierto los enmascarados rostros de la ciudad. De ahí que la *filosofía política* de Sócrates conduzca a reprimir la voluntad de poder del interlocutor y, por lo tanto, a obligarle a *dejarse llevar* por los argumentos, lo que implica que una auténtica *política filosófica* tendría que fundarse en una impotencia fundamental por la cual el político no intentase imponer sus pareceres, sino que se entregase al poder mismo del λόγος.

Referencias

- Boncacea, S. (2009). Plato: Philosophy as Politics. *META: Res. In Herm. Phen. And Pract. Philosophy*, I(1), 155-180. http://www.metajournal.org/articles_pdf/meta-i-1-2009-bocancea.pdf
- Boeri, M. (2017). ¿Cuán utópica es la Calípolis de Platón? Reflexiones sobre la “ciudad ideal” y el valor del paradigma en la explicación filosófica. *ΠΗΓΗ/FONS II*, 9-25. doi: 20318/fons.2017.3854
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera. I-V*. Oxford Clarendon Press.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. E. L. Minar Jr. (trad.). Cambridge University Press.
- Charalabopoulos, N. (2012). *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- Clerk Shaw, J. (2015). Punishment and Psychology in Plato's *Gorgias*. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 32, 75-95. doi: 10.1163/20512996-12340039

³¹ “De esta manera, la política se ejerce fundamentalmente como comunicación o diálogo, si bien habría que entender la comunicación como apertura dialéctica a los otros en la búsqueda de un acuerdo sobre la verdad, particularmente la verdad sobre el bien común, y no como mera transmisión de información. La dialéctica puede, entonces, concebirse como una labor de esclarecimiento o restauración del médium que es el lenguaje, en el que se entretejen los lazos que dan unidad a la comunidad, lo común de la comunidad” (Gómez Pérez, 2019, p. 80).

- Crombie, I. M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*. Torán y J. C. Armero (trads.). Alianza Editorial.
- Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato*. Oxford University Press.
- Euben, J. P. (1996). Reading Democracy: Socratic Dialogues and the Political Education of Democratic Citizens. En J. Ober y C. Hedrick (Eds.), *Dēmokratia* (pp. 327-359). Princeton University Press.
- Ferguson, A. S. (1921). Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line. *The Classical Quarterly*, 15, 131-152. doi: 10.1017/S000983880000604
- Ferguson, A. S. (1922). Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (Continued). *The Classical Quarterly*, 16, 15-28. doi: 10.1017/S0009838800001956
- Ferrari, G. R. F. (Ed.) y Griffith, T. (trad.). (2000). *Plato the Republic*. Cambridge University Press.
- Fine, G. (1992). Inquiry in the *Meno*. En R. Kraut. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 200-226). Cambridge University Press.
- Fried, G. (2006). Back to the Cave: A Platonic Rejoinder to Heideggerian Posmodernism. En D. Hyland y J. P. Manoussakis (Eds.). *Heidegger and the Greeks* (pp. 157-176). Indiana University.
- Gadamer, H. G. (1991). *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. En Griechische Philosophie III, GW 7. Mohr Siebeck.
- Gallagher, R. (2004). Protreptic Aims of Plato's *Republic*. *Ancient Philosophy*, 24(4), 293-319. doi: ancientphil200424241
- Gómez Pérez, G. (2019). Platón y la política como cuidado de las pasiones: sobre el tratamiento de la benevolencia en el *Gorgias*. ΠΗΓΗ/*FONS*, 4, 77-90. doi:10.20318/fons.2019.4910
- González, F. (1998). Nonpropositional Knowledge in Plato. *Apeiron*, 31(3), 235- 284. doi: 10.1515/APEIRON.1998.31.3.235
- González, F. (2012). Socrates on Philosophy and Politics: Ancient and Contemporary Interpretations. *Ideas y Valores, LXI*(149), 103-123. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/33295>
- Gutiérrez, R. (2012). El retorno a la caverna y el conocimiento de sí mismo. *Hypnos*, 29(2), 289-298. <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/186/188>
- Howland, J. (2014). Glaucon's Fate: Plato's *Republic* and the Drama of the Soul. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 29(1), 113-136. doi: 10.1163/22134417-00291p11

- Howland, J. (1991). Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. *Phoenix*, 45(3), 189-214. doi: 10.2307/1088791
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- Jedrkiewicz, S. (2011). Sobre el diálogo Teages, atribuido a Platón. En J. Martínez (Ed.). *Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica* (pp. 145- 157). Ediciones Clásicas.
- Kahn, C. (1983). Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 75-121.
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford University Press.
- Landmann, M. (1941). Socrates as a Precursor of Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(1), 15-42. doi: 10.2307/2102672
- Liddell, H. G. & Scott, R. A. (1996). *A Greek-English Lexicon*, New Supplement Added. Clarendon Press.
- Lizano Ordovás, M. (2003). Paradoja y aporía en el símil de la caverna. En R. Gutiérrez (Ed.), *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón* (pp. 37-51). Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MacKim, R. (1998). Shame and truth in Plato's *Gorgias*. En D. Griswold (Ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings* (pp. 34-48). Routledge.
- Michelini, A. (1998). ΠΟΛΛΗΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias*. *Classical Philology*, 93(1), 50-59. Doi: 10.1086/449374
- Planinc, Z. (2017). Aristophanic Themes in Plato's *Republic*. *The Political Science Reviewer*, 41(1), 1-32. https://www.academia.edu/33987557/_Aristophanic_Themes_in_Platos_Republic_20202020c_A_Post_Voegelinian_Reading_Political_Science_Reviewer_41_1_2017_1_32
- Platón (2011). *Diálogos I y II*. J. Calonge, E. Lledó, C. García, E. Acosta, J. Olivieri, C. Eggers (trads.). Gredos.
- Reynolds, N. B. (2012). Features of Greek Satyr as Guide to Interpretation for Plato's *Republic*. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*. 29(9), 234-258. <https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2479&context=facpub>
- Roochnik, D. (2003). *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's Republic*. Ithaca: Cornell University Press.
- Saxonhouse, A. (1978). Comedy in Callipolis: Animal Imagery in the Republic. *American Political Science Review*, 72(3), 888-901. doi 10.2307/1955109.

- Sazo, D. (2008). Entre el ocultamiento y el engaño. El rol de la mentira política en la *República* de Platón. *Revista Pléyade*, 1, 22-39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2788019>
- Scott, G. (Ed.) (2005). *Selected Letters of John Keats*. Harvard University Press.
- Sheppard, D. J. (2004). Why the Philosopher Returns to the Cave. *Richmond Journal of Philosophy*, 6, 1-7. <https://es.scribd.com/document/403930988/Why-the-Philosophers-Return-to-the-Cave>
- Soares, L. (2010). *Platón y la política*. Tecnos.
- Strang, C. (1986). Plato's Analogy of the Cave. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 19-34. <https://es.scribd.com/document/379656271/Oxford-Studies-in-Ancient-Philosophy-vol-4-1986-pdf>
- Strauss, L. (1946). On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy. *Social Research*, 13(1/4), 326-367. <https://www.jstor.org/stable/40982155>
- Swift Riginos, A. (1976). *Platonica*. E. J. Brill.
- Szlezak, T. (2003). La idea del Bien como arche en la *República* de Platón. En R. Gutiérrez (Ed.), *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón* (pp. 87- 105). Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tarán, L. (1981). *Speusippus of Athens*. E. J. Brill.
- Tarnopolsky, C. (2010). *Prudes, Perverts, y Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton University Press.
- Tejera, V. (1997). *Rewriting the History of Ancient Greek Philosophy*. Greenwood Press.
- Tejera, V. (1999). *Plato's Dialogues One by One*. University Press of America.
- Teloh, H. (2008). Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1(23), 57-77. doi: 10.1163/22134417-90000091
- Vallejo Campos, A. (2017). Ser y Utopía en la *República*. *ΠΗΓΗ/FONS II*, 27-44. doi: 10.20318/fons.2017.3466
- Vigo, A. (2001). Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Tópicos*, 008-009, 5-41. <https://www.redalyc.org/pdf/288/28800901.pdf>

- Woodruff, P. (1986). The Skeptical Side of Plato's Method. *Revue Internationale de Philosophie*, 40, 156/157(1/2), 22-37. <https://www.jstor.org/stable/23946604>
- Zamosc, G. (2017). The Political Significance of Plato's Allegory of the Cave. *Ideasy Valores*, 66(165), 237-265. doi: 10.15446/ideasyvalores.v66n165.55201

**LA VIOLENCIA DE LA POSITIVIDAD COMO
MUTILACIÓN ONTOLÓGICA UN ACERCAMIENTO
A LA FILOSOFÍA DE BYUNG-CHUL HAN¹**

The Violence of Positivity as Ontological Mutilation.
An Approach to Byung-Chul Han's Philosophy

Maicol Mazo Gaviria

Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia)
mazomaicol@gmail.com

Juan Camilo Restrepo Tamayo

Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia)
juanc.restrepot@upb.edu.co

RESUMEN

Un atento repaso por la concepción de la violencia chulhaniana en el contexto de las formas tradicionales que han estudiado este fenómeno social permite exponer con mayor detalle y claridad esta propuesta en cuanto a la relación con el *otro* se refiere. Cuando lo sucedido durante el colonialismo que azotó al mundo en el transcurso de los siglos XVIII y XIX se asumía como las más peligrosas acciones cometidas en procura de la supresión de las características propias de cada uno, en la medida en que los fenómenos de invasión suprimían materialmente la diferencia que poblaba el mundo, apareció la violencia de la *positividad* como la disposición sistémica que parte de la libertad y el consentimiento individual para, tácitamente, eliminar cualquier tipo de sentido de otredad presente en su constitución.

PALABRAS CLAVES

Alteridad, ontología, positividad, violencia, neoliberalismo.

ABSTRACT

A careful review of the conception of Chulhanian violence in the context of the traditional forms that have studied this social phenomenon makes it possible to explain in greater detail and clarity this proposal as to the relationship with the other refers. When what happened during colonialism that hit the world during the 18th and 19th centuries

¹ Artículo derivado del trabajo de investigación de Maestría en Filosofía titulado *La violencia de la positividad como disposición sistémica. Una aproximación a la filosofía de Byung-Chul Han como posibilidad de interrogación en el sujeto del rendimiento*, desarrollado durante 2020 por Maicol Mazo Gaviria bajo la orientación del Dr. Juan Camilo Restrepo Tamayo y adscrito a la línea de Investigación *Ética y Antropología Filosófica* del Grupo de Investigación *Epimeleia* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana.

was assumed to be the most dangerous actions committed in seeking the suppression of each other's own characteristics to the extent that invasion phenomena materially suppressed the difference that populated the world, the violence of positivity appeared as the systemic disposition that begins with freedom and individual consent to, tacitly, to eliminate any kind of sense of otherness present in its constitution.

KEYWORDS

Alterity, ontology, positivity, violence, neoliberalism.

Introducción

El *otro* desapareció. Para matizar la sentencia y encontrar en ella posibilidades diferentes de realización en la relación intersubjetiva de la época contemporánea, pudiera decirse que el lugar del *otro*, en tanto espacio que ocupa la alteridad, se viene extinguiendo, y cada vez más con mayor contundencia. Actualmente se viene incorporando al diferente, de manera voluntaria e implícita, al mundo de la igualdad donde se hace indistinguible cualquier tipo de aspereza. Situación en algún sentido comparable con el momento de contacto entre mundos cuando el diferente al *yo* era cosificado a través de ejercicios de violencia directa en los que había un claro victimario que oprimía a su adversario por medio del uso de la fuerza natural o a través de sus inventos o desarrollos, como el uso de la pólvora para la utilización de armas. Por muy sombrío que parezca el escenario esbozado, puede decirse, sin embargo, que es apenas la más rápida semblanza que con mayor exactitud se puede establecer a partir de la concepción que tiene Byung-Chul Han sobre la violencia con respecto a lo que él se ha preocupado en calificar, indistintamente, como modernidad tardía, *sociedad de la positividad* o *sociedad del rendimiento* en referencia al mundo de los días presentes. Con mucha más fuerza se puede sostener y extender este juicio cuando se toma en cuenta el planteamiento chulhaniano en el contexto de las acepciones que con mayor tradición se manejan sobre lo violento en el ser humano y, sobre todo, al momento de echar un vistazo sobre las

consecuencias ontológicas que tiene en la constitución interna, espiritual si se quiere, del ser humano. Porque si en la violencia dicotómica que se practicaba profusamente durante la modernidad inicial el *yo* del sujeto era sometido por una fuerza externa que lo obligaba a tolerar algo que no quería hacer voluntariamente, ahora el consentimiento y la ilusión de libertad caracterizan al sujeto del *rendimiento* que no recibe los actos violentos de una persona diferente de sí misma. Este sísmico movimiento a nivel individual es apenas reflejo de un cambio social y político que afecta a grandes estructuras como los paradigmas científicos y los metarrelatos religiosos. Próximo al fin de la jerarquización que implicaba la ubicación de la razón y la divinidad en un lugar elevado del resto de los mortales, el sujeto tardo-moderno cree poder alcanzarlo todo al no tener en frente un límite claramente reconocible que lo lleve a declarar que no sabe hacer algo o no está preparado para la ejecución de determinada tarea y, en consecuencia, lo impulse a reconocer que hay alguien diferente de sí mismo que puede llegar a donde él no alcanza y realizar lo que él no puede. Sin aquella razón negativa en la que se podía encontrar al *otro* para la constitución y reafirmación del *yo*, ¿qué es lo que queda de cada uno? ¿De qué tipo de existencia se puede hablar cuando cada persona tiene ante sí las vías de extinción del opuesto que confirme, entre otras cualidades, su simple existir?

La violencia *positiva* de Byung-Chul Han en contexto

En atención a algunas de las investigaciones más generales sobre la violencia en el ser humano se puede traer a colación lo que dicen autores como Vicente Lull, Rafael Micó Pérez, Cristina Rihuete Herrada, Roberto Risch, Jean-Marie Domenach, Johan Galtung, Jorge Corsi y Graciela Peyrú. Los primeros de los aludidos se interesaron en investigar la violencia desde el punto de vista de la arqueología. Como todo cometido que se proyecte desde esta ciencia social, revisaron las sociedades humanas del pasado. En

este recorrido, iniciaron diciendo que, en el mayor grado de expresión que permite la mirada panorámica, por violencia se entiende “[...] toda acción encaminada a impedir la expresión libre de la voluntad individual de alguien, que quedaría así obligada a actuar de manera contraria a su inclinación natural o espontánea” (Lull et al., 2006, p. 88). Sobre esta misma línea de sentido están otros investigadores y teóricos de las ciencias sociales y humanas con mayor notoriedad, inclusive. Para Jean-Marie Domenach (1981), con mucha cercanía a la definición tratada, la violencia es el “[...] uso de una fuerza, abierta y oculta, con el fin de obtener de un individuo, o de un grupo, algo que no quiere consentir libremente” (p. 36). Johan Galtung (1995), por su lado, coincide en términos de posibilidades de realización con que la violencia está “[...] cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales” (p. 314). Corsi y Peyrú (2003), con el mismo tono caracterizado por la dominación de unas voluntades sobre otras, sostienen que el concepto en cuestión es “[...] una modalidad cultural, conformada por conductas destinadas a obtener el control y la dominación sobre otras personas” (p. 20). Cada uno de ellos tiene afinidad, además, con las derivaciones necesarias que debe tener la consistencia teórica de la violencia con el fin de abarcar la mayor cantidad posible de sus manifestaciones en la práctica. Bajo el amparo de diferentes denominaciones hacen alusión a dos maneras en las cuales se hace presente lo violento. Por un lado, está la directa y tangible; por otra parte, construye sentidos latentes e intangibles. En lo que respecta a la valoración del juicio que ubica a la violencia como una característica conatural al ser humano se repasaron diferentes argumentos. Algunos provenientes de los anteriores autores, como los de Lull et al. (2006), que sostienen que “la capacidad humana para agredir puede tomarse como una *condición necesaria* para ejercer la violencia física, [...] pero no como *condición suficiente* para explicar los episodios reales de violencia en que se materializa” (p. 94).

Otros, basados en lo que hicieron Mazo, Henao y Moreno (2012), quienes, en consideración a la relación naturaleza humana y violencia, respondieron que la “agresividad es connatural al ser humano y la violencia es un constructo sociocultural” (p. 36). Para fundamentar su trabajo se apoyaron, entre otras ideas, en la *insociable sociabilidad* (Kant, 2006) para acotar aún más la diferencia entre agresividad y violencia, puesto que la *insociabilidad*, en tanto disposición natural en el ser humano que debe su aparición a una alta dosis de fuerza, es, de algún modo, equiparable con la agresividad, y por sí misma no es negativa, toda vez que hace uso de la potencia que tiene en su interior y vence la pereza, uno de los más pesados lastres, junto con la cobardía, que evitan la emancipación que requiere el ser humano para pensar por sí mismo (Kant, 2006). En relación con este contexto, la propuesta chulhaniana sobre violencia puede leerse a partir de las categorías de *lejanía* y *cercanía*. Si se toma al primero de los sustantivos como ruta de análisis se tiene que decir que el énfasis de Han no se encuentra en la tipología de la violencia física, bien sea bajo la consideración directa que hace Galtung o de fuerza física que aparece en la propuesta de Lull et al. (2006), o de lo que Domenach (1981) discrimina como de tipo moral, en tanto estas dependen de una tensión entre sentidos contrarios que perfectamente pueden caracterizar el inventario de los recursos dispuestos para los movimientos colonialistas del siglo XVIII y XIX en el mundo que cosificaron al *otro* por medio de un avasallante dominio (Todorov, 1998). Y menos cercana todavía a Han resulta lo que el francés insiste en llamar “violencia política”, porque la presenta con respecto al poder, unión (poder-violencia) que en el surcoreano existe con escasa conexión. Esto, porque para él, el “[...] poder consiste en que se continúa *a sí mismo* en el otro, en que se recobra a sí mismo en el otro” (Han, 2017b, p. 85), es decir, es un silencioso proceso en el cual, sin importar las múltiples y variadas relaciones que establece el *yo*, podrá encontrarse siempre en medio de lo distinto. De ahí que, siguiendo de cerca a Han, se pueda expresar que esta forma de asumir el

poder otorga licencias para hallar cierta certeza en aquel tipo de aforismo que indica que a través del *otro* se puede encontrar el *yo*. Pero si se reducen algunas licencias y se hace necesario establecer acuerdos con el planteamiento de Han sobre violencia, debido a que es un proceso iniciado y terminado en el sujeto, en línea con una parte del pensamiento de Johan Galtung (1995), se podría clasificar cercano a la violencia personal o directa porque hay un autor identificado en ella. La gran diferencia es que el ejercicio de la violencia en la actualidad para Han no sale del perímetro trazado por la subjetividad de cada uno, pero en el estadio ulterior de desarrollo de la misma guardaría algo de cierto en la relación que se procura establecer. En la previa de todo ello, sin embargo, se tuvo que asentir con la violencia indirecta o estructural de Galtung (1995), porque el auto-sometimiento partió de un yugo inicial otorgado al otro (Han, 2019b), al otro sistema, al otro sistema neoliberal, para más señas. Todo de lo que se habla tuvo orígenes externos que, a la postre, se tomaron como propios porque solo en la relación con el *otro* el sí mismo del *yo* pudo encontrarse (Han, 2019b). A ello debe su ser (Han, 2019b). Ilustrativo a este respecto resulta la interpretación que hace Han de la famosa y muy comentada metáfora hegeliana del amo y el esclavo. Más que tratarse de una relación de contrarios con miras al reconocimiento de su interdependencia, para el surcoreano es la ejemplificación de la renuncia que hace el sujeto a su aislamiento egoísta a favor del *otro*, el amo para el caso de la situación, pero que este, a su vez, no se conforma con la superioridad alcanzada y participa de un sometimiento inicial hacia una voluntad general, que bien podría ser el Estado o la ley; sucintamente, el universal (Han, 2019b). Frente a los otros sentidos de violencia estudiados, con bastante cuidado se podría decir que la violencia de la positividad en Han tiene carácter de vecindad con las violencias moral y discursiva planteadas, en este mismo orden, por Domenach (1981) y Lull et al. (2006) en la medida en que comprometen la libertad del *yo* ante las determinaciones del *otro*, por lo menos en esta primigenia

sumisión de la que se trataba porque, en adelante, el poder de la relación dialéctica intersubjetiva se desenvuelve con una soltura tal que conforma el amplio e ilimitado campo de las libertades *positivas*, el ámbito de las desregulaciones.

La carencia óntica y su deriva en el sujeto contemporáneo

La mayor carencia ontológica que presenta el sujeto de la *positividad* es su vacua relación dialéctica con el mundo. Aquel movimiento de opuestos que permite la consolidación de la *mismidad* del sujeto, como diría Han (2017a), a través del movimiento y dispersión de las determinaciones fijas que abstrae el entendimiento, tal cual se sostiene desde Hegel (2005), no está en el ser humano de la época contemporánea. Es decir, en la actualidad cada quien se sostiene sin aquel proceso que permite que las diferencias fijas de lo que se intenta conocer nunca lleguen a la dilapidación, puesto que, como recoge Hegel (1995) de Heráclito, hace posible la definición del objeto de conocimiento desde la razón negativa sin que el alma de la cosa se disuelva, sin que caiga en un profundo desorden. Por ende, sería posible admitir que la violencia que ejerce el ser humano del hoy contra sí mismo es directamente proporcional a la oquedad que hay en su ser en consideración a la falta de tensión necesaria con la alteridad. En un mundo plagado de igualdad se pierde la diferencia, el *otro*, que constituye el sentido de la vida del *yo*. Han (2017a) dice textualmente que “[...] es justamente lo contrario de las cosas, lo distinto de ellas mismas lo que les infunde vida” (p.16). Sin un *otro* en quien, mínimamente, proyectar los enojos y de quien recibir, a lo sumo, limitaciones sobre las propias acciones, el *yo* se sumerge en un océano colmado de sí mismo. Esta supresión sucede cuando el sujeto asume como liberación y propio lo que antes le parecía coercitivo y ajeno por parte de las lógicas externas del mercado neoliberal que, con la ayuda del conocimiento adquirido de cada persona, traslada toda su desregulación al interior de cada uno.

En medio de tales circunstancias se producen secuelas nefastas a nivel individual colectivo en la humanidad. En la esfera personal, cada sujeto se ve inmerso en una profunda soledad, cuyo vacío procura colmar por medio del narcisismo, que en su extremo de notoriedad llega al uso irrestricto del *smartphone* con la adicción a las *selfies* o de la cuchilla de afeitar para auto-agredirse, como de manera rotunda expresa Han (2017a), pues, de acuerdo con lo que sigue mencionando pierde la autoestima que se genera exclusivamente en el trato con el *otro*. A la par, esta situación conlleva la eliminación del dolor, el duelo y el conflicto que tantas veces contribuyen a la conformación de experiencias humanas. De un mismo origen también brota el aplazamiento de la muerte y la vejez bajo cualquier costo porque morir y envejecer sería permitir un grado mayor de *negatividad* en la vida que iría en contravía de la *positividad* —con la ilusión de “todo es posible”— donde se quiere poner (Han, 2017c).

Y en lo que tiene que ver con la vida en comunidad, el grado de preocupación sobre esta circunstancia no se atenúa. Han (2018c) se aventura a señalar que los terroristas y los nacionalismos que proliferan en las sociedades actuales tienen un rasgo en común por cuanto, unos y otros, ambicionan implantar reductos de resistencia donde lo singular se enfrente a la fuerza totalizante del fenómeno de la globalización que va tras la intención de eliminar cualquier aspereza que refleje diferencia. La muerte que glorifican los terroristas y la apología a la frontera, con la consecuente xenofobia que pregonan los nacionalistas, son las nocivas maneras que eligieron para expresar el temor a la fuerza globalizante. En el fondo de estos mecanismos de eliminación del *otro* hay un componente crítico sobre el capitalismo. Por lo menos así se puede entender de Han (2017a) al momento de señalar que la muerte es singularidad por antonomasia porque interrumpe la dinámica del sistema que sacraliza la vida en términos de producción, y los elogios a la frontera que excluye son una reacción a lo global por cuanto procura erigir rasgos identitarios en una nación. Es por

eso que la vida de otros que vive el ser de la modernidad tardía, o sea, la inautenticidad del sujeto contemporáneo, como se pudiera afirmar desde Heidegger (2009), o la carencia de singularidad, a decir por Han, más la falta de alteridad que vive como resultado de la anulación del *otro* a la que fue conducido, inicialmente, por una provocación externa y que, más adelante, asumiría como suya, tal como resonarían algunas premisas hegelianas en el surcoreano por cuanto la capacidad del poder —neoliberal en este caso— se manifiesta en la continuidad que hace en el *otro* (Han, 2019b), llevan a colegir, en palabras de José Ortega y Gasset (2004), que el sujeto contemporáneo está *mutilado ontológicamente*, lo que Han (2017a) denomina *carencia óptica*. Sin el *otro*, sin el opuesto y sin la razón negativa no puede hablarse con certeza de la autoafirmación y autoconciencia del *yo*. En consonancia con el filósofo español se puede corroborar que el ser de los días presentes está incompleto. Necesita tanto de su contrario como el color de la superficie material donde se proyecta y esta del poder que la puso para garantizar su existencia, como bien ilustra Ortega y Gasset (2004). Por esta razón, desde la dimensión ontológica del ser humano de las sociedades neoliberales hay que decir que este está más cercano a los movimientos en los que pensaba Jean-Paul Sartre (2003), esto es, aquellos que no existen del todo, tiempos débiles, porque son pasos intermedios entre existencias, que de la vivencia y comprensión completa de sí mismo a partir de su ser y no-ser. Ante la innegable relevancia que tiene el *otro* en la constitución dialéctica del *yo* hay que persistir en que este no se encuentra en su totalidad óptica (Han, 2017a) porque no está en relación con la razón negativa que le permitiría construir, además, el espacio que necesita para elevar todo el sí-mismo en su singularidad, como retoma Han (2019b) de Hegel. Esta *carencia óptica* acercaría al ser del sujeto de la actualidad al es-así que tanto aborrece Hegel (Han, 2019b) de la naturaleza, puesto que está presa del espacio exterior y el peso de su materialidad. Quedaría, bajo esta perspectiva, un individuo sin la actividad, movimiento y dinámica que conlleva

la dialéctica, por consiguiente, sin la resistencia necesaria para superar al es-así de los objetos naturales, o sea, sería meridiana-mente vecino del perezoso que por poco logra diferenciarse de la inmovilidad de la roca (Han, 2019b). Con mayor exactitud, el neoliberalismo, con su desmedida preocupación por la producción de bienes y servicios, agregó en su catálogo de mercancías al ser humano, que tiene la fuerza laboral que el mercado precisa, con el efecto inmediato del menoscabo de esferas vitales en cada persona, como el vínculo vital con la diferencia. Han retoma algunas ideas de Max Scheler cuando, con base en el medievalista San Agustín de Hipona, resalta la falta de plenitud óptica que tiene la flor si no es contemplada (Han, 2019b). Paralelamente, Hegel destaca el lugar supremo que alcanza lo otro al momento de ser abarcado por la autoconciencia o el espíritu del *yo*; verbigracia, en la ingesta los alimentos no son destruidos por cada persona; entran en participación del concepto que los eleva a lo que son en sí (Han, 2019b) en el proceso de unidad que implica la especulación hegeliana (Hegel, 2005). Como muestra de esto puede proponerse pensar en qué sería de la manzana con todas las características que la definen, como el olor y el sabor, sin la autoconciencia del ser humano que se proyecte sobre ella como lo otro y logre captar estos dos atributos suyos que por sí misma nunca hubiera podido desarrollar hasta elevarlos al nivel de la conceptualización de todo lo que es esta fruta que la diferencia entre sus semejantes, como la pera y el durazno, y las demás de su misma especie que provienen del *malus domestica*.

La caracterización del sujeto de la violencia de la *positividad*

Mirado desde la *positividad*, el sujeto del cual dispone el sistema neoliberal es el recipiente donde se deposita el poder de la violencia, por lo que es despojado de toda resistencia, oposición o *negatividad* que hay en su interior para hacerlo marchar sincrónicamente con las pautas de funcionamiento del mundo exterior. Para este

tipo de subjetividad, el mercado ofrece todo lo que necesita, trátase de lo mismo o lo distinto a lo que se quiera acoger este sujeto de la sociedad del rendimiento. En cualquier circunstancia llegará a la orgía de la igualdad (Han, 2017c). El sujeto de la *positividad* no es el que se reprimía en sociedad por medio de instituciones como la cárcel para evitar un comportamiento inadecuado con el propósito de lograr un orden establecido desde una figura identificada, como el Estado. Ya se habla de una persona que ha consentido libremente el sometimiento a las prescripciones del sistema basadas en un *yo ideal* que no obedece a una representación de autoridad vertical y particular (Han, 2018b). Es una endogamia en la que entra cada uno consigo una vez aceptado el sometimiento sistémico del otro. Por eso, para responder a las demandas del mercado que ha asumido como suyas, la exclusiva relación que establece con él mismo tiene la impronta de la competencia.

Puesto que para dar cumplimiento a todo lo que tiene que hacer exige el pleno desarrollo de capacidades a través de habilidades, el sujeto de la actualidad abomina valores como la confianza que hace posible una relación con la alteridad desde el punto de vista del no saber porque se confía en el *otro* lo que el *yo* desconoce (Han, 2018d). Ahogada en el exceso de ocupación, la subjetividad de la *positividad* se ve colmada por la pasividad que responde afirmativamente a todo, aunque no sea capaz de llevarlo a cabo (Han, 2018b). Para vivir en la utópica pretensión de poder hacerlo todo, el ser humano de la sociedad del rendimiento sobrevalora mecanismos, espirituales y materiales que ofrece el mercado para su optimización de modo semejante a como se pueden comprar aplicaciones para el teléfono móvil, *software* para el computador o repuestos para el auto o la motocicleta: “numerosos seminarios y talleres de *management* personal e inteligencia emocional, así como jornadas de *coaching* empresarial y liderazgo prometen una optimización personal y el incremento de la eficiencia sin límite” (Han, 2018c, p. 47).

Igualmente, sobre el cuerpo de él actúan anabolizantes y desarrollos musculares propios de la cultura *fitness* (Han, 2017c). Y como añadidura al portafolio de capacidades, como si se tratara de un catálogo de servicios comerciales, la persona que vive en la *positividad* tiene un carácter flexible que hace posible la adaptación a cualquier tipo de labores y durante todo el tiempo que sea necesario. De suerte que en los diferentes campos laborales de las sociedades actuales se ve a alguien desempeñando funciones para las cuales no está preparado. Por decir algo atinente, en el campo de la educación no es raro ver a un profesor con formación académica en ciencias naturales enseñando lengua castellana o educación artística.

Pese a ello, al sujeto tardo-moderno no le alcanza la posición activa en la que se introdujo tras la pasiva respuesta afirmativa que dio a todo para cumplir a cabalidad con lo que se autoimpuso. Por mucho *coaching*, gimnasio, multivitamínicos, conferencias motivacionales o libros de superación personal que haya consumido, no logra la evolución que quiere conseguir para estar a la altura del rendimiento. Lo que hace es abrir la caja de Pandora con todos los males asociados al movimiento, del cuerpo y la mente, con el mismo frenesí del ritmo del mercado. En vez de avanzar retrocede en los estadios del desarrollo humano. El *multitasking* al que está entregado por completo, por ejemplo, deja en él una hiperactividad comparable con el estado primitivo del mundo de los instintos de los animales no racionales que tienen que dirigir su atención a varias tareas al mismo tiempo, “debe tener cuidado constantemente de no ser devorado a su vez mientras se alimenta. Al mismo tiempo, tiene que vigilar su descendencia y no perder de vista a sus parejas sexuales” (Han, 2018b, p. 34). Sencillamente, en este asfixiante entorno de rendimiento y competencia, el ser humano fracasa. Por consiguiente, deja en su subjetividad el lastre de una larga lista de patologías psíquicas: trastorno por déficit de atención con hiperactividad, depresión, *burnout* (agotamiento laboral), síndrome de hiperactividad (Han, 2017c). El procedi-

miento que inauguró este resultado es un cambio ontológico fundamental: el fin del sujeto y la bienvenida del proyecto. Con estas nuevas condiciones, cada uno vive una ilusoria libertad por cuanto explícitamente no atiende a la sujeción de una lógica determinada del mundo (Han, 2017c). El *yo* como proyecto y no como sujeto se desenvuelve como si estuviera libre de cualquier coacción externa, pero cuyo único resultado posible es que, después del sometimiento primario y voluntario, la coerción continúa implícitamente; solo se trasladó del exterior al interior del sujeto, pero permaneció.

Esto quiere decir que la idea de sujeto para nombrar el ser del individuo actualmente no cae en la obsolescencia porque manifiesta tanto el cese de su autonomía inicial ante los intereses del sistema neoliberal como el subsiguiente acoplamiento que hizo con este al abrigar la esperanza de estar libre de toda supeditación externa, pero con plena sujeción a sus propios mandatos “[...] en forma de rendimiento, optimación y explotación de sí mismo” (Han, 2014, p. 75). Tajantemente Han (2014) lo expresa así: “el sí mismo como bello proyecto se muestra como proyectil, que se dirige contra sí mismo” (p. 76). Un proyecto que causa, entre otras cosas, que una persona no sepa aburrirse. Esto significa que se aburre superficialmente porque, con base en la tipología de aburrición que establece Han (2017a), uno es el que implica la invención de algo nuevo dentro de lo que se está haciendo, lo que conduce a actuar por encima de lo existente que, por ejemplo, hace que el sujeto aburrido de caminar apresure el paso hasta correr, pero al caer en la cuenta de que es el mismo movimiento que hacía con un grado más alto de intensidad y rapidez, actúa para inventar, quizás, un baile con pasos diferentes de los conocidos (Han, 2018b). Este es el aburrimiento profundo. El superficial es el que le ocurre al sujeto contemporáneo de la sociedad del rendimiento, que al sentir hastío por lo que hace, simplemente cambia de actividad sin apelar a otros recursos. Pero, en cualquiera de los dos casos, es aburrimiento, al fin y al cabo. Funcional o no a

la acción no contribuye plenamente a la construcción del sentido en la vida porque, incluso, en la mejor de sus versiones —el profundo— no permite dimensión alguna de la vida por fuera de la esfera del actuar (Han, 2019a). Una de las válvulas de escape que activa el sujeto de la sociedad del rendimiento para salir de la lógica del aburrimiento es, paradójicamente, una que lo introduce cada vez más y de manera inerme en las condiciones de *positividad* que anulan una gran cantidad de características que eran propias de su personalidad. Se trata de la vida en el tiempo atomizado por medio de pequeños puntos ubicados en un presente de sucesiones sin dirección ni término a la vista. En vez de potenciar las cualidades que tiene cada uno en tanto ser diferente que debe, por ello mismo, encajar en la narrativa del mundo, este modo temporal de vivir lo sumerge en una mezcla viscosa en la que, si acaso, se hace posible el movimiento en los ámbitos vitales que dotan de sentido la vida, tales como lo teológico y lo teleológico en lo humano. En el corazón de esta temporalidad el sujeto está inmerso en vivencias pobres en diferencia y durabilidad que menosprecian las experiencias que sobresalen por todo lo contrario (Han, 2017c). Al desamparo de un tiempo a merced de la idea de un Absoluto como fundamento está el hombre que antes estaba en dirección hacia el futuro donde encontraría el avance, lo nuevo, la salvación (Han, 2019a). Esto debido a dos razones fundamentales. Primero, porque en virtud de un sentido escatológico obedecía a un destino trazado por un ser superior de manera cíclica (Han, 2019a). Segundo, ya que el ser humano del ahora está separado del tiempo histórico que, por medio de la razón aplicada al progreso y este sobre la técnica, ponía al hombre como hacedor de su propio futuro al que creía llegar lineal y aceleradamente sin dictámenes ajenos a su consciencia (Han, 2019a). En su lugar está el sujeto del mundo del eterno retorno, como también se puede nombrar al individuo de la modernidad tardía porque se encuentra sumando una vivencia tras otra simultáneamente y sin que cada una de ellas finalice (Han, 2019a). Está en una sucesión sin fin de aconteci-

mientos que se inician y reinician constantemente en el presente. “Todo lo que no se puede hacer presente no existe”, sentencia Han (2019a, p. 61). Los daños colaterales que trae el desarrollo de la vida en una sociedad con una estructura temporal como la descrita están en la posible desaparición de valores y criterios de comportamientos que obligaban a que el sujeto viviera con mayor coherencia. Con la terminación del tiempo teológico y teleológico la ingravidez en el ser humano de la sociedad del eterno retorno está caracterizada por el imperativo de salud como la nueva divinidad (Han, 2017c) a la que, *sagradamente*, hay que adorar con la visita frecuente a los lugares de culto en los que se han convertido los gimnasios de ahora, ofrecerle sacrificios y plegarias por medio de las rutinas —en serie y repeticiones— de los ejercicios físicos y, con la ayuda adicional para el cultivo de esta nueva *fé* cuando no se está en disposición plena para ella, a todas partes se puede ir con *la cadena del rosario* representada en multivitamínicos o comida cien por ciento *saludable* que debe acompañar cada minuto en el cual transcurra la vida. Al conjunto de circunstancias aludidas hay que añadirle el fin de las prácticas sociales relacionadas con la duración temporal como la promesa, el compromiso y la fidelidad (Han, 2019a) resultantes de la libertad que creyó alcanzar el sujeto de la modernidad tardía al sentirse fuera de toda atadura sin tomar en cuenta, según aduce Han, que es en el espacio del vínculo donde se puede realmente experimentar la libertad. “Uno se siente libre en una relación de amor y de amistad. El compromiso, y no la ausencia de este, es lo que hace libre” (Han, 2019a, p. 53), expresa textualmente el filósofo.

Adicional a ello, se tiene que poner la proscripción que se ha hecho ahora de la muerte. A la falta de una etapa definitiva que describe los momentos de la vida en los cuales está el ser humano de la época contemporánea, le es propio la desaparición de la muerte como proceso natural del vivir. De ahí que perecer sea asumido como un acto de violencia que proviene de una fuerza externa que acaba con la vida a destiempo (Han, 2019a). En esta

época nadie muere en su debido momento. La vida y la muerte no están mediadas por el *kairós* griego.² Contraria a la visión integral que tiene Sócrates de la muerte, quien la incorpora a la vida a través de la supresión de los prejuicios que la hacen pasar por un mal en sí mismo, cuando podría traer mucha ganancia si se tomara por un profundo sueño en el que no se siente nada, o una transformación que supone un cambio de morada para el alma (Platón, *Apología de Sócrates*, 40d.), la muerte ya no puede tomarse como una fase final de la vida. En una parcial mirada al *pánta rei* heraclíteo,³ en la medida en que no implica ninguna construcción de identidad basada en la razón negativa o el relacionamiento de sentidos opuestos que lleven a la fijación de una sustancia, se puede poner en estado de ingravidez al sujeto de la sociedad del cansancio porque está en constante movimiento de un lugar a otro y en cada uno va acompañado de un nuevo inicio sin estabilidad alguna (Han, 2019a). En parte por esta animadversión a la muerte que no es otra cosa que la anulación ontológica que viene haciendo del *otro* y lo otro, su estar en el mundo es trémulo. Como el parpadeante fuego en la mecha de una vela sometida al más impetuoso de los vientos, la ínfima llama del sentido de la vida que le queda al individuo de la sociedad del eterno retorno se parapeta en la aceleración y el desasosiego que le garanticen la supervivencia, pero no el vivir en medio de una narrativa que lo acoja con toda su connatural diferencia. En inusitada interpretación de la famosa alegoría de la caverna (Platón, *República VII*, 514a-517a) Han echa de menos la falta de narrativa que tiene la vida actual en la sociedad de la *positividad*. Lo hace diciendo que, más que diferentes formas de conocimiento o lugares y personajes con los cuales se puede representar a los que conocen, ignoran y opinan, con esta metáfora a el filósofo griego está mostrando dos formas de vida: la narrativa y la cognoscitiva (Han, 2018d).

² Como “momento oportuno”, puede entenderse según Jaime Berenguer (1999).

³ “Todo fluye”, de acuerdo con el profesor Gonzalo Soto (2018).

La última, dirigida por una fuente de luz natural que jerarquiza a partir de un espacio de trascendencia ocupado por la figura de Dios o de la razón, acaba con la narración intencional que se producía en las diferentes escenas que constituían el teatro en donde se encontraban quienes estaban atados al interior de la caverna. A favor de una forma de vida con menos sentido narrativo, según se puede inferir de Han, la luz de la razón actúa en deterioro de la lógica del mundo en el cual cada vida podría encontrarse en su particularidad. Literalmente, el autor de la *Sociedad de la transparencia* dice:

La caverna de Platón es un mundo narrativo. Las cosas no se encadenan allí casualmente. Más bien siguen una dramaturgia o escenografía, que enlaza entre sí las cosas o los signos de un modo narrativo. La luz de la verdad *despeja al mundo de su carácter negativo*. El sol aniquila la apariencia. El juego de la mimesis y metamorfosis cede al *trabajo en la verdad*. (Han, 2018d, p. 75)

Con esto, además, Han (2018d) parece destacar dos características presentes en el mito, pero ausentes en el habitante del mundo de hoy. Por un lado, sin los que producen ilusiones ópticas a contraluz del fuego en el interior de la caverna para insertar la vida humana en un sentido narrativo se puede entender un llamado a que el mundo se podría quedar sin el poder seductor y transformador que tiene la creación de historias porque estaría entregado al trabajo serio que implica la verdad revelada por la claridad de la luz natural. Por otra parte, sin la percepción cristalina de las cosas que solo logra tener el liberado de las ataduras que lo obligaban a estar en la caverna se perdería el referente diáfano, como el sol que lo sacó de la oscuridad, representado en la razón o Dios para Han (2018d), que incorpore la *negatividad* necesaria para que haya un orden jerárquico que prometa o sancione al ser humano.

Pero no todo se queda resumido en la óptica individual del sujeto tardo-moderno. A nivel colectivo, igualmente, se puede decir que este tipo de individuo forma grupos que carecen de solidez

y durabilidad. Entre otras, la falta de un referente claro para su vida, la carencia de narrativa en la que vive y la autoexplotación a la que se somete le impide la conformación de cualquier fuerza colectiva con poder de cambio. Tiene una enorme dificultad en la construcción de un *nosotros* que configure una fuerza política a partir de la interioridad grupal que, con base en una ideología específica, pueda establecer un poder opuesto a las disposiciones del sistema neoliberal como algunos sindicatos, tipo *ludismo* y *cartismo*, lo estuvieron contra las relaciones dominantes del capitalismo en los albores de la Revolución Industrial. Por eso no es gratuito que Han los denomine *enjambres digitales* y los defina como aquel conglomerado de personas a las que “[...] les falta decisión. Ellos no *marchan*. Se disuelven tan deprisa como ha surgido. En virtud de esta fugacidad no desarrollan energías políticas” (Han, 2014, p. 29). Esta clase de subjetividad es la culpable, entre otros males del siglo XXI, de la fundación de la *democracia de espectadores* (Han, 2018c) porque, a lo sumo, el ciudadano que se traslapa en la figura de consumidor se indigna (Han, 2014) frente a un hecho que le parece abominable y lo manifiesta a través del *Me gusta* en una publicación en una red social que más o menos exprese lo que quiere decir, pero nada más. Está desprovisto del sentido político que lo lleve a pensar en las repercusiones que tienen sus decisiones para la comunidad en la que vive. Ni siquiera es vecino un acontecer así a la subjetividad que avizora Han con una mayor intervención de la *negatividad*. Aunque hace parte de su propuesta para oponer resistencia a la *positividad*, el filósofo surcoreano habla del *idiota*, concepto que rescata en su sentido originario a través de su obra, porque en lo que tiene que ver con la dinámica del rendimiento de la sociedad neoliberal es un óbice, pero en relación con la *negatividad* es un estímulo. Con respecto a la primera dimensión, obstaculiza lo que pretende disponer el sistema neoliberal en él con motivo de su completa alteridad. Impide la continuidad de la lógica del neoliberalismo en su interioridad, puesto que no la asume como parte de sus afectos y la aleja cual fuerza opresora

que quiere acabar con su subjetividad (Han, 2019b). A la luz de la *positividad*, en breves palabras, el *idiota* de los días presentes es la contrafigura de la subjetividad funcional a la violencia de la *positividad* como disposición sistemática porque le hace falta cierta debilidad fundamental que dé lugar al *otro* (Han, 2017a). El “idiota” de la sociedad tarda-moderna se puede ver reflejado en todo aquel que en su vida cotidiana no tiene redes sociales, no cuenta con un dispositivo móvil de comunicación *smartphone*, prefiere el encuentro interpersonal que la comunicación por medio de un chat o una videollamada, valora la agudeza como un lujo del pensamiento al trascender el reino de las necesidades (Han, 2018a), cultiva y practica aún la caligrafía (Han, 2017a), entre otras actitudes que están del otro lado de lo distinto que permite el reino de lo igual en la sociedad del rendimiento. Como se pudo notar, el volcán de la *positividad* hace erupción y deja en el ser del individuo contemporáneo manchas de material magmático que corroen su firmeza por medio del consumismo económico, la pasividad política, el rendimiento físico y mental, la flexibilidad laboral, la falta de *idiotez* en tanto alteridad, la sobreocupación, la aburrición superficial, la permanencia de la vida en el presente fragmentado del eterno retorno, el pretendido final de la muerte, la sobrevaloración de la salud, el adiós a la explicación del vivir a partir de las causas finales y superiores, en suma, sujeto a las disposiciones sistémicas del neoliberalismo.

Conclusión

A través del breve recorrido hecho sobre la concepción chulhaniana de la violencia, sus posibles antecedentes y lo que pudiera ocasionar en la inmanencia del ser humano pude verse con mayor detalle cómo la manifestación de lo violento no conoce límite. Cada vez más voces, como la de Byung-Chul Han, llaman la atención con respecto a la ampliación que hace la violencia en su radio de acción. Cuando la preferencia en el ejercicio de ella

estaba en el sometimiento de la voluntad de los individuos por medio de una fuerza externa proveniente de un agente claramente identificado —un actor social que se comporta en contra de las normas de la comunidad, por ejemplo—, o que era deriva de una fuente difusa pero avasallante sobre los demás —tipo el sistema económico del país donde se vive—, ahora parece que el camino predilecto que transita la violencia no sobrepasa los linderos de la esfera individual.

Sin caer en el absurdo de afirmar que la violencia que busca la desaparición física del *otro* está en vías de extinción —la realidad fáctica de lo que acontece en todos los países diariamente lo desmentiría de inmediato—, Han pone la lupa en la crisis metafísica del ser humano en el siglo XXI como consecuencia de la violencia de la *positividad*. La desregulación en la que vive el habitante de la sociedad *positiva* que lo vincula con todo lo que tenga que ver con la acción, particularmente la productiva en términos económicos, luego de que incorporó los mandatos del sistema neoliberal a sus propios intereses y deseos que no siempre se corresponden con sus capacidades, lo lleva a la frustración y a la autoagresión por no poder cumplir con todo lo que se autoimpuso. Lo hace partícipe de un espacio individualista de competencia donde ni siquiera en los episodios de violencia en los cuales participa cuenta con la intervención del *otro*. Es un solipsismo existencial que se intenta llenar con una serie de acciones, paradójicamente, egoístas y materialistas cuando el problema parece estar a nivel altruista y *espiritual*.

De acuerdo con este panorama, Han caracteriza categóricamente todo aquello que intenta hacer el ser humano para llenar el vacío existencial que le causa la desaparición del *otro* en su ser. Sacralizar la salud, evitar el dolor, postergar todo lo que sea posible la vejez y la muerte; no tener un referente claro, a manera de Dios o la razón, para construir sentidos en la vida que eviten la ingravidez existencial del ser; vivir arrojado a las múltiples ocupaciones relacionadas con la productividad económica; responder

con pasividad y de modo afirmativo a todo lo que se presenta en el horizonte de la acción; dedicarle más atención y cuidado a una *selfie* narcisista del *smartphone* que a la persona que se tiene al lado, etcétera, son trazos críticos de sentidos que propone Han para pensar y cuestionar la vida que se lleva actualmente sin el motor generador de la dialéctica que mengua la relación de opuestos en el ser por cuenta de la *mutilación ontológica* del *otro* que causa la violencia de la *positividad*.

Referencias

- Berenguer, J. (1999). *Helade. Ejercicios de griego. Morfología*. Bosch .
- Corsi, J. y Peyrú, G. (2003). *Violencias sociales*. Ariel.
- Domenach, J. (1981). La violencia. En Unesco (Ed. y trad.), *La violencia y sus causas* (pp. 33-45). Editorial Unesco.
- Galtung, J. (1995). *Investigaciones teóricas: sociedad y cultura contemporánea*. V. Pina (trad.). Tecnos.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. R. Gabás (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2017a). *La expulsión de lo distinto*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2017b). *Sobre el poder*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2017c). *Topología de la violencia*. P. Kuffer (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2018a). *Buen entretenimiento*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2018b). *La sociedad del cansancio*. A. Saratxaga y A. Ciria (trads.). Herder.
- Han, B. C. (2018c). *Psicopolítica*. A. Bergés (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2018d). *La sociedad de la transparencia*. R. Gabás (trad.). Herder.
- Han, B. C. (2019a). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. P. Kuffer (trad.) Herder.
- Han, B. C. (2019b). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. M. Alberti (trad.). Herder
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls (trad.). Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. W. Rocés (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. J. Rivera (trad.). Trotta.

- Kant, I. (2006). *Filosofía de la historia*. E. Ímaz (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lull, V., Micó, R., Rihuete, C. y Risch, R. (2006). La investigación de la violencia: una aproximación desde la arqueología, *Cypsela*, 16, 87-108. <https://www.raco.cat/index.php/Cypsela/article/view/138895/189934>
- Mazo, M., Henao, S. y Moreno, M. (2012). *Instancias curriculares: concepciones del maestro, contenido escolar y violencia en la enseñanza de las ciencias sociales, estudio de caso*. (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. Porrúa.
- Platón (1998). *La República*. C. Eggers (trad.). Gredos.
- Platón (2019). *Diálogos I. Apología de Sócrates*. J. Calonge y C. García (trads.). Gredos.
- Sartre, J. (2003). *La náusea*. A. Bernárdez (trad.). Buenos Aires: Sol 90.
- Soto, G. (2008). *Vida, obra y pensamiento de Marco Aurelio*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. F. Botton (trad.). Siglo XXI.

RESEÑA DEL LIBRO *NOUS AUTRES RÉFUGIÉS DE HANNAH ARENDT. PARÍS: ALLIA, 2019, 43 PP.*

Facundo Bey

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9449-0463

Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso" - Centro de Investigaciones Filosóficas / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Buenos Aires, Argentina)

facundo.bey@gmail.com

Nous autres réfugiés [Nosotros refugiados], *We refugees*, es el título de un breve pero disruptivo ensayo que en enero de 1943, a sus 37 años, Hannah Arendt [1906-1975] publicó en la revista judío-estadounidense *The Menorah Journal* (Arendt, 1943). El artículo —que tiene una obvia connotación autobiográfica, aunque en cuanto reflexión existencial que está posicionada desde el punto de vista del refugiado no puede ser reducida solamente a esta dimensión— fue reimpresso póstumamente en *The Jew as Pariah*, editado por Ron H. Feldman (1978, pp. 55-56) y sucesivamente compilado junto a otros cuarenta textos de la autora, escritos entre los años 30 y 60, en la edición preparada por Feldman y Jerome Kohn de sus *The Jewish Writings* (2007, pp. 264-274). De esta última edición fue traducido al castellano por Miguel Candel Sanmartín para Paidós (2016, pp. 353-365). Finalmente, la casa editorial parisina Allia nos ofrece una nueva traducción, al francés, por ciertos momentos más fiel que aquella con la que contamos en castellano, realizada directamente del texto original por Danielle Orhan, e incluida en la colección de libros de bolsillo *La très petite*.

Hacia solamente dos años que Arendt había llegado a los Estados Unidos cuando esta fenomenología del refugiado, que hoy cobra insoslayable actualidad, vio la luz. Su largo exilio había comenzado en 1933 en Praga, luego de haber sido detenida por la policía de Berlín durante ocho días y, finalmente, liberada a la espera de ser convocada por un tribunal. Sin pasaporte, visa o documentos que la autorizaran a trasladarse, se marchó inmediatamente a Checoslovaquia, desde donde escaparía a París

ese mismo año, pasando primero por Ginebra. Tras haber sido forzada a internarse en el Vel d'Hiv, en la infame redada ordenada por Adolf Eichmann en 1940, Arendt sería luego recluida como “extranjera enemiga”, junto a otras 2300 prisioneras alemanas, en un campo de concentración en el sur de Francia, en Gurs más precisamente, del que logró escapar con su madre tras cinco semanas de confinamiento. Su siguiente destino fue Montauban, cerca de la frontera gala con España, donde consiguió la visa para poder viajar a los Estados Unidos desde Lisboa, lugar en el que debió permanecer tres meses antes de poder embarcar hacia Nueva York, a donde llegó finalmente en 1941.

¿Qué significa experimentar el ser un refugiado de las persecuciones raciales?, ¿cómo se comportan y se perciben estos refugiados en cuanto tales?, ¿qué diferencias pueden surgir entre personas que comparten un dramático destino común? Estas preguntas, muchas veces incómodas, intentó responder Arendt en su ensayo, adelantando una cuestión urgente que tratará años después en mayor detalle. Y, sin embargo, en el esbozo en que busca la autora zanjar estas cuestiones, no sin ironía, hace mucho más que arrojar a la tinta una batería de simplificadoras respuestas.

Los refugiados no son solo los miembros de una comunidad que se encuentran en una situación difícil, a los que les faltan medios esenciales para vivir y sobrevivir y necesitan de mutualidad y ayuda. Los refugiados son seres humanos, que, como dirá Arendt, incluyéndose:

[...] Perdimos nuestro hogar, es decir, la familiaridad de la vida diaria. Perdimos nuestra ocupación, es decir, la confianza de que seamos de algún modo útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la expresión espontánea de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores

amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas. (p. 9)¹

El rescate de los exiliados se confundió rápidamente con la voluntad de olvido inducida por los “salvadores” y los “nuevos hogares” que preferían ver en los “arribados” un flamante (y fallido) patriotismo y un optimismo amnésico y encaminado a la desesperación que tabuizara el horror pasado, por la sustitución de lo insustituible, por la asimilación de lo inasimilable². Así, el nuevo silencio de muchos de entre quienes escaparon del horror, mascullando la ansiedad de un rumbo seguro, se difundió con la fuerza reconfortante de la adquisición de un nuevo *status* social y jurídico, documentalmente acreditado a través de partidas de nacimiento y permisos (que, desde luego, permitían una mejora, al menos económica, de su situación), pero sancionado con sospecha a nivel social, obligando a los refugiados a mantener a raya, circunspectos, una vez más la disimulación en el espacio público y renunciando no solo a cualquier ideal o causa política que no fuera la de la «mera» vida, sino hasta sus gestos, palabras, o una pronunciación que los delatará; incluso, anhelando una muerte

¹ Todas las traducciones, a menos que se indique edición en castellano, me pertenecen. Al respecto, véase también la reformulación que hará Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1982 [1951]), donde agrega: “Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo” (p. 372).

² Una década antes de *We refugees*, Arendt abría su artículo “Originale Assimilation: Ein Nachwort zu Rahel Varnhagen 100 Todestag” (publicado el 7 de abril de 1933 en el número 38 del periódico *Jüdische Rundschau*) del siguiente modo: “Parece que hoy en Alemania la asimilación judía debe declarar su bancarrota” (2016, p. 97). Arendt continuará profundizando sus reflexiones sobre la historia y consecuencias de la asimilación en esos años cruciales, paradigmáticamente en el artículo escrito en francés y firmado como Hannah Arendt-Stern “Rahel Varnhagen et Goethe”, publicado en *Cahiers Juifs*, no. 11–12 (oct.–dic. 1934), pp. 186–190. Años después, en *The Origins of Totalitarianism*, agregará: “La asimilación, en el sentido de aceptación por parte de la sociedad no judía, les era otorgada [a ciertos judíos] en tanto que constituían distinguidas excepciones de las masas judías [...] Estos judíos escuchaban el extraño cumplimiento de que constituían excepciones [...], que eran judíos [...] y presumiblemente *no* como los judíos” (Arendt, 1979, p. 56).

próxima y veloz para los seres queridos y, no en pocos casos, hasta para ellos mismos. De este modo, Arendt se internará sin ambages en otra cuestión tan delicada como intencionalmente omitida en la prensa y en la filosofía: la de los suicidios entre los refugiados.

La historia contemporánea había “engendrado un nuevo género de seres humanos: el tipo de aquellos que son enviados a campos de concentración por sus enemigos y en los campos de internamiento por sus amigos” (Arendt, 2019, p. 11). Después del intenso periplo que la llevó a París, Arendt había llegado al infame campo de Gurs acusada de «boche», es decir, de alemana, de «enemiga extranjera». Y si bien logró escapar, no fue ese el destino de otras 60 000 personas: “después de que los alemanes invadieron el país, el gobierno francés no tenía más que cambiar el nombre de la empresa: encarcelados por ser alemanes, no se [los] liberó por ser judíos” (p. 28). El problema del cambio permanente de identidad de los refugiados, de la negación exasperada de su carácter escindido, y de la consecuente falta de interés por el quién que está detrás de una visa, tampoco estuvo ausente fuera de la Alemania nacionalsocialista ni dentro de la misma comunidad judía³.

El centro gravitacional del texto se hace finalmente manifiesto cuando Arendt insiste en que, impedidos o coaccionados socialmente, incapaces de articular una respuesta, los refugiados judíos no lograron subsistir en la condición difusa que rodeaba su situación, cediendo velozmente a una experiencia que solo agregaría confusión y dificultad a su vida, una y otra vez, a pesar de demostrarse infructuosa: al cambio de identidad (constante), al “insensato deseo de ser otros, de no ser judíos” (p. 33) y, no sería incauto agregar, «de no ser», a secas. “Esto se extendió — continúa la autora— durante ciento cincuenta años de integración

³ Durante su estancia en París, en la que se involucró con organizaciones sionistas, Arendt comenzó a desarrollar sus primeras reflexiones sobre las diferencias entre los judíos *parvenus* y *pariahs*.

de la comunidad judía, que logró una proeza sin precedentes: aun buscando probar sus miembros, sin cesar, su no judeidad, consiguieron permanecer siendo judíos a pesar de todo” (p. 35).

Agudamente, Arendt concluirá que los riesgos que supone reconocer la propia condición existencial —sin renegar, en busca de mayor aceptación social, de las disonantes facetas del sí mismo que en última instancia se es— tuvieron (y tienen) una potencia humanizadora en un mundo ya inhumano. En oposición, los costos de la adaptación y asimilación de los refugiados del nacionalsocialismo, que han “comprometido las pocas chances que se ofrecen incluso a los proscritos en un mundo patas arriba” (p. 40), alcanzarían, a su vez, mucho más que a la nación judía. En un pasaje de extrema crudeza, que contrasta con el optimismo desesperado de los asimilados denunciado por la autora, Arendt afirma:

Si comenzáramos por decir la verdad, a saber, que no somos otros que judíos, ello equivaldría a exponernos a la suerte de los seres humanos que, debido a que ninguna ley o convención política particular los protege, no son más que seres humanos. Con mucha dificultad puedo concebir una actitud más peligrosa, visto que vivimos en el presente en un mundo donde tales seres han dejado de existir desde hace mucho tiempo; a partir del momento en que la sociedad descubrió la discriminación, temible arma social que permite matar sin derramar sangre. (pp. 39-40)

El silencio o la palabra viva no pueden por sí mismos deshacer la realidad de la discriminación, de la ubicua negación de la dignidad humana. Como tampoco pueden hacerlo los permisos de residencia o los pasaportes de nuevas ciudadanías, con su pretensión neutralizadora. Sin embargo, existe un tesoro escondido

dentro del judaísmo, una «tradición oculta»⁴—en la que podemos contar a Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka, Charles Chaplin— en la que habita una figura que Arendt recuperará en contraposición a la de los advenedizos sociales. Se trata de la figura del «paria consciente» (Arendt, 2019, p. 38), que, como ha señalado Donatella Di Cesare en su libro *Stranieri residenti [Extranjeros residentes]*, indica un “refugiado que no rechaza su exilio, su atopía, su marginalidad, sino que los asume, se hace cargo de ellos, reclamando abiertamente el *status* de la persona apátrida, del fuera de la ley, de las personas sin patria” (Di Cesare, 2017, p. 44).

Esta tradición tiene como destinatarios no a una nación particular sino a una constelación de personas que se extiende a todos los puntos de un planeta en el que no pueden encontrar refugio y que desvela una invisibilizada e invisible vanguardia moderna, más allá del límite del derecho, en la que Arendt se siente incluida.

Así, concluye magistralmente Arendt:

Saben que el destierro del pueblo judío en Europa fue seguido inmediatamente por el de la mayoría de las naciones europeas. Los refugiados, conducidos de país en país, representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad. Por primera

⁴ Tal como ha comentado Di Cesare, Arendt, en cuanto ashkenazí, excluye de su genealogía, de la “tradición oculta”, a los marranos, quizás considerándolos «solamente» refugiados religiosos (Di Cesare, 2017, p. 44). No obstante, es con los marranos que el “mito de la identidad implosiona y se quiebra” (p. 11), inaugurándose el desgarramiento constituyente de la identidad moderna. Los “cristianos nuevos” nunca lograrían ser aceptados como tales, por grande que fuese su empeño por examinar su aspecto y conducta, ajustándolos a la mirada inquisidora de los otros; mas tampoco volverían a ser reconocidos como iguales por su propia comunidad: “el marrano se convirtió en el otro del otro” (p. 44). Luego de padecer vejaciones y expulsiones, los marranos inaugurarían “el primer proyecto mesiánico mundial” (p. 102), desplegado en un “archipiélago planetario” (p. 95) que incluyó Tesalónica, Lisboa, Venecia, Ferrara, Livorno, Amberes, Ámsterdam, el Nuevo Mundo y las Indias Orientales. Así, en este devastador proceso, “se fue delineando una alteridad más sutil y compleja” que la del “otro externo y exterior, estigmatizado, excluido y confinado físicamente en guetos”, “apareció un «otro interno»: el marrano desplazado al judío” (pp. 43-44).

vez la historia del judaísmo no está separada, sino ligada a la de todas las naciones. (p. 43)

En breve, esta nueva traducción y edición por separado de *We refugees* es una oportunidad para reconsiderar el preclaro pensamiento político de Hannah Arendt, para reflexionar sobre qué significa en «nuestra otra» actualidad devenir apátrida, extranjero, desde una perspectiva que se sitúe en el margen de la soberanía estatal, de la criminalización y persecución policial y militar ejercida sobre quien reside sin permiso en un territorio. Una perspectiva que no admita permanecer confinada en la experiencia histórica del totalitarismo, sino que, en cambio, se atreva a cuestionar, por un lado, los dispositivos de normalización de la condición y del trato del refugiado, como los distintos campos de internación hoy existentes o las condiciones de vida en las zonas de tránsito, instituidos por Estados que, a pesar de todo, se reivindicaban a sí mismos como «democráticos» y, por otro lado, el nivel de responsabilidad de estos últimos en la producción masiva de la desprotección de seres humanos.

Referencias

- Arendt, H. (1943). "We Refugees". *The Menorah Journal*, 31(1), 69-77.
- Arendt, H. (1978). *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. R. H. Feldman (Ed.). Grove Press.
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1982). *Los orígenes del totalitarismo. 2. El Imperialismo*. G. Solana (trad.). Alianza.
- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings*. J. Kohn, R. H. Feldman (eds.). Schocken Books.
- Arendt, H. (2016). *Escritos judíos*. M. Candel (trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2019). *Nous autres réfugiés*. Allia.
- Di Cesare, D. (2017). *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Bollati Boringhieri.
- Di Cesare, D. (2019). *Marranos. El otro del otro*. F. Amella Vela (trad.). Gedisa.

COMENTARIOS CRÍTICOS A “HUSSERL: ¿FENOMENOLOGÍA DE LA MATEMÁTICA?” DE MIGUEL HERNANDO GUAMANGA, *Eidos*, 36, 171-193.

Luis Alberto Canela Morales

ORCID iD: 0000-0002-3740-5234

FFyL-UNAM/ El Colegio de Veracruz, México

lcanelamoraes@gmail.com

Mi contribución se inscribe en el mejor de los ánimos posibles de incentivar el debate académico serio y nutrido. Pero sobre todo para esclarecer errores de comprensión y turbias interpretaciones que aparecen en el artículo de Miguel Hernando Guamanga Anaonas, “Husserl ¿Fenomenología de la matemática?” *Eidos: Revista de Filosofía*, N°. 36, 2021, págs. 171-193. Los objetivos de dicho artículo son, cito: “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” (p. 171). En lo que sigue mostraré que los objetivos perseguidos en dicho artículo, además de ser falaces, contribuyen a la mala comprensión que se tiene de esta primera obra de Husserl. Mis tesis a defender son las siguientes: 1) El artículo en cuestión no presenta ningún tipo de análisis filosófico riguroso. Sobre todo, en lo relativo a la lectura de *Filosofía de la aritmética*; 2) el artículo resulta ser un compendio de opiniones de terceros; 3) en las contadas ocasiones en las que Miguel Guamanga (de ahora en adelante, “el autor”) se atreve a dar su opinión, esta se fundamenta en la opinión de terceros; 4) no hay argumentos sólidos que demuestren lo que el autor se propone; 5) no hay rigor en sus exposiciones, ni análisis completos de ninguna de las obras mencionadas en el artículo, y 6) el autor pasa por alto textos fundamentales para la correcta comprensión de la obra de Husserl.

Hay espíritus que enturbian sus aguas para hacerlas parecer profundas

Desde el resumen del artículo pueden notarse la cantidad de supuestos y prejuicios asumidos sin criterio alguno, cito: “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” (p. 170). ¿De dónde saca el autor que los conceptos característicos de la fenomenología carecen de univocidad o, peor aún, de sistematicidad? ¿Podría el autor evidenciar este juicio tan mal informado o al menos mencionar un solo concepto husserliano que tenga dicha característica? ¿Tiene el autor suficiente evidencia crítica o es únicamente su incomprensión y ligereza conceptual las que determinaron que ese “entramado de regresiones y revisiones conceptuales dificultan la identificación de una estructura sistémica? El autor debería saber que desde hace décadas ya es bastante sabido, al menos entre los estudiosos de la fenomenología, que es posible tender un arco conceptual que va desde la obra referida, *Filosofía de la aritmética* —en realidad desde *Sobre el concepto de número*— hasta *La crisis de las ciencias europeas*, pasando por los manuscritos inéditos, especialmente el A I 35, los tomos XII, XXI y XXII de Husserliana, los tomos de Husserliana *Materialen (Logik. Vorlesung 1896 y Logik. Vorlesung 1902/03)*, y los manuscritos D. todos ellos fundamentales para comprender la visión que tenía Husserl de las matemáticas y la lógica. Pero, además, hay por lo menos dos clarísimos ejemplos de revisiones completas que muestran la unidad (valga decir: la forma más completa y orgánica) que existe en el pensamiento husserliano: el trabajo de J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development* y el libro de Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*.

En otro momento, el autor señala: “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” (p. 173). Un juicio de este tipo amerita o bien una explicación juiciosa o bien un aparato crítico que lo sostenga o al menos un argumento contundente. Por desgracia, nada de esto está presente en el texto. Lamento decirle al autor que el único confundido aquí parece ser él y de él proviene esta “interpretación abierta”.

Enseguida, el autor presenta sus preguntas de investigación: “¿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?” (p. 170). La pregunta más urgente aquí es ¿qué relación existe entre una y otra pregunta? Dicho de otra manera, ¿cuál es la relación y/o implicación que existe entre la aceptación de que *Filosofía de la aritmética* sea o no un texto fenomenológico —que de hecho sí lo es— con la posibilidad de una fenomenología de las matemáticas? ¿Por qué un pronunciamiento es condición de posibilidad de un programa filosófico? A mi juicio, parece claro que el autor no ha estudiado con detalle lo expuesto por Lohmar, Tieszen, Tragesser, Centrone, da Silva, Hartimo, Banega y Canela Morales, quienes ya hemos delimitado perfectamente qué se debe entender por Fenomenología de las matemáticas. Al respecto, cabe aclararle al autor que por esa razón Husserl no puede ser encasillado ni como logicista, estructuralista, intuicionista o formalista. Es simplemente un fenomenólogo de las matemáticas. Quien tenga una mínima comprensión de lo que es la fenomenología, fácilmente entendería esto.

Como puede notarse, desde el inicio del texto los problemas y son abundantes. Lamentablemente, estos se tornan mínimos en

el momento en que nos adentramos en los “análisis” de *Filosofía de la aritmética*. De entrada, y esto es preocupante, el autor jamás cita directa y explícitamente dicho término. Aquí cabe la pregunta ¿por qué no citar directamente a Husserl si es de él de quien se está hablando? ¿Por qué únicamente aparecen los números de páginas de las ideas que el autor atribuye a Husserl? Lo “curioso” es que estas citas no aparecen en el original alemán, y lo peor es que no van más allá de los primeros capítulos de esta obra. La pregunta salta a la vista: ¿el autor habrá leído *Filosofía de la aritmética* en su totalidad? Otro aspecto, también preocupante y quizás irónico, es que el autor confunde lo que dice un crítico con otro. Basta un ejemplo: “Husserl reconoce su interés por los fundamentos de la matemática y hereda un *ethos* científico (Hartimo, 2010, p. 111)”. Esto ni lo dice Husserl ni lo enuncia Hartimo, esta expresión proviene de Malvine Steinschneider, esposa de Husserl, quien en su *Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl* recuerda que Husserl debía mucho de su formación a Weierstraß.

Ya avanzados en el texto, el autor sugiere, entre líneas y a veces explícitamente, que *Filosofía de la aritmética* es únicamente un estudio del origen subjetivo de los conceptos. Esto es completamente falso. Las investigaciones presentes en *Filosofía de la aritmética* no son únicamente psicológicas, son también lógicas y simbólicas. Más aún, no están ceñidas al concepto de número, son investigaciones que valen para cualquier concepto de orden superior. Desde luego, todo esto es visible en la segunda parte de *Filosofía de la aritmética*, capítulos que, por supuesto, el autor parece desconocer. Insisto, da la impresión de que el autor no leyó la obra de Husserl, sino lo que dicen otros autores.

En otro momento, el autor vuelve a sugerir que el interés de Husserl no está en la definición del número, sino en su descripción. Lamento decirle que el interés de Husserl sí está en la definición del concepto de número, pero esta se da a través de su descripción, de su ocurrir en el mundo. Pero quizá uno de los errores más severos del autor es cuando señala que la multiplicidad es primigenia.

Husserl no dice que sea primigenia, dice que toda multiplicidad (pluralidad o conjunto) es *más accesible por poseer un aspecto elemental*, y dado que el acto más fundamental es contar, se sigue que las pluralidades son susceptibles de ser enumeradas. Otro error, el autor, siguiendo a Sokolowski, señala que “[...] 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” (p. 173). Lo cierto es que tanto el autor como Sokolowski se equivocan. Lo único abstracto es el carácter formal que de las pluralidades o conjuntos tenemos cuando hacemos cálculos aritméticos. Dicho sea de paso, en muchos de los párrafos el autor confunde traducciones fundamentales. De nuevo me pregunto: ¿habrá leído el original alemán de *Filosofía de la aritmética*? Pondré algunos ejemplos. En primer lugar, *Mannigfaltigkeit* no se traduce como “multiplicidad”, sino como “variedad”. Este (aparente y) ligero cambio gramatical modifica por completo la comprensión de esta obra de Husserl. Otro error: la expresión alemana *kollektive Verbindung* se traduce como “enlace colectivo”, no “combinación”, como hace el autor (pp. 174 y ss.). Los elementos de un conjunto se combinan, se enlazan. Dicho sea de paso, el enlace colectivo es un enlace del tipo psíquico que permite “enlazar” los contenidos representados, presentándose como un *plus* que no solo enlaza los contenidos, sino que los retiene en el modo del “estar-juntos”. La naturaleza general del enlace colectivo se da por medio de la partícula conjuntiva “y” que une los contenidos singulares que ha de enlazar. El resultado de lo *enlazado colectivamente* es que los contenidos singulares no se piensan como contenidos determinados, sino, más bien, como completamente indeterminados. Otro error: el autor confunde el concepto de “contenido” (*Inhalt*) con contenido objetivo (*Gehalt*). Otro error: la génesis no apunta a la constitución psicológica, sino a un origen (*Ursprung*) fáctico. Una vez más, lamento decirle al autor que la obra de Husserl es más rica y compleja de lo que él piensa.

Continúo. En tres páginas de texto, el autor presenta la posición de Frege, pero lo hace de una forma sumamente endeble, cito *in extenso*: “Frege no acepta el proceso de abstracción de Husserl porque hay un desenfoco 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” (p. 176). ¿Qué tiene que ver Frege con el objetivo que se plantea el autor? El autor del texto DEBE saber que la relación entre Frege y Husserl es muy compleja. El debate entre ambos autores ha merecido decenas de artículos, tesis de grados y libros que el autor jamás cita. Pero lo más grave es que el autor, sin presentar la bibliografía más mínima al respecto, toma partido a favor de la obra de Frege diciendo que en *Filosofía de la aritmética* se reducen los conceptos y conocimientos aritméticos a representaciones psicológicas: “La confusión entre lo subjetivo y objetivo conduce a una paradoja que Husserl no advierte” (pp. 176, 181), ¿dónde está esto expuesto en *Filosofía de la aritmética*? ¿En qué apartado de esta obra Husserl despoja a la aritmética de objetividad, si es precisamente la objetividad lo que se ha ganado en los capítulos IX-XII? Si el autor así lo cree pertinente, le sugiero leer dos de mis artículos recientes que explicitan, con cierto detalle, la relación entre Husserl y Frege: “Conteo, cardinalidad, y equinumerosidad. Motivos para una revisión crítica de las objeciones de Husserl a Frege” en *Filosofía de la aritmética en Filosofía Unisinos - Unisinos Journal of Philosophy*, 2021, 22(3), pp. 1-13 y “Las ambigüedades de Frege. Una nueva mirada a la

reseña de *Filosofía de la aritmética* de E. Husserl” en *Investigaciones Fenomenológicas* No. 18, 2021, pp. 33-55.

Casi al final, el autor todavía agrega: “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 (p. 188)”. Me asaltan estas preguntas: ¿conoce el autor la diferencia entre psicología y psicología descriptiva, que es a la que se refiere Husserl? ¿Conoce lo que significa psicología descriptiva (que es a la que se refiere Husserl en *Filosofía de la aritmética*)? ¿Conoce la obra de Brentano? Por cierto, también resulta curioso que no cite la edición alemana de los *Fundamentos de la aritmética* de Frege, aunque sí su versión inglesa.

El autor, nuevamente siguiendo a Sokolowski, señala: “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...” (p. 179). Todo esto es absolutamente falso. Husserl explica con detalle, en la segunda parte de *Filosofía de la aritmética*, cómo se puede dar cuenta del conocimiento simbólico y signitivo, y cómo este reemplaza el carácter intuitivo de los conceptos lógicos-matemáticos. Me parece inadmisibles que el autor asuma críticas así sin más. Finalmente, el apartado IV, “La exclusión de *Philosophie der Arithmetik*”, parece fundarse en aspectos más retóricos que filosóficos, cito: “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” (p. 180). Básicamente

lo que aquí se está preguntando es lo siguiente: dado que en los manuales de historia y filosofía de las matemáticas no mencionan la obra de Husserl cabe preguntarse si existe o no una filosofía de las matemáticas en su propuesta filosófica. ¿Es esto, acaso, una pregunta filosófica seria? Insisto, Husserl, no puede ser encasillado ni como logicista, estructuralista, intuicionista o formalista, ni dentro de la tradición analítica por ser él simple y llanamente un fenomenólogo de las matemáticas.

Ya para terminar, el autor señala: “[siguiendo] la línea argumentativa de Zalamea y Rota, difícilmente Husserl podría ser tenido en consideración en la tradición analítica de la filosofía de la matemática, 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” (p. 186). Frente a este tipo de comentarios y pseudoexplicaciones, que parecen más cercanas a juicios iracundos sin ningún peso, lo único que resta por hacer es preguntarle al autor si puede proporcionar al menos una definición que sea incompleta y que aparezca en *Filosofía de la aritmética*. ¿De verdad cree el autor que Husserl y/o *Filosofía de la aritmética* requieren de apéndices necesarios de explicación y de gran recursividad argumentativa para ilustrarlas? ¿No será acaso que lo único que requiere explicación y gran recursividad argumentativa es la idea de querer “comentar” un texto que se desconoce en su totalidad? En cuanto a las obras de Zalamea y Rota, parece que el autor no conoce el interés del primero en la obra fenomenológica de Merleau-Ponty y Lautman, y que el segundo, quien podría considerarse un alumno indirecto de Husserl ha dado extraordinarias muestras de trabajos fenomenológico-matemáticos (¿conocerá el autor la obra *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra matematica e fenomenologia* de F. Palombi?).

Colaboradores

Fiorela Alassia

Docente investigadora en la Facultad de Ciencias Naturales y Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB). Graduada en Bioquímica (UNPSJB), especialista en Docencia Universitaria (UNPSJB) y magíster en Epistemología e Historia de la Ciencia (UNTREF). Se encuentra iniciando el doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA). En la actualidad, sus áreas de investigación son la filosofía de la bioquímica y ciencias de la salud.

Facundo Norberto Bey

Profesor titular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador (Argentina). Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (INEO-CIF/ CONICET). Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de General San Martín (2020). Sus líneas de investigación son la filosofía política, recepción de los clásicos, hermenéutica filosófica y filosofía antigua. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre la recepción de la filosofía política platónica en la obra de Hans-Georg Gadamer y sobre teoría política y

ha traducido textos de filósofos como Hans-Georg Gadamer y Maurice Blanchot. Ocupó la posición de Investigador Visitante en las universidades de Köln (2017) y Göttingen (2021) en Alemania y en Sapienza Universidad de Roma (2019) y Ca' Foscari Universidad de Venecia (2021) en Italia. Actualmente investiga la recepción del pensamiento político platónico en Alemania entre el inicio del siglo XX y el final de la Segunda Guerra Mundial.

Luis Alberto Canela Morales

Licenciado, maestro y doctor en Filosofía (Universidad Veracruzana, Universidad de Guanajuato y Universidad Nacional Autónoma de México, respectivamente). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (México). Miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología; miembro de la Asociación Mexicana de Lógica y de la Sociedad Mexicana de Metafísica y Filosofía de la Ciencia. Investigador invitado en el Husserl-Archiv der Universität zu Köln. Dictaminador en Revistas de Filosofía nacionales e internacionales desde 2013. Docente a nivel licenciatura, maestría y doctorado. Autor de numerosos artículos y capítulos de libro. Sus líneas de investigación son: Feno-

menología trascendental, Filosofía analítica, Filosofía de las matemáticas, Metafísica y lógica modal, Mereología y Fundamentos filosóficos de la teoría de conjuntos.

Mariana Córdoba

Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctora en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctoranda en el Doctorado en Estudios de Género (UBA), docente en la carrera de Filosofía (UBA) y en el Ciclo Básico Común (UBA). Ha investigado en el área de la filosofía de la ciencia y sobre el rol de la ciencia genética respecto de la restitución identitaria de personas apropiadas durante la última dictadura argentina (1976-1983). Actualmente investiga sobre el problema filosófico de la identidad desde una perspectiva feminista y sobre violencia de género.

Cristián Alejandro De Bravo Delorme

Realizó estudios de licenciatura, magister y doctorado en la Universidad de Chile. Ejerció como profesor de filosofía en distintos colegios y universidades durante 2009 y 2012. En 2013 obtuvo una beca postdoctoral para realizar una estancia en la universidad de

Sevilla. Desde 2016 es asistente honorario en esta Universidad. En 2019 realizó una estancia de investigación durante 6 meses en la Universidad de Presov, Eslovaquia. Actualmente es profesor sustituto interino de institutos públicos en la comunidad de Andalucía, España. Sus líneas de investigación son la filosofía griega, Heidegger, filosofía española.

Fernando Forero

Bajo el título “Hegels Begriff der Wirklichkeit” adelanta un posdoctorado en lógica en la Universidad de Hagen (Alemania), bajo la dirección del Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann. Es doctor en Filosofía de la Universidad de Hagen, doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, magister en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, y licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Hace parte del grupo de investigación en Hermenéutica e idealismo alemán de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente se desempeña como profesor de la misma universidad y de la Universidad Pedagógica Nacional. Sus campos de interés son la filosofía clásica alemana (Kant, Fichte, Hegel), Marx y el Marxismo (especialmente la Es-

cuela de Frankfurt) y la filosofía hermenéutica (particularmente Heidegger y Gadamer). Otra de sus áreas de interés es la teoría social clásica y contemporánea.

Francisco García Gibson

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Actualmente es research fellow en la London School of Economics. Investiga problemas éticos de la acción política climática.

Maicol Mazo Gaviria

Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Docente de Ciencias Sociales y Filosofía en el Colegio Benedictino. Sus líneas de investigación han sido: Antropología filosófica y Filosofía contemporánea.

María Rita Moreno

Profesora y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Es becaria posdoctoral en INCIHUSA, CONICET y docente de la Facultad de Derecho y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Sus líneas de inves-

tigación se vinculan a la Teoría Crítica (en particular la obra de Th. Adorno y W. Benjamin) y los estudios críticos de la modernidad. Es autora de artículos y capítulos sobre estos temas. Actualmente se encuentra en proceso de edición su libro *Mirioramas de la modernidad*.

Luis Alejandro Murillo Lara

Doctor en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, docente asociado adscrito a la licenciatura en Filosofía de la Universitaria Agustiniiana (Uniagustiniiana). Sus líneas de investigación incluyen la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva. Ha sido estudiante de doctorado visitante en el Institut Jean Nicod (París, 2014) e investigador posdoctoral en la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia, 2021). Sus investigaciones y publicaciones recientes se centran en el concepto de representación del cuerpo, la experiencia corporal, el contenido mental orientado a la acción y el contenido mental no conceptual.

Camilo Ramírez Motoa

Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de doctorado en Filosofía de la Uni-

versidad Nacional de Colombia. Docente de Investigación Escuela de Suboficiales y Nivel Ejecutivo “Gonzalo Jiménez de Quesada” – Policía Nacional. Sus líneas de investigación son la filosofía de la mente, lenguaje y metafísica.

Juan Camilo Restrepo Tamayo

Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, profesor titular del pregrado y posgrado en Filosofía de la misma universidad. Sus líneas de investigación han sido: estudios culturales, filosofía contemporánea, ética, hermenéutica, antropología filosófica y ciencia, tecnología y sociedad.

Francisco Javier Rodríguez

Licenciado en Filosofía (UCSF). Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe. Profesor de Filosofía por el Instituto Superior Particular “San Juan de Ávila” y de Ciencias

Sagradas por el Instituto Superior Particular “Fray Francisco de Paula Castañeda”. Líneas de investigación: ética del lenguaje y ética institucional.

Illia Viktorovych Ilin

Doctor en Filosofía. Actualmente trabaja en el Departamento de Filosofía Teórica y Práctica J. B. Schad, Universidad Nacional V. N. Karazin Kharkiv (Ucrania). Intereses principales: marxismo, espacio social, psicoanálisis, análisis de metáforas, enfoque de corpus en filosofía. Desde hace muchos años ha utilizado la búsqueda terminológica y la extracción de términos para la construcción de nuevos conceptos del corpus de Marx y Engels. En este momento se interesa por la investigación de los modos de lectura de lectura (Althusser), crítica (Marx) y poscrítica (Latour), y también por conceptualizar la filosofía de los medios marxistas y la psicología marxista.