

ISSNe: 2011-7477

eidos

REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DEL NORTE

38

JULIO 2022



Editorial

eidós está indexada en:

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

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

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

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

ISSN 2011-7477



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

eidos

EDITORES GENERALES

Henar Lanza González y Pedro Pablo Serna, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

EDITORES DEL NÚMERO 38

JOSÉ JOAQUÍN ANDRADE ÁLVAREZ, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

JUAN MANUEL RUIZ JIMÉNEZ, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ EDITORIAL

John Henry, UNIVERSITY OF EDINBURGH, REINO UNIDO

Charles T. Wolfe, UNIVERSITY OF SIDNEY, AUSTRALIA

Gonzalo Munévar, LAWRENCE TECHNOLOGICAL UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

Alan Thomas, TILBURG UNIVERSITY, PAÍSES BAJOS

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

Leonardo Verano, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Emmanuel Alloa, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, SUIZA

Kai Michael Büttner, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

COMITÉ CIENTÍFICO

Paul Mengal, UNIVERSIDAD PARÍS XII, FRANCIA

Patrice Vermeren, UNIVERSIDAD PARÍS VIII, FRANCIA

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

Robert W Glover, JAMES MADISON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

† Etienne Tassin, UNIVERSIDAD PARÍS VII, FRANCIA

Miguel Ángel Giusti, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ

Marta Soniewicka, JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLONIA

Antoni Vicens Lorente, UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA

Ángel Xolocotzi, BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA, MÉXICO

Javier Suárez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

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

Carlos Emel Rendón, UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Andrés Saldarriaga M., UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Francisco Cortés Rodas, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

Jorge Antonio Mejía, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, COLOMBIA

José Joaquín Andrade Álvarez, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA

Germán Guerrero P., UNIVERSIDAD DEL VALLE, COLOMBIA

Orlando Araújo, UNIVERSIDAD DEL NORTE, COLOMBIA



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

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

EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL NORTE

COORDINADORA EDITORIAL
María Margarita Mendoza

ASISTENTE COORDINACIÓN EDITORIAL
Leonardo Carvajalino

ASISTENTE EDITORIAL
Jenniffer Crawford Chatelain

DIAGRAMACIÓN
Álvaro Carrillo Barraza

DISEÑO DE PORTADA
Joaquín Camargo Valle

PROCESOS TÉCNICOS
Munir Kharfan de los Reyes

CORRECCIÓN
Henry Stein
Iván Yunis

Hecho en Colombia
Made in Colombia

7-11 EDITORIAL

ARTÍCULOS

12-39 RICHARD RORTY CONTRA LA IMAGEN ÚNICA DE PLATÓN:
UN PROYECTO CENTRAL PERO TARDÍO
Pilar Salvá Soria

40-70 EL DIÁLOGO *SOFISTA* COMO RECREACIÓN
NO-ALEGÓRICA DEL SÍMIL DE LA CAVERNA
Lucas Manuel Álvarez

71-97 EL SER HUMANO EN *LOS ENSAYOS* DE MIGUEL DE MONTAIGNE
Jairo López Hernández

contenido

98-122 DE LA “HUMANIDAD NO-INCREMENTADA” AL “HUMANISMO
REAL DE LO NO-HUMANO”: LA POLÉMICA DE WALTER
BENJAMIN CON EL *ÜBERMENSCH*
Nicolás López

123-151 DESCRIPCIÓN DE LA DERROTA: FENOMENOLOGÍA DE LA ESCLAVITUD
Marcela Venebra Muñoz

152-183 DIÁLOGO EN GADAMER Y CONFORMACIÓN DE COMUNIDAD DE VIDA
HUMANA EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS CONTEMPORÁNEAS
Nelson Jair Cuchumbé Holguíno

184-213 ENTRE ILEGALISMOS Y MOTINES. LA LECTURA
FOUCAULTIANA DE LA OBRA DE E.P. THOMPSON
Miguel Ángel Martín Martínez

214-233 CRÍTICA DE LA RELIGIÓN SIN ESPÍRITU: HESCHEL
FRENTE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE DIOS
Héctor Sevilla Godínez

234-244 SOCIEDAD, ALGORITMOS Y LA PREGUNTA POR LO DIGITAL
RESEÑA DE LOS LIBROS
BYUNG-CHUL HAN, *NO-COSAS: QUIEBRAS DEL MUNDO DE HOY*. BARCELONA
MÉXICO: TAURUS, 2021, 141 pp.; BYUNG-CHUL HAN, *INFOKRATIE*.
DIGITALISIERUNG UND KRISE DER DEMOKRATIE, BERLIN: MATHES & SEITZ,
2021, 92 pp.
Osman Choque-Aliaga

245-247 COLABORADORES

7-11 EDITORIAL

ARTICLES

12-39 RICHARD RORTY VERSUS PLATO'S UNIQUE IMAGE:
A CENTRAL BUT BELATED PROJECT
Pilar Salvá Soria

40-70 THE *SOPHIST* DIALOGUE AS A NOT-ALLEGORICAL
RECREATION OF THE CAVE'S IMAGE
Lucas Manuel Álvarez

71-97 THE HUMAN BEING IN *THE ESSAYS* BY MIGUEL DE MONTAIGNE
Jairo López Hernández

content

98-122 FROM "UNENHANCED HUMANNES" TO "REAL HUMANISM
OF THE NON-HUMAN": WALTER BENJAMIN'S CONTROVERSY
WITH THE *ÜBERMENSCH*
Nicolás López

123-151 DESCRIPTION OF THE DEFEAT: PHENOMENOLOGY OF THE SLAVERY
Marcela Venebra Muñoz

152-183 DIALOGUE IN GADAMER AND THE CONFORMATION OF THE COMMUNITY
OF HUMAN LIFE IN CONTEMPORARY DEMOCRATIC SOCIETIES
Nelson Jair Cuchumbé Holguín

184-213 BETWEEN ILLEGALITIES AND RIOTS. THE FOUCAULTIAN
READING OF E.P. THOMPSON'S WORK
Miguel Ángel Martín Martínez

214-233 CRITICISM OF RELIGION WITHOUT SPIRIT: HESCHEL
VERSUS THE INSTITUTIONALIZATION OF GOD
Héctor Sevilla Godínez

234-244 SOCIEDAD, ALGORITMOS Y LA PREGUNTA POR LO DIGITAL
RESEÑA DE LOS LIBROS
BYUNG-CHUL HAN, NO-COSAS: QUIEBRAS DEL MUNDO DE HOY. BARCELONA
MÉXICO: TAURUS, 2021, 141 PP.; BYUNG-CHUL HAN, INFOKRATIE.
DIGITALISIERUNG UND KRISE DER DEMOKRATIE, BERLIN: MATHES & SEITZ,
2021, 92 PP.
Osman Choque-Aliaga

245-247 CONTRIBUTORS



editorial

Es un gusto para nosotros poder ofrecerle a nuestros estimados lectores de la revista de filosofía *Eidos*, el primer número de este año 2022. Año de gran importancia por cuanto finalmente las universidades y de modo general, gran parte de las actividades humanas en el planeta han retornado poco a poco a la presencialidad. Sin embargo, todos lo sabemos, nuestro mundo es ahora radicalmente diferente a como lo era a inicios del 2020. Nuestros comportamientos, debido a las medidas de salud pública que impuso la pandemia del covid-19, han quedado permeados, quizá de forma indeleble por nuevas formas de relacionamiento. Entre otras cosas, para bien o para mal el papel que juega la tecnología en nuestras vidas es aún más protagónico que en aquel entonces. Ahora es patente, más que nunca, que nuestra civilización tiene en sus manos su futuro y que nuestra relación con el medio ambiente es determinante para asegurar nuestra supervivencia. Como si esto fuera poco, este año 2022 es también el año en que estamos viendo retornar la guerra en Europa, con la invasión de Rusia a Ucrania, lo cual vuelve a poner sobre la mesa que la posibilidad de una conflagración mundial y el uso de armas nucleares estén de nuevo a la orden del día. Hablar de los peligros de nuestra extinción no suena hoy en día exagerado cuando vemos que enfermedad y guerra ya no son una posibilidad, sino realidades que proyectan nuestro horizonte con particular incertidumbre. Hoy, más que nunca, la actividad filosófica cobra gran relevancia, en la medida en que nuestro desorientado mundo contemporáneo reclama sentido para volver a tomar la senda de la paz y para pensar de modo más responsable nuestras actividades económicas y la influencia que tienen estas sobre nuestro medio ambiente.

Es en este marco que damos continuidad a la publicación de nuestra revista *Eidos*, y que proponemos este número 38

a modo de compilación miscelánea desde diversas perspectivas filosóficas.

En ese sentido, abrimos nuestro número con dos artículos que atañen la obra de Platón. El primero, es el artículo de Pilar Salvá Soria titulado *Richard Rorty contra la imagen única de Platón: un proyecto central pero tardío*, en el que se analiza advenimiento tardío del proyecto filosófico rortiano de acabar con la propuesta de Platón que pretendía fundir en una imagen la filosofía y la realidad. El segundo, de autoría de Lucas Manuel Álvarez, se titula *El diálogo Sofista como recreación no-alegórica del símil de la caverna*. En este texto el autor busca demostrar cómo *Sofista* brinda elementos de comprensión no alegóricos que nos permiten ampliar la interpretación de la alegoría de la caverna expuesta en *República VII*.

En segunda instancia, el lector se encontrará con tres artículos que nos sitúan en una perspectiva de antropología filosófica. El primero de estos está escrito por Jairo López Hernández: *El ser humano en Los Ensayos de Miguel de Montaigne*. En este trabajo, López estudia la pesquisa que, en Los Ensayos, Montaigne lleva a cabo sobre la condición humana. En cuanto al artículo *De la “humaneidad no-incrementada” al “humanismo real de lo no-humano”: la polémica de Walter Benjamin con el Übermensch*, el autor Nicolás López se consagra a destacar la genealogía que entre 1920 y 1931, se dibuja en la obra benjaminiana en torno a la concepción de lo humano y lo post-humano en el pensamiento político del pensador alemán. El tercer artículo de esta sección es un trabajo de Marcela Venebra, y se titula *Descripción de la derrota: fenomenología de la esclavitud*. En este, la autora, apoyándose en la filosofía de Husserl, examina el fenómeno de la esclavitud, poniendo en evidencia la experiencia de la derrota que experimenta el ser humano al ver reducida su voluntad y al enfrentarse a una alteridad que se le impone.

El lector encontrará asimismo una tercera agrupación de artículos en la que distinguirá dos trabajos que, desde diferentes perspectivas filosóficas, se ocupan de problemas de la sociedad contemporánea. En el artículo *Diálogo en Gadamer y conformación de comunidad de vida humana en las sociedades democráticas contemporáneas*, Nelson Cuchumbé, siguiendo planteamientos de Gadamer sobre el diálogo, muestra la relación entre el ejercicio del diálogo, entendido en clave gadameriana, y las prácticas de relación y de integración social; señala que en esta relación el diálogo así entendido puede transformar dichas prácticas por la creación de nuevo sentido en la experiencia de la conversación. Luego, en el artículo *Entre ilegalismos y motines. La lectura foucaultiana de la obra de E. P. Thompson*, Miguel Ángel Martín rastrea la influencia del concepto de ‘motín de subsistencia’ del historiador marxista inglés E. P. Thomson en el concepto foucaultiano de ‘ilegalismos’, importante para comprender el Foucault de los años setenta. Deja claro, sin embargo, las diferencias que separan los dos conceptos.

Viene a continuación un artículo de reflexión sobre un problema que va cobrando cada vez más relevancia debido al creciente fenómeno de la proliferación de grupos religiosos. Se trata de *Crítica de la religión sin espíritu. Heschel frente la institucionalización de dios*, en el cual Héctor Sevilla Godínez, de la mano de la obra del rabino polaco Abraham Heschel, lleva a cabo una rigurosa reflexión sobre la religión en la que advierte sobre los peligros de una comprensión inadecuada del fenómeno religioso que lleve a prácticas dañinas para la sociedad derivadas del fanatismo y la superstición. Para evitar esto, señala el autor, la religión no debe separarse del ejercicio racional.

Termina este número 38 con la reseña de dos textos del filósofo surcoreano Byung-Chul Han: *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy* e *Infokratie*. Solo la primera traducida al español. Repa-

sando capítulo por capítulo, la reseña de Osman Choque-Aliaga señala que la primera obra se centra en estudiar los efectos de la digitalización en la sociedad contemporánea: las cosas pierden su carácter de ‘cosas’ para convertirse en ‘información’, lo que significa un cierto empobrecimiento del mundo de la vida. Dice luego que, en la segunda obra, “Infokratie. Digitalisierung und Krise der Demokratie”, el filósofo surcoreano desarrolla cómo la sociedad actual se ha dejado vencer sin violencia por la tecnología. Esto hace necesario fomentar el pensamiento crítico para neutralizar el lado negativo de esta invasión tecnológica.

Con esta introducción a los interesantes trabajos arriba mencionados, nos despedimos de ustedes, deseándoles una grata y enriquecedora lectura,

Juan Manuel Ruiz Jiménez
José Joaquín Andrade

RICHARD RORTY CONTRA LA IMAGEN ÚNICA DE PLATÓN: UN PROYECTO CENTRAL PERO TARDÍO

Richard Rorty versus Plato's Unique Image:
A Central but Belated Project

Pilar Salvá Soria

ORCID ID: 0000-0001-9206-122X

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)

msalva@ucm.es

RESUMEN

El artículo examina el origen del proyecto rortiano de acabar con la imagen única de Platón. En su escrito autobiográfico, *Trotsky las orquídeas silvestres*, Rorty describe su trayectoria filosófica y presenta su alternativa a Platón como pensada desde su más pronta juventud. Sin embargo, como vamos a mostrar, el proyecto central de acabar con la imagen única de Platón no es algo que esté pensado ni se dé desde un principio en sus obras. Defendemos que, pese a lo que el propio Rorty indicó en sus escritos, encontramos indicios de que no es hasta la década de los noventa que Rorty piensa en elaborar una nueva relación alternativa al léxico último de Platón.

PALABRAS CLAVE: *Epistemología, giro pragmático, Rorty, Platón.*

ABSTRACT

The article examines the origin of the rortyan project to destroy Plato's unique image. In his autobiographical writing, *Trotsky the Wild Orchids*, Rorty describes his philosophical journey and presents his alternative to Plato as thought out from his earliest youth. However, as we will show, the central project of ending Plato's unique image is not something that is thought out or given from the beginning in his works. We argue that, despite what Rorty himself indicated in his writings, we find indications that it is not until the 1990s that Rorty thinks of elaborating a new alternative relationship to Plato's last lexicon.

KEYWORDS: *Epistemology, pragmatic turn, Rorty, Plato.*

RICHARD RORTY CONTRA LA IMAGEN ÚNICA DE PLATÓN: UN PROYECTO CENTRAL PERO TARDÍO

1. EL PROYECTO CENTRAL: REDESCRIBIR LA IMAGEN ÚNICA DE PLATÓN

Según el escrito autobiográfico “Trotsky y las orquídeas silvestres” (Rorty, 1998a) quedaría trazado, prácticamente desde la adolescencia de Rorty, el proyecto central de investigar la relación platónica entre filosofía y política:

A los quince años escapé de los matones que me golpeaban regularmente en el patio del colegio [...]. Yo tenía un proyecto en mente: reconciliar a Trotsky y las orquídeas. Quería encontrar algún marco intelectual o estético que me permitiera –dicho con una conmovedora frase de Years con la que me crucé– “fundir en una sola imagen realidad y justicia”. (Rorty, 1998a, p. 32)

Leí a Platón durante mis quince años y me convencí de que Sócrates tenía razón: la virtud *es* conocimiento. [...]. Además, Sócrates debía tener razón, porque solo entonces podía uno fundir la realidad y la justicia en una única imagen. [...] Así que me decidí a especializarme en filosofía. Me figuraba que si llegaba a ser un filósofo podría alcanzar lo más alto de la “línea platónica de división”: el lugar “más allá de las hipótesis” en el que la plena luz de la Verdad irradia el alma purificada de los sabios y los buenos; los Campos Elíseos punteados de inmateriales orquídeas. (Rorty, 1998a, pp. 32-34)

Es significativo como Rorty menciona en este texto hasta en tres ocasiones el hecho de que tenía exactamente quince años cuando adquirió el proyecto de investigar cómo él mismo podía fundir como Platón o como Sócrates la “filosofía y la realidad en una imagen única” (Rorty, 1998a, pp. 32-34). Es decir, Rorty pasa su adolescencia y punto de entrada a su carrera académica filosófica cautivado por la imagen única de Platón. Después, estudiando en Chicago es cuando nuestro autor comenzaría a ser consciente de la tensión interna del platonismo y a darse cuenta

de que no parecía existir la forma de alcanzar ese léxico único que pretendía Platón. Esa desilusión de Platón y la consciencia plena de que si quiera esas pretensiones tenían sentido alcanzan su cénit, según nuestro autor, hacia el comienzo de su doctorado (Rorty, 1998a, p. 36).

Puestas así las cosas y aunque cause cierta extrañeza que a una edad tan temprana uno pudiera tener tamaña agudeza filosófica, Rorty indica que fue un filósofo anti-platónico desde sus inicios en filosofía. Es más, Rorty no solo da a entender que comenzó como un filósofo anti-platónico, sino que su propio impulso filosófico surgió intentando emular, resolver y ofrecer una versión propia de la relación entre filosofía y política a la que llegó Platón. No obstante, como vamos a mostrar, la misma evidencia textual posterior del pensamiento de Rorty nos lleva hacia una dirección distinta de lo que él mismo indicó. Rorty continúa en su escrito autobiográfico:

Pensé que podía hacer encajar todo esto en una historia cuasiheideggeriana sobre la tensión con el platonismo.

El resultado de esa pequeña epifanía fue un libro titulado *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. (Rorty, 1998a, p. 37)

Como muestra la cita, Rorty directamente hace ver *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, su primera obra fundacional, como una clara muestra de cómo cristalizó su preocupación platónica de juventud treinta años después. Sin embargo, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se hizo célebremente conocida, entre otras cosas, por su ataque a la Modernidad y no al platonismo. O no aún.

Sin embargo, el mismo Rorty continúa en su escrito autobiográfico:

Pero *La filosofía y el espejo de la naturaleza* no hacía mucho por solventar mis ambiciones adolescentes. Los asuntos que trataba [...] eran bastante remotos respecto de Trotsky y las orquídeas. [...] Pero no había hablado de ninguna de las cuestiones que me habían impulsado a empezar a leer filosofía. (Rorty, 1998a, p. 37).

Es decir, él mismo, después de afirmar que esa preocupación anti-platónica le llevó a *La filosofía y el espejo de la naturaleza* declara que en tal obra no se hablaba de la imagen única de Platón. Es como si Rorty nos estuviera diciendo que en su obra fundacional ya se podía observar el hecho de que se había convertido en un pensador desmontador, aunque no se estaba encargando todavía de solventar la imagen única de Platón. Sin embargo, pensémoslo por un momento. Si verdaderamente tuviera el proyecto de encargarse de la imagen única de Platón en mente desde su adolescencia, ¿realmente no sería una oportunidad el aprovechar una primera obra para justamente desarrollar y dar cabida a su proyecto de juventud con el que supuestamente estaba obsesionado? Rorty no habla de la imagen única de Platón en ningún momento de la obra.

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty, sobre todo, trabaja problemas epistemológicos tales como la noción de mente, el problema de los universales, la verdad apodíctica, las sospechas sobre la psicología, la referencia en la filosofía del lenguaje o el relativismo entre otros muchos. No obstante, sobre todo, lo que Rorty pretende en su primera obra fundacional es tirar abajo la imagen representacionalista del conocimiento heredada del siglo XVIII, que deriva en la idea misma de investigación como descubrimiento de la realidad. Es decir, en este texto Rorty intenta desplazar el foco de atención de la preocupación moderna por el conocimiento a una concepción de filosofía como conversación.

Como veremos, consideramos que antes de sus obras fundacionales Rorty no habría elaborado aún la pretensión de romper la imagen única de Platón. No obstante, había ya cierta oposición al paradigma epistemológico además de la crítica a la concepción de la filosofía entendida a la manera de Platón y Aristóteles, y el aviso del riesgo que corría el giro lingüístico de convertirse en *filosofía primera*. Dichas críticas se pusieron de manifiesto cuestionando la universalidad de los problemas y métodos filosóficos, así como que estos fueran neutrales y ahistóricos. Es decir, lo que hay hasta aquí en la obra de Rorty es una sospecha sobre el

paradigma epistemológico y el aviso de que no puede haber una filosofía última que lo sustituya.

A partir de las obras fundacionales de la década de los ochenta, el uso que Rorty hace de Heidegger se convertirá en clave para entender la superación del paradigma epistemológico y cómo elabora Rorty la ruptura de la imagen única de Platón. Se trata del comienzo de la doble lectura que Rorty hace del pensador alemán. Influído directamente por Heidegger, Rorty pondrá de manifiesto cuales serán los supuestos filosóficos en los que la filosofía epistemológica habría quedado anclada. De este modo, el pensador pragmatista se inspirará en la narración de la destrucción de la historia de la metafísica occidental para construir su relato anti-epistemológico del desmontaje del “canon Platón-Kant”. Además, también compartirá la forma en que trabaja nuestro lenguaje al abrirnos al mundo y a la época histórica en la que nos encontramos, así como la invalidación de ciertos momentos filosóficos como el debate sobre la verdad como correspondencia o la crítica a la dicotomía *apariencia-realidad*. Recordemos que para Heidegger el pensamiento griego se habría constituido sobre la primacía del ver, cuyos supuestos se arrastran hasta la Modernidad a través del concepto de *representatividad* hasta desembocar en el pragmatismo donde la verdad estaría, a juicio del pensador alemán, en función de la utilidad. Parece claro que Rorty se inspira en Heidegger tanto para la crítica particular de ciertos conceptos como para la redescipción de la historia de la filosofía en bloque.

2. EL PLATÓN DE *LA FILOSOFÍA Y EL ESPEJO DE LA NATURALEZA*

Rorty considera en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* que lo que caracteriza a un filósofo edificante es la voluntad de abandonar la *teoría general de la representación*. Esto significa dejar atrás la idea de que el conocimiento tiene que hacer de *espejo de la naturaleza*. Utilizando su herramienta de búsqueda del origen histórico de las ideas que estudia, Rorty encuentra el origen de esta *metáfora de espejo* en la Modernidad, donde se trata el conocimiento como

búsqueda de la representación precisa y privilegiada entre la mente y el mundo:

La idea de una “teoría del conocimiento” basada en una comprensión de los “procesos mentales” es producto del siglo XVII, y sobre todo de Locke. La idea de la “mente” en cuanto entidad en la que ocurren los “procesos” aparece en ese mismo periodo especialmente en las obras de Descartes. Al siglo XVIII, y a Kant de una forma especial, debemos la idea de la filosofía en cuanto tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura, pero esa idea kantiana suponía un asentimiento general a las ideas de Locke sobre los procesos mentales y a las de Descartes sobre la sustancia mental. (Véase Rorty, 2010, pp. 13-24)

Es decir, el punto de partida de la crítica rortiana es la Modernidad y no el platonismo, al menos es lo que sugiere su primera obra fundacional.¹ De modo que el origen del problema que interesa a Rorty ya se puede registrar desde el comienzo mismo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* cuando en el prefacio el pensador norteamericano cuenta cómo leyendo a Sellars observó que este ponía en cuestión los supuestos en los que se apoyaba la filosofía en la Modernidad y pretendió extender su crítica y la de Quine para contribuir a liberarnos del virus metafísico. (Rorty, 2010, p. 11)

No obstante, cabe decir que aunque en esta obra no esté elaborada aún su crítica a Platón como configurador de un léxico último, Rorty sí que se va acercando al origen del problema epistemológico a través de Heidegger: “La forma en que Heidegger vuelve a contar la historia de la filosofía nos permite ver los comienzos de las imágenes cartesianas en los griegos, así como las

¹ Hemos de aclarar que con ello no nos referimos a que Rorty no advirtiera problemas en el conocimiento entendido a la manera de Platón, que sí lo hace desde *El giro lingüístico*. A lo que nos referimos es a su proyecto de ir contra el léxico último de Platón. Aquí no está elaborado todavía.

metamorfosis de estas imágenes durante los tres últimos siglos”.² (Rorty, 2010, p. 21)

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty emprende, de este modo, una revisión del vocabulario epistemológico moderno. Revisión en la cual, aunque se reconoce ya que el origen del vocabulario se encuentra en el modo en que de alguna manera se vinculó conocimiento y percepción en Platón, el punto clave de la crítica de la obra, no obstante, se centra en la Modernidad y en el problema de la *teoría general de la representación*.³

De este modo, el “canon Platón-Kant” en bloque habría resultado ser un juego de espejos, cuyo origen se situaría, como veremos a continuación, en una combinación de los grados de certeza en el conocimiento y una cierta manera de entender la visión o *lo visto* en Platón. Digamos que el origen es platónico y la derivación moderna, pues dicho canon terminaría pensando la filosofía como una metáfora sobre el conocimiento basada en la percepción. Estará presupuesta la existencia de una serie de esferas ontológicas sobre las cuales el filósofo tendría la tarea de investigar si hay transparencia entre ellas, cuántas son o de qué manera se relacionan.

El origen de esta concepción de conocimiento estaría, como decimos, en Platón, debido a la asociación de la búsqueda de la certeza con la percepción visual: “el mundo sobrenatural, para los intelectuales del siglo XVI, reproducía el modelo del mundo de

² También elabora aquí una crítica de Heidegger que casi pasa desapercibida, afirmando que ni el pensador alemán ni Wittgenstein conectan esta crítica al conocimiento como *espejo de la naturaleza* con una perspectiva social. Perspectiva que sí posee Dewey y por eso los aúna a los tres filósofos para tener una herramienta lo más completa posible. Y, de ahí que el *giro pragmático* que Rorty emprende posteriormente esté integrado por una crítica a la epistemología siempre dentro siempre del contexto de una esperanza social.

³ Pareciera como si Rorty no fuera consciente aún del rendimiento que podría sacar a la idea de que el origen del problema epistemológico estuviera en Platón. De modo que se centra en la Modernidad, a nuestro juicio, para hilar su crítica con los problemas filosóficos a los que se estaban respondiendo en su ámbito geográfico y profesional.

las Ideas de Platón, lo mismo que nuestro contacto con él estaba inspirado en el modelo de su metáfora de la visión”. (Rorty, 2010, p. 48). No obstante, Rorty admite que esa idea está influenciada por el mismo Heidegger: “Resulta obvio que mi exposición de las metáforas oculares platónicas debe mucho a Dewey y a Heidegger”. (Rorty, 2010, p. 151, 40n).

Rorty dice de Heidegger:

La idea de “fundamentos” del conocimiento en cuanto basada en una analogía de la compulsión a creer cuando se mira un objeto [...] resulta especialmente importante Heidegger. Este ha tratado de demostrar cómo la idea de “objetividad” procede, como él dice, de la identificación [platónica] de φύσις e ἰδέα –de la realidad de una cosa con su presencia ante nosotros. Le interesa explorar la forma en que el Occidente llegó a obsesionarse con la idea de nuestra relación primaria con los objetos como si fuera análoga con la percepción visual, y, por tanto, señala que podría haber otras concepciones de nuestras relaciones con las cosas. (Rorty, 2010, p. 154)

A juicio de Heidegger, la *objetividad* entendida a la manera moderna es fruto de una equivocación que tendría sus raíces en el comienzo de la historia de la filosofía en Grecia al confundir φύσις con ἰδέα y privilegiar así el ser como *presencia* que derivará en la Modernidad en *representatividad*.

Por su parte, Rorty intenta mostrar cómo la imagen del conocimiento que nació con Platón es contingente y por ello mismo opcional, y con ella opcionales los problemas epistemológicos: “La idea de ‘fundamentos del conocimiento’ es producto de la elección de metáforas perceptivas”. (Rorty, 2010, p. 151) La noción de conocimiento que se ha arrastrado hasta nuestros días provendría de la distinción griega entre *percibir y conocer*. Es decir, Platón con el objetivo de superar las apariencias y llegar a la realidad buscaba una certeza que estuviera asociada en su caso con la percepción visual –de ahí que derivara de axiomas geométricos todo lo demás–. A juicio de Rorty, Platón, influenciado por su pasión por las matemáticas, dividió la realidad como en *lo que es*

objeto de creencia y lo que es objeto de conocimiento. Es decir, lo que percibimos, esto es, las creencias, quedarían ligadas al mundo sensible, y el conocimiento, en cambio, quedaría ligado al mundo inteligible con la diferenciación entre objetos que conocemos con certeza y otros de los cuales no tenemos certeza. Dicho de otro modo, Platón asimiló los grados de certeza con los grados de realidad fundando así la problemática dicotomía *apariencia-realidad*. En palabras de Rorty:

En mi opinión, Platón no descubrió la distinción entre dos clases de realidad, internas o externas. Más bien [...] fue el primero en articular lo que George Pitcher ha llamado el “Principio Platónico” –que las diferencias de certeza deben corresponder a diferencias en los objetos conocidos. Este principio es una consecuencia natural del intento de considerar el conocimiento siguiendo el modelo de la percepción y de tratar el “conocimiento de” como si sirviera de base al “conocimiento de que”. (Rorty, 2010, pp. 148-149).

De ahí que la verdad, la bondad, etc. estén *ahí fuera* esperando a ser representadas exactamente. Esto no es sino una consecuencia, a juicio de Rorty, de la instauración del vocabulario en Platón.⁴ En definitiva, esta concepción platónica de la filosofía va a dar lugar a una consecuencia indeseada: nos referimos a que en el caso de la equiparación de los grados de certeza con los grados de realidad lo que se producirá es la indeseada por Rorty *verdad como correspondencia*. Y así, a cada tramo gradual de conocimiento le corresponderá un grado de realidad hasta llegar al mayor grado de conocimiento que es representado por el mundo inteligible y

⁴ Rorty hace referencia a un texto de la República de Platón que conoce a través de Pitcher. El texto de Platón es el siguiente: “Así, pues, si lo real es el objeto de conocimiento, entonces el objeto de la creencia ha de ser algo que no sea lo real”. Platón, *La República*, 478B. Véase G. Pitcher, *A Theory of Perception*, Princeton: University Press, 1971, p. 23.

es el lugar donde Platón entiende que se da la verdad. Un mundo en el que, por otra parte, no cabe la contingencia.⁵

Por otro lado, en cuanto a la idea de fundamentar el conocimiento también es algo, cuyo origen Rorty detecta en las metáforas visuales provocadas por Platón al buscar cuál es o debe ser la relación privilegiada entre proposiciones y objetos. ¿Y cuál es entonces la relación privilegiada? La relación no es otra que la verdad entendida como contemplación de *Las Formas* sin intermediarios. Dicho de otro modo, la verdad se da en lo inmutable y no en el devenir. A juicio de Rorty, esta idea de verdad es:

Para el filósofo edificante la misma idea de encontrarse con “toda la Verdad” resulta en sí absurda, pues también es absurda la idea Platónica de la Verdad misma. Es absurda tanto como noción de verdad sobre la realidad que no es sobre la realidad-bajo-una-determinada-descripción, como en forma de noción de verdad sobre la realidad bajo una descripción privilegiada que haga innecesarias todas las demás descripciones porque es conmensurable con cada una de ellas. (Rorty, 2010, p. 341)

Es decir, a juicio de Rorty, la idea de Platón de estar en contacto con una realidad inmutable significaría estar en contacto con una realidad no-humana. Y el problema no es que las ideas platónicas sean falsas o no, sino que no se conectan con la conversación de la humanidad, es decir, no hay manera de conectarlas con la cultura, con la vida, en definitiva, con el resto de la investigación. Por ese motivo, para nuestro pensador pragmatista es mejor sustituir esa relación no-humana por una conversación entre seres humanos con vistas al futuro y no a lo inmutable. Por ello Rorty apuesta más

⁵ Rorty cita un texto de Dewey para dar una propuesta de cómo podrían estar ligados la *metáfora ocular* y la idea de que el conocimiento es inmutable. Véase, R. Rorty, *La filosofía y... op. cit.* p. 45, 6n. Inmediatamente después Rorty añade “Es difícil saber si la metáfora óptica determinó la idea de que el objeto de conocimiento verdadero ha de ser eterno o inmutable o al revés, pero parece que las dos ideas están hechas la una para la otra”. *Ibid.*, p. 45, 6n.

por una hermenéutica conversacional que por una epistemología que busca ser el espejo de la naturaleza.

Por otro lado, al igual que Heidegger va rastreando la historia de un error en la historia de la filosofía occidental, Rorty va contando su historia propia y cómo la metáfora visual se sedimentó de algún modo en la historia de la filosofía hasta convertirse en la metáfora de conocimiento que manejamos aún hoy día. De este modo, después de Platón, Aristóteles continuó con la confusión: “La idea de la ‘contemplación’, del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto *θεωρία* convierte al *Ojo de la Mente* en el modelo inevitable de la forma superior de conocimiento”. (Véase Rorty, 2010, p. 44). En el caso de Aristóteles ese *Ojo de la Mente* cobraría el nombre de *intelecto* (νοῦς) y, aunque, Aristóteles no concibe la forma separada de la materia, el hecho de que el intelecto tuviera la capacidad de recibir formas lo hacía, de alguna manera, algo especial, algo que privilegiaba ese *Ojo de la Mente*.

Después, con Descartes el *Ojo de la Mente* se transforma en un *Ojo Interior* que juzga las representaciones de las cosas en forma de ideas, las cuales forman el contenido interior de la mente. La novedad de este *Único Ojo Interior*, a juicio de Rorty, estuvo en la idea de “un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas [...], las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, [...] y todo el resto de lo que llamamos “mental”. (Rorty, 2010, p. 55). La certeza sobre nuestros estados internos u *Ojo Interior* sumado al empirismo lockeano hicieron que la filosofía centrara su atención en la epistemología convirtiéndola en paradigma de conocimiento. Kant es quien termina de llevar la epistemología a la cúspide pues, a su juicio, sabiendo lo que ocurre en el interior podríamos legitimar nuestras certezas ante el tribunal de la razón pura. De este modo, Kant termina de conectar la epistemología entendida como posibilidad de conocimiento con la Modernidad y con los pensadores griegos:

Cuando Kant hubo escrito su obra, los historiadores de la filosofía pudieron situar a los pensadores de los siglos XVII y XVIII como hombres que trataban de dar respuesta a la pregunta “¿Cómo es posible nuestro conocimiento?” e incluso de proyectar esta cuestión hasta los pensadores de la antigüedad. (Rorty, 2010, p. 55)

En consecuencia, el resultado de las ideas producidas por el *canon Platón-Kant* es para Rorty fruto de elegir un conjunto de metáforas determinadas sobre el conocimiento: las metáforas de la percepción cuyo origen está en Platón.⁶ A juicio de Rorty y según su distinción entre *filósofos normales* y *filósofos revolucionarios*, Platón fue para su época un *filósofo revolucionario* pues produjo una nueva metáfora del ser humano y con ella una novedosa forma de hablar. Novedosa entonces, pero arrastrada hasta hoy, donde produce una serie de imágenes problemáticas. Fue Platón, según Rorty, quien estipuló qué metáforas serían las importantes.

Cabe decir que desde *El giro lingüístico* de Rorty, este ya toma a Platón como el creador del concepto de *Filosofía* que se maneja en el *canon Platón-Kant*. Rorty decía allí que “desde que Platón la inventó, la filosofía se ha movido en un estado de tensión producida por la presión de las artes por un lado y las ciencias por el otro” (Rorty, 1998b, pp. 126-127). Es decir, Platón siempre estuvo en el punto de mira de Rorty para elaborar su crítica a la filosofía en bloque. Las *metáforas oculares* con su origen en Platón pasando por Kant parecen ser la causa de que la filosofía haya acabado en convertirse en una *teoría general de la representación*, algo que hoy ya habría que ir desterrando.

En definitiva, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* podemos observar una narración de la historia de la filosofía al estilo de Heidegger, ciertamente similar en cuanto al diagnóstico: el origen de la *metáfora de la visión* en Platón, cuyos supuestos ontológicos

⁶ “Son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas”. *Ibid.*, p. 20.

y epistemológicos se arrastran hasta la Modernidad por medio del lenguaje, desembocando en *representación* y en la *dicotomía sujeto-objeto*.

Sea como fuere, en este texto hay una fuerte crítica a cómo se entendió el conocimiento en Grecia y en cómo se han ido arrastrando solapados sus errores. Rorty, frente a la Modernidad, que postula un *conocimiento* y una *justificación* entendidos como relaciones privilegiadas con los objetos, propone pensar el *conocimiento* y la *justificación* sencillamente como relaciones de unas proposiciones del lenguaje con otras proposiciones. Además, el pensador pragmatista no se queda aquí simplemente. Rorty va un paso más allá en el tratamiento de la noción de *justificación*. En esta primera obra fundacional, aún influenciado por lo que él mismo ha llamado *conductismo epistemológico* e inspirado por Sellars y Quine comienza a fraguar una noción de *justificación* que será clave para su posterior desarrollo y preeminencia sobre el concepto de *verdad* en sus obras posteriores a la fundacional (Véase Colomina; Petrolatti, 2010) y (Véase Salvá Soria, 2017, pp. 229-243). Esta noción no es otra que la de entender la justificación no como una relación especial y privilegiada entre ideas, sino como una cuestión de práctica social.

En resumidas cuentas, Rorty ya comienza a proponer en esta obra una alternativa a la representación asociada con conceptos como *objetividad*, *verdad* y *justificación*. La alternativa consistirá en dar un nuevo giro a dichos conceptos, proponiendo que se entiendan dirigidos a las prácticas sociales y a la conversación en lugar del intento de confrontación con una supuesta realidad. Sin embargo, aunque Rorty detecta el origen del problema en Platón, no hace alusión a la imagen única ni a una posible alternativa, más bien Rorty explicita como la filosofía basada en una “metáfora de la visión” que se originó con Platón adoptó y arrastró un léxico problemático que terminó siendo en la Modernidad una *teoría general de la representación*.

3. EL ORIGEN DEL PROYECTO CENTRAL

Aunque es en *Consecuencias del pragmatismo* (Rorty, 1995a) donde Rorty efectúa su giro pragmático, no encontramos ningún vestigio sobre la elaboración de un texto alternativo a la imagen única de Platón. Si en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 2010) Rorty aún no se posicionaba claramente entre pragmatismo, hermenéutica y conductismo epistemológico, en esta su segunda obra fundacional, *Consecuencias del pragmatismo, el giro pragmático* que emprende Rorty es ya bastante patente. Asimismo, la obra tiende un puente entre los pragmatistas de primera generación, la Filosofía analítica del lenguaje –sobre todo Quine y Davidson– y los tres grandes filósofos desmontadores de la filosofía continental: Nietzsche, Heidegger y Derrida. En cuanto al método, Rorty sigue la estela de su primera obra fundacional, esto es, la contraposición de filósofos casi antagónicos para hacer patentes similitudes y diferencias, y provocar en el lector una toma de postura. De modo que comienzan a enumerarse las claves centrales de su pragmatismo: por una parte, del conocimiento Rorty afirmará que la noción representacionalista del mismo significa el intento de establecer una relación de los seres humanos con algo no-humano, ante lo cual propondrá dar un giro desde la objetividad hasta la solidaridad.

A juicio Rorty la tradición occidental que va desde los griegos a la Ilustración ha estado centrada en la noción de búsqueda de la verdad. En Platón encontramos una meta fijada por la naturaleza humana que consiste en que el filósofo es quien busca la verdad porque está en contacto con la verdadera naturaleza de las cosas. La idea está sustentada, como hemos visto, en las dicotomías *apariencia y realidad y conocimiento y opinión*. Este impulso filosófico que aún poseemos los y las filósofas será descrito por Rorty en *Objetividad, relativismo y verdad* como “deseo de objetividad” (Rorty, 1996, p.38). Heredado de esta idea platónica, aún conservamos el deseo irrefrenable de describirnos a nosotros mismos como seres que estamos en contacto con una realidad no humana. No obstante, tenemos otra alternativa: describirnos narrando el relato

de nuestra aportación a nuestra comunidad humana encarnada y específica, preguntándonos qué podemos hacer por nuestra comunidad. A esto lo llama Rorty *deseo de solidaridad*. De este modo, los y las filósofos pragmatistas no desean fundar la solidaridad en la objetividad, la ética en la epistemología, sino que no tienen ninguna teoría de la verdad, sino solo una base ética. Es una cuestión de elegir entre pensarnos a nosotros mismos como estando en contacto con una realidad no humana o tener una relación con seres humanos particulares, es decir, es una cuestión de elegir entre el deseo de objetividad o el deseo de solidaridad.

Por otra parte, nuestro pensador considerará que los pragmatistas de primera generación son una mejor opción como reacción antimetafísica que Nietzsche y Heidegger, ya que son filósofos del *ámbito público*.

De modo que es en esta obra donde Rorty articula la función del pragmatismo:

He llegado al convencimiento de que la doctrina central del pragmatismo representa la propuesta de reemplazar la distinción entre apariencia y realidad –y entre la naturaleza intrínseca de algo y sus “características meramente relacionales”– por la descripción entre descripciones más útiles y descripciones menos útiles de las cosas. (Rorty, 1995, p. 13)

Rorty considera que el léxico platónico –y extensivamente todo el “canon Platón-Kant”– está sustentado bajo un problemático vocabulario que tenemos que dejar atrás. Dichas sugerencias, que están presentes de un modo u otro desde las obras fundacionales, muestran que Rorty no pasa por distintas concepciones de verdad, sino que siempre mantiene el mismo tono de desmontaje respecto de ella, pero quizá mejor desarrollado y explicado a lo largo del tiempo. En ese sentido, su postura respecto de la verdad técnica [aquella que trata el asunto de la “apariencia-realidad”] y en consecuencia respecto del paradigma epistemológico significa pasar de un *saber qué* a un *saber cómo*. En este cambio reside fundamentalmente su *giro pragmático*.

Ahora bien, una vez emprendido ese giro pragmático de *Consecuencias del pragmatismo* es en *Contingencia, Ironía y Solidaridad* donde realmente nuestro pensador va a comenzar a elaborar su proyecto central. Y a ello se refiere estas letras de su escrito autobiográfico:

Decidí, entonces, escribir un libro sobre cómo sería la vida intelectual si uno consiguiera abandonar el intento platónico de mantener la realidad y la justicia en una imagen única. (Rorty, 1998a, p. 38)

La clave de que su oposición a la “imagen única” de Platón se convierta en el centro de su proyecto filosófico conecta su relato autobiográfico de *Trotsky y las orquídeas silvestres* con *Contingencia, ironía y solidaridad*.

Su oposición trata de considerar que la unión de las esferas de la realidad y la justicia como un vínculo “necesario” como ya hiciera Platón podría traer consigo una considerable pérdida de libertad en nuestras comunidades. Por ese motivo, *Contingencia, ironía y solidaridad* se convierte en el intento personal de Rorty de resolver esa relación que él va a traducir como “la tensión que se produce entre el ámbito público y el ámbito privado”.

No obstante, según la narración autobiográfica de *Trotsky y las orquídeas silvestres*, como vimos, Rorty afirma tener desde sus inicios filosóficos premeditado emprender *el giro pragmático* consistente en desacoplar verdad y acción y hacer propuestas sin las *metáforas-espejo* para nuestras prácticas sociales y culturales. Sin embargo, nuestras investigaciones muestran lo contrario, esto es: *el giro pragmático* es algo que Rorty va construyendo con el tiempo. De este modo, consideramos que es en *Consecuencias del pragmatismo* donde se abandona *el giro lingüístico* para emprender *el giro pragmático* y es en *Contingencia, ironía y solidaridad*, como vamos a ver a continuación, donde se culmina el giro dando lugar a la elaboración de la *articulación-pragmatismo* que irá acompañada en las siguientes obras ya de la *articulación-desmontaje* conjuntamente. Por lo tanto, su escrito autobiográfico, a nuestro juicio, es una reconstrucción que da

más cuenta de su madurez filosófica que de su pasado,⁷ y creemos que está elaborada probablemente, por la cercanía en fechas con *Contingencia, ironía y solidaridad*, para aclarar los propósitos de esta obra y de su proyecto filosófico en general que en esta obra tan original y creativa habría alcanzado su forma definitiva.

4. EL GIRO PRAGMÁTICO LLEVADO A TÉRMINO

Contingencia

Es, a nuestro juicio, en *Contingencia, ironía y solidaridad* donde Rorty intenta reconciliar a Trotsky y las orquídeas silvestres, o dicho en los propios términos de la obra, intenta resolver la relación y la tensión entre el deseo de auto-realización y la necesidad de justicia social. Por tanto, la “imagen única” que Platón pretendía fundir entre realidad y justicia va a ser separada por Rorty desligando la necesidad de la ligazón platónica del ámbito privado con el ámbito público. Con ello Rorty completa su *giro pragmático*. Veamos de qué forma lo logra.

En primer lugar, Rorty se servirá para ello de lo que ya conocemos como *redescripción*. Es decir, al igual que en anteriores obras, inspirándose en Heidegger Rorty redescibe en sus propios términos el propio pasado de la filosofía, del mismo modo, aquí apelará a redescibir también palabras que todos conocemos para darles nuevos y variados sentidos.⁸ El porqué de esta redescripción lejos está del intento de descubrir cuáles son las condiciones de posibilidad de la existencia. Se trata, más bien, de proponer nuevas descripciones de nuestras relaciones en las prácticas sociales y culturales que puedan dar solución a los problemas que nos

⁷ Quién sabe, por otra parte, si no estará Rorty aplicándose a sí mismo su máxima de *retejer el pasado*.

⁸ A nuestro juicio, esto supone invertir algunas consignas del pragmatismo de primera generación, pues para James el pragmatismo consistía en dar un nuevo nombre para viejas formas de pensar o el mismo Peirce aconsejaba no dar nuevas definiciones de viejos términos. Sin embargo, Rorty es partidario de redescibir lo viejo.

salen al paso en nuestra vida cotidiana. Para ello nuestro pensador apelará a la imaginación, la narrativa y la metáfora como motor de cambio cultural.⁹ Pero veamos cómo Rorty redefine los términos *contingencia*, *ironía* y *solidaridad* que se convertirán ya en las palabras clave de su filosofía.

Rorty reclama la contingencia en general, frente a la verdad proveniente de un vocabulario basado en la dicotomía *apariencia-realidad*, esto es, un vocabulario representacionista. Por ello, lo primero que hace es rastrear en la historia cuándo la verdad epistemológica deja de tener sentido y con ello deja de tener importancia también la existencia de un léxico último y de unas instituciones que resultan casi divinas. En particular, Rorty hace referencia a la Revolución Francesa y a los poetas románticos como una muestra de algunas prácticas sociales y políticas donde se producen cambios en función de la acción, cambios pragmáticos que provocan un desinterés en la idea de la verdad como algo “que se halla” (Rorty, 2011, p. 24). O, dicho de otra manera, Rorty encuentra en la Revolución Francesa el origen de la desacralización de la filosofía que él está dispuesto a continuar. Del mismo modo, pese a que hay filósofos que seguirán la línea de la desacralización, también hay otros muchos que siguen presos de los supuestos ontológicos y epistemológicos del vocabulario epistemológico. Debido a dicha escisión en filosofía hay filósofos que se consideran *Filósofos* con mayúsculas y que siguen interesados en contraponer *los hechos científicos objetivos frente a lo subjetivo*, haciendo de la ciencia todavía la actividad paradigmática. Y luego están los *filósofos* con minúsculas que consideran a la ciencia como una actividad humana más, la cual produce descripciones

⁹ Desafortunadamente, no podremos encargarnos debidamente de este papel de la metáfora y la narrativa en el proyecto de Rorty ya que excedería los límites de esta investigación. Al respecto es muy interesante el trabajo de Jorge Sierra Merchán, “Del giro lingüístico al giro narrativo: Rorty, la contingencia del lenguaje y la filosofía como narrativa” *Revista Grafía*, vol. 9, (2012), pp. 127–147. DOI: 10.26564/16926250.354.

del mundo más o menos útiles para resolver los problemas que se nos presentan. En suma, Rorty acude a la historia y a los supuestos ontológicos y epistemológicos para mostrar lo problemático del paradigma epistemológico. Asimismo, Rorty también apela a la manera en que funciona nuestro lenguaje para mostrar que no tiene sentido recurrir a la verdad epistemológica. Al respecto, Rorty dice lo siguiente:

Hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y en el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas. (Rorty, 2011, p. 25)

Es decir, nuestro pensador no mantiene que la verdad sea un constructo social, ni que construyamos el mundo con la mente. El motivo es que, a su juicio, esas posturas son el reverso del mismo vocabulario epistemológico que pretende abandonar. La cuestión es que el deseo de verdad, que es siempre una relación entre proposiciones, se puede redescubrir mejor para Rorty como deseo de justificación ante audiencias cada vez más amplias y, en consecuencia, las justificaciones que damos en nuestros discursos pueden ser modificadas, esto es, pueden ser de otra manera al ser consideradas contingentes. El proyecto de Rorty trata de buscar, sencillamente, mejores formas de hablar que ofrecer ante las necesidades de nuestras comunidades. No obstante, para lograrlo Rorty necesita una y otra vez hacer crítica del léxico último heredado del paradigma epistemológico.

Por su parte, el léxico último del paradigma epistemológico está sustentado en la problemática dicotomía *apariencia-realidad* que comenzó con Platón y que sigue perpetuándose. No obstante,

frente a ello, Rorty sitúa de nuevo el lenguaje en el ámbito humano y le da, por tanto, la propiedad de la contingencia.

Por otro lado, ha de examinar también el léxico sobre el que descansan nuestras comunidades para poder culminar el *giro pragmático* y separar así la “imagen única” de Platón. Su proceder es el mismo que trató en la “contingencia del lenguaje” y en la “contingencia del yo”. Por una parte, Rorty crítica el vocabulario del racionalismo ilustrado que fue útil en un momento, pero que ahora podría resultar ser un freno en el progreso de nuestras democracias. El léxico al que se refiere está, por supuesto, anclado en problemáticas distinciones platónicas sumadas a la idea ilustrada de que ha de haber fundamentos –no humanos– que avalen los proyectos humanos. Sin embargo, a su juicio:

Cuando se advierte que, tanto para la comunidad como para el individuo, el progreso es cuestión del uso de nuevas palabras y, asimismo, de argumentar a partir de premisas formuladas con viejas palabras, caemos en la cuenta de que el léxico crítico que gira en torno de nociones como “racional”, “criterios”, “argumento”, “fundamento” y “absoluto” no es apto para describir la relación entre lo viejo y lo nuevo. (Rorty, 2011, p. 68)

Por tanto, Rorty aboga por cambiar el léxico del racionalismo que se mantiene todavía acerca de las cuestiones de nuestra comunidad por una forma de hablar más pragmática, que tenga en cuenta la creación de sí mismo y la generación de nuevas metáforas con las que pensarnos. Ese giro hacia la acción y la narrativa puede dar lugar a mejores proyectos que un vocabulario basado en la noción de *racionalidad*, *verdad* u *obligación moral*. De este modo, Rorty objeta que una sociedad apoyada en una serie de fundamentos que provienen del léxico epistemológico lleva arrastrado el problemático supuesto filosófico de que existe un orden natural de razones y argumentos que es previo a los léxicos y, por lo tanto, dejaría sin efecto los resultados en la creación de nuevos vocabularios. Por ese motivo, Rorty es más partidario de liberar a la sociedad de una serie de fundamentos y trabajar por hacer una mejor descripción:

“necesitamos una redescrición del liberalismo como la esperanza de que la cultura en su conjunto pueda ser “poetizada”, y no como la esperanza de la Ilustración de que se la pueda “racionalizar” o tornar “científica”. (Rorty, 2011, p. 72).

Es por este motivo, por el cual nuestro pensador pragmatista considera que la *contingencia* es la virtud más encomiable de los miembros de nuestra sociedad.

Ironía y solidaridad

Trataremos de manera conjunta las propuestas de *ironía* y *solidaridad* que Rorty sugiere, pues las consideramos como la parte de articulación pragmatista con el que este pensador culmina el *giro pragmático*. Las dos claves suponen un giro hacia unas categorías muy propias políticas, éticas y sociales dirigidas a romper la *imagen única* de Platón y servir de inspiración para nuevas propuestas y descripciones en nuestras comunidades democráticas.

Con la *ironía* o el *ironismo* Rorty hace una propuesta para sustituir la noción de *yo* que predominaba en el problema *mente-cuerpo* o en la dicotomía *sujeto-objeto*. Asimismo, también le servirá para reconocer la *contingencia* frente a la necesidad y para resolver la relación entre ámbito público y ámbito privado.

Rorty nos explica quién es el *ironista liberal*:

Tomo mi definición de liberal de Judith Shklar, quien dice de los liberales que son personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Empleo el término ‘ironista’ para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que estas creencias y deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar. Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar. (Rorty, 2011, p.17)

Los ironistas son las personas que son conscientes de que sus creencias son así, pero que podrían haber sido de otra manera, es decir, que poseen creencias que no son necesarias, que no son trascendentes, que no están más allá del tiempo y del azar, que no tienen, en definitiva, la última palabra. Al término *liberal* en Rorty hay que quitarle el significado que tiene que ver con la acepción política que le damos en nuestra vida cotidiana. A juicio de Rorty un *liberal* sería una persona para la cual la crueldad es intolerable.

Concisamente, el *ironista liberal* para Rorty es la persona que ve la vida desde la perspectiva de la contingencia y desde la intolerancia a la crueldad.

Rorty redescubre la ironía como emancipadora de dogmas para convertirla en una categoría, como decíamos, ética y política:

Llamaré “ironista” a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, [...] 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. (Rorty, 2011, p. 92)

Es decir, el ironista no intenta responder a preguntas epistemológicas. No es un sujeto de conocimiento. No considera, por tanto, que su léxico sea último y único, sino que es uno más entre otros atravesado por circunstancias históricas, geográficas, económicas, etc. Se trata más bien de un ser humano que ha aceptado la contingencia de sus propias creencias y de la sociedad en la que se inscribe. Teniendo esto en cuenta, el ironista hará propuestas sabiendo que no son sino imágenes, esto es, metáforas temporales para habérselas con el mundo.

De este modo, el ironista no concibe que haya que elegir entre distintos vocabularios dentro de un léxico único, último y universal. No concibe tampoco esa elección como un acercamiento a *la verdad*, a lo *real*. Es decir, no está situado en un léxico que se asienta en la

dicotomía *apariencia-realidad*. Como ya vimos, desde *La filosofía y el espejo de la naturaleza* el filósofo edificante y revolucionario que aquí toma la forma de *ironista* es el que facilita el retejimiento de lo viejo con lo nuevo: “El ironista, sin embargo, ve la secuencia de tales teorías [...] como sustituciones graduales, tácitas de un viejo léxico por uno nuevo (Rorty, 1996, p. 95)”. Sin embargo, el léxico del que sigue preso el liberalista metafísico produce una imagen del conocimiento como representación exacta de la realidad, en la que el ser humano, además, está obligado a entrar y resolver. Por ello, el liberalismo metafísico concibe al *ironista* como un relativista porque lo que le importa no es que haya disponible una elección entre léxicos, sino dilucidar cuál es el verdadero. El supuesto ontológico y epistemológico que el metafísico lleva asociado a esta idea es el de que “el ser humano por naturaleza desea conocer”.

No es que el metafísico sea el opuesto del ironista, sino que es el metafísico el que responde a esta forma de hablar del ironista llamándola *relativista* e insistiendo en que lo que importa no es qué lenguaje se usa, sino cuál es el verdadero. Y es que el metafísico piensa que hay un léxico verdadero por encima de todos los demás y que está en la mano del filósofo descubrir de qué léxico se trata. Además, los metafísicos creen que el hombre desea conocer *por naturaleza*. Ante tal situación, tendremos que elegir entre dos formas pensar: o bien consideramos que el hombre por naturaleza desea conocer y ésta es una intuición que todos compartimos y solo tenemos que descubrirla, o si más bien, influidos por el vocabulario que venimos arrastrando de épocas pasadas hemos heredado tan fuertemente esta imagen que pensamos que es una intuición que viene de suyo. Rorty va a afirmar lo segundo, es decir, que no sabemos en qué consiste cuál o qué es la *naturaleza del ser humano*, y lo que nos parece intuitivo, en realidad, es herencia de vocabularios anteriores.

En cambio, el metafísico mantiene que los vocabularios no tienen que ver en esto, sino que hay una relación entre los seres humanos y la realidad que toma pie en los hechos y que los filósofos tenemos la necesidad y el deber de indagar en esa relación.

Asimismo, si se encuentra un método adecuado de interrogar a la realidad, descubriremos cómo es nuestro léxico último. El metafísico está en contra de la idea de que una cosa aparezca como buena o mala re-describiéndola, pues piensan que ahí fuera hay esencias reales cuya constitución hemos de respetar. La re-descripción les parece *relativismo*, un relativismo que nos intenta seducir y ante el cual debemos resistirnos con la ayuda de la realidad misma, aceptándola tal como es. Pero para el ironista buscar un léxico último no significa alcanzar algo distinto al propio léxico, el ironista no piensa que haya nada más allá del léxico en el que está.

El papel de la filosofía también es muy diferente para ambos.

Para el metafísico la filosofía es el intento de alcanzar conocimiento sobre ciertas cosas. Y en cambio, para el ironista, la filosofía definida de ese modo es el intento de aplicar y desarrollar un determinado léxico último que gira en torno a la distinción *apariciencia-realidad*. Digamos que, para Rorty habría que elegir entre con Platón y Kant cómo es el mundo, o con los pragmatistas, cómo es el discurso de personas que viven en un determinado fragmento espacio temporal.

Por consiguiente, Rorty va a abogar por un incremento de la solidaridad humana. Solidaridad entendida del siguiente modo:

De acuerdo con su concepción [la del ironista], la solidaridad humana no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo de uno –las pequeñas cosas en torno de las cuales uno ha tejido el propio léxico último– no será destruido. (Rorty, 2011, p. 95)

Es decir, Rorty se distancia de la concepción tradicional de solidaridad, pues abandona todo argumento que involucre una explicación de la naturaleza humana o algo que tenga que ver con esencias y fundamentos. Y no solo abandona la noción tradicional por motivos anti-metafísicos, sino que también tiene que ver con lo que en otros lugares Rorty ha defendido: si buscamos una humanidad esencial en común entre seres humanos, será fácil

que no consideremos *humano* a quien no consideramos *uno de los nuestros*. (Rorty, 2000, pp. 219-242).¹⁰ De hecho, basta con no incluir al otro en la categoría del *nosotros* para poder vulnerarle los derechos. Por este motivo, la intención de Rorty va a ser revertir el significado tradicional de *solidaridad* y convertir a los demás, al otro en *uno de los nuestros, uno de nosotros*.

Por el contrario, si recurrimos a un vocabulario último y único apelando a instancias universales como consecuencia se provocará una superioridad moral que entraña también una pretensión superior de conocimiento, y estaremos con ello perpetuando la “imagen única” de Platón donde se funde la realidad y la justicia, o, en palabras de Rorty, el ámbito privado y el ámbito público. En suma, con el desmontaje de ese vocabulario por parte de Rorty y el giro hacia la ética y la narrativa nuestro pensador puede romper por fin la necesidad de la relación de la “imagen única”. Y lo fascinante es que no lo hace mediante una contra argumentación contraria, sino desde el aviso del peligro que puede entrañar como consecuencia se podrían perder cuotas altas de libertad, y por ello “si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará a sí misma” y desde una propuesta qué puede dar más y mejores resultados.¹¹

¹⁰ En este artículo Rorty va describiendo cómo diversos colectivos humanos infringen crueldad a otras personas y no creen estar vulnerando los derechos humanos. Esto se debe, a juicio de Rorty, a que no piensan que se lo están haciendo a congéneres suyos.

¹¹ Es interesante a este respecto la postura de Simon Critchley, quien se pregunta si la propuesta de Rorty no es similar a la de Levinas intentando encontrar una fuente de obligación moral en la sensibilidad ante el sufrimiento de los demás. Véase Simon Critchley, “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998, pág. 75. Sin embargo, a nuestro juicio, Rorty está muy lejos de esa postura debido precisamente al desmontaje del vocabulario último y único del *canon Platón-Kant*:

“No estoy, como cree Critchley que podría estar o que probablemente esté, tratando de localizar una fuente para la obligación moral en la disposición sensible del ser hacia el sufrimiento del Otro ni ninguna otra especie de hecho universal de la naturaleza humana. Tal vez exista una disposición sensible como esa, pero es tan maleable – tan capaz de ser combinada con la indiferencia por el sufrimiento de la gente de la peor especie- que nos da muy poco en qué confiar”.

CONCLUSIÓN

En este artículo hemos pretendido mostrar que el *giro pragmático* es algo que Rorty elabora con el tiempo y que no está, por tanto, supuesto desde sus inicios. Por otro lado, en *Contingencia, ironía y solidaridad* no solo resuelve la relación de la “imagen única” de Platón, sino que a, nuestro juicio, es la obra donde Rorty culmina su *giro pragmático*, superando el paradigma epistemológico. Con su concepto de *contingencia* desconecta el léxico último y único del paradigma epistemológico que está ligado con una superioridad moral. Y mediante sus nociones de *ironía* y *solidaridad* pretende crear nuevas metáforas e imágenes de nosotros mismos con el objetivo de hacernos más sensibles a otros miembros de nuestra comunidad y de otras sin invocar al vocabulario epistemológico:

Convencidos de que no hay esencia humana sutil que la filosofía podría aprehender, no tratamos de remplazar la superficialidad con la profundidad ni elevarnos sobre lo específico para captar lo universal. Nos gustaría minimizar una diferencia por vez: la diferencia entre cristianos y musulmanes en una aldea de Bosnia, la diferencia entre blancos y negros en una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una congregación católica de Quebec. Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de puntadas, invocando menudas cosas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad (Rorty, 1997, p. 100)

Por tanto, la intención de Rorty es abandonar una cultura epistémica privilegiada y girar en función de las prácticas sociales para proponer una cultura basada en la auto-creación de sí mismo y en la solidaridad. O, dicho en otras palabras, con su *giro pragmático*

Véase Richard Rorty, “Respuesta a Simon Critcheley” en *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 89.

tico Rorty pretende desactivar la verdad y girar hacia la ética y la política en función de la acción y el progreso de los sentimientos.

El pragmatismo de Rorty no es un nuevo método perfecto y definitivo para la filosofía porque justamente contra ello va su proyecto filosófico, es decir, contra la ilusión de una concepción filosófica platónica unificada, última y única. Proyecto eso sí, que como hemos visto surge exclusivamente en la década de los noventa con *Contingencia, Ironía y Solidaridad* y no antes.

REFERENCIAS

- COLOMINA, J.J; PETROLATTI, F., (2010) “Verdades a rortiori. Sobre la concepción pragmática de la verdad” en *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp.113-136.
- CRITCHELEY, S., (1998) (com. Chantal Mouffe) “Derrida, ironista privado o liberal público”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, (traducción de Carlos Mayer, 1ª edición) Buenos Aires: Paidós, pp. 52-53.
- FILGUEIRAS NODAR, J. M. (2007). El Platón de Rorty. *Devenires*, 8(16), 157-183. Recuperado a partir de <https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/541>
- HABERMAS, J. (1997) “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría*, núm. 17, pp. 5–36. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es>.
- PITCHER, (1971) G. *A Theory of Perception*, Princeton: University Press.
- RORTY, R. (2011) *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, (traducción de Alfredo Eduardo Sinnott). Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (2010). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, (traducción de Jesús Fernández Zulaica, 6ª edición). Madrid: Cátedra.
- RORTY, R. (2000) “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo” en *Verdad y progreso: Escritos filosóficos*, 3, (traducción de Ángel Manuel Faerna García-Bermejo). Barcelona: Paidós, pp. 219-242.
- RORTY, R. (1998) “Respuesta a Simon Critcheley” en *Desconstrucción y pragmatismo*, (com. Chantal Mouffe), (traducción de Carlos Mayer, 1ª edición). Buenos Aires: Paidós, pp. 58-39.
- RORTY, R. (1998a) “Trotsky y las orquídeas silvestres” en *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, (traducción de Rafael del Águila, 1ª edición), pp. 24-47.

- RORTY, R. (1998b) *El giro lingüístico: Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, (traducción de Gabriel Bello). Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1996) *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos I*, Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1995) “Una ética sin obligaciones universales” en *¿Esperanza o conocimiento? Una Introducción al Pragmatismo*, (traducción de Eduardo Rabossi) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp.181-196.
- RORTY, R. (1995a) *Consecuencias del pragmatismo*. (traducción de José Miguel Esteban Cloquell). Barcelona: Tecnos, 1995.
- SALVÁ SORIA P. (2021). *Para una superación del paradigma epistemológico: Rorty a través su doble lectura de Heidegger*. Madrid: (Ser. Clásicos Dykinson. monografías). Dykinson.
- SALVÁ SORIA, P. (2020). “Inversión de la línea platónica: Heidegger desde Rorty” en *Revisiting Richard Rorty*. Wilmington, Delaware: Vernon Press, pp. 219-230.
- SALVÁ SORIA P. (2017). “Habermas, Rorty y la relación entre la verdad y la justificación”. *Logos: Anales des Seminario de Metafísica*, 50, 229.
- SIERRA MERCHÁN, J., (2012) “Del giro lingüístico al giro narrativo: Rorty, la contingencia del lenguaje y la filosofía como narrativa” *Revista Gráfica*, vol. 9, pp. 127–147. Doi: 10.26564/16926250.354.

EL DIÁLOGO *SOFISTA* COMO RECREACIÓN NO-ALEGÓRICA DEL SÍMIL DE LA CAVERNA

The *Sophist* Dialogue as a Not-Allegorical Recreation of the Cave's Image

Lucas Manuel Álvarez

ORCID ID: 0000-0001-7571-6941

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

lucasmalvarez@gmail.com

RESUMEN

El propósito de este trabajo es mostrar que *Sofista* puede leerse como una recreación no-alegórica de la imagen de la caverna expuesta en *República VII*. Por medio de una lectura en paralelo de sendos textos, buscaremos probar que aquel diálogo tardío recrea sistemáticamente no solo las sucesivas fases del relato socrático, sino también parte de su vocabulario cavernoso, sus gradaciones ontológicas, sus preocupaciones pedagógicas e incluso sus compromisos práctico-políticos. Dicha lectura nos ayudará en dos direcciones: a esclarecer ciertos sentidos oscuros de un relato como el de la alegoría que, en tanto bosquejo, deja muchas cosas sin decir y a leer de forma conjunta una obra como *Sofista* cuya unidad ha sido puesta en duda, no sin evidenciar dimensiones de la misma soslayadas por los intérpretes.

PALABRAS CLAVE: *Alegoría de la Caverna, Sofista, educación, política, apariencias.*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to show that the *Sophist* dialogue can be read as a not-allegorical recreation of the cave's image found in *Republic VII*. Through a parallel reading of both texts, we will try to prove that this late work systematically recreates not only the successive phases of the said Socratic image, but also parts of its vocabulary, its ontological classifications, its pedagogical interests and even its practical and political commitments. This reading will lead us both to clarify some unclear senses of an image such as the Allegory's (that, being an outline, leaves much unsaid) and to read the *Sophist* dialogue, whose unity has been questioned, as a whole, while evidencing some dimensions of the dialogue overlooked by the interpreters.

KEYWORDS: *Allegory of the cave, Sophist, education, politics, appearances.*

EL DIÁLOGO *SOFISTA* COMO RECREACIÓN NO-ALEGÓRICA DEL SÍMIL DE LA CAVERNA

La “alegoría” de la caverna que Sócrates expone en el libro VII de *República* parece haber representado para Platón mucho más que un mero recurso utilizado para facilitar la tarea de vislumbrar la Forma del Bien.¹ En ese sentido, algunos autores entienden que, en los pasajes posteriores a ella, Sócrates estaría invitando a los lectores a vincular la imagen de la caverna no solo con el símil de la línea presentado justo antes, sino también con el diálogo en su conjunto, razón por la cual cada libro o grupos de libros de *República* se corresponderían con algún segmento de la línea o etapa de la alegoría.² Pero la riqueza contenida en dicha alegoría no se no acaba allí. Se ha sostenido incluso que su estructura reaparece fuera de *República* en un diálogo como *Parménides*.³ En esa línea, la hipótesis que buscaremos defender en este trabajo supone que otra obra tardía como *Sofista* recrea aquella famosa alegoría.

Platón, en realidad, nunca llama alegoría a su relato sobre la caverna, sino que se refiere a él como una imagen.⁴ Sin embargo, dado que a cada parte de ese relato puede asignársele un sentido subyacente que representa o significa una cosa diferente de lo narrado,⁵ la célebre identificación ilumina los fines que persigue Sócrates en su exposición. Ahora bien, nuestra intención es probar

¹ Pl. *Resp.* 506d-507a.

² Pl. *Resp.* 517b1. Véase Smith (1999, pp. 187-9), Dorter (2006, pp. 7-8) y Gutiérrez (2017, pp. 17-25). Con respecto a las distintas posiciones en relación con los vínculos entre los símiles de la línea y de la caverna, véase Robinson (1953, pp. 181-90), Malcolm (1962) y (1981) y Repellini (2003, pp. 355-404). Con respecto al símil de la línea que aquí no trabajaremos puede consultarse el trabajo clásico de Lafrance (1987 y 1994).

³ Gutiérrez (2003, pp. 119-43) y (2017, pp. 293-323).

⁴ Pl. *Resp.* 515a4, 517a8 y d2.

⁵ En Pl. *Resp.* 378d7 Sócrates utiliza el término ὑπόνοια para referirse a los relatos homéricos que contienen un “sentido subyacente”.

que *Sofista* puede leerse como una reposición, una reelaboración, no-alegórica de ese relato socrático, pues el hilo argumental de esta obra tardía recrea de forma sistemática las diversas etapas de la alegoría, aunque sin sentidos subyacentes y de manera razonada. En efecto, mientras que dicha alegoría busca conmover emocionalmente a sus receptores (dirigiéndose, según algunos intérpretes, a la parte irracional del alma),⁶ el diálogo *Sofista* parece suponer un lector más avezado en su educación filosófica,⁷ un lector que no tiene por qué ser conmovido con imágenes como las de prisioneros inmovilizados, ruptura de cadenas o encegucimientos.

Cabe señalar que, a grandes rasgos, reconocemos en la alegoría de la caverna (en adelante AC) cuatro etapas sucesivas: una primera en la que prisioneros encadenados no ven otra cosa más que sombras proyectadas sobre el fondo de una caverna; una segunda en la que se produce la liberación de uno de ellos quien, partiendo hacia el exterior, logra divisar las causas de las sombras proyectadas; una tercera etapa en la que el liberado, ya fuera de la caverna, distingue primero ciertas sombras y reflejos y luego el Sol; y una última etapa signada por el retorno de ese liberado a la misma caverna.⁸ La sucesión de estas cuatro fases determina un movimiento de ascenso y descenso y una fijación en su punto medio, en la cúspide del ascenso, del elemento más importante, el Sol. Autores como Thesfell han pensado que ese principio arquitectónico replica el mismo principio que ordena el diálogo *República* en su conjunto. Partiendo de un estudio de la estructura formal y de las técnicas compositivas de la obra platónica, Thesfell entiende que, no solo en *República*, sino en la

⁶ Destrée (2012, pp. 110-5).

⁷ Véase McCabe (2000, pp. 1-8), Miller (2004, pp. ix-x) y Cotton (2014, pp. 132-42).

⁸ No nos detendremos en este punto, pero cabe advertir que, preocupados por las posibles correspondencias entre las imágenes de la línea y la caverna, los intérpretes suelen dividir la AC en cuatro etapas paralelas a los cuatro tramos de la línea. Véase Adam (1902, pp. II 85-95), Malcom (1962) y Crombie (1962, pp. I 112-20).

mayoría de los diálogos, se opta por un arreglo particular –que él denomina *pedimental*– según el cual las cuestiones más importantes son ubicadas en el punto medio de cada obra, tal como ocurre con las figuras de los frontones triangulares de los templos griegos.⁹ En ese sentido, como en un juego de cajas chinas, Platón estaría ubicando en un punto medio de *República* un relato, la AC, que justamente vuelve a organizarse de forma *pedimental*.

No obstante, al revisar los diálogos tardíos de Platón, Thesleff considera que solo *Político* cumple con aquel arreglo arquitectónico, negando su presencia en el caso de *Sofista*.¹⁰ A contramano de esa lectura, buscaremos probar que, en tanto reelaboración de la AC, *Sofista* repone cada una de las fases de ese relato y respeta aquella estructura *pedimental* sostenida en sus respectivos movimientos de ascenso y descenso como así también en el emplazamiento, en su punto medio, de los elementos más importantes de la investigación en curso. A continuación, leeremos entonces las sucesivas etapas de la AC junto al diálogo *Sofista*, estimando que esa lectura en paralelo nos ayudará en dos direcciones: a esclarecer ciertos sentidos oscuros de un relato como el de la alegoría que, en tanto bosquejo, deja muchas cosas sin decir y a leer de forma conjunta una obra como *Sofista* cuya unidad ha sido puesta en duda, no sin evidenciar dimensiones de la misma soslayadas por los intérpretes.¹¹

⁹ Thesleff (1967, pp. 34-5 y 167-8), y (1982, pp. 64-5). Véase además Slings (1999, pp. 33-34).

¹⁰ Thesleff (1967, p. 121) y (1982, p. 193), le adjudica una importancia decisiva al cambio de estilo a la hora de identificar la cúspide de una estructura *pedimental* y no encuentra ese cambio en *Sofista*. Cf. Notomi (1999, pp. 39-43) y Barney (2010, p. 35).

¹¹ Sobre el estatus de la alegoría de la caverna, véase Pl. *Resp.* 504d6–7 y 509c5–10 donde se habla del símil del sol como una *ὑπογραφή* que deja cosas sin decir, lo cual, pensamos, puede extrapolarse perfectamente al relato sobre la caverna. Sobre la supuesta falta de unidad de *Sofista*, véase Ryle (1966, p. 139). Cordero (1988, p. 323) inicialmente compartió esa visión sobre la falta de unidad, pero en su nueva traducción del diálogo al francés (1993) y en trabajos recientes (2021) defendió con sólida argumentación la unidad de la obra.

I. PRIMERA Y CUARTA ETAPA

Al comienzo del libro VII de *República*, Sócrates invita a Glaucón a comparar su naturaleza en lo tocante a la educación y a la ‘falta de educación’ (*ἀπαιδευσία*, *Resp.* 514a2) con la imagen de unos prisioneros al interior de una caverna. La primera etapa del relato ilustra esa *ἀπαιδευσία* dado que Sócrates revela que dichos prisioneros consideran que las ‘sombras’ (*σκιαι*, *Resp.* 515a7) que contemplan en el fondo de la caverna son lo único real cuando en verdad se trata de meros reflejos o proyecciones.¹² Los responsables de esas proyecciones son unos portadores de todo tipo de ‘objetos’ (*σκεῦη*, *Resp.* 514c1) –figuras de hombres y de otros animales que imitan los objetos existentes fuera de la caverna [*Resp.* 515a)]– que están ubicados más arriba, detrás de un fuego y de un muro, en la misma caverna que los prisioneros, pero invisibles para ellos. Glaucón confiesa que la imagen propuesta resulta extraña, pero Sócrates advierte que esos prisioneros son “parecidos a nosotros” (*Resp.* 515a5).¹³ A partir de esa aclaración (y de otras referencias que indican que los prisioneros cuentan con cierta vida política),¹⁴ suele interpretarse que esta primera etapa de la AC refiere a la ciudad democrática, a la vida ordinaria de los ciudadanos embrutecidos por los condicionamientos que impone la cultura tradicional.¹⁵

Si nos trasladamos a *Sofista*, podremos ver que Platón organiza su escena inaugural reinsertando los mismos factores de aquella primera etapa de la AC. En dicha escena, a raíz de la llegada de un sujeto extranjero, un grupo de interlocutores discute su iden-

¹² Según señala con razón Brunschwig (2004), los prisioneros no solo ven las sombras proyectadas por los portadores que están detrás de ellos, sino también sus propias sombras y la de sus compañeros.

¹³ Seguimos la traducción de Eggers Lan (1988).

¹⁴ En *Pl. Resp.* 516c8-d3, Sócrates deja entrever que los prisioneros cuentan con líderes de algún tipo.

¹⁵ Karasmanis (1988, p. 160), Schofield (2007, pp. 221) y Ledbetter (2017, p. 130). Cf. Annas (1981, p. 252).

tidad y quehacer, pues el que lo ha traído, Teodoro, lo considera un verdadero filósofo, pero Sócrates duda de ello (*Soph.* 216a-b). Por esa razón, cita homérica mediante, Sócrates especula que el advenedizo podría ser un dios,¹⁶ mientras que Teodoro entiende que esa no es la índole de quien lo acompaña y afirma que, en su ‘opinión’ (δοκεῖν, *Soph.* 216b9), si bien no es un dios, es un ser divino como todos los filósofos. En ese punto de la discusión, Sócrates replica que la clase de los filósofos no es más fácil de discernir que la de los dioses, pues si bien

[...] toda esa clase de hombres tiene el aspecto de «merodear por las ciudades» en medio de la ignorancia de los otros, aquellos que son realmente –y no aparentemente– filósofos observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen nada, mientras que para otros son dignos de todo. Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos.¹⁷

Como puede notarse, enfrentado a la dificultad de precisar si el Extranjero es o no un filósofo, Sócrates apela nuevamente a una cita homérica,¹⁸ esta vez para ubicar el problema en el contexto específico de la πόλις (*Soph.* 216c5) y precisar que dicha dificultad radica en los ‘aspectos’ o ‘apariencias’ (φαντάζομαι, *Soph.* 216c5 y 216d1) que podrían tener los filósofos. Aunque esas apariencias –que, luego aclara, pueden ser las de político, sofista o loco– se deben no a una proyección deliberada por parte de esos sujetos, sino a la ‘ignorancia’ (ἄγνοια, *Soph.* 216c5) de los otros que resultan incapaces de reconocerlos.¹⁹

¹⁶ Sócrates sugiere irónicamente que ese extranjero podría ser un dios, apelando así a la idea del Zeus hospitalario. Véase *Hom. Od.* IX 270-1 y XVII 483-7.

¹⁷ Pl. *Soph.* 216c4-d2. Seguimos la traducción de Cordero (1988) con leves modificaciones.

¹⁸ *Hom. Od.* XVII 486.

¹⁹ Dixsaut (2000, p. 216).

Leída con atención, esta escena inaugural se muestra rica en resonancias de los ejes que estructuraron la primera etapa de la AC. La caverna es ahora la πόλις; en ella los ciudadanos que padecen la ἄγνοια son los otrora encadenados que sufrían de ἀπαιδευσία; las apariencias que perciben esos ciudadanos son las sombras que monopolizaban la atención de los prisioneros, mientras que los portadores de objetos que proyectan dichas sombras no son, por el momento, señalados de manera explícita, aunque una referencia sutil en el pasaje citado allanará el camino hacia su identificación (ya volveremos a ello). Pero eso no es todo, Sócrates también incorpora en aquella escena un elemento clave de la AC; a saber: las coordenadas espaciales que diferencian un ‘abajo’ y un ‘arriba’. Si en la alegoría, el abajo es el de los prisioneros y el arriba es el del filósofo que se ha liberado, en *Sofista* la reposición de esas coordenadas no puede ser más clara. Sócrates advierte que el verdadero filósofo está en lo alto, ‘mirando hacia abajo’ (καθοράω, *Soph.* 216c6), hacia la ‘vida de los de abajo’ (κάτω βίον, *Soph.* 216c7), que no son otros que los ciudadanos presos de un déficit epistémico que los lleva a considerar verdaderas a unas meras apariencias.

Habíamos advertido que, en el pasaje citado de *Sofista*, podía identificarse una sutil referencia a los portadores de objetos de la AC. ¿De qué se trata esa referencia? Sócrates entiende que los filósofos pueden aparecer como políticos, sofistas o locos ante los ojos de los ignorantes, y luego añade que hay filósofos que lo son genuinamente, ‘realmente’ (ὄντως, *Soph.* 216c6), y otros que lo son aparentemente, de manera ‘fingida’ (πλαστώς, *Soph.* 216c6). Urge preguntarse quiénes son estos últimos, ya que, si solo los genuinos pueden aparecer de forma involuntaria como políticos, sofistas o locos, mientras que un filósofo aparente lo es justamente porque no es genuino, el responsable de fingir esa apariencia no puede ser el propio filósofo. A nuestro entender, con esa incorporación, Sócrates condensa y anticipa uno de los problemas centrales del diálogo, el del quehacer del sofista. Si ante los ignorantes, el filósofo genuino puede parecer un sofista, a la

inversa, el sofista –fingiendo una determinada apariencia– puede presentarse (o pretender presentarse) como filósofo.²⁰ En suma, detrás del filósofo aparente se esconde el sofista, y si los aspectos del filósofo genuino eran involuntarios (surgidos por la ignorancia de la mayoría), los del sofista son deliberados, razón por la cual creemos que su quehacer es equiparable al de los portadores de objetos de la AC. No obstante, su vínculo se irá haciendo más fuerte a medida que avance la discusión. Veamos cómo explica Platón ese quehacer sofístico.

Luego de su intervención, todavía indeciso acerca de la identidad del Extranjero, Sócrates resuelve hacerlo intervenir en la discusión preguntándole cómo conciben entre los suyos al filósofo, al sofista y al político. El Extranjero por su parte, habiendo seleccionado a Teeteto como interlocutor, decide comenzar buscando la definición del sofista (*Soph.* 218b-c). En resumen –ya que no es nuestra intención ocuparnos de las definiciones–, los interlocutores afirman de manera sucesiva que el sofista aparece como (i) un cazador de jóvenes adinerados; (ii) un mercader de cosas del alma; (iii) un comerciante al por menor; (iv) un productor y vendedor; (v) un contradictor y (vi) un purificador de las opiniones que impiden el conocimiento. Concluidas esas definiciones, Teeteto confiesa estar abrumado y el Extranjero, consciente de la urgencia por identificar el punto focal de la actividad del sofista, retoma la quinta definición, subrayando ahora que su tarea tiende al cuestionamiento de todas las cosas (*Soph.* 232b). Sin embargo, dado que es imposible conocer todo, el ‘prodigio’ (θαῦμα, *Soph.* 233a9) del sofista consiste en aparentar sabiduría. Los jóvenes acaudalados otorgan su dinero al sofista porque este “da la impresión” (δόξαν παρασκευάζειν, *Soph.* 233b1-2) de ser sabio, aunque ‘sin serlo’ (οὐκ ὄντες, *Soph.* 233c8).

²⁰ Dixsaut (2000, pp. 218-220), supone que el sofista, en tanto imitador ignorante, procura emular al filósofo, pero termina captando la apariencia de un sabio, pues es incapaz de imitar aquello que no conoce.

Como puede notarse, el sofista busca deliberadamente aparecer como sabio para atraer a jóvenes adinerados, a diferencia del filósofo genuino cuyas apariencias solo se debían a la ignorancia de los otros. Y al describir el oficio de ese sofista, el Extranjero confirma su relación con los portadores de la AC. En efecto, elige el vocablo compuesto *παρασκευάζειν* que comporta el sentido de ‘proveer’ o ‘procurar’ y cuyo segundo término es el verbo *σκευάζω* –que significa ‘disfrazarse’ o ‘equiparse’– asociado al sustantivo *σκευή* que indica el equipamiento, el vestido o el disfraz de un actor.²¹ El sentido buscado resulta claro: el sofista se “disfraza”, cual actor teatral, como un sabio. En *República*, Sócrates señalaba que los responsables de la proyección de las sombras eran unos portadores justamente de todo tipo de *σκευή* (*Resp.* 514c1). Así como esos portadores proyectaban las apariencias de otra cosa, de los *σκευή* que llevaban en sus cabezas (figuras de hombres y otros animales [*Resp.* 515a]), también el sofista da la impresión (*δόξαν παρασκευάζειν*) de ser otro, de ser un sabio omnisciente.²²

En este punto, no puede soslayarse la presencia de un modelo que, creemos, Platón tuvo en mente tanto a la hora de diagramar la AC como de concebir el quehacer del sofista. Nos referimos al teatro (y a ciertas representaciones afines como la de las marionetas o títeres) que, en la Grecia de su época, constituía una fuente primordial de la formación ciudadana, una de las principales formas simbólicas de la *πόλις*, un paradigma cultural

²¹ Véase Chantraine (1968-1999) s.v. ‘σκευος’ y LSJ s.v. ‘παρασκευάζω’, ‘σκευή’ y ‘σκευάζω’. Muecke (1982, p. 23), señala que el disfraz y lo que él implica –la personificación, la pretensión de ser otro– representan el elemento básico del teatro. Son numerosos los pasajes de la tragedia y la comedia antigua en los que dicho término es introducido para poner evidencia alguna cuestión relativa al disfraz o equipamiento de algún actor. Véase Eur. *Bacch.* 180; Soph. *OC* 555; Ar. *Ach.* 121, 383-4, 436 y 739; *Ecc.* 84; *Thesm.* 591 y *Ran.* 108 y 523.

²² En *Asambleístas* de Aristófanes, las mujeres que le dan título a la pieza, al ensayar el rol masculino que deben encarnar para poder ingresar al órgano asambleario, se refieren a la preparación de sus disfraces con el mismo término utilizado por Platón; a saber: *παρασκευάζειν* (Ar. *Ecc.* 84).

que ejercía su influencia sobre todo el abanico de actividades del ciudadano.²³ Resulta difícil desestimar el rol de ese modelo cuando es el mismo Sócrates quien apela al trabajo de los titiriteros para explicar a Glaucón la función de los portadores de σκεῦη.²⁴ Dichos portadores, el teatro y el espectáculo de títeres funcionan respetando un idéntico principio triangular: A representa a B ante C, buscando que el mecanismo de esa representación permanezca invisible para C (los prisioneros no pueden ver a los portadores, los espectadores no pueden ver a los actores detrás del disfraz ni al conjunto de mecanismos que utilizan los encargados de movilizar marionetas o títeres).²⁵ En el mismo sentido, resulta difícil pensar que el título de μιμητής –término que refiere al imitador en general y al actor en particular–²⁶ y el uso de σκεῦη que se le adjudican al sofista en el diálogo homónimo no refieran al actor teatral que, sobre la escena, hace de otro tal como el sofista (A) hace de sabio (B) ante jóvenes inexpertos (C), procurando que estos últimos no descubran su fingimiento.

Evidenciar la presencia de un modelo teatral en la construcción de la AC nos permite poner el foco sobre la visión platónica de la ciudad como una maquinaria en la que, de manera premeditada,

²³ Ober & Strauss (1990, p. 246), Cartledge (1997, p. 3) y Hall (2006, pp. 16-18).

²⁴ Pl. *Resp.* 514b. Sobre las diferencias entre el espectáculo de títeres y la AC, véase Campese (2003, p. 462).

²⁵ Sobre el principio triangular, véase Hall (2006, pp. 18-28). Sobre las posibles influencias del fenómeno teatral en la construcción de la AC, véase Guthrie (1975, p. 518), Gocer (1999, pp. 119-129) y Puchner (2010, p. 48). Nightingale (2004, pp. 94-138), por su parte, entiende que la AC es, en realidad, un símil del viaje que realizaba el θεωρός, un embajador oficial que realizaba viajes fuera de la ciudad con el objeto de consultar oráculos o presenciar ciertos eventos, y debía ofrecer a su regreso informe de lo observado.

²⁶ Pl. *Soph.* 235a1 y 268c1. Se supone que los orígenes del término μιμησις se remontan al sustantivo μῦθος que se refería tanto al actor que recita, canta y danza como a un género literario cultivado por Sofrón. Véase Chantrainte (1968-1999): s.v. 'μῦθος' y LSJ s.v. 'μῦθος'. Keuls (1978, pp. 17-22), sostiene que los sentidos de los términos de raíz μιμ- en el *corpus* pre-platónico son invariablemente dramáticos, connotando personificación, suplantación o simulación.

se proyectan apariencias engañosas al tiempo que se ocultan los mecanismos de la propia proyección. Y es esa misma preocupación la que motoriza la crítica al sofista en el diálogo que lleva su nombre. El sofista es definido como aquel que busca aparecer como sabio sin serlo, pero Platón va más allá. Soslayada por los intérpretes, existe en *Sofista* una dimensión política en la crítica al sujeto homónimo, en la medida en que parece alertarse que el peligro más grande, catalizado por dicho sujeto, es el de una mayoría que produce apariencias del “aspecto (σχῆμα) de la justicia y, en general, el de toda perfección (ἀρετή)”, procurando “dar la impresión” (φαίνεσθαι ποιεῖν) de que están realmente en su ‘interior’ (αὐτοῖς)” (*Soph.* 267c2-6). Si en la AC, los prisioneros eran engañados por manipuladores que proyectaban, desde un espacio no visible, sombras engañosas, en *Sofista*, Platón pareciera alertar sobre la proliferación de esos manipuladores. De la mano del sofista, la mayoría pretende que la pura exterioridad de su aspecto parezca el reflejo de un orden interno que, en realidad, es inexistente (son injustos haciéndose pasar por justos), pero invisible a los ojos de los otros.²⁷ En la ciudad-caverna de *Sofista*, los ciudadanos procuran que los receptores de sus acciones y de sus palabras imaginen que existe una correspondencia entre su σχῆμα y su αὐτός, pero lo cierto es que, ante un escrutinio, ese σχῆμα se desvanecería como se desvanecerían las “sombras de justicia” (τοῦ δικαίου σκιῶ, *Resp.* 517d8-9) de la caverna.

Si, en una dirección, el término σκεῦη nos ha ayudado a identificar en *Sofista* el equivalente de los portadores de la AC, en la dirección opuesta, el mismo término puede sugerirnos que aquel que mejor se ajusta a la identidad de esos portadores no es otro que el sofista.²⁸ A juicio de Platón, los poetas, los políticos, los retóricos

²⁷ El Extranjero deja entrever que la justicia y la ἀρετή son algo propio del alma que es invisible a los ojos (Pl. *Soph.* 247a-b).

²⁸ Se ha sostenido que los portadores de la AC pueden representar a legisladores, a políticos, a poetas, a pintores, a músicos y/o a sofistas y retóricos. Véase Ferguson (1922), Cross and Woolzley (1964), Annas (1981) y Burnyeat (1999).

y los mismos sofistas manipulan y engañan a su público a sabiendas, pero quienes parecen compartir con los portadores el rasgo esencial de su quehacer son los últimos: tanto unos como otros se definen por apelar a σκεῦη con el objeto de proyectar apariencias engañosas que ocultan su verdadera identidad o condición. Esta hipótesis de lectura no pretende ser excluyente, entendemos que el relato platónico es suficientemente elusivo como para permitir otras interpretaciones acerca de la identidad de los portadores. No obstante, no podemos dejar de lado la presencia de ese rasgo clave compartido por sofistas y portadores como así tampoco olvidar que, si uno de los ejes clave de la AC es la educación, lo cierto es que Platón pretende oponer el modelo educativo allí expuesto (que consiste fundamentalmente en un guía que dirige el alma de su discípulo) al tipo de educación promulgado por los sofistas. A diferencia del modelo platónico, ese último supone una acción exterior ejercida sobre el sujeto, como si se pudiera prestar “la vista a unos ojos ciegos”, tal como algunos “proclaman (ἐπαγγέλλω)” (*Resp.* VII 518b6-8).²⁹

Habiéndonos ocupado de la reelaboración de la primera etapa de la AC, debemos advertir que la escena inaugural de *Sofista* repone, en simultáneo, la cuarta etapa. Se ha interpretado que el comienzo de *República*, con Sócrates descendiendo al Pireo, representa una premonición de la lección política de la alegoría;³⁰ en sintonía con ello, puede pensarse que el comienzo de *Sofista*, con la llegada del Extranjero, representa también el “descenso” (si respetamos las coordenadas espaciales propuestas líneas después por Sócrates) de un filósofo a la ciudad. Ahora bien, en el contexto específico de la cuarta etapa de la AC (aquella en la que el liberado que ha podido vislumbrar el Bien retorna a la caverna),

²⁹ Sobre el verbo ἐπαγγέλλω y la sofística, véase Pl. *Pr.* 319a y *Grg.* 449b. Sobre la discusión del modelo educativo sofístico en el contexto de la AC, véase Chen (1992, p. 117).

³⁰ Vallejo Campos (2018, p. 211).

Sócrates subraya una doble situación de extrañamiento: la del filósofo que, acostumbrados sus ojos a la luz, no puede discernir las sombras y la de los prisioneros que ríen y se burlan de la torpeza del advenedizo.³¹ Sin embargo, el mismo Sócrates sugiere que el primer extrañamiento es temporal, pues los filósofos terminan acostumbrándose “a contemplar en la oscuridad” (τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι, *Resp.* 520c3) y, de hecho, una vez acostumbrados contemplan infinitamente mejor que los prisioneros y conocen “cuál es cada una de las imágenes (εἰδωλα) y de qué cosa es imagen” (*Resp.* 520c4-5).

¿Cómo se reescriben en *Sofista* esos extrañamientos? El primero de ellos no resulta tan pronunciado, en la medida en que Platón retrata al Extranjero haciendo hincapié en su autoridad para enfrentar las dificultades surgidas en la discusión.³² Sin embargo, la primera intervención de ese personaje –como filósofo retornado– apunta justamente a su falta de claridad para manejarse en el contexto en el que acaba de arribar. Ante la pregunta sobre la identidad del sofista, del político y del filósofo, aquel admite que no resulta fácil distinguir “con claridad” (σαφῶς, *Soph.* 217b3) qué es cada uno de ellos. El término elegido no es casual, pues retoma el lenguaje metafórico rico de polaridades como luz/oscuridad o claridad/tiniebla de uso frecuente en la AC, y que reaparece en un pasaje posterior de *Sofista* que se encuentra, siguiendo nuestra hipótesis, en el límite entre la reposición de la segunda y la tercera etapa de la AC. Justo antes de comenzar la analítica de las Formas, el Extranjero advierte que tanto el sofista como el filósofo son difíciles de percibir, pues el primero “escabulléndose en la tiniebla del no-ser (τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα), actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar” (*Soph.* 254a4-6), mientras que el filósofo, relacionándose con la Forma del Ser mediante los razonamientos, es difícil de percibir

³¹ Pl. *Resp.* 517a.

³² Véase Taylor (2006, p. 158).

por la ‘luminosidad’ (λαμπρός, *Soph.* 254a9) de la región. La conexión que, según pensamos, Platón pretende establecer entre la estructura argumental de *Sofista* y la AC no podría ser más evidente. Del mismo modo en el que Sócrates señala una y otra vez que los disturbios de la vista (en el contexto de la caverna) ocurren de dos modos: “uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz” (*Resp.* 518a3-4),³³ el Extranjero repite esas convulsiones bidireccionales incorporando al sofista en el polo de las tinieblas y al filósofo en el de la luminosidad del Ser.³⁴ A pesar de ello, el propio Extranjero, más allá de aquellas dudas iniciales, se muestra expeditivo en su habituación a la región de las tinieblas y logra guiar con certeza a su educando. Así, encarna a la perfección aquella capacidad que, en la AC, Sócrates le adjudicaba al filósofo retornado, ya que dicho Extranjero es quien tiene la capacidad de percibir infinitamente mejor que Teeteto y de reconocer cada una de las definiciones alcanzadas como meras imágenes producidas por el sofista.

Podría pensarse que el segundo extrañamiento señalado en la AC –aquel de los prisioneros que ríen y se burlan de la torpeza del filósofo retornado– funciona como una advertencia socrática sobre los peligros de apresurarse a juzgar a un desconocido a base de sus meras apariencias.³⁵ Reponiendo esa idea, en *Sofista*, Sócrates incorpora una cita de Homero que apela al Zeus hospitalario para justamente advertir sobre los cuidados que deben tenerse al juzgar a un extranjero dado que este bien podría ser un dios.³⁶ La cita homérica podría estar funcionando en clave irónica, pero lo que resulta claro es que Sócrates sugiere que el recién llegado no debe ser juzgado ni por sus apariencias ni por la opinión que

³³ Véase Pl. *Resp.* 516a-b, 516e-517a y 517d.

³⁴ Sobre la relación entre sendos pasajes de *República* y *Sofista*, véase Cornford (1935), Cordero (1988), Marcos (1995) y Fronterotta (2004).

³⁵ Ledbetter (2017, p. 134).

³⁶ Pl. *Soph.* 216a5-b1.

esgrime Teodoro. En ese sentido, en un gesto trascendental del diálogo, lo que Sócrates decide es dilucidar el estatus del Extranjero interrogándolo,³⁷ pues lo que debe zanjar la cuestión sobre su identidad es el diálogo mismo.

Nightingale destaca que el liberado que ha abandonado la caverna se distancia y desapega de su vida anterior, por lo que, al retornar, se convierte, por un lado, en un extraño para sus ex convivientes y, por el otro, en alguien capaz de actuar como un *outsider* imparcial en su ciudad.³⁸ Considerando que, al comienzo de *Sofista*, el Extranjero es un filósofo que podría estar retornando a una ciudad luego de un peregrinaje eidético, puede entenderse ahora por qué aparece como un extraño frente a Sócrates y Teeteto, pero además puede comprenderse el rol que, a nuestro juicio, le hace desempeñar Sócrates. Poniendo a prueba su condición filosófica, Sócrates acude a él para que actúe como *outsider* imparcial y responda, desde su lugar de filósofo,³⁹ quiénes son el sofista, el político y el propio filósofo. Solo a partir del diálogo, Sócrates y sus interlocutores podrán determinar el discutido estatus de ese advenedizo. Si él es lo que Teodoro pretende, deberá poder liberar a un educando y determinar de qué son sombras las sombras de ahí abajo.

³⁷ Pl. *Soph.* 217a.

³⁸ Nightingale (2004, pp. 100-6).

³⁹ Más allá de algunas lecturas que suponen que, en ese contexto, el término τóπος refiere a la tierra de origen del Extranjero (Cornford [1935], Rosen [1983] y Notomi [1999]), aquí creemos que dicho término hace referencia al lugar de los de su especie, *i.e.* al lugar de los filósofos (si respetamos la condición que le adscribe Teodoro al comienzo). Véase Scodel (1987, p. 22 n.4). Sobre otras interpretaciones, véase Nercam (2012).

II. SEGUNDA Y TERCERA ETAPA

En la segunda etapa de la AC, se relata la liberación de uno de los prisioneros, quien es ‘forzado’ (ἀναγκάζω, *Resp.* 515c6) a levantarse, a girar el cuello y a marchar mirando la luz que proviene de afuera en un estado de sufrimiento y confusión.⁴⁰ Sócrates imagina que, si en ese camino se le explicara al recién liberado que ahora ve más correctamente, y si, señalándole las cosas que pasan, se le preguntara qué son, aquel se sentiría ‘confundido’ (ἀπορεῖν, *Resp.* 515d6) y continuaría creyendo que las sombras antes observadas –mas no lo que ahora se le muestra– son “las cosas más verdaderas” (*Resp.* 515d7) y más ‘claras’ (σαφέστερα, *Resp.* 515e3). El programa educativo que Sócrates propone en la AC comienza con esta liberación signada por un guía que fuerza al prisionero, por un liberado que sufre el cambio y es incapaz, en principio, de discernir la verdad con claridad, y por un “áspero y empinado sendero ascendente” (*Resp.* 515e7). La transformación pedagógica es entendida en términos de un volverse hacia la verdad que implica trastornos emocionales e intelectuales, obstáculos que amenazan la liberación, por lo que el aprendiz debe poder tolerar la confusión y la falta de discernimiento.⁴¹

¿Cómo repone *Sofista* esta segunda etapa? El Extranjero, filósofo retornado, selecciona a Teeteto como interlocutor, como sujeto a liberar, para definir juntos al sofista.⁴² El largo proceso de definición –que involucra siete caracterizaciones sucesivas– equivale al áspero sendero que atraviesa el prisionero de la AC con su respectiva forma de poner a prueba la capacidad de tolerar

⁴⁰ Pl. *Resp.* 515c-e. Sobre la compulsión o necesidad que implica la liberación, véase Barney (2008).

⁴¹ Véase Ledbetter (2017, p. 128).

⁴² Téngase en cuenta que Teeteto todavía es, en el contexto temporal en el que se ubica el diálogo, un alumno de Teodoro. Por otro lado, cabe destacar que el camino ascendente que emprenden el Extranjero y Teeteto deja afuera a Sócrates (él ya es filósofo), lo que podría explicar su rol como testigo silencioso a lo largo del diálogo.

obstáculos que posee el aprendiz. Teeteto debe tener la suficiente capacidad para recomenzar la búsqueda ante cada definición fallida. Asimismo, si la marcha del prisionero liberado hacia el exterior comportaba un carácter forzoso, necesario, ahora lo necesario es el discurrir de los razonamientos: en el curso de las definiciones, Teeteto advierte que ciertas respuestas son ‘necesarias’ (ἀνάγκη, *Soph.* 224e5), pues se debe seguir el razonamiento.

Por otra parte, el estado de Teeteto al comienzo de su liberación reproduce el del prisionero de la AC, en la medida en que aquel no logra ver más allá de las apariencias que el sofista ha mostrado siempre, se encuentra todavía anclado en la ciudad de los ignorantes, todavía preso de las apariencias, como preso de las sombras se encontraba el prisionero. Así como las sombras reflejadas y el eco de las voces en el fondo de la caverna conformaban un verdadero espectáculo para los prisioneros,⁴³ así también las apariencias cambiantes del sofista constituyen un espectáculo que todavía obnubila a Teeteto. Prueba de ello es que, ni bien alcanzan la primera definición, este cree haber encontrado al sofista, mientras que el Extranjero le advierte que la τέχνη de ese sofista es cambiante y que deben observar la cuestión de otro modo. Cuando ya se han ofrecido seis definiciones diferentes, Teeteto confiesa estar “muy confundido (ἀπορῶ)” (*Soph.* 231b9) por las múltiples manifestaciones del sofista. Como puede notarse, en los dos textos que estamos estudiando, Platón describe el estado particular en el que se encuentra el aprendiz liberado con el mismo término ἀπορεῖν que inevitablemente nos recuerda al estado del interrogado por Sócrates en los primeros diálogos platónicos. De hecho, de lo que se trata en todos los casos es de liberar a alguien de la aceptación acrítica de alguna cuestión, situación que provoca dolor y perplejidad en el sujeto examinado, una confusión de la que no encuentra salida.⁴⁴

⁴³ Campese (2003, pp. 463-4).

⁴⁴ Sobre la relación entre el prisionero liberado en la AC y el método socrático, véase Dorter (2006, p. 205) y Schofield (2007, p. 226).

A modo de digresión, no es ocioso destacar en este punto la importancia que asigna Platón, como estímulo del ascenso hacia la esfera eidética, a la matemática, que en *República* se constituye en propedéutica de la dialéctica.⁴⁵ Siendo esto así, y en línea con nuestro planteo, podemos preguntarnos si en *Sofista* hay, a su vez, una disciplina o procedimiento que asuma ese mismo valor. Lo hay, a nuestro entender, justamente en el procedimiento utilizado para definir al sofista: el de la división y reunión. Como veremos más adelante, debido a los objetos con los que trata y a su propio proceder, dicho procedimiento no es equivalente a la dialéctica, sino propedéutico de ella.⁴⁶ La división prepara el terreno para el ejercicio de la dialéctica que luego demandará todos los esfuerzos de parte de Teeteto y del Extranjero, del mismo modo que la matemática, tal como subraya Sócrates al explicar los significados de la AC, tiene la capacidad de arrastrar el alma desde lo sensible hacia su fundamento inteligible sin equipararse a la dialéctica debido a su comercio con lo sensible.⁴⁷ El trabajo propio de las matemáticas es esa orientación inicial hacia lo real e inteligible partiendo de lo sensible,⁴⁸ mientras que la dialéctica no se sirve “para nada de lo sensible, sino de Formas, a través de Formas y en dirección a Formas, hasta concluir en Formas” (*Resp.* VI 511b4-c2). División y matemática comparten entonces ese rol propedéutico que orienta y prepara el alma del aprendiz, pero además comparten un mismo tipo de objetos. Si para Sócrates los objetos de la matemática constituyen una fuente de contrariedad que obliga al alma a dudar y recurrir a la inteligencia,⁴⁹ así también el sofista como objeto de la división constituye tanto una

⁴⁵ Schofield (2007, p. 220).

⁴⁶ Con respecto a la falibilidad, imprecisión y falta de rigurosidad de la división, véase Li Carillo (1959-60, pp. 176-84), Gill (2010, p. 180) y El Murr (2016, pp. 107-11).

⁴⁷ Pl. *Resp.* 521c-524d.

⁴⁸ Schofield (2007, p. 220).

⁴⁹ Véase Pl. *Resp.* 523d-525d y Marcos (2020, p. 75).

fente de contrariedades (se muestra de un modo, pero es de otro, habla y dice falsedades) como un estímulo decisivo para que los interlocutores inicien la marcha dialéctica con el fin de solucionar los problemas surgidos en su definición (ya volveremos a ello).⁵⁰

Retomemos ahora el camino paralelo que parecen estar recorriendo el prisionero liberado y Teeteto.⁵¹ En la AC, Sócrates no es muy claro al respecto, pero puede suponerse que el liberado, una vez que ha emprendido el camino ascendente y ha sido puesto en contacto con “cada una de las cosas que pasan” (*Resp.* 515d4), logra distinguir –no sin antes cierto esfuerzo y dificultad– a los portadores responsables de la proyección de sombras. En el caso de *Sofista*, ese paso es representado por un Teeteto que –luego de numerosas definiciones– alcanza a identificar al sofista detrás de sus diversas manifestaciones. Con ayuda del Extranjero, Teeteto percibe finalmente que el ‘prodigio’ (θαῦμα, *Soph.* 233a9) del sofista consiste en dar la impresión de ser sabio sin serlo realmente. El uso del término θαῦμα es significativo, pues en la AC, buscando esclarecer la imagen de la caverna a Glaucón, Sócrates apela al trabajo de los ‘prestidigitadores’ (θαυματοποιῶν, *Resp.* 514b5) que colocan un biombo ante los espectadores sobre el cual exhiben sus ‘trucos’ (θαύματα, 514b6), mientras que, en *Sofista*, Platón no solo habla de aquel prodigio, sino que es explícito al considerar al sofista un θαυμαποιός (*Soph.* 235b5). Como hemos señalado antes, al hablar del paradigma teatral, en estos tres casos, en el de los prestidigitadores, en el de los portadores y en el de los sofistas,

⁵⁰ Karasmanis (1988, p. 168) advierte que en la εἰκασία el hombre es víctima de las apariencias, mientras que, en la πίστις, con la ayuda de las artes de la medida, *i.e.* con la matemática, puede ver la realidad de las cosas sensibles detrás de sus apariencias. En el caso de *Sofista*, la división (como una especie de arte de la medida) es la que parece permitir ver al sofista detrás de sus apariencias.

⁵¹ Cabe destacar que, en *Sofista*, el Extranjero de Elea habla de un “camino (ὁδός) que necesariamente habrá que recorrer” (*Soph.* 242b7-8) -retomando así el mismo término ὁδός que aparece en el marco de la AC (*Resp.* 517b) - e incluso alerta a Teeteto sobre la posibilidad de que sus juicios no sean adecuados porque “vemos esas cosas con cierta dificultad” (*Soph.* 242b9-10).

de lo que se trata es de ocultar un mecanismo que supone la proyección de falsas apariencias ante ciertos espectadores.⁵² Y tanto en la AC como en *Sofista*, ese mecanismo es puesto al descubierto por los aprendices de la mano de sus guías.

En ese contexto en el que se revela el quehacer sofístico, Platón hace más evidente la conexión con la AC. El Extranjero advierte que, transcurrido cierto tiempo, la mayoría de los oyentes de los sofistas “[...] al verse obligados (ἀναγκασζομένων) por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad” modificarán sus opiniones, ya que “todas las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos” (*Soph.* 234d). Este trastocamiento de las creencias que sufre aquel que obligadamente toma conciencia del θαύμα es el mismo que padecen los prisioneros de la AC que han sido obligados a liberarse. El descubrir que el sofista es, en realidad, una especie de actor que hace de sabio trastoca las opiniones del aprendiz como lo hace el descubrir que las sombras que, se suponía, eran lo único real no son más que proyecciones de prestidigitadores.

Pasemos a la tercera etapa de la AC donde Sócrates retrata al antiguo prisionero –ahora fuera de la caverna– divisando, primero, sombras y reflejos de los hombres y de los animales de los que antes, en el mundo subterráneo, solo había σκεῖνη, luego divisando las cosas mismas y, finalmente, accediendo a la contemplación del sol “en sí y por sí, en su propia región” (*Resp.* 516b5-6), después de lo cual podría concluir que ese sol es el causante de todo aquello que antes había visto. Sócrates advierte que ese ascenso y contemplación que realiza el liberado debe compararse “con el camino del alma hacia el ámbito inteligible” (*Resp.* 517b5-6) en

⁵² Si bien el término θαύμα posee una variedad de sentidos amplia, podríamos resumirlos considerando dos pares de variables sobre las cuales pivotea: indica, por un lado, un objeto o fenómeno que aparece como portento y, por el otro, el impacto de ese portento. Además, a lo largo de la historia griega, el efecto que genera el θαύμα oscila entre el simple asombro y el puro engaño. Véase LSJ s.v. ‘θαύμα’, Chantraine (1968-1999) s.v. ‘θαύμα’ y Pinotti (1989, p. 31).

cuya cúspide se encuentra el Bien. Y luego se refiere a la salida de la caverna como un “volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos filosofía” (*Resp.* 521c6-8).

¿Cómo se reescribe esa tercera etapa en *Sofista*? Una vez que los interlocutores logran caracterizar al sofista como un sujeto que aparenta sabiduría y como un artífice de falsedades, la búsqueda de su definición llega a un punto muerto. Se advierte que esa caracterización comporta una dificultad mayúscula: ella supone que hay falsedad y esta tesis implica, a su vez, que hay no ser (pues no hay falsedad si no hay no ser), *i.e.* que lo que no es es.⁵³ Por ello, consciente de ese Parménides que emerge desde el horizonte como un emblema paterno que prohíbe el tránsito por esos territorios, el Extranjero se ve obligado a emprender una analítica del no-ser que lo conducirá a otra del ser, a un análisis de los llamados “géneros mayores” y, finalmente, a una solución; a saber: que hay no ser a título de alteridad.⁵⁴ De este modo, el Extranjero acompaña a Teeteto en un camino de ascenso que va desde la esfera fenoménica en la que se desenvuelve el sofista hasta la eidética poblada por esos géneros.

Signo claro del ascenso es el vocabulario empleado a lo largo del proceso. Al comienzo, términos relativos al campo léxico de la φαντασία (utilizados para subrayar que el sofista ‘aparece’ de diversos modos) indican que el procedimiento de la división está siendo utilizado en un campo fenoménico.⁵⁵ De hecho, siguiendo a una serie de intérpretes, entendemos que dicha división se sitúa al nivel de la δόξα o de la πίστις, captando las diversas apariencias del sofista y su codificación en el lenguaje.⁵⁶ A los diversos γένη

⁵³ Pl. *Soph.* 237a8-9. Véase Marcos (1995, pp. 103-9).

⁵⁴ Pl. *Soph.* 237b-259d.

⁵⁵ Pl. *Soph.* 221d13, 223c3, 224d2, 231c1 y c2, 231d2 y 232a2.

⁵⁶ Li Carrillo (1959-60, pp. 176-8), Rosen (1983, p. 47), Ionescu (2013, p. 49) y Gourinat (2016, pp. 102-3).

o εἶδη que se dividen en la búsqueda del sofista Platón no parece conferirles ningún significado técnico específico, razón por la cual pueden ser entendidos por Teeteto como ‘clase’, ‘género’, ‘estirpe’ o ‘especie’, sin connotación metafísica.⁵⁷ Muy por el contrario, cuando el ascenso alcanza la esfera eidética, el Extranjero nos habla de la dialéctica como aquella ciencia que se ocupa de las γένη o εἶδη introducidas ahora a través de una serie de términos que recuerdan la presentación de las Formas en los diálogos medios.⁵⁸ El Extranjero afirma que esas γένη “son firmemente” (βεβαίως ἐστὶ, *Soph.* 258b10), que son “en sí” (τὸ ὄν αὐτὸ, *Soph.* 245d5 y 257a1), que son “eternas” (ἀεί, *Soph.* 254e4, 255c13 y d1), que tienen su propia naturaleza (*Soph.* 258a7); luego añade el adverbio ὄντως para decir que “son realmente” (*Soph.* 256c8-9, 258e3, 268d3-4) e incluso, al referirse al εἶδος específico del Ser, habla de una ‘luminosidad’ y de un carácter ‘divino’ (τὸ θεῖον, *Soph.* 254b1) que evocan la caracterización del Bien en *República*.⁵⁹

Evitando los pasos intermedios que realizaba el prisionero fuera de la caverna –al observar primero los reflejos de las cosas, luego las cosas mismas y, por último, el Sol–, pero respetando un claro sentido ascendente, Teeteto pasa de ocuparse de las apariencias del sofista a utilizar la dialéctica junto al Extranjero para identificar las relaciones que mantienen entre sí un determinado grupo de Formas, las llamadas “mayores”: el Ser, el Reposo, el Movimiento, la Mismidad y la Diferencia.⁶⁰ En este punto no puede obviarse la caracterización que el Extranjero ofrece de esa dialéctica al denominarla “ciencia de los hombres libres” (*Soph.* 253c6), una libertad que describe bien tanto al prisionero liberado como a Teeteto, quien ya se encuentra liberado de sus cadenas, esto es, de su ignorancia.

⁵⁷ Henry (2012, pp. 248-9).

⁵⁸ Véase *Pl. Phd.* 78d1-7, *Symp.* 211b1 y 211e1-3 y *Phdr.* 247c6-e2.

⁵⁹ *Pl. Resp.* 505a2, 507b2-10, 508e1, 509a3-7, 509b6-10, 517b7 y 518c4-d1.

⁶⁰ *Pl. Soph.* 254b-255c.

En su lectura de la AC, Palumbo sugiere que las figuras que llevan los portadores que se encuentran a las espaldas de los prisioneros cumplen una función clave en la liberación de estos, la función de “transportar” su mirada desde lo empírico a lo noético, pues estos prisioneros observan, primero, las sombras de esas figuras, luego las figuras mismas y, finalmente, a los animales u hombres representados por dichas figuras.⁶¹ También el diálogo *Sofista* –como reposición de la AC– cuenta con una figura que cumple funciones análogas. Hablamos del propio sofista definido por los interlocutores, ya que Teeteto observa primero sus apariencias (primera etapa) y luego al sofista mismo como responsable de esos aspectos engañosos (segunda etapa), mientras que la aprehensión de esa figura genera las dificultades que los obligan (a Teeteto y al Extranjero) a trascender lo sensible y elevarse hasta la región eidética (tercera etapa). Ya vimos que es la problemática definición del sofista la que obliga a los interlocutores a apelar a las Formas para liberar los caminos sin salida, pero, además –y aunque Teeteto no sea consciente de ello–, esa misma definición opera como un artefacto pedagógico que facilita el tránsito por aquella región eidética. Detengámonos en esta cuestión.

En el esbozo de la última definición ofrecida antes de emprender el ascenso a lo inteligible, el Extranjero deja en claro que, si bien los sofistas pueden aparecer como sabios, lo cierto es que son lo *otro* del sabio, una suerte de no-sabio; lo propio de los sofistas es parecer, pero ‘sin serlo’ (οὐκ ὄντες, *Soph.* 233c8). ¿En qué sentido son lo *otro* del sabio? En principio, si consideramos que el título de μμητής que se les adjudica refiere especialmente al actor teatral, la otredad resulta consustancial a su quehacer (el actor es justamente aquel que hace siempre de otro).⁶² Asimismo, Platón subraya la otredad involucrada en la labor de los sofistas al entenderla en tér-

⁶¹ Palumbo (2008, p. 128).

⁶² Véase LSJ s.v. ‘ὑποδοίμαι’, ‘ὑποκρίνομαι’ y ‘ὑποκριτής’ y Zeitlin (2002, pp. 121-2).

minos de una εἰδωλοποιική (*Soph.* 235b9). El sofista es un productor de imágenes y Platón es claro al señalar que toda imagen gravita como un otro en torno a un original que puede o bien reproducir de forma fiel o bien deformar adrede introduciendo elementos de engaño e ilusión.⁶³ Ahora estamos en condiciones de revelar por qué la definición del sofista opera como un artefacto pedagógico que facilita el tránsito por la región eidética.

Sin entrar en detalles, podemos resumir que el desafío parmenídeo acerca del no-ser es sorteado por el Extranjero en un pasaje que va de 257b a 259d, donde primero establece que ‘no-ser’ designa lo diferente del ser y no lo contrario y, luego, presenta la famosa doctrina de las partes de la Diferencia, concluyendo que aquel no-ser equivale a cada una de esas partes. Ahora bien, la singular naturaleza de esa Forma hace que ella nunca sea una Diferencia en sí, sino una Diferencia respecto de otro,⁶⁴ una Diferencia que se traduce siempre en sus no-X. Y por esa razón, el no-ser en tanto Diferencia supondrá una necesaria y continua expulsión hacia otra cosa, pues “lo que es diferente, lo es siempre respecto de otra cosa (τὸ δὲ γ’ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον)” (*Soph.* 255d1). Esta concepción del no-ser representa una novedad y uno de los aportes del diálogo, pero ella ha sido incorporada de forma proléptica en el corazón mismo del accionar sofístico con el objeto de, según creemos, facilitarle a Teeteto su progreso intelectual que supone un ascenso hacia lo inteligible.⁶⁵ En efecto, este aprendiz ya se ha familiarizado con la idea de que el sofista siempre remite a otra cosa. Atravesando el largo camino de las definiciones, Teeteto se encuentra en condiciones de iniciar la discusión ontológica.

Para terminar quisiéramos advertir que, una vez concluida la recreación de la tercera etapa de la AC en *Sofista*, Platón es-

⁶³ Véase Pl. *Soph.* 235d-e y 240a7-8.

⁶⁴ Fronterotta (2007, p. 443 n. 229).

⁶⁵ Platón cuenta con una verdadera vocación proléptica que aparece en otros diálogos como *República*. Al respecto, véase Kahn (1993).

cenifica dos retornos a la esfera de los fenómenos: el de Teeteto y el del Extranjero.⁶⁶ Como señalamos, en la AC, el liberado no concluye su itinerario en la contemplación del Sol, sino que debe regresar a la caverna con el fin de ejercer funciones de gobierno.⁶⁷ Y si bien en *Sofista* la obligación de retornar ha desaparecido (el Extranjero nunca fuerza a Teeteto) y la misión del liberado es más bien modesta (desciende con el solo objetivo de consumir la definición interrumpida), el diálogo no acaba con el análisis de los grandes géneros, sino con Teeteto retornando a ese campo fenoménico. Teeteto ha logrado, gracias a su peregrinaje, liberarse de la ideología (de la ἄγνοια señalada al comienzo por Sócrates) que lo cegaba respecto del quehacer del sofista. Contempladas las combinaciones entre las Formas e identificado el estatus específico del no-ser como lo Diferente, es ahora capaz de definir al sofista como un artífice de falsedades que hace siempre de otro.⁶⁸

En cuanto a las tareas de Teeteto, si bien son modestas, no dejan de tener repercusiones políticas. Desenmascarar y denunciar a los sofistas equivale a desenmascarar a los portadores de objetos de la AC que han engañado desde siempre a la ciudad y, en el caso de *Sofista*, supone además alertar sobre el gran peligro de una mayoría que produce apariencias de justicia y de perfección, procurando “dar la impresión” de que están en su interior.⁶⁹ Denunciar al sofista supone entonces un efecto dominó que implica la caída de todos aquellos que procuran aparecer en la ciudad como lo que no son. Como parte de su obra tardía, en *Sofista*, Platón parece admitir que las tareas del filósofo retornado no son las de gobernar ciudades ideales, sino las de ir corrigiendo los problemas de una ciudad real.⁷⁰

⁶⁶ Pl. *Soph.* 264b y ss.

⁶⁷ Véase de Luise y Farinetti (1998, pp. 107-20) y Brown (2000, pp. 1-17).

⁶⁸ Pl. *Soph.* 267e-268d. Véase Nightingale (2004, p. 118).

⁶⁹ Pl. *Soph.* 267c2-6

⁷⁰ Sobre las derivas del pensamiento político de Platón, véase Schofield (1999, pp. 28-45).

Por otra parte, si para Teeteto el escenificado en *Sofista* es su primer regreso a lo sensible, no resulta así para el Extranjero quien, ya al comienzo del diálogo, había descendido para liberar al mismo Teeteto. Y este segundo retorno del Extranjero podría estar indicando que, a los ojos de Platón, el contacto entre el filósofo y las Formas debe renovarse periódicamente. Como conclusión entonces el trabajo de los filósofos consiste en un constante ir y volver del alma, en un captar lo inteligible y retornar a lo sensible una y otra vez.⁷¹ Si el filósofo del final de la AC resulta semejante a los dioses, en la medida en que logra una contemplación directa del Bien,⁷² la propuesta de *Sofista* presenta a filósofos terrenales que realizan visiones parciales de las Formas y retornan una y otra vez a lo sensible con el compromiso de transformar una comunidad que, sin su ayuda, permanecería prisionera de las apariencias.

REFERENCIAS

- Adam, J. (1902). *The Republic of Plato*. Cambridge: CUP.
- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Barney, R. (2010). Platonic ring-composition and *Republic* 10. En McPherran, M. (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide* (pp. 32-51). Cambridge: CUP.
- Brown, E. (2000). Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers. *Ancient Philosophy*, 20, 1-17. Doi: 10.5840/ancientphil200020111
- Brunschwig, J. (2004). Revisiting Plato's Cave. En *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 19, 145-177. Leiden: Brill.
- Burnyeat, M. (1999). Culture and Society in Plato's *Republic*. *The Tanner Lectures on Human Values*, 20, 215-324.

⁷¹ Recuérdese los forzamientos que sufre el filósofo tanto para ascender (Resp. 515) como para descender (Resp. 519-21). No tenemos espacio aquí para evaluar las múltiples repercusiones de ese ir y volver del alma, pero en relación con su costado político puede consultarse Kraut (1999).

⁷² Nightingale (2004, pp. 94-138).

- Campese, S. (2003). La Caverna. In Vegetti, M. (ed.), *Platone. La Repubblica. Vol. V*, (pp. 435-72). Napoli: Bibliopolis.
- Cartledge, P. (1997). Deep Plays: Theatre as Process in Greek Civic Life. En Easterling, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, (pp. 3-35). Cambridge: CUP.
- Chantraine, P. (1968-1999). *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Chen, L. (1992). *Acquiring Knowledge of the Ideas. Phaedo, Symposium and the Central Book of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Cordero, N. (1988). *Platón. El Sofista*. Madrid: Gredos.
- Cordero, N. (1993). *Platon, Le Sophiste*. Paris: Flammarion.
- Cordero, N. (2021). Acerca del *Sofista* de Platón. *Parerga*, 3, 7-49. Recuperado de: https://www.academia.edu/70284691/Acerca_del_Sofista_de_Plat%C3%B3n
- Cornford, F. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cotton, A. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: OUP.
- Crombie, I. (1962). *An examination of Plato's doctrines. 1. Plato on man and society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cross, R. and Woolzley, A. (1964). *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. New York: St. Martin's Press Inc.
- de Luise, F. and Farinetti, G. (1998). "Infelicità degli *archontes* e felicità della *polis*." En Vegetti, M. (ed.), *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di M. V.*, (pp. 107-150). Napoli: Bibliopolis.
- Destrée, P. (2012). Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the Republic. En Collobert, C., Destrée, P. and Gonzalez, F. (eds), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, (pp. 109-26). Leiden: Brill.
- Dixsaut, M. (2000). Images du philosophe. *Kleos*, 4, 191-248.
- Dorter, K. (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. New York: Lexington Book.
- Eggers Lan, C. (1988). *Platón, República*. Madrid: Gredos.

- El Murr, D. (2016). Logique ou dialectique? La puissance normative de la division platonicienne. En Gourinat, J-B. and Lemaire, J. (eds.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, (pp. 107-33). Paris: Vrin.
- Ferguson, A. (1921). Plato's Simile of Light Part I. *Classical Quarterly*, 15, 131-152.
- Ferguson, A. (1922). Plato's Simile of Light, Part 2. *Classical Quarterly*, 16, 15-28.
- Fronterotta, F. (2007). *Platone. Sofista*. Milano: BUR.
- Gill, M. (2010). Division and Definition in Plato's *Sophist* and *Statesman*. En Charles, D. (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, (pp. 172-201). Oxford: OUP.
- Gocer, A. (1999). The Puppet Theater in Plato's Parable of the Cave. *The Classical Journal*, 95(2), 119-129.
- Gourinat, J-B. (2016). La diérèse est-elle une partie de la dialectique?. En Gourinat, J-B. and Lemaire, J. (eds.), *Logique et Dialectique dans l'Antiquité*, (pp. 85-106). Paris: Vrin.
- Guthrie, W. (1975). *A history of greek philosophy. Volume IV. Plato. The man and his dialogues: earlier period*. Cambridge: CUP.
- Gutiérrez, R. (2003). La estructura de los símiles de la República como clave hermenéutica: el Parménides y otros. In Gutiérrez, R. (ed.), *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, (pp. 119-143). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Gutiérrez, R. (2017). *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Hall, E. (2006). *The Theatrical Cast of Athens. Interactions Between Ancient Greek Drama and Society*. Cambridge: CUP.
- Henry, D. (2012). A Sharp Eye for Kinds: Plato on Collection and Division. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 41, 229-255.
- Ionescu, C. (2013). Dialectic in Plato's *Sophist*: Division and the Communion of Kinds. *Arethusa*, XLVI (1), 41-64.
- Karasmanis, V. (1988). Plato's *Republic*: The Line and the Cave. *Apeiron*, 21(3), 147-171.

- Kahn, C. (1993). Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue. *The Classical Quarterly. New Series*, 43(1), 131-142.
- Keuls, E. (1978). *Plato and Greek Painting*. Leiden: Brill.
- Kraut, R. (1999). Return to the Cave: *Republic* 519-521. En Fine, G. (ed.), *Oxford Readings in Philosophy. Plato: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, (pp. 235-54). Oxford: Oxford University Press.
- Lafrance, Y. (1987). *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*. Montréal-Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres.
- Lafrance, Y. (1994). *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI, 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montréal: Bellarmin.
- Ledbetter, G. (2017). The Power of Plato's Cave. En Destrée, P. and Edmonds III, R. (eds.), *Plato and the Power of Images*, (pp. 121-37). Leiden: Brill.
- Li Carrillo, V. (1959-60). Las definiciones del sofista. *Episteme*, 1261, 83-184.
- Malcolm, J. (1962). The Line and the Cave. *Phronesis*, 7, 38-45.
- Malcolm, J. (1981). The Cave Revisited. *The Classical Quarterly*, 31(1), 60-68.
- Marcos G. (1995). *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. Buenos Aires: Fundec.
- Marcos, G. (2020). La crítica de Platón a los matemáticos que toman las hipótesis por principios (*República* VI-VII). Una interpretación a la luz de la metáfora del sueño. *Plato Journal*, 20, 67-80. Doi: https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_5
- McCabe, M. (2000). *Plato and his Predecessors. The Dramatisation of Reason*. Cambridge: CUP.
- Miller, M. (2004). *The Philosopher in Plato's Statesman*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Muecke, F. (1982). 'I know you – by your rag' Costume and Disguise in Fifth-century Drama. *Antichthon*, 16, 17-34.
- Nails, D. (2012). Plato's *Republic* in its Athenian Context. *History of Political Thought*, 33(1), 1-23.

- Napolitano, L. (2007). *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*. Milano: Vita e Pensiero.
- Nightingale A. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: CUP.
- Nercam, N. (2012). «Topos» en question dans l'introduction du *Sophiste* (216a1-217a1). *Plato. The electronic Journal of the International Plato Society*, 12, 1-18. Doi: https://doi.org/10.14195/2183-4105_12_1
- Notomi, N. (1999). *The unity of Plato's Sophist*. Cambridge: CUP.
- Ober, J. and Strauss, B. (1990). Drama, political rhetoric, and the discourse of Athenian democracy. In Winkler, J. and Zeitlin, F. (eds.), *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, (pp. 237-70). Princeton: PUP.
- Palumbo, L. (2008). *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo.
- Pinotti, P. (1989). Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo. In Lanza, D. and Longo, O. (eds.), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, (pp. 29-55). Firenze: Olschki.
- Press, G. (2007). *Plato: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum.
- Puchner, M. (2010). *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford: OUP.
- Repellini, F. (2003). La linea e la caverna. In Vegetti, M. (ed.), *Platone. La Repubblica, vol. II*, (pp. 355-404). Napoli: Bibliopolis.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist. The Dream of Original and Image*. New Haven: YUP.
- Rosen, S. (2005). *Plato's Republic. A Study*. New Haven: YUP.
- Ryle, G. (1966). *Plato's Progress*. Cambridge: CUP.
- Schofield M. (1999). *Saving the City: Philosopher-kings and Other Classical Paradigms. Issues in Ancient Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Schofield M. (2007). Metaspeleology. En Scott, D. (ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, (pp. 216-31). Oxford: OUP.

- Scodel, H. (1987). *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Slings, S. (1999). *Plato. Clitophon*. Cambridge: CUP.
- Slings, S., ed. (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, N. (1999). How the Prisoners in the Cave are «Like Us». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XIII, 187-204.
- Taylor, C. (2006). Socrates the Sophist. En Judson, L. and Karasmanis, V. (eds.), *Remembering Socrates*, (pp. 157-68). Oxford: Clarendon Press.
- Thesleff, H. (1967). *Studies in The Styles Of Plato*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Thesleff, H. (1993). Looking for Clues: An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato's 'Two-Level Model'. En Press, G. (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, (pp. 17-45). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el lógos. Para leer la República de Platón*. Madrid: Trotta.
- Zeitlin, F. (2002). Playing the Other: Theater, Theatrical and the Feminine in Greek Drama. En McClure, L. (ed.), *Sexuality and Gender in the Classical World. Readings and Sources*, (pp. 103-138). Oxford: Blackwell Publishers.

EL SER HUMANO EN *LOS ENSAYOS* DE MIGUEL DE MONTAIGNE

The Human Being in *The Essays* by Miguel de Montaigne

Jairo López Hernández

ORCID ID: 0000-0002-0808-542X

Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia)

jrlopez@uninorte.edu.co

RESUMEN

La pregunta por el ser humano en Montaigne atraviesa todo el libro de *Los ensayos*. Una pregunta que se responde Montaigne en su proceso de pintarse y describirse, donde encuentra toda la condición humana. Al ir escribiendo se encuentra con el interrogante ¿Qué se yo? Que busca dar respuestas en sus fluctuantes escritos, los cuales reflejan su experiencia de vivir como un humano, orgulloso y miserable, endiosado y humilde, dualizado y unificado, en un ser que es cuerpo y alma en una especie de unión marital. En la primera parte de este artículo, me adentro en lo que significa para Montaigne la comprensión del ser humano desde su condición fluctuante. En una segunda parte, me adentraré en la condición humana desde la experiencia y la humildad que permite a Montaigne desligarse del antropocentrismo. En la tercera parte, desde lo trabajado llegaré a la comprensión de la unidad del hombre en su cuerpo y alma como un matrimonio. Por último, no dejaré de lado el aspecto conversacional en la comprensión antropológica montañiana, que le permite experimentar la pluralidad, la diversidad y la tolerancia.

PALABRAS CLAVE: *Montaigne, Ensayos, condición humana, cuerpo, alma, movimiento y experiencia.*

ABSTRACT

The question about the human being in Montaigne runs through the entire book of *The Essays*. A question that Montaigne answers in his process of painting and describing himself, where he finds the entire human condition. As he writes, he comes across the question, what do I know? Who seeks to give answers in his fluctuating writings, which reflect his experience of living as a human, proud and miserable, deified and humble, dualized and unified, in a being that is body and soul in a kind of marital union. In the first part of this article, I delve into what it means for Montaigne to understand the human being from his fluctuating condition. In a second part, I will delve into the human condition from the experience and humility that allows Montaigne to detach himself from anthropocentrism. In the third part, from the work I will come to understand the unity of man in his body and soul as a married couple. Finally, I will not leave aside the conversational aspect in the Montanian anthropological understanding, which allows it to experience plurality, diversity and tolerance.

KEYWORDS: *Montaigne, Essays, human condition, body, soul, movement and experience.*

EL SER HUMANO EN *LOS ENSAYOS* DE MIGUEL DE MONTAIGNE

La pregunta acerca del ser humano en Miguel de Montaigne puede ser abordada desde distintas perspectivas: la construcción del yo, la invención del sujeto, la identidad y la alteridad, la innovación de la autonomía, los componentes del hombre, las facultades, la naturaleza y condición humanas, entre otros aspectos. En este artículo se expondrá una lectura del ser humano desde la condición fluctuante que Montaigne experimenta en sí mismo, al ensayar su condición de creatura, animal, humilde, miserable, accidental, diversa, fortuita y constituida en una especie de unión marital indisoluble del alma y cuerpo. Se sostiene en este artículo que la condición humana que experimenta Montaigne es la de una concreción que se vuelve universal, en un fluir en el que sus componentes se vuelven libres y al mismo tiempo unidos intrínsecamente en su totalidad. Para su desarrollo se tienen en cuenta los siguientes puntos. En primer lugar, se ubica la noción del ser humano que se ensaya en Montaigne desde la cual se aborda su naturaleza en movimiento. Desde esa concepción de ser humano en devenir, en una segunda parte, se aborda, al ser humano desde la experiencia de la humildad, cualidad del pensamiento montañiano que se sitúa en un rompimiento con el antropocentrismo renacentista. En una tercera parte, se expone al ser humano concebido en una unidad de alma y cuerpo, como una relación marital, indisoluble y fiel. El estudio de *Los ensayos*¹ desde esta cuestión, como también la lectura de las respuestas de algunos filósofos, permite ensayar

¹ La traducción que referencio de *Los ensayos* es la de Jordi Bayod Brau (2007) en la séptima reimpresión (2016) para Acantilado según la edición de 1595 de Marie de Gournay. En algunas partes me apoyaré en la Edición de Villey-Saulnier (2004), *Les Essais*, PUF, conforme al texto del ejemplar de Burdeos. Para una mejor ubicación del lector, colocaré el número del libro en romanos, el capítulo en arábigo y luego la página.

lo que significa el ser humano para este humanista atípico y sus implicaciones para los interrogantes de nuestra época.

Al leer *Los ensayos* se puede rastrear la comprensión de ser un humano, en la cual se descubre con Montaigne toda la condición humana en su diversidad, en su fluctuación y en su unidad dinámica. Montaigne quizás no tuvo la intención de escribir un tratado antropológico, sino que desde su ensayarse va auto descubriendo su móvil condición humana. Su auto comprensión ofrece aspectos para situar la visión de hombre montañiana. En el complejo ensayo *Apología de Ramón de Sibiuda*², a partir de la defensa de este teólogo³, se reflejan parte de las posiciones filosóficas, teológicas y religiosas de Montaigne, como también una antropología *sui generis* que servirán en parte al soporte argumentativo del presente artículo.

² Este ensayo es el más extenso y conocido de los ensayos, además, para algunos el más difícil y complejo, ya que en la llamada “crisis escéptica” (entre 1575 a 1576) Montaigne defiende desde la filosofía a la teología, defensa de la fe y la piedad, al emplear el examen de la razón sin la ayuda divina, para así demostrar el valor de la fe como contrapuesto a la presunción humana. Montaigne se propone defender la fe y la piedad que mueven al autor de la *Teología Natural*, al demostrar que toda elaboración humana que no esté movida por la gracia divina no es más que humo; lo que vale es la fe, la piedad y no el contenido producido por la razón. La razón humana no puede acceder a la verdad, pues solo el Creador conoce sus verdades secretas.

³ La *Teología Natural* de Ramón de Sibiuda, traducida al francés en 1569, es objeto de debates y objeciones, probablemente a raíz de la agudización de los conflictos religiosos después de la masacre de San Bartolomé (1572). Montaigne tipifica en dos clases las objeciones. La primera es la incapacidad de la razón sola para demostrar las verdades religiosas y el inadecuado proceder de los cristianos al apoyar sus creencias, solo concebibles por la fe y la inspiración divina, en razones humanas. La segunda considera “que sus argumentos son débiles e ineptos para probar lo que quiera, e intentan a oponerse a ellos fácilmente” (2007, p. 645). El pensador francés responde con suavidad a la primera objeción por considerar a sus autores movidos por cierta piedad al igual que la Teología y remite la cuestión a los versados en teología. En la segunda objeción, el apologista encuentra a los críticos de Sibiuda de movidos por prejuicios ateístas, tergiversadores del sentido de la obra, enemigos de la religión católica, desconocedores de la actitud piadosa del autor; ellos son los expositores de la soberbia de la razón y de la arrogancia de la “miserable criatura”. Montaigne con gran fuerza lleva a la humana condición, en el campo de la razón, del conocimiento, a un límite extremo, a la ruina del antropocentrismo. La destrucción del antropocentrismo es el objetivo específico de la Apología, el mismo trabajo de derrotar la razón en su propio reino está al servicio de esta empresa.

1. EL HOMBRE QUE SE ENSAYA

En el contexto de guerra de religiones en el siglo XVI, Montaigne se retira de su cargo público, tras la búsqueda de la tranquilidad y libertad en 1571 el día que cumplía treinta y ocho años. En ese retiro dejaba que su espíritu conversara en completa ociosidad consigo mismo, y se detuviera y se fijara en sí (2007, I, 7, p. 44). En ese lugar, había una biblioteca, un dormitorio y una capilla, y se dedicó a leer, sin orden y sin método, y a escribir aquello que le pasaba por la cabeza con un propósito más doméstico y privado, en interés de su familia y amigos, y no del público en general⁴. No hay que pensar que Montaigne se retiró a su torre con la idea de escribir “ensayos”, los primeros escritos son más un mosaico de citas de Séneca y otros autores (Burke, 1981, p. 81) que empiezan a distinguirse de otras maneras de escribir en su época, como la diatriba, la carta, el soliloquio y la paradoja. El bordelés fue desarrollando gradualmente una forma propia de escribir al intentar captarse a sí mismo en el acto de pensar, ofreciendo el proceso de pensamiento, más que sus conclusiones. El título de *Los ensayos* es sinónimo de tentativas, esfuerzos o también experiencias. Montaigne crea un género que va a calzar a la medida de lo que pretende al escribir: hablar de sí mismo, poner en cuestión lo que otros daban por cierto sin comprometerse él mismo con ninguna solución, y hacer digresiones.

En ese ambiente de soledad, ociosidad y lectura, el bordelés se encuentra con su naturaleza fluctuante (2007, II, 1, p. 481) que lo lleva a dudar y preguntarse por ¿Qué sé yo? (2007, II, 12, p. 782). Con este interrogante, Montaigne emprende la escritura de

⁴ Montaigne describió su propiedad como el refugio para reponerse de las guerras, como el sitio donde intenta sustraerse de la tormenta pública (II, XV, p. 932). En el siglo XVI, era normal que las personas se retiraran hacia los cuarenta años de su vida pública porque ya se consideraban viejas y debían dedicarse a preparar el final constructivo de su vida. Este filósofo parece retirarse a fin de prepararse para la muerte, tal como lo sugiere uno los temas de los ensayos el arte del bien morir (Burke, 1985, p. 12).

los ensayos, el ensayo de su individualidad, para encontrar lo que él denomina “mi ciencia” (2007, III, 13, p. 1603). La respuesta inmediata a su “ser” de hombre es que es un ser que se desconoce. El hombre es “una de las piezas del mundo más difíciles de conocer” (Montaigne, 2007, II, 12, p. 813). Por eso, “yo me estudio más que ningún otro objetivo. Esta es mi metafísica, ésta es mi física”, mi ciencia (Montaigne, 2007, III, 12, p. 1602). Descubre en ese estudiarse y describirse la condición humana. “Cualquier movimiento nos descubre” (Montaigne, 2007, I, 50, p. 437). El fluir descubre la manera de ser de todo hombre, su forma maestra⁵.

Desde una lectura modernizante, se ha concebido que el objetivo de Montaigne, en sus ensayos, consiste en el conocimiento (¿creación?) del “yo”, esto es, en la aprehensión total de su individualidad original e insustituible. El “yo” que se reconstruye a partir de los fragmentos del discurso personal esparcidos por *Los ensayos*, simplemente parafraseados, ha servido para describir la personalidad de Montaigne consagrados en las biografías de este pensador, como también a desarrollos de filosofías, donde se presenta como un ego con un papel autónomo, narcisista y hedonista.

De nuestra parte interpretamos que el “*moi*”, ¿qué se yo de mí?, sucede en una escucha de su propia particularidad, toma conciencia de su “yo” como un movimiento continuo, como fluir y ondear constante. Montaigne se observa, se contempla en la vida en movimiento (Screech, 1984, p. 93). Él habla desde el ser humano que es él para que el lector se encuentre reflejado desde su condición humana. En ese sentido, se pueden considerar sus escritos como un viaje a la propia naturaleza cambiante del individuo.

Este filósofo se cuestiona a sí mismo una y otra vez, y construye un retrato de sí mismo, un autorretrato en constante movimiento, tan vivo que prácticamente se sale de la página (Bakewell, 2017,

⁵ La forma completa de la condición humana, pese a la diversidad de costumbres y las diferencias entre los individuos, es esencialmente la misma. Forma en su sentido aristotélico de modelo y energía. Hay una sola y misma condición humana (Burke, 1985, p. 72), que es su condición cambiante, en movimiento.

p. 19). Un retrato que tiene no solo la condición humana del hombre concreto Montaigne, sino que contiene y refleja toda la condición humana. “Todo el mundo me reconoce en mi libro, y reconoce a mi libro en mí” (2007, III, 5, p. 1307).

Leyendo, cavilando, hurgándose, Montaigne se construye como individuo a la vista del lector, a la par que, para deleite e instrucción de él mismo, va confeccionando su libro como intento por ser (Mina, 2013, p. 66). El “yo Miguel de Montaigne” intenta pintarse en su ser concreto que es el autor en su diversidad y en sus problemáticas como ser humano⁶.

Por más que Montaigne hable de sí mismo y anteponga siempre el “yo” a cualquier otro, no es un individualista. Hace del “yo” y de sí mismo, un terreno de exploración con las miras puestas en exportar sus descubrimientos (Mina, 2013, p. 233). Se irá forjando de esta manera una “naturaleza” responsable no solo para poder mirarse en el espejo sino también, o principalmente, para vivir en sociedad. No se trata de un “yo” como pureza intelectual como sucederá en Descartes, sino un “yo” en movimiento, que razona, siente, imagina, se ensaya. Un “yo” que se retrata con la ayuda de la experiencia, de la razón y de la imaginación. Es el yo natural. Si se puede hablar de un “yo” en Montaigne diríamos que es una experiencia de sí, un ensayo, un diálogo que lo hace opaco porque se oculta tanto en sí mismo, como en las experiencias de los otros.

Consecuente con su estudio, establece que él solo “relata” al hombre y no lo “forma”. Es decir, lo describe, pinta, observa y revela con la diversidad que contempla en la naturaleza. No pinta el “ser” del hombre, sino solamente lo transitorio en él, “pues si yo mismo me convierto en otro a cada instante, lo propio le acontece

⁶ Hay unas diferencias entre el género ensayo, la novela, la confesión y la autobiografía. Navarro lo expresa de siguiente manera: “Sin buscar unidad diacrónica alguna, el ensayo se zafa de los esquemas cronológicos y psicológicos, que permiten construir el personaje literario, instrumentos básicos e irrenunciables con los que el novelista –y, no en menor medida el biógrafo y el autobiógrafo- pretende comprender y problematizar la diversidad de la vida humana” (Navarro, 2007, p. 171).

a los demás” (Montaigne, 2007, III, 2, p. 1202). Se comprende que Montaigne ve lo universal al relatar al hombre, en su invariabilidad, pues el “formar” provoca recelos y desconfianza, debido a su larga tradición de elementos normativos e impositivos.

La noción de ser humano en Montaigne se comprende en ese pintarse y representarse en sus ensayos. Unos escritos que fluctúan y cambian al ritmo de los movimientos de su autor. No se puede entender el ser humano sin captar ese ensayarse en sus escritos. Se captan sus preocupaciones, su pensamiento en movimiento, su situarse desde una universalidad, diversidad, tensión y provisionalidad, desde donde brota y deriva su humanismo atípico⁷.

Montaigne no describe el ser, describe el pasaje, por eso no enseña, sino que relata (2007, III, 2, p. 1203). “Los moralistas forman al hombre, yo lo describo” (2007, II, 1, p. 1201). En ese sentido, está preocupado por el perpetuo transcurrir del ser humano, lo cual indica la no estabilidad del hombre, que nunca es, sino que solo adquiere conciencia de sí en un inatrapable dinamismo, movimiento o devenir (Gide, 2000, p. 18). En esa fluctuación “cada hombre lleva la forma entera de la condición humana” (Montaigne, 2007, III, 2, p. 1202).

Con todo esto se puede decir que el bordelés presenta el punto estable en el ser humano en su inestabilidad misma, si es posible la paradoja. Y esta inestabilidad, que se presenta como el trasfondo de unidad de *Los ensayos*, está basada y justificada por el punto del cual parte la reflexión de este filósofo: su “yo”, variable y contradictorio, no por ser el de Miguel de Montaigne, sino por ser humano. “Mi base es tan inestable, tan proclive a la oscilación” (II,

⁷ El humanismo de Montaigne se ha inscrito de varias maneras. Por ejemplo, un “humanismo cívico” porque con su ideal de “hombre honesto” inspiró la Ilustración, al intelectual francés moderno. “Lo que sobretodo nos enseña Montaigne es lo que mucho más tarde se llamó liberalismo” (Gidé, 2000, p. 32.). También se ha expuesto como un humanismo cristiano, hedonista y relativista (Onfray, 2007, p. 224). Navarro va a denominar como un humanismo escéptico, no confiado en la dignidad de lo humano, ni en su potencial indefinición ni en lo excelso de su esencia (Navarro, 2012, p. 62).

12, p. 848). A través del libro, Montaigne transforma la fluidez de estar en el tiempo, en existencia, sin parar el movimiento natural, y con ello obtiene su forma maestra (Casals, p. 80).

El “yo” de Montaigne está sometido a fluctuaciones y a contradicciones. Pareciera que, ante esta acentuación de la capacidad de cambio e inestabilidad, no es posible la vivencia de la no –identidad. En el ensayo *El arrepentirse* dice que las acciones del yo cambiante y contradictorio tienen algo en común el consentimiento de todas las partes, es decir, la facultad de juzgar⁸. Mientras Montaigne destaca lo mucho que ha cambiado con la edad, se sabe idéntico al que fue en su juventud y puede afirmar de sí que en circunstancias comparables volvería a juzgar siempre lo mismo, es decir, volvería a ser el mismo. “Mis acciones se ajustan y se acomodan a lo que soy, y a mi condición” (2007, III, 2, p. 1215). El yo reposa en sí mismo, no se afana por el dominio del cuerpo, sino por llevarse bien con él. Esto supone una cierta reciprocidad, una comunicación alternativa del uno con el otro (2007, I, 20, p. 121).

En las expresiones de su singularidad encuentra la realidad antropológica de lo humano universal, porque a su juicio en esa humana condición, toda la humanidad le parece que alienta en cada hombre. Montaigne destaca la variedad y cambio o discontinuidad casi inevitables con que se tropieza en la tentativa de conocerse. Lo universal lo encuentra en esta variabilidad continua de experiencias, de formas de la razón, de los acontecimientos y creencias.

Montaigne es la efigie de un hombre investigador de sí mismo, ansioso de entender lo que sabe con inteligencia. Todo lo que es humano le interesa: nada de lo que tiene que ver con el hombre le es extraño. La naturaleza le interesa como lugar de residencia

⁸ También planteará Montaigne en el ensayo *Demócrito y Leucipo* que “el juicio es un instrumento que vale para cualquier asunto y que se inmiscuye en todo” (2007, p. 436).

del hombre. La única capacidad y autoridad que Montaigne reconoce al ser humano sería la de establecer una mirada crítica de sí mismo, reconociendo sus falencias y debilidades. “El hombre no puede no ser sino lo que es”, no puede ser ni ángel, ni semidios, ni caballo (Montaigne, 2007, II, 12, p. 769).

Si en *Los ensayos* el tema central es el hombre⁹, esto no se debe a que Montaigne lo considere una criatura superior. El hombre es diferente de las demás criaturas, pero esa diferencia no implica jerarquía alguna¹⁰. El hombre es simplemente el humano, y esto, que parece tan obvio a primera vista, implica, por lo menos en relación con la Edad Media y con el mismo Renacimiento, un cambio radical en la forma de considerar las acciones humanas, la vida y la muerte, entre otros aspectos. El hombre es solo un elemento más dentro del mundo, por eso tiene su papel como cualquier otro ser de la naturaleza.

No encuentra mucha distancia entre hombre - hombre, hombre y animal como tampoco entre animal y animal (Montaigne, 2007, I, 42, p. 378). El hombre no supera nunca lo humano común; éste es su punto de apoyo necesario, y la diversidad de los hombres no es más que una diversidad en sus manifestaciones.

Pareciera que se encuentra una noción de la inconsistencia humana, el ser humano es parte de ese orden (desorden) cósmico (Raga, 2016, p. 55). “No hay ninguna existencia constante, ni de nuestro ser, ni de los objetos. Nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, fluimos y rodamos sin parar” (Montaigne, 2007, II, 12, p. 909). En ese desorden (orden) el mundo no es

⁹ Pierre Villey en su lectura de *Los ensayos* y *el Diario de viaje* afirma lo siguiente: “Montaigne se haya impuesto la obligación de estudiar al hombre a través de todos los siglos de la historia, en todos los países del mundo, en todas sus páginas de sus infolios, al hombre en todas las actitudes de la vida y hasta en sus acciones más secretas...” (2018, p. 63).

¹⁰ Se capta un rechazo del antropocentrismo, que se compagina con el interés por la individualidad porque Montaigne se interesa por él, pero no se ubica en el pináculo de la creación. Su condición humana en la que sus lectores pueden verse reflejados no es más que la común, humilde y móvil.

más que una perpetua agitación porque todo se mueve sin cesar (Montaigne, 2007, III, 2, p. 1201).

El ser humano no es más que una rápida sucesión de instantes, distintos entre sí. Y si (argumenta Montaigne) en medio de la alegría el rostro muestra una repentina tristeza eso no quiere decir que se está fingiendo dicha felicidad, sino que, en realidad, se ha cambiado súbitamente y se ha abandonado el goce que se manifestaba un momento antes (Starobinski, 1982, p. 101). Esta consideración del movimiento, la movilidad y el cambio en Montaigne tiene una perspectiva. No se trata de un movimiento en desorden y caos total. La perspectiva de ese movimiento se encuentra en el orden divino presente en la naturaleza. El obstáculo que impide ver esa perspectiva es el orgullo y la pomposidad en la que se enreda el ser humano. Aunque el hombre no pueda conocer ese orden divino, no quiere decir que Montaigne cuestione y dude de su existencia (2007, II, 12, p. 654). Dios ha creado al hombre, como un artesano, pero el hombre en su vanagloria y orgullo se enreda y pierde la finalidad que el orden divino le ha previsto¹¹.

Deslizarse bajo la naturalidad y la simplicidad ayuda a escapar al ser humano de una mirada grosera, y tiende a una belleza delicada y oculta. Solo quienes tienen una mirada limpia y muy purgada de la vana pompa pueden descubrir esa luz secreta de la naturaleza para actuar de acuerdo con la bondad que de ella emana. “Observar la medida, contenerse en el límite, según la naturaleza” (Montaigne, III, 12, p. 1547). Montaigne va a colocar a Sócrates como un hombre que representa todo ese deseo de vivir simple y naturalmente, sin presunción de conocimiento ni de pompa.

¹¹ Únicamente Dios es, no según ninguna medida temporal, sino según una eternidad inmutable e inmóvil, no medida por el tiempo ni expuesta a variación alguna. Antes de Él nada es, ni será después, ni más nuevo o más reciente, sino uno que realmente es, que, con un único ahora, llena el siempre. Y nada es verdaderamente sino solo Él, sin que pueda decirse «ha sido» o «será», sin comienzo y sin fin (Montaigne, 2007, II, 12, p. 912).

Además de la estabilidad en la perspectiva que posee la diversidad de la naturaleza, creación de Dios y en la facultad de juzgar, Montaigne encuentra una consistencia en el ser humano en su acontecer social, la costumbre. Tanto los rasgos naturales como los heredados son innatos en el sujeto. Frente a estos, este humanista encuentra en su carácter otro tipo de rasgos que ha ido adquiriendo a lo largo de su vida, que no forman parte de su genotipo sino de su fenotipo, y que toman consistencia gracias a la fuerza de la costumbre.

La costumbre aparece en *Los ensayos* como una tiránica fuerza nacida de la debilidad humana: la mera repetición de determinados actos a lo largo del tiempo le otorga una especie de fuerza inercial, que obliga al sujeto a perpetuarlos. La fuerza de la costumbre explica por qué el hombre, a pesar de ser voluble e inestable, no puede permanecer constantemente en un estado heraclíteo de indefinición: es su propio carácter imperfecto y su impotencia lo que le confiere una figura determinada, impidiendo que vague toda su vida entre las formas más diversas (Navarro, 2005, p. 169). “La costumbre tiene la potestad de dar forma a nuestra vida a su antojo; lo puede todo en esto. Es el brebaje de Circe, que diversifica nuestra naturaleza a su arbitrio” (Montaigne, 2007, III, 13, p. 1614).

El hombre es un ser demasiado inconstante; su condición, y la del mismo cosmos, es demasiado frágil y variable como para sostenerse por sí misma. “El mundo no es más que un perpetuo vaivén” (Montaigne, 2007, III, 2, p. 1201) en el que todo se tambalea sin descanso, y la costumbre, aunque en ocasiones se pueda presentar como una “maestra traidora y violenta”, es, quizás el único elemento real del que el hombre dispone para ponerse a resguardo de un rodar incesante (Tiziani, 2014, p. 214). Ya se ha anotado, ese cambio constante presenta una perspectiva dada por Dios, creador del ser humano. Lo universal del hombre es la

diversidad que genera su movimiento individual, pero se encuentra que necesita de una consistencia social, denominada costumbre¹².

Montaigne reconoce que todas las cosas están supeditadas a pasar de cambio en cambio, la razón que busque una subsistencia real resultará burlada al no poder aprehender nada que sea subsistente y duradero. “No tenemos comunicación alguna con el ser, pues toda naturaleza humana se halla siempre en medio, entre el nacer y el morir, y no ofrece de sí misma más que una oscura apariencia y sombra, y una incierta débil opinión” (Montaigne, 2007, II, 12, p. 909).

Montaigne no se ocupa con mucha insistencia de la naturaleza en sí misma. Para él, el mundo es ante todo el marco dentro del cual se desarrolla la infinita variedad de las acciones humanas. Este filósofo está lejos de creer que el mundo haya sido hecho para el hombre, que el hombre sea la criatura perfecta por excelencia. El bordelés se aparta de un antropocentrismo que considera al hombre como la criatura superior en la naturaleza. Más bien, se ubica en un dilema, incapaz de decidir si el hombre es un elemento más dentro del mundo, sin ninguna superioridad frente a los animales, o las facultades racionales y la libre posibilidad de juicio y elección lo ubican por encima de las demás criaturas (Gontier, 1998, p. 97).

2. LA CONDICIÓN HUMANA DESDE LA EXPERIENCIA Y LA HUMILDAD

Dios es el ser bueno por naturaleza, el hombre puede ser bueno por su esfuerzo. La sabiduría divina y la sabiduría humana se distinguen tan solo porque aquélla es eterna. Ahora bien, la duración nada añade a la sabiduría; por consiguiente, somos compañeros. “Poseemos vida, razón y libertad, apreciamos la bondad, la cari-

¹² Desde una lectura más contemporánea, Casals interpreta el movimiento de *Los ensayos* como performativo, el cual genera existencia (la de Montaigne por lo menos), y por consiguiente cierta forma de reposo (2018, p. 115). “Todo el mundo me reconoce en mi libro y reconoce mi libro en mi” (Montaigne, 2007, III, 5, p. 1307).

dad y la justicia; tales cualidades están, pues, en Él” (Montaigne, 2007, II, 12, p. 789).

Sobre su fragilidad parte de que existe una igualdad del hombre en su condición frente a los otros animales¹³. Se encuentra en *Los ensayos* una crítica al antropocentrismo. El pensamiento humanista montañiano que critica al antropocentrismo parte de la fragilidad humana y del reconocimiento de la igualdad del hombre en su condición frente a los otros animales¹⁴.

No existe tal primacía de los seres humanos sobre la naturaleza en general. Esta consideración lo lleva a comparar al ser humano con los animales. Aspectos como reconocer la comunicación mejor entre ellos, ya que algunos animales captan más fácilmente a través de signos los estados de ánimo y las amenazas que pueden existir entre los de su misma especie y la de otros. Los animales sobresalen en otros aspectos como el poder refugiarse y protegerse, ya que algunos están dotados y revestidos con salvaguardias inherentes a su físico, en cambio, los seres humanos necesitamos de aparatos artificiales para defendernos de los peligros de la misma naturaleza. El hombre “es el único animal abandonado desnudo en la tierra desnuda, atado, agarrotado, sin nada con que armarse y protegerse sino los despojos de otros” (Montaigne, 2007, II, 12, p. 661).

En otros aspectos, los seres humanos son iguales que los animales, como el comer, los grados, las órdenes dentro de la misma naturaleza. Entonces, ese aire de superioridad de los seres humanos frente a los demás seres conduce al nacimiento de los males que los oprimen como la enfermedad, falta de firmeza, turbación

¹³ Esta concepción es contraria a lo que muchos pensadores medievales (Tomás de Aquino) y aun del mismo Renacimiento como el mismo Ramón de Sibiuda que conciben al universo como un todo ordenado para el hombre y donde todo trabaja para su bien.

¹⁴ Esta concepción es contraria a lo que muchos pensadores medievales (Tomás de Aquino) y aun del mismo Renacimiento como el mismo Ramón de Sibiuda que conciben al universo como un todo ordenado para el hombre y donde todo trabaja para su bien.

y desesperación (Montaigne, 2007, II, 12, p. 667). Los animales tienen la inclinación natural y forzosa frente a situaciones que en el ser humano se dan desde una habilidad y discernimiento que necesitan ser cultivadas y enseñadas. Así que hay situaciones que ellos desempeñan mejor aún sin usar esas habilidades que se consideran superiores en el hombre, como el uso de la razón (Montaigne, 2007, II, 12, p. 673). La enseñanza y el estudio ayudan a todos los seres a mejorar sus habilidades (Montaigne, 2007, II, 12, p. 675). Esto lo encontramos también en los animales que enseñan a sus crías todas las habilidades y destrezas que necesitan para su sobrevivencia¹⁵. Montaigne con todo considera que nacer, engendrar, nutrirse, actuar, moverse, vivir y morir en los animales es tan semejante a los seres humanos que no encontramos ningún argumento desde la razón para considerarnos superiores, sentirnos por encima de nuestra condición (2007, II, 12, p. 684). En cambio, se encuentran otros aspectos de la conducta animal que desdicen de ese falso orgullo humano, como el sentido de justicia, la fidelidad, la gratitud, la capacidad de asociación y confederación, la familiaridad, la correspondencia o la igualdad. Montaigne también se sirve del mundo animal para dar cuenta, mediante analogías, de la alternativa a un antropocentrismo desmedido, que pasaría por atender a las cualidades comunes con los animales.

En esa paradójica conjunción de una miserable y una innegable grandeza, ¿dónde está la dignidad del hombre? Un valor problemático (Gontier, 1998, p. 94). “No he visto en el mundo monstruo ni milagro más claro que yo mismo. Se acostumbra uno a cualquier extrañeza por el uso y el tiempo; pero cuanto más me

¹⁵ La naturaleza ha impreso en los animales el cuidado de sí mismos y de su conservación. Éstos llegan al extremo de tener miedo de empeorar, de sufrir golpes y heridas, de que los atrapemos y azotemos —accidentes sujetos a sus sentidos y experiencia— (Montaigne, 2007, III, 12, p. 1579). Esto nos lleva a analizar que en el aspecto de la instrucción los animales llevan en su naturaleza el instinto de cuidarse y de autoconservarse, no necesitan de instrucción, incluso que cuando se les proporciona, los hace más torpes frente a su naturalidad y simplicidad.

frecuente y me conozco, más me asombra mi deformidad, y menos me entiendo” (Montaigne, 2007, III, 11, p. 1535).

Esa condición aparentemente miserable del ser humano no debe afrontarla de manera dramática y como algo invivible. Esa miseria puede vivirse como un horizonte de felicidad ya que esta miseria es algo relativo y en búsqueda de satisfacción.

La mayor tentación del hombre es la vanidad, el estado vicioso del alma en el que, inflada de inanidad, considera su propia condición por encima de sí misma (Navarro 2005, p. 50). Pero ¿de dónde le viene ese aire de superioridad y ese orgullo que lo lleva a situarse por encima de los otros seres de la naturaleza? ¿qué tiene en sí mismo que sea digno de tal superioridad? Montaigne hace un análisis de cada grupo de esos seres que conforman la naturaleza y descubre cómo la incorruptibilidad, la belleza, su magnitud, su continuo movimiento ajustado a leyes precisas, no pueden ser sometidas ni superadas por cualquier acción del hombre, ni aun siendo el más poderoso. Incluso descubre cómo las leyes de los cuerpos celestes influyen y dominan comportamientos de los seres humanos por muy invencibles y poderosos que aparezcan. Así que toda esa vanidad de sentirse superior, ese igualarse a Dios proviene de su imaginación y no de una realidad o ley natural (Montaigne, 2007, II, 12, p. 654). Su orgullo lo lleva a ponerlo todo bajo sus pies cuando los mismos animales tienen mayor dominio de la naturaleza en algunos aspectos.

Las prerrogativas que el hombre se había arrogado desde la Antigüedad, que lo dotaban de un estatuto que lo acercaba a los dioses y lo elevaba sobre el resto de las criaturas, se deconstruyen con la ruina del antropocentrismo. En las nuevas miradas el animal racional deviene como la peor de las criaturas, tal como lo expresa Montaigne: “El hombre es la más calamitosa y frágil de todas las criaturas, y, al mismo tiempo, la más orgullosa” (2007, II, 12, p. 654). ¿Es posible imaginar nada tan ridículo como que esta miserable y pobre criatura, que ni siquiera es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y emperatriz del universo del que no está en su poder conocer ni

una mínima parte, y mucho menos mandarla? (2007, II, 12, p. 649). Abrogado el privilegio, todo conocimiento y toda pretendida verdad quedan reducidos a quimeras de la razón, la ruina del antropocentrismo es la humillación de lo que la tradición ha considerado como la más excelsa de las elaboraciones humanas: el conocimiento.

El medio que yo adopto y que me parece más apropiado para abatir este frenesí es aplastar y pisotear el orgullo y la soberbia humana; hacerles sentir la inanidad, la vanidad y la futilidad del hombre; arrancarles de los puños las miserables armas de su razón; hacerles bajar la cabeza y morder la tierra, bajo la autoridad y reverencia de la majestad divina. (Montaigne, 2007, II, 12, p.646)

El ser humano se atribuye bienes imaginarios y fantásticos, bienes futuros y ausentes de los cuales, dice Montaigne, la capacidad humana no puede asegurarse por sí misma, “o bienes que nos arrogamos falsamente por la licencia de nuestra opinión, como la razón, la ciencia y el honor” (2007, II, 12, p. 708). Tanto es así que a la razón de la que tanto se ufana el hombre y desde la cual se permite juzgar y conocer, llegan también las pasiones que la someten constantemente. Montaigne muestra que también el ser humano posee otras desventajas, como son la inconstancia, el dolor, la irresolución, la inquietud por el futuro, la ambición, la avaricia, los celos, la envidia y los deseos desordenados, insensatos e indomables (2007, II, 12, p. 709). Además, en los humanos los placeres se vuelven incontrolables y llevan a la perdición, en cambio en los animales hay unos límites naturales que los equilibran.

La pregunta que ante esto se suscita es ¿de qué les han servido a los grandes pensadores conocer tanto para salvarse de los infortunios? Montaigne va a responder que de nada. La razón puede llevar a un orgullo que engeuece al ser humano, en cambio la humildad es la que conduce a tener beneficios de la misma naturaleza.

Si el ser humano no tiene comunicación con el ser (Montaigne, 2007, II, 12, p. 909) porque su naturaleza se halla entre el nacer

y morir, y no ofrece más que una oscura apariencia y sombra, y una débil opinión del ser. El ser es el mundo y su supuesta escala natural con la divinidad en el escalafón superior, y también los hombres en cuanto que seres en el mundo. La razón humana se pierde cuando intenta llegar al ser, al querer ser semidios, pierde su condición porque el papel de su naturaleza es la elaboración, la construcción de una racionalidad cuidadosa y limitada (Raga, 2018, p. 348). Desliga al hombre de un control con ínfulas de superioridad de la razón que pretende dominar a él mismo y a toda la creación.

La humildad lleva al ser humano a mantenerse en suspenso, a no enfascarse en todos los errores que ha producido la fantasía humana (Montaigne, 2007, II, 12, p. 740). También la duda le brinda al ser humano el placer de investigar, de ir tras la caza de la verdad, a la que nunca llegará, porque el hombre no puede ser sino lo que es, ni imaginar sino según su alcance (Montaigne, 2007, II, 12, p. 769).

Todo conocimiento se encauza en nosotros a través de los sentidos; son nuestros maestros: la vía segura por la cual la persuasión penetra directamente hasta el corazón de los hombres y los santuarios de su mente. “Que el hombre entendido imagine la naturaleza humana producida originalmente sin la vista, y discurra cuánta ignorancia y turbación le comportaría semejante carencia, cuántas tinieblas y ceguera en el alma” (Montaigne, 2007, p. 891). Los sentidos tienen el poder de mandar sobre nuestro razonamiento y nuestra alma (Montaigne, 2007, p. 899).

Desde la experiencia, Montaigne se limitará a sostener que los negocios humanos están contaminados y, donde podría haber pureza, solo hay mezcolanza. El revoltijo es de tal calibre, que, en algunos casos, puede coexistir incluso lo opuesto. Así, el placer lleva consigo algo de dolor, igual que el bien algo de mal. Y viceversa. “Cuando me confieso escrupulosamente a mí mismo, encuentro que mi mejor bondad tiene cierto tinte vicioso” (Montaigne, 2007, II, 20, p. 1017). El hombre es mezcla: ni siquiera las leyes de la justicia pueden subsistir sin alguna mezcla de injusticia. De esta manera la razón está subyugada a la experiencia.

3. SER HUMANO EN FLUCTUACIÓN: ALMA Y CUERPO EN MATRIMONIO

Los ensayos son la lenta elaboración de un individuo. La conjunción de cuerpo y alma configura la moralidad montañiana, juntamente con el ritmo temporal de su escritura. El hombre es transitorio por naturaleza, es movimiento y sus sentimientos son siempre provisionales.

Tanto el cuerpo como el alma son sometidos a un proceso de naturalización, reivindicando las autonomías respectivas, pero en una mixtura. El ser humano se sitúa en una condición mixta, tanto somática como psíquica. Del cuerpo y del alma Montaigne desarrolla pequeños discursos, desde condiciones autónomas, pero que se relacionan entre sí. Tanto el cuerpo como el alma quedan relegados a una tercera persona, contrapuestos a un yo con el que no llegan a identificarse en plenitud (pareciera que el yo queda aparte) (Navarro 2005, p. 128). Montaigne supera la concepción dicotómica de alma (buena) cuerpo (malo). Desde esta perspectiva, la corporalidad constituye un lastre que evita al ser humano caer en la tentación demoníaca por excelencia: aspirar a ocupar el lugar de Dios (Navarro 2005, p. 50). El texto donde Montaigne se ocupa más directamente de descentrar el eje bien/mal y el eje alma/cuerpo es el ensayo *Unos versos de Virgilio*. “Debe tenerse el alma instruida en los medios para combatir los infortunios... Este cuerpo rehúye y teme el desorden. Es su turno para guiar el espíritu hacia la reforma; le toca a él dar las instrucciones...” (Montaigne, III, 5, 2007, p. 1254).

Aun con todo lo que expone en sus escritos, para algunos pensadores, en Montaigne no hay una claridad acerca de la relación entre alma y cuerpo, algunos tienen unas lecturas más aristotélicas del asunto, otros más de tipo platónico. Screech manifiesta en su lectura que Montaigne se sirve del hilo analítico aristotélico y tomista, ya que el lenguaje filosófico de la época es tributario de dicha tradición. “Montaigne hace buen uso de la filosofía aristotélica” (1983, p. 100). El ser humano es indivisible en su forma

y en su materia¹⁶. Esto lo descubre en su estudio de sí mismo. Al apartarse de las tendencias platónicas¹⁷ considera que el cuerpo y el alma son una pareja felizmente en matrimonio¹⁸ (Montaigne, 2007, II, 17. p. 965), una pareja que se hace una sola realidad, híbrida¹⁹, como unión donde el otro se hace un nosotros.

El hombre no puede ser sino mezcla, ni puede sin cuerpo ni sin alma. Por eso, se considera la unión sustancial del cuerpo y alma no como una teoría más o menos explícita en *Los ensayos*, sino, sobre todo, como una condición trascendental de la realidad de este libro. La teoría antropológica se descubre en la medida en que se lee y se induce el ser humano en el libro (Casals, 2018, p.80). Hay una mezcla en la unión sustancial de cuerpo y alma para la formación de la criatura humana. Los placeres y los dolo-

¹⁶ En este sentido Merleau-Ponty (1964) en su *Lectura de Montaigne* analizará que Descartes constatará brevemente la unión del alma y el cuerpo y preferirá pensarlos por separado porque así están claros para el entendimiento. La “mezcla” del alma y del cuerpo es por el contrario el dominio de Montaigne, no se interesa más que por nuestra condición real, y su libro describe exhaustivamente este hecho paradójico que somos nosotros. En *Signos*. Barcelona: Seix Barral, p. 250.

¹⁷ No se trata de un alma perfecta que proviene del mundo ideal y un cuerpo imperfecto, cárcel del alma, que trata de llegar al conocimiento de sí y de la realidad por la reminiscencia.

¹⁸ Para Montaigne, el matrimonio es la más necesaria y útil de las sociedades humanas (2007, III, 1, p. 1201). Es una relación en la que pesan más la alianza, los recursos, que las gracias y la belleza, y tampoco pesa tanto el amor. Por eso, como pasa en su época, es mejor que lo organice una tercera mano que las propias. “Los matrimonios fracasan cuando se guían por la belleza o por los deseos amorosos” (2007, III, 5, p. 1270). Incluso llega a decirnos que para “formar un buen matrimonio, se requeriría una mujer ciega y un marido sordo” (2007, III, 5, p. 1300). En comparación con la amistad, considera que el matrimonio es un contrato en el cual solo la entrada es libre –la duración es obligada y forzosa-; es un convenio lleno de tantas circunstancias espinosas que es muy difícil romper el hilo. En la amistad, en cambio, no existe otro asunto o negocio que el de ella misma (2007, I, 27, p. 247). Así la fidelidad y la costumbre son aspectos que van a dar estabilidad a la unión marital, tal como parece suceder con la relación cuerpo y alma.

¹⁹ Nicola Panichi llama a esta relación de espíritu y cuerpo como híbrida. También llama híbridas la razón y la pasión, *bíos* y *psiqué*, y el descubrimiento de la alteridad del yo mismo, el otro de otro. (El hombre de Montaigne. La antropología de Los ensayos, en *Guía Comares de Montaigne*, Joan Lluís Llinás (edit), Granada: Comares, 2020. p. 195).

res, espirituales y corporales, actúan indiscriminadamente sobre el hombre. La condición humana es intelectualmente sensible y sensiblemente intelectual (Casals, 2018, p. 114). Hay entonces una especie de matrimonio indisoluble entre alma y cuerpo, una alianza en la cual participan de modo natural (Montaigne, 2007, III, 5, p. 1334). Le da una preponderancia a la experiencia, “los sentidos tienen el poder mandar sobre nuestro razonamiento y nuestra alma” (Montaigne, 2007, II, 12, p. 899).

El cuerpo es para Montaigne, un inmanente principio de orden y medida. El cuerpo no es, como han creído ciertos racionalistas, una fuente de *hybris*, sino que de hecho es una fuente de estabilidad ante las divagaciones de una mente abandonada a sus propios medios (Gontier, 2016, p. 747). En el ensayo de *La presunción* explica Montaigne la relación entre alma y cuerpo de la siguiente manera:

El cuerpo tiene una gran participación en nuestro ser, ocupa un rango importante; por ello su estructura y composición merecen una gran consideración. Quienes pretenden desgajar nuestros dos principales elementos, y desprenderlos uno de otro, cometen un error. Al contrario, es preciso reacoplarlos y reunirlos... (Montaigne, 2007, II, 17, p. 965)

El alma debe adherirse al cuerpo como una esposa a su marido, para que las acciones humanas sean concordes y uniformes. En esa unión debe seguir la guía de la naturaleza. Montaigne reconcilia al ser humano con el cuerpo, tras largos siglos en los que la filosofía, la religión y la propia medicina los habían enemistado. El cuerpo no tiene nada que ver con el más allá, sino que le afecta en su condición el aquí y el ahora: la muerte, la vida, la finitud, la experiencia. Desde ese interés es un ser cuerpo en matrimonio con el alma²⁰. El cuerpo y el alma son todo el flujo, la fuerza, las energías que constituyen al

²⁰ Cita a Lucrecio: “Y esto nada es para nosotros, que consistimos en una unidad formada por la conjunción y el maridaje de cuerpo y alma” (Montaigne, 2007, II, 12 p. 768).

ser humano. Las funciones del alma surgen con el mismo progreso que las de cuerpo (Montaigne, 2007, II,6, p. 538). El alma es lo que explica aquello que racionalmente no es razonable, pero no es un dominio o un direccionamiento del cuerpo. El cuerpo y el alma permiten existir no para una inmortalidad, sino para la vida que transcurre en el tiempo. Esta unión de alma y cuerpo no lo aprendió de ninguna doctrina, ni de otros, es su lección, es el estudio de su vida (Montaigne, 2007, II, 6, p. 544)²¹. Además, afirmará que esta unión no puede ser comprendida por nadie; y esto es lo propio del hombre (2007 II, 12, p. 803).

Montaigne adquiere conciencia de su propio cuerpo, lo reconoce como suyo. Sin embargo, autores como Jesús Navarro (2005, p. 238), interpretan la extrañeza de Montaigne frente al cuerpo, pues, aunque éste está encadenado al orden natural, le puede resultar ajeno, al no obedecer sus dictámenes. También el alma le puede parecer extraña al mismo ser humano, pues ésta aparece como un conjunto de fuerzas que no siempre responden a los designios de la conciencia: la memoria, la imaginación, el ingenio, la inteligencia... En ese sentido, el ser humano no se identifica ni con el cuerpo ni con la forma o alma. Se constituye algo que crea identidad, que Montaigne no define, pero sí se pregunta por su carácter, su cultura. Somos almas encarnadas y para ser humanos debemos cuidar ambas partes. La Modernidad la identificará como el yo/sujeto²².

²¹ Montaigne no deja de predicar el matrimonio del cuerpo y el alma, de la materia y el espíritu, de la experiencia sensible y la razón intelectual. El alma es aquí el marido, que también desempeña el papel de Dios (hace volver el cuerpo cuando se extravía como oveja descarriada; pero ¿dónde está el deseo, la voluntad, los impulsos, la obstinación? (Maclean, 1996, p. 71)

²² Montaigne no habla explícitamente del sentido de la noción “sí mismo” (*le soi* o *le moi*). Esta noción tiene un significado ontológico que solo aparecerá posteriormente en Pascal y en Locke.

En *Los ensayos* la referencia “sí mismo” engloba los usos recurrentes de *me*, *moy* y *moy-mesmes*, es decir, los pronombres de la primera persona, para aludir al objeto de una reflexión interna y a aquello que realmente le pertenece a un individuo. (Green 2012, pp. 55, 58). Sin embargo, algunos intérpretes están de acuerdo con que el dis-

4. UN SER HUMANO QUE CONVERSA

El ensayo es un hablar abierto, abre otro hablar, y hace salir tanto al que lo escribe como al que lo lee. Existe un diálogo escrito constante, fluido y abierto entre el autor y los lectores en el que cabe destacar una cierta oralidad y una deliberada ausencia de un orden o esquema a la hora de abordar los diferentes asuntos que se van tratando²³. Como bien lo expresa literariamente Zweig en su inacabado ensayo sobre Montaigne: “quien describe su propia vida, vive para todos los hombres; quien habla de su época, vive para todas las épocas” (2008, p. 74). En ese sentido, Montaigne expresa que el ejercicio más fructífero y natural del ser humano es el conversar. Su práctica le parece más grata que cualquier otra acción de nuestra vida (2007, III, 8, p. 1377).

El ensayo es el espacio en el que se abre el ser humano Montaigne, quien invita al diálogo, al intercambio y a compartir. El aparente monólogo de Montaigne funda lo que será el arte supremo de la civilización: “la naturalidad de la conversación” (Fumaroli, 2011, p. 210). La conversación es la mejor ocasión para revelar y aumentar la propia vida, y aumentar nuestra calidad humana (Fumaroli, 2011, p. 211). Montaigne va a dialogar con el sabio estoico, el escéptico, el platónico, el epicúreo de tal manera que encuentra en ellos simpatías, antipatías, acoge, interpreta y reformula sus propuestas para

curso sobre el “sí mismo” en *Los Ensayos* introduce “la búsqueda del yo” como uno de los grandes temas de la modernidad. Otros consideran que dicho discurso tiene sus raíces en la antigüedad griega y romana, en particular, en la escritura de Plutarco y Séneca (Green 2012, p. 45). Pese a estas discrepancias, los intérpretes concuerdan en que el “sí mismo” de Montaigne es una realidad particular y en continuo cambio, en lugar de una naturaleza universal y estática.

²³ Habría que decir que, aunque Montaigne escribía con un estilo deliberadamente oral, conversacional, sus ensayos no son un diálogo meramente oral, se trata de una escritura constante y vivaz que hace que las palabras parezcan semejantes a las cosas y a las experiencias. Lo oral no posee este carácter de permanencia, es transitorio. Los ensayos, aunque escritos, no tienen esa pretensión de quedar fijos, sino que se mueven con la vida y la historia de Montaigne, por eso su libro se puede abrir donde se desee y leer lo que se quiera sin ningún orden fijo, porque son una conversación abierta.

ensayar su propia filosofía a partir de su naturaleza, que contiene en sí toda la condición humana. El carácter móvil montañiano también sucede en ese un diálogo constante que el bordelés mantiene con los filósofos y escuelas helenísticas, diálogo que se da en un eclecticismo al servicio del arte de vivir. El pensamiento montañiano y su propio ser están en permanente mutación debido a la conversación que mantiene con su experiencia personal (pintarse), su mundo y sus lecturas con los clásicos.

La soledad en la que Montaigne conversa consigo mismo se convierte en una muchedumbre. No solo se alimenta, pues, de las potencias del yo, carga consigo la exigencia del otro, el recuerdo, el deseo, la experiencia hecha conciencia (Starobinski, 1982, p. 66). *Los ensayos* son una conversación entre seres humanos que experimentan con Montaigne su propia condición humana fluctuante. Esa conversación se va trasladando hacia el ámbito social, porque lleva a salir a conversar, a ensayarse en los escenarios donde se mueve el hombre que se descubre a sí mismo en los otros y a los otros en él.

El ser humano en esa naturalidad y simplicidad se presenta como la forma maestra (Montaigne, 2007, III, 12, p. 1546). Para Montaigne la fisonomía exterior afecta el interior del hombre. Insiste a veces irónicamente que es necesario llegar a la sabiduría por mediación de la belleza (2007, III, 12, p. 1566). De esta manera todos los que le rodean, incluso los animales, son valorados por su bondad, es decir, por su belleza, porque la honradez y la confianza residen más fácilmente en un semblante compuesto. Con todo esto, Montaigne señala que en esto no hay un absoluto y puede llevar a errores, pero nos quiere demostrar como el juicio hacia una persona puede verse influenciado por la belleza o la fealdad de un ser humano, tal como suele suceder en los tribunales.

5. A MANERA DE CONCLUSIÓN

La noción de ser humano en Montaigne se comprende en el pintarse y representarse en sus ensayos. Unos escritos que fluctúan y cambian al ritmo de los movimientos de su autor. El ser huma-

no lo capta Montaigne en el ensayarse en sus escritos, ejercicio que le permite encontrar toda la condición humana. Se captan sus preocupaciones, su pensamiento en movimiento, su situarse desde una universalidad, diversidad, tensión y provisionalidad. No existe el hombre, existe la pluralidad de hombres y el fluir de la condición humana. Este filósofo en *Los ensayos* al buscarse a sí mismo se encuentra con la condición y naturaleza humana en su fluir y en su infinita complejidad y multiplicidad

En *Los ensayos* el tema central es el hombre, no por ser una criatura superior. El hombre es diferente de las demás criaturas, pero esa diferencia no implica jerarquía alguna. Se capta una crítica del antropocentrismo, que se compagina con el interés por la individualidad porque Montaigne se interesa por él, pero no ubica al hombre en el pináculo de la creación. Su condición humana en la que sus lectores pueden verse reflejados, no es más que la común, humilde y móvil. De esta manera se comprende que el hombre es simplemente el humano. El hombre es solo un elemento más dentro del mundo, por eso tiene su papel como cualquier otro ser de la naturaleza.

Para Montaigne, el planteamiento de ubicar al hombre como cumbre de la creación por encima de todas las criaturas, no es más que la manifestación de la arrogancia y de la vanidad humanas. Esta es fruto de la presunción, nuestra enfermedad natural y original, ya que el hombre es la criatura más calamitosa y frágil de todas, y al mismo tiempo, la más orgullosa. El ser humano pretende ser el centro de un universo cuando ni siquiera puede entenderlo.

Los hombres se consideran superiores a los animales mientras que su naturaleza les demuestra su fragilidad intrínseca. Montaigne parece expresar la conciencia de la pequeñez de la condición humana que aparece frente al misterio y el abismo del universo, y la humildad del hombre al reconocer esa pequeñez. La dignidad está en su condición de ser humano en movimiento, que lo lleva a cambiar.

El hombre es un todo, en un cuerpo en matrimonio con el alma, con una razón que aprende y se nivela desde la experiencia vital.

Un ser humano que se ensaya humildemente y sin presunción, que se construye desde su escritura vital, histórica, política y social. Hay una especie de unión marital indisoluble entre alma y cuerpo, una alianza en la cual participan de modo natural. El alma debe adherirse al cuerpo como una esposa a su marido, para que las acciones humanas sean concordantes y armónicas. En esa unión debe seguir la guía de la naturaleza donde todo está en movimiento, en un fluir constante como en la conversación.

El aparente monólogo de Montaigne funda la naturalidad de la conversación. La conversación es la mejor ocasión para revelar y aumentar la propia vida, y aumentar la calidad humana. El ensayo es el espacio en el que se abre el ser humano Montaigne, quien invita al diálogo, al intercambio y a compartir. Montaigne va a dialogar con el sabio estoico, el escéptico, el platónico, el epicúreo de tal manera que encuentra en ellos simpatías y antipatías, acoge, interpreta y reformula sus propuestas para ensayar su propia filosofía. La soledad en la que Montaigne conversa consigo mismo se convierte en una muchedumbre. *Los ensayos* son una conversación entre seres humanos que experimentan con Montaigne su propia condición humana fluctuante. Esa conversación se va trasladando hacia el ámbito social, porque lleva a salir a conversar, a ensayarse en los escenarios donde se mueve el hombre que se descubre a sí mismo en los otros y a los otros en él.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N & Visalverghi, A. (2016) *Historia de la pedagogía*. (Traducción de Jorge Hernández Campos). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bakewell, Sarah. (2017) *Cómo vivir una vida con Montaigne*. (Traducción al español de Ana Herrera Ferrer). Bogotá: Ariel.
- Burger, Christa & Burger, Peter. (2001) *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. (Traducción al español de Agustín González Ruiz). Madrid: Akal.
- Burke, Peter (1985). *Montaigne*. (Traducción de Vidal Peña). Madrid: Alianza Editorial.

- Cassals, Jaume. (2018). *¿Qué se yo? La filosofía de Michel de Montaigne*. Barcelona: Arpa y Alfíl Editores.
- Comte-Sponville, André (2009). *Montaigne y la filosofía*. (Traducción al español de Rosa y Marta Bertran). Barcelona: Paidós.
- Desan, Philippe (2017). *Montaigne. A life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Friedrich, Hugo (1991). *Montaigne*. Los Ángeles: University of California Press.
- Fumaroli, Marc (2011). *La diplomacia del ingenio*. (Traducción al español de Caridad Martínez). Barcelona: Acantilado.
- Gide, André (2000). *Montaigne. Páginas inmortales*. (Traducción al español de Juan Gabriel López). Barcelona: Tusquets Editores.
- Gontier, Thierry (1998). *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux: Montaigne et Descartes*. Paris: J. Vrin.
- Green, Felicity (2012). *Montaigne and the Life of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, Felicity (2016). The Animality of Man, en *The Oxford Handbook of Montaigne*, (Editado por Philippe Desan). New York: Oxford University Press. pp. 743-749.
- Hartle, Anne (2003). *Michel de Montaigne: An Accidental Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartle, Anne (2013). *Montaigne and the Origins of Modern Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jolibert, Bernard (2009). *Montaigne. L'éducation humaniste*, Paris, L'Harmattan.
- Lacouture, Jean (2000). *Montaigne a caballo*. (Traducción de Ida Valle). México: Fondo de Cultura Económica.
- Llinàs Begon, Joan Lluís (2001). *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne*. Palma: Universitat de les Illes Balears.
- Llinàs Begon, Joan Lluís (2009). *L'home de Montaigne*. Barcelona: Proa.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). *Signos*. (Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver). Granada: Seix Barral.
- Macé-Scarón, Joseph (2002). *Montaigne, notre nouveau philosophe*. París: Biblis.

- Maclean, Ian (1996). *Montaigne Philosophe*. París: Press Universitaires de France.
- Montaigne, Michel de (2007). Los ensayos. (Traducción al español de J. Bayod Bau). Barcelona: Acantilado.
- Montaigne, Michel de (2004). *Les Essais*. París: PUF.
- Montaigne, Michel de (2010). *Diario de viaje a Italia*. (Traducción de Santiago R. Santerbás). Madrid: Cátedra.
- Navarro, Jesús (2005). *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*. Sevilla: Fénix Editora.
- Navarro, Jesús (2007). *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Panichi, Nicola (2020). El hombre de Montaigne. La antropología de Los ensayos, en *Guía Comares de Montaigne*, Joan Lluís Llinás (edit), Granada: Comares, 2020. pp. 179 - 202.
- Onfray, Michel (2010). *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*. (Traducción de Marco Aurelio Galmarini). Barcelona: Anagrama.
- Raga, Vicente (2016). *Escepticismo y modernidad. Una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. (Traducción de Jesús Héctor Ruiz Rivas). México: Fondo de Cultura Económica.
- Screch. M. A. (1991). *Montaigne and Melancholy*. Harmondsworth: Penguin.
- Starobinski, Jean (1982). *Montaigne en mouvement*. París: Galimard.
- Tiziani, M. (2014). Nada que temer de ese pensamiento. En *Ideas y Valores* 63(156), 207 – 221.
- Todorov, Tzvetan (2015). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. (Traducción de Enrique Folch González). Barcelona: Paidós.
- Verano, Leonardo y Suárez, Javier (2018). *Pensar el cuerpo*. Barranquilla: Universidad del Norte Editorial.
- Villey, Pierre (2018). *Montaigne. Páginas escogidas del primer ensayista*. (Traducción de Pedro Gómez Carrizo). España: Desvan de Hanta.
- Zweig, Stefan (2008), *Montaigne*. (Traducción de Joan Fontcuberta Gel). Barcelona: Acantilado.

**DE LA “HUMANEIDAD NO-INCREMENTADA”
AL “HUMANISMO REAL DE LO NO-HUMANO”:
LA POLÉMICA DE WALTER BENJAMIN CON EL *ÜBERMENSCH***

From “Unenhanced Humanness” to “Real Humanism of the Non-Human”: Walter Benjamin’s Controversy with the *Übermensch*

Nicolás López

Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

nlopez@mi.unc.edu.ar

RESUMEN

El presente artículo se propone mostrar que la idea de una “humaneidad no-incrementada”, que define el concepto de lo político de Walter Benjamin a principios de la década de 1920, se continúa subrepticamente en lo que, en los apuntes preparatorios a su ensayo sobre Karl Kraus de 1931, llama “humanismo real de lo no-humano”. Las discrepancias que en cada caso Benjamin establece con la célebre noción de *Übermensch* acuñada por Friedrich Nietzsche será el hilo conductor que permite vincular ambos momentos. A partir de ello, se muestra cómo emerge en los escritos de Benjamin una singular política de lo (post)humano.

PALABRAS CLAVE: *Übermensch*, *Humaneidad no-incrementada*, *Ummensch*, *Barbarie positiva*, *Posthumanismo*

ABSTRACT

This article shows that the idea of an “unenhanced humanness”, which defined Walter Benjamin’s concept of the political in the early 1920s, is surreptitiously continued in what, in the preparatory notes to his essay about Karl Kraus of 1931, he calls “real humanism of the non-human”. The discrepancies that Benjamin establishes in each case with the famous Friedrich Nietzsche’s notion of *Übermensch* will be the common thread that links both moments. From this, it is shown how a singular politics of the (post)human emerges in Benjamin’s writings.

KEYWORDS: *Übermensch*, *Unenhanced humanness*, *Ummensch*, *Positive Barbarian*, *Posthumanism*

DE LA “HUMANEIDAD NO-INCREMENTADA”
AL “HUMANISMO REAL DE LO NO-HUMANO”:
LA POLÉMICA DE WALTER BENJAMIN CON EL *ÜBERMENSCH*

INTRODUCCIÓN

En los profusos debates que durante el largo siglo XX se ocuparon de cimentar o demoler la herencia y los presupuestos metafísicos del humanismo occidental, el nombre de Walter Benjamin brilla por su ausencia. Este estado de la cuestión no sorprende si tenemos en cuenta que en la bibliografía dedicada al crítico nacido en Berlín el problema de los límites de lo humano y del humanismo tampoco ha recibido una atención considerable. Sin embargo, las discusiones que desde hace algunas décadas se han venido desarrollando en torno al humanismo, el antihumanismo y lo posthumano, aunque no incluyan a Benjamin en sus genealogías, han otorgado las condiciones de legibilidad para revertir esa situación¹. Como consecuencia del creciente interés por estos temas, una serie de investigaciones recientes ha comenzado a introducir este nuevo vector interpretativo en los estudios benjaminianos, permitiendo reagrupar un conjunto de textos que no habían sido vinculados entre sí y haciendo que ciertas categorías hasta entonces escasamente observadas, algunas de las cuales abordaremos aquí, aparezcan en primer plano². Lo que a fines de la década de 1920 Benjamin llama “materialismo antropoló-

¹ Una ajustada y sucinta recensión de las posiciones en pugna es la que realiza Francesca Ferrando (2013). De acuerdo a Ferrando, “[e]n el debate académico contemporáneo, lo ‘posthumano’ se ha convertido en un término clave para hacer frente a la urgencia de la redefinición integral de la noción de lo humano, siguiendo los desarrollos tanto epistemológicos como científicos y biotecnológicos de los siglos ^{XX} y ^{XXI}” (p. 27). La más amplia reconstrucción de Rosi Braidotti (2015) repone los principales argumentos, tradiciones y líneas de investigación que se dan cita en estos debates, al tiempo que toma una posición crítica frente a ellos.

² Pueden mencionarse, entre otros, los trabajos de Beatrice Hanssen (2000), Sigrid Weigel (2013), Daniel Mourenza (2015), Anabella Di Pego (2022).

gico” (*GS* II/1 309)³ –nombre de una tradición y de un proyecto filosófico-político al que nuestro autor adscribe– sería el sintagma que hace posible organizar este nuevo marco de interpretación de su obra⁴. El presente trabajo pretende contribuir a este incipiente campo de lecturas, ofreciendo una vía de acceso a las discusiones posthumanistas a través de una reconsideración de los textos de Benjamin. Para ello proponemos hacer un recorrido transversal por dos momentos de su producción textual que estimamos de especial importancia.

En una serie de escritos, cuyo epicentro lo constituye el ensayo dedicado a Karl Kraus, redactado y publicado en 1931, Benjamin sienta las bases de una política que, recogiendo la expresión que Marx y Engels usaran en *La sagrada familia*, lleva por nombre “humanismo real” [*reale Humanismus*] (*GS* II/1 355). Lo que parece estar en juego en esta “reacción contra el clásico ideal de humanidad” (*GS* II/1 355) es una profunda reflexión sobre la crisis de la concepción del *anthropos* sostenida por la tradición del humanismo clásico y la posibilidad de abrir paso a formas de (co)existencia alternativas para el viviente llamado hombre⁵. Casi una década

³ En adelante se abreviarán los *Gesammelte Schriften* de Walter Benjamin con las siglas *GS*, siguiendo la citación estándar: se indica el tomo seguido del número de página. Lo mismo con *Gesammelte Briefe*, que se citarán con las siglas *GB*, seguidas de número de tomo y página.

⁴ Hacia el final de “El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea” de 1929, Benjamin define al materialismo antropológico –cuya tradición se remonta a Hebel, Büchner, Nietzsche, Rimbaud y a los propios surrealistas– como una suerte de fusión de creaturalidad física y materialismo político, opuesto al materialismo metafísico de la observancia de Karl Vogt y Nikolái Bujarin (*GS* II/1 309). La carpeta “p” del *Passagen-Werk*, que lleva por título “Materialismo antropológico, historia de las sectas”, amplía sus temas con el fin de incluir al interior del materialismo histórico un conjunto de “elementos refractarios al marxismo” (*GS* V/2 852). Para una aproximación lúcida al significado de esta perspectiva y su diferencia con otras filosofías materialistas, puede consultarse a Irving Wohlfarth (2010).

⁵ A este respecto, es útil remitirse al trabajo de Rosi Braidotti, cuya caracterización del humanismo coincide en más de un aspecto con aquello a lo que Benjamin se refiere con el “clásico ideal de humanidad”. Según la reconstrucción de Braidotti, “al principio de todo está Él, el ideal clásico del Hombre, identificado por Protágoras

antes, en los apuntes que llevan por título “Mundo y tiempo”, Benjamin había dejado asentado lo que consideraba su “definición de la política”, a saber, “el cumplimiento de una humanidad no incrementada [*die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*]” (*GS* VI 99)⁶. La hipótesis que guía el presente trabajo afirma que esta definición de la política se continúa subrepticamente al interior del “humanismo real”, en cuyo centro, como veremos, se encuentra la categoría –más bien, la experiencia– de “lo no-humano” [*Unmensch*]⁷. El nexa que permite pensar esa articulación es la delimitación que en cada caso Benjamin establece respecto de la célebre noción de *Übermensch* acuñada por Friedrich Nietzsche⁸.

como ‘la medida de todas las cosas’, luego elevado por el Renacimiento italiano a nivel de modelo universal, representado por Leonardo da Vinci en el *Hombre vitruviano*. Un ideal de perfección corporal que [...] evoluciona hacia una serie de valores intelectuales, discursivos y espirituales. Juntos, éstos sostienen una precisa concepción de *qué es humano* a propósito de la humanidad. Además, aseveran con inquebrantable seguridad la casi ilimitada capacidad humana de perseguir la perfección individual y colectiva. Esta imagen icónica es el símbolo de la doctrina del humanismo, que interpreta la potenciación de las capacidades humanas biológicas, racionales y morales a la luz del concepto de progreso racional orientado teleológicamente” (Braidotti, 2015, p. 25).

⁶ Traducimos el neologismo “*Menshaftigkeit*” por “humanidad”, reservando el usual “humanidad” para el término “*Menschheit*”, de uso más corriente en alemán. Esta elección intenta reponer en la grafía la diferencia filosófica entre ambas categorías, pues la terminación *-haftigkeit* tiene la función primero de adjetivar (*-haftig*) y luego volver a sustantivar (*-keit*) lo humano (*Mensch*), de modo que la humanidad en cuestión aquí pareciera ser una condición adjetival y hasta cierto punto derivada, antes que sustantiva y originaria.

⁷ A lo largo de este trabajo, optamos por traducir “*Unmensch*” como “no-humano”. Esta traducción literal refleja mejor que la usual “monstruo” las variaciones semánticas sobre el término “*Mensch*” que Benjamin pone en juego a través del uso de una serie de prefijos que lo determinan cada vez: *voll-, all-, über-, un-*. Respecto a las diferentes acepciones del término alemán *Unmensch*, remitimos al esclarecedor estudio de Anabella Di Pego (2022) y a las indicaciones de Sigrid Weigel (2013, pp. 6-7).

⁸ Gianni Vattimo (2002) ha sopesado que “todo el problema del significado del concepto nietzscheano de *Übermensch* está en el modo de entender y traducir el prefijo *über*” (p. 141). En cierto modo, las dificultades para una adecuada comprensión de ese solo prefijo es el cristal en el que se reflejan las disímiles interpretaciones y los equívocos a los que ha dado lugar el pensamiento “afirmativo” y los conceptos “superadores” de la filosofía tardía de Nietzsche (*ibid.*). Como modo de despejar

Habida cuenta de que la relación contradictoria y ambivalente de Benjamin con el pensamiento nietzscheano no es fácilmente resumible, en esta ocasión no buscaremos reconstruir sus pormenores⁹. Desde este punto de vista, tampoco nos ocuparemos de dirimir la corrección o incorrección de la interpretación que Benjamin realiza de la categoría en cuestión, ni de poner al descubierto las semejanzas que, pese a todo, subsisten entre las críticas de ambos autores a la concepción humanista del hombre. En cambio, nos proponemos dar cuenta de las implicancias que la delimitación a la que aludimos más arriba tiene para pensar el “humanismo real de lo no-humano” (*GS* II/3 1102) en consonancia y comprensión recíproca con la idea de una “humaneidad no-incrementada”.

1. *ÜBERMENSCH* Y LA HUMANEIDAD NO-INCREMENTADA

La primera mención significativa al *Übermensch* en la obra de Benjamin se remonta a los años en que participa activamente en la *Jugendbewegung*. Este movimiento, cuyo líder era Gustav Wyneken, no se proponía únicamente llevar adelante una reforma educativa, sino una revolución en el pensamiento y en la vida, que encontraba en el ímpetu espiritual de la “difamada juventud superhumana [*übermenschlich*] e individualista” (*GS* II/I 45) el sujeto de su buscada transformación cultural. En la discordia que la juventud sostenía con el autoritarismo de los adultos y su rancio

el terreno, Vattimo ha propuesto traducir *Übermensch* por “ultrahombre” (1989, pp. 167-168, 251s). Por nuestra parte, optamos, en la mayoría de los casos, por dejar el vocablo alemán, por considerarlo en cierta medida intraducible. Cuando lo traducimos, empero, utilizamos la expresión más conocida de “superhombre” que es la que, a nuestro juicio, mejor se aproxima a la interpretación que hace Benjamin en los textos que nos ocupan.

⁹ La presencia siempre inquietante y ambivalente de Nietzsche en la obra de Benjamin no ha pasado desapercibida por los intérpretes (cf. Wohlfarth 2016; McFarland 2013; Ponzi 2017). En la mayoría de los casos, sin embargo, esa presencia ha sido puesta de relieve por los temas vinculados a la teoría de la tragedia y a la filosofía de la historia. La polémica con el *Übermensch* ha sido menos abordada, siendo reducida, en el mejor de los casos, a un momento específico de su trayectoria.

filisteísmo, decía Benjamin en 1913, “no es extraño que nos abalanzáramos sobre el primero que nos dijo que fuéramos nosotros mismos, convocándonos al espíritu y a la honestidad. Sin duda, la misión de Friedrich Nietzsche ante la juventud escolar consistió en señalarle algo más allá del ayer, hoy y mañana de los deberes escolares” (*ibid.*). Para el programa ético del joven Benjamin, el autor de *Así habló Zaratustra* era nada menos que el profeta de una “nueva humanidad” (*GS II/1 34*). Sin embargo, tras la ruptura con Wyneken, Benjamin reorienta sus inquietudes prácticas en otra dirección¹⁰. Como consecuencia, en la serie de escritos sobre política que comienza a redactar en los años inmediatamente posteriores, Benjamin también toma una distancia prudencial de las formulaciones de Nietzsche. Introduciéndose en el ambiente intelectual dominado por el primer expresionismo, nuestro autor comienza a planificar una obra de amplio alcance dedicada al problema de lo político, la cual habría de plasmarse en una trilogía de ensayos que finalmente no llegará a completar. Benjamin se refiere a esa obra en numerosas cartas como “mi política” [*meine Politik*]¹¹. A su contexto pertenece “Mundo y tiempo”, una serie de

¹⁰ Sin embargo, no hay que pasar por alto que incluso en esta época, en la que Benjamin lee entusiastamente ese “gran libro” (*GB I 78*) que es *Así habló Zaratustra*, ya aparecen algunas discordancias con su autor. En su defensa del carácter ideal de la nueva cultura, “los biólogos sociales al estilo de Nietzsche” despiertan desconfianza a Benjamin. El Zaratustra es “infinitamente peligroso allí donde el propio Nietzsche está metido todavía en un filisteo espiritualizado. Y lo está en todas partes en lo biológico y de manera más oculta y grave en el concepto de vergüenza”, a lo cual agrega la disidencia con su idea de amistad (*GB I 78*).

¹¹ A propósito de esa trilogía planeada, en la que Benjamin se proponía recoger todo el “arsenal” de sus trabajos políticos (*GB III 9*), véase Steiner (2000) y Berdet (2017). Por otra parte, habría que observar que, como es usual en Benjamin, la crítica o la recuperación de un autor del pasado es también, metonímicamente, una polémica con su recepción contemporánea. Si la acogida de Nietzsche en el *milieu* intelectual del expresionismo temprano constituía uno de los marcos de referencia de los apuntes sobre política de Benjamin en los albores de 1920 (Steiner, 2000, pp. 67s), la recepción fascista de la obra tardía del autor de *Así habló Zaratustra* —y, en particular, la apropiación que el nacionalsocialismo hizo de su concepto de *Übermensch*— constituye el trasfondo no siempre explicitado de la discusión que Benjamin lleva adelante en “Karl Kraus”. Es significativo que el 18 de marzo de 1932, apenas unos meses

anotaciones redactadas entre otoño de 1919 y diciembre de 1920, en las que Benjamin ofrece, en términos bastante enigmáticos, su concepto de lo político en aquellos años: “Mi definición de la política: el cumplimiento de una humanidad no-incrementada” (GS VI 99). Esta fórmula extraña arroja un poco de luz cuando se la remite a “Capitalismo como religión”, un breve esquema escrito con toda probabilidad hacia finales de 1921. En dicho texto, Benjamin establece el contrapunto más explícito entre sus propias aspiraciones y la política del *Übermensch* de Nietzsche en este período.

La tesis principal de “Capitalismo como religión” recoge y expande la defendida por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Aunque ambos enfoques presentan similitudes constatables, la diferencia entre ellos es decisiva: allí donde el sociólogo alemán considera que el advenimiento de la sociedad capitalista está condicionado por la religión calvinista, el filósofo establece que el capitalismo posee él mismo una “estructura religiosa” (GS VI 100). Benjamin describe esta estructura como una especie de culto permanente, engendrador de un funesto proceso de culpabilización/endeudamiento que se vuelve universal e inextinguible¹². El “estado de desesperación” (*ibid.*) en la que esa dinámica

después de la aparición del ensayo que dedica al escritor vienés, Benjamin publique en *Die literarische Welt* una reseña titulada “Nietzsche y el Archivo de su hermana” (GS III 323-326), en la que enciende una controversia político-intelectual dirigida contra las tergiversaciones y la progresiva nazificación a las que Elizabeth Förster-Nietzsche y los intelectuales ligados al Archivo sometieron el legado del pensador de Röcken. Las críticas al expresionismo, por otra parte, son una constante en la obra de Benjamin y también estarán presentes en la obra de madurez.

¹² La “ambigüedad demoníaca” (GS VI 101) del concepto de *Schuld* (culpa/deuda), sobre el cual gravita no solo este texto sino todo el pensamiento político de Benjamin, es la que permite establecer la conexión entre la actividad religiosa y la economía, es decir, constituye la clave que permite pensar la inseparabilidad, en el sistema de la religión capitalista, de culpabilidad mítica y deuda económica. Para los propósitos de este trabajo es útil recordar la siguiente afirmación de Steiner (2004), que complejiza aún más el lugar de Nietzsche en el escrito que comentamos: “El giro crítico hacia Nietzsche del fragmento, en general, no contradice la muy alta probabilidad de que Benjamin deba su intuición original a una idea de Nietz-

“monstruosa” (*ibd.*) hunde a la totalidad del mundo incluye al propio Dios. La trascendencia de Dios queda implicada así en el proceso, pues “Dios no está muerto, sino que está incluido en el destino humano” (*ibd.*). De acuerdo a Benjamin, “el paso del planeta Hombre por la casa de la desesperación en la absoluta soledad de su senda es el *ethos* que describe Nietzsche” (*GS VI 101*). “Este hombre”, agrega a continuación, “es el superhombre, el primero que, reconociéndola, comienza a cumplir estrictamente la religión del capitalismo” (*ibd.*).

Desde esta perspectiva, el *Übermensch* designa menos al hombre sin Dios, dueño de su destino, que a aquel que cumple de manera trágica la esencia religiosa del capitalismo. El diagnóstico clínico, traducido en la imagen astrológica de las casas zodiacales, no alcanza a mostrar una política satisfactoria; antes bien, parece ser la expresión desesperada y el reconocimiento de que existe una afinidad estructural entre la doctrina de la muerte de Dios y la religión capitalista. El “dominio sacerdotal” [*Priesterherrschaft*] (*ibd.*) de la filosofía tardía de Nietzsche, que compartiría con las teorías de Freud y Marx, se analiza en un pasaje particularmente oscuro del texto, en el cual Benjamin atribuye al *Übermensch* la estricta inversión de lo que en “Mundo y tiempo” entiende por política.

El pensamiento del superhombre [*Übermenschen*] desplaza el “salto” apocalíptico no a la conversión [*Umkehr*], la expiación, la purificación, la penitencia, sino al incremento [*Steigerung*] aparentemente constante, aunque, en última instancia, explosivo y discontinuo. [...] El superhombre es aquel que ha arribado sin conversión [*ohne Umkehr*], el hombre histórico, el que ha crecido atravesando el cielo. Esta rabiosa explosión del cielo a través de

che. En *Genealogía de la moral*, éste había insistido en que ‘el capital concepto moral ‘culpa’ [*Schuld*] descende del muy material concepto ‘tener deudas’ [*Schulden*]’ (p. 77). Así, el diagnóstico acerca de la estructura religiosa del capitalismo debe a Nietzsche uno de sus conceptos centrales, por más que, como veremos, discrepe con él en cuanto a las posibles líneas de fuga respecto del proceso de culpabilización/endeudamiento capitalista.

una humanidad incrementada [*gesteigerte Menschhaftigkeit*], que es y permanece en lo religioso (también para Nietzsche) como inculpación[,] fue prejuizado por Nietzsche. (GS VI 101)

La “rabiosa explosión del cielo por la humanidad incrementada”, que describe el arribo heroico del superhombre, es, en efecto, la oposición más tajante a lo que Benjamin define como política. Esta última tendría lugar no cuando la condición humana busca ir más allá del régimen de la culpa/deuda –porque el *ir más allá* que implica el prefijo *über* es lo propio de la *hybris*, del “culto de la potencia y la expansión infinita de la religión capitalista” (Löwy, 2003, p. 213)–, sino, en todo caso, cuando se realiza o cumple la interrupción del gravamen ilimitado de su culto. En efecto, como también sostiene Uwe Steiner (2006), la filosofía tardía de Nietzsche señala para Benjamin “el camino de la *hybris* para los hombres [*Menschen*] que intentan superar su orientación trascendente dentro de sí mismos [*seine transzendente Ausrichtung in sich*]. La consigna del nuevo evangelio que Nietzsche predica a través de su profeta Zaratustra no es la conversión humilde [*demütige Umkehr*], la *metanoia*, sino la exaltación [*Steigerung*], la *hybris*” (p. 171). En resumen, el superhombre que, heroicamente, carga sobre sí la culpa, no otorga los medios para interrumpir la lógica interna de la religión capitalista, sino que, al igual que el hombre del capitalismo, queda apresado en una economía del incremento. Sin lo que Benjamin llama “conversión” [*Umkehr*]¹³, la dinámica de endeudamiento y

¹³ El término *Umkehr*, que significa tanto “conversión” como “inversión” o “vuelco”, es recuperado por Benjamin de *Llamamiento al socialismo*, el libro de Gustav Landauer que “Capitalismo como religión” releva como parte de su corpus de análisis (GS VI 102). Steiner (2006) sostiene que, por mucho que se pueda dudar de que Benjamin compartiera la creencia de Landauer en la renovación de la humanidad por medio de un retorno a la naturaleza, ciertamente “encontró en *Llamamiento al socialismo* la palabra clave, opuesta a la que vio en el centro de la filosofía del superhombre de Nietzsche: ‘Socialismo’, dice Landauer, ‘es inversión/conversión [*Umkehr*]’” (p. 173). La noción de *Umkehr* retornará en diferentes oportunidades en la obra posterior de Benjamin, siempre con diferentes acentos. Una de ellas es digna de mención para este trabajo. Se trata de aquella en que, al final del ensayo sobre Kafka

culpabilización –motor de la religión capitalista– no desaparece, sino que se acumula y aumenta exponencialmente. En este sentido, el gesto de autoafirmación del *Übermensch*, lejos de superar al hombre histórico, lo confirma, e intensifica su lugar como agente y destinatario del culto que se supone debía dejar atrás.

Más allá de lo polémico de la interpretación, en la crítica a Nietzsche Benjamin deja entrever, como por efecto de contraste, una figura –la humanidad no-incrementada– que podría ser considerada como la causa y el efecto a la vez –es decir, el cumplimiento– de esa “salida” (*GS VI 102*) colectiva que, pese a su tono nihilista, el fragmento busca vislumbrar. Aunque este texto no avanza mucho en la clarificación de dicha figura, no es ilícito suponer que la política que Benjamin concibe incumbe entre sus tareas la de desincentivar la condición humana –y con ella, la esencia religiosa del capitalismo–, tarea a la que, a su modo, volverá posteriormente en el ensayo sobre Kraus.

2. HUMANISMO REAL DE LO NO-HUMANO

La demolición del humanismo burgués y la clásica figura del hombre es el objetivo programático de las reflexiones de Benjamin entre 1931 y 1933. Las premisas de esa crítica se encuentran en “Karl Kraus”, publicado en el *Frankfurter Zeitung* en marzo de 1931. De este ensayo se ha dicho que es, junto a las tesis “Sobre el concepto de historia” de 1940, el escrito del período posterior al mentado “giro marxista” de 1924 que más se relaciona con los problemas teológico-metafísicos de su juventud (Witte 1990). De acuerdo a nuestra hipótesis, habría que hacer extensivo ese vínculo también a la “definición de la política” juvenil. Uno de los indicios más evidentes de esa correspondencia lo constituye la presencia inquietante de Nietzsche y su *Übermensch*, que resulta

de 1934, la idea de “inversión” aparece en relación con un personaje no-humano, el Dr. Bucéfalo, protagonista del relato kafkiano “El nuevo abogado”, en quien Benjamin personifica su concepto de justicia (cf. *GS II/2 437s*).

tan significativa en el conjunto textual al que pertenece “Karl Kraus” como resultaba para la *Politik* del período pre-marxista, sólo que, a diferencia de ésta, emerge ahora en el marco de una crítica explícita del humanismo clásico¹⁴.

Kraus es para Benjamin la encarnación de una fuerza elemental que se manifiesta en el nombre que recibe cada una de las tres partes en las que se divide el ensayo, que son, a su vez, las figuras con las que Benjamin mide la actividad crítica del escritor vienés: “Hombre total” [*Allmensch*], “Demonio” [*Dämon*] y “No-humano” [*Unmensch*]. La obra de Kraus, de acuerdo a Benjamin, estaría atravesada por una polaridad dialéctica que tiene al *Allmensch* y al *Unmensch* en sus extremos. Las notas preparatorias al ensayo ponen de relieve esta dialéctica escondida, mediante la cual nuestro autor busca confrontar el viejo humanismo liberal-burgués con el “humanismo más real” (*GS* II/1 366), que Kraus personifica en sus mejores momentos.

En los apuntes preparatorios, Benjamin escribe que el debate sobre “humanismo real e ideal [...] está dominado por la alternativa de si se ha de decidir por una primacía de la educación sobre la política o de la política sobre la educación” (*GS* II/3 1097). La respuesta de Benjamin a este dilema se encuentra en otra de las notas preparatorias al Kraus, en la que el filósofo berlinés opone el “humanismo formativo/educativo [*Bildungshumanismus*] del

¹⁴ Aunque Nietzsche es convocado como uno de los pensadores claves de la tradición antropológico-materialista en la que Benjamin se inscribe (*GS* II/1 310), existen discrepancias evidentes entre ellos. Una de ellas radica en su disímil apreciación del humanismo. De acuerdo a Beatrice Hanssen (2000), Benjamin buscaba “refutar no solo el humanismo clásico sino también el antihumanismo que Nietzsche propuso con su política del *Übermensch*” (114). Ello no va en desmedro de la importancia de Nietzsche para el materialismo antropológico, del cual seguirá siendo una pieza fundamental, sobre todo en lo tocante a la dimensión de la “embriaguez” [*Rausch*] y el “mundo corporal” [*Leibwelt*], que Benjamin vincula a su concepto antropológico-materialista de revolución (cf. *GS* II/1 308-310 y *GS* II/3, 1040). Con todo, esta recepción parcial puede leerse como un episodio paradigmático de la apropiación selectiva que Benjamin realiza de los autores y las corrientes intelectuales que son de su interés.

hombre total [*Allmensch*]” al “humanismo real de lo no-humano [*Ummensch*]” (*GS II/3* 1103). Frente a la ideal de una formación universal de la personalidad, que podría remitirse al humanismo clasicista de Weimar, Benjamin concibe lo *Ummensch* como el agente de una política que lleva por nombre “humanismo real”. En vez de ser la negación abstracta de un humanismo igualmente abstracto e idealista, Benjamin decide recuperar la tradición materialista del joven Marx para subvertir, desde dentro, las posiciones en pugna.

Ahora bien, la única cita de Marx que hay en “Karl Kraus”, Benjamin la extrae de *La cuestión judía* y no de *La sagrada familia*, que es, como dijimos, la obra de donde recoge la expresión “humanismo real”. Aun así, no puede soslayarse que existe una continuidad soterrada entre, por una parte, la *crítica de la crítica crítica* que Marx y Engels, recogiendo y transformando la herencia de la filosofía materialista, formulaban en expreso combate contra las “ilusiones [*Unsim*] de la filosofía especulativa alemana” (Marx y Engels 2013, p. 18. Traducción modificada), y, por otra parte, el *materialismo antropológico* por el que Benjamin pregona en su ofensiva contra el “concepto humanista de libertad” (*GS II/1* 295) y el materialismo vuelto “metafísico” en las obras de Plejanov y Bujarin (*GS II/2* 798)¹⁵. En su polémica con Bruno Bauer, Marx y Engels abrían *La sagrada familia* con la siguiente declaración:

En Alemania, el humanismo real [*reale Humanismus*] no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la “conciencia” o el “espíritu”, y enseña con el evangelista: el

¹⁵ Probablemente no sea un azar el hecho de que Benjamin elija rescatar *La sagrada familia* –el texto en el que, como ha dicho Maximilien Rubel (1970, p. 126), Marx anuncia por primera vez su adhesión a la filosofía materialista y a la política comunista– justo en el momento en que él mismo intenta dirimir para sí los perfiles de esa doble adscripción. Cf., sobre todo, la importante carta a Max Rychner del 7 de marzo de 1931 en la que Benjamin afirma que no ha de verse en él a “un defensor del materialismo dialéctico como dogma, sino [a] un investigador para quien la *actitud* [*Haltung*] del materialista parece científica y humanamente más fructífera en todas las cosas que nos mueven que la idealista” (*GB IV*19).

espíritu vivifica, la carne no sirve para nada. Claro está que este espíritu sin carne es espíritu solamente en la imaginación. (Marx y Engels 2013, p. 17. Traducción modificada)

También Benjamin inscribirá el humanismo real en un materialismo antropológico que se entendía a sí mismo como antítesis del idealismo (*GS V/2 779*). Sin embargo, en el caso de Benjamin, el humanismo real se sostiene en una paradójica posición que involucra la cancelación de todos los humanismos conocidos y la afirmación simultánea de un mucho más bárbaro, peligroso y contingente humanismo de lo no-humano. Por eso, allí donde la crítica de la ideología del joven Marx ponía al “hombre individual real” (Marx, citado en *GS II/1 364*) por sobre la ficción del hombre político –esto es, el sujeto abstracto de la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* –, Benjamin coloca la categoría de lo no-humano. A través de ella, el autor de “Karl Kraus” buscaba demoler los presupuestos de la antropología ilustrada sin caer en la tentación, humanista en su fundamento, de reapropiar una supuesta esencia alienada del hombre. Por ello, donde el alto capitalismo degrada los ideales universales del humanismo, Benjamin niega la denegación para arrebatarla desde el otro lado¹⁶, y así atisba la posibilidad de una saludable reducción del lastre del individualismo, la personalidad creadora y las demás variantes del humanismo burgués, que incluyen entre sus filas a la política del *Übermensch*.

¹⁶ Irving Wohlfarth insiste en que, para Benjamin, “sólo las posiciones de avanzada tenían alguna posibilidad de éxito en la lucha contra el fascismo. Abandonar un territorio en disputa por miedo a operar en la vecindad del enemigo significaba, desde su punto de vista, retirarse a unas defensas cuyo destino era verse rebasadas. Incluso la barbarie debía ser arrebatada desde el otro lado” (Wohlfarth, 1978, p. 54). La “No-Man’s-Land” a la que se refiere Wohlfarth para designar el conflictivo lugar de enunciación de Benjamin también tiene que ser interpretada aquí como una “tierra de lo no-humano”.

3. ÜBERMENSCH VS UNMENSCH

Pero si Benjamin no se contenta con destronar al humanismo “ideal” o “clásico” –y al “hombre natural”, es decir, el individuo autocentrado con el que sueña la sociedad burguesa–, lo cierto es que, como vimos en los escritos tempranos, tampoco se ve satisfecho con las tentativas de superación de las que el pensamiento tardío de Nietzsche es un ejemplo. En los paralipómenos al ensayo sobre Kraus, Benjamin plantea que “la oposición más profunda a Nietzsche” reside para él en “la relación de lo no-humano [*Unmenschen*] con el superhombre [*Übermenschen*]” (GS II/3 1004). Esta aseveración permite iluminar mejor las páginas de “Karl Kraus” que polemizan con Nietzsche. La “concepción de la felicidad tan sensorial como resignada de Kraus” (GS II/1 361) no comulga con el *pathos* trágico y el hedonismo heroico del *Übermensch*, a pesar de que comparta con Nietzsche un similar *ethos* crítico respecto a los valores ilustrados. Este desencuentro, señala Benjamin, “hay que tenerlo bien presente a efectos de captar la necesidad a partir de la cual se opuso [Kraus] a lo danzarín que había en Nietzsche, por no hablar de la rabia con que el no-humano tuvo que enfrentarse al superhombre” (GS II/1 361). La exaltación y el culto de la personalidad creadora –del que decanta aquella sensibilidad expresionista que también fue criticada por Kraus– ofrecía un último refugio al individuo burgués. Para Benjamin, el heroísmo del *Übermensch*, que busca superar festivamente el peso de los ideales ascéticos, fracasa en el punto en que se aferra al fetichismo de la creación individual. Como sostiene Steiner (2004, pp. 133-134), las figuras del *Unmensch* que Benjamin le contrapone cada vez son anti-heroicas y opuestas al *pathos* de la creatividad.

En su “rabiosa oposición” al superhombre, lo no-humano, cuya teoría se esbozaba en “Karl Kraus” y sus esquemas preparatorios, se asocia a la noción de “humaneidad no-incrementada” del fragmento temprano sobre lo político, y se sitúa así “en el otro polo de la sumisión posthumana al capitalismo” (Mourenza, 2016, p. 44), que anteriormente Benjamin había descrito como una “rabiosa

explosión del cielo a través de una humanidad incrementada”. De esta manera, la idea de autosuperación del hombre, que discute con y contra Nietzsche, es el correlato necesario, quizás no de todo humanismo, pero sí al menos del que Benjamin combate. Lo *Unmensch*, tal como lo piensa Benjamin, no es una imagen del futuro transfigurado del hombre, sino una condición histórica que necesita ser politizada. Esa transformación por venir, sin embargo, no depende enteramente de la voluntad (de poder) de los seres humanos, en la medida en que no busca empujar a la humanidad más allá de sí misma, sino resituirla más acá de su excepcionalidad. Lo que advenga en esa conversión, en todo caso, no será fruto de una humanidad potenciada, sino disminuida, no-incrementada, reducida a una común realidad creatural. No un *Übermensch*, sino, en todo caso, un “desertor [*Überläufer*] que se ha pasado al bando de la creatura [*Kreatur*]” (*GS* II/1 341).

4. BARBARIE POSITIVA Y *UNMENSCH*

En febrero de 1932, Benjamin publica en *Die literarische Welt* una demoledora recensión del *Virgilio, padre de Occidente* de Theodor Haecker, en donde discute con la “arrogancia y la falta de integridad” de ciertos intelectuales que, como el autor del libro, se esfuerzan en restituir la tradición humanista “sin encontrar palabras para las condiciones bárbaras a las que está vinculado cualquier tipo de humanismo en la actualidad” (*GS* III 321). El punto de discordia fundamental es que un ensayista del rango de Haecker no pueda tomar en consideración el problema, central desde un punto de vista histórico, político y cultural, de “la posibilidad de lo humanista [*des Humanisten*] en nuestro tiempo” (*GS* III 321). Revertir el escamoteo de la cuestión acerca de cuál puede ser el sentido del humanismo en las “condiciones bárbaras” contemporáneas, y transformarla en objeto de reflexión es uno de los asuntos que se propone discutir “Experiencia y pobreza”, un breve pero luminoso texto publicado en 1933.

En dicho ensayo, Benjamin busca medir los efectos devastadores que la Primera Guerra Mundial produjo en la relación de los hombres consigo mismos y con su entorno social y natural. El filósofo berlinés era consciente de que ninguna cultura humanista, asentada en la vieja figura del hombre, podía estar en condiciones de hacer frente a un colapso que alcanzaba dimensiones cósmicas. Por ello, se trataba menos de recomponer unos valores y experiencias que se habían visto escandalosamente desmentidos por la guerra tecnológica que del intento, a veces desesperado, de promover nuevas formas de existencia sobre la base de la barbarie consumada. En resumidas cuentas, la cuestión crucial como ya se anunciaba en “Karl Kraus”, era cómo “sobrevivir a la civilización” (*GS* II/1 355). La respuesta a dicho interrogante por parte de nuestro autor implicaba asumir una doble perspectiva. Por una parte, para Benjamin era innegable la apreciación de que “una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica” (*GS* II/1 214). Sin embargo, por otra parte, no dejaba de remarcar, a diferencia de cualquier postura radicalmente anti-moderna, que esas mismas condiciones bárbaras de empobrecimiento daban lugar a un “concepto nuevo, positivo de barbarie” (*GS* II/1 215). Es esta *barbarie positiva* la que habilita el espacio para la reestructuración de una forma de vida enteramente conformada sobre la fragmentación del viejo humanismo. Naturalmente, ello nos conduce de nuevo al ensayo sobre Kraus.

De la misma manera que “Experiencia y pobreza” describe el estado de barbarie al que ha arribado el mundo civilizado y responde con un “concepto nuevo, positivo de barbarie”, en “Karl Kraus” Benjamin inventa un concepto positivo de *Ummensch* sobre las ruinas de “la imagen tradicional, noble y solemne del ser humano” (*GS* II/1 216). El gesto es tanto más radical por cuanto su oposición a la deshumanización capitalista y su nuevo rostro fascista no buscaba reafirmar “el puesto del hombre en el universo” –como rezaba el título del conocido libro de Max Scheler–, sino trastocar radicalmente la estructura axiológica que posicionaba al ser humano en el centro de todo lo creado.

Esta crítica del antropocentrismo se hace patente en una nota de 1931 sobre Mickey Mouse¹⁷. En sus películas, afirma Benjamin, “la humanidad se prepara para sobrevivir a la civilización” (*GS* VI 144). El personaje de Disney, de este modo, va más allá de la verificación del estado de barbarie y nos muestra que “una criatura [*Kreatur*] puede subsistir todavía incluso cuando se ha despojado de todo parecido a un ser humano. Él interrumpe la jerarquía de las criaturas concebida en función del ser humano” (*ibd.*). El carácter no-humano de Mickey, su corporalidad informe, mezcla de animación, animalidad y tecnología describe el tipo de existencia alternativa que a Benjamin le interesa destacar. En ella, como en un *cyborg*, “naturaleza y técnica, primitivismo y confort se han unido ya por completo” (*GS* II/1 218)¹⁸. Por su parte, los personajes de *Lesábendio*, la novela utópica de Paul Scheerbart, presentan rasgos similares.¹⁹ Scheerbart estaba interesado “en la cuestión de en qué criaturas [*Geschöpfe*] completamente nuevas, dignas de ver y amar, han convertido nuestros telescopios, nuestros aviones y cohetes a los seres humanos anteriores” (*GS* II/1, 216). Lo inconfundible de la forma de vida de sus personajes es que “rechaza[n] toda semejanza con el ser humano, el principio mismo de todo humanismo (*ibd.*).

Ahora bien, si hay un elemento por el cual los representantes de esta nueva barbarie se disocian de la herencia nietzscheana

¹⁷ Sobre la relación de Benjamin con el ratón animado de Disney, me permito remitir a López (2022).

¹⁸ Miriam Bratu Hansen (2004, pp. 267-268) fue la primera en vincular las reflexiones de Benjamin sobre Mickey a la noción de *cyborg* de Donna Haraway. El *cyborg*, de acuerdo esta última autora, “es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (Haraway, 1995, p. 253). De un modo que consideramos cercano a los planteos de Benjamin, Haraway no sólo considera que “la ciencia y la tecnología son medios posibles para una gran satisfacción humana, así como una matriz de complejas dominaciones, sino que la imaginaria del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas” (*ibd.* 311).

¹⁹ Para un análisis más exhaustivo de la recepción de la obra de Scheerbart por parte de Benjamin, véase Di Pego (2022).

éste radica en la relación positiva que ellos mantienen con las posibilidades de la técnica. A este respecto, huelga decir que para Benjamin la técnica no es reductible a su despliegue en el seno del capitalismo. En “Hacia el planetario”, fragmento que cierra *Calle de dirección única* de 1928, su autor rechaza aquella concepción, imperialista en su fundamento, que sostiene el sentido de toda técnica en el dominio de la naturaleza por el hombre. Por el contrario, la técnica –a la que algunos años más adelante, en el famoso ensayo sobre la reproductibilidad, llamará “segunda técnica” (GS VII/1 368)– no es para Benjamin “dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad” (GS IV/1 147). La breve nota preparatoria al Kraus titulada significativamente “Hacia una teoría de lo no-humano” (GS II/3 1106) ratifica el rumbo de esta concepción que busca revertir el paradigma prometeico de la técnica. Allí Benjamin sostiene que “no hay superación idealista sino sólo superación materialista del hombre mítico” (*ibid.*). De acuerdo al filósofo berlinés, esta sería “la verdad por la cual lo no-humano [*Ummensch*] emerge desde el ser humano [*Mensch*]”, vía la aniquilación de sus componentes mítico-burgueses:

Esta superación materialista del hombre mítico –la culpa– se efectúa a través de la solidarización de la criatura con la naturaleza destruida. Es esta quien crea la nueva relación con la técnica. El europeo no ha sido capaz de unificar su existencia con la técnica, porque se aferró al fetichismo creador del trabajo-construcción. Por eso es incapaz de aprovechar lo técnico como elemento de una nueva condición humana [*Menschentum*]. (GS II/3 1106)²⁰

²⁰ Optamos traducir el vocablo *Menschentum* –donde el sufijo *-tum* en alemán indica una cualidad o propiedad– por “condición humana”. De esta manera, al igual que sucedía con el término *Menshaftigkeit*, no sólo evitaremos la superposición con la traducción de *Menschheit* como “humanidad”, sino que además señalamos el aspecto problemático que se esconde en el asunto, pues *Menschentum*, “condición humana”, es una forma de discutir, en la construcción misma de los términos, la apelación a una naturaleza humana única e inmutable, que constituye el trasfondo de la crítica

Es la técnica desacoplada de sus funciones capitalistas la que abriría el camino a una nueva relación entre humanidad y naturaleza. Cabe destacar que, en un sentido similar a Marx, la naturaleza a la que se refiere Benjamin aquí no es nunca una meramente física y trascendente, ni mucho menos una naturaleza idealizada y ahistórica, sino siempre naturaleza mediada por una determinada organización socio-técnica de la vida en común²¹. En consecuencia, el problema político que despunta de estas reflexiones no es cómo dejar ser a la naturaleza tal como ella es en sí misma, allende a toda ordenación técnica, sino cómo revelarla técnicamente de otro modo que como recurso infinitamente apropiable y materia de dominación. En tanto la tecnicidad es comprendida por Benjamin como un tipo de relación práctico-sensible con el mundo y, en esa medida, como un médium constituyente de la interacción del hombre con su ambiente natural y social, la pregunta crucial del materialismo antropológico es por consiguiente cuáles son los medios, incluso técnicos, capaces de devolvernos la imagen de la naturaleza como inapropiable. Este último punto es quizás la discrepancia más enérgica que nuestro autor mantiene con las

benjaminiana. Queda claro también, considerando los tres vocablos alemanes, que Benjamin no sólo emprende una batalla por los prefijos que determinan cada vez la palabra *Mensch*, como subrayamos más arriba (ver nota 7), sino también por los sufijos. Ello demuestra que la terminología es, para decirlo con Giorgio Agamben (2018), el “elemento propio del pensamiento” (441), un elemento donde “una simple señal de puntuación” (442) o una variación en la grafía, como en el caso de Benjamin, puede ser decisoria de su contenido filosófico.

²¹ Sobre la concepción de la naturaleza en Marx, véase el estudio seminal de Alfred Schmidt (1977): “Lo que diferencia el concepto marxista de naturaleza en su disposición respecto de otras concepciones, es su carácter sociohistórico. [...] Todos los demás enunciados sobre la naturaleza, sean de carácter especulativo, gnoseológico o referentes a las ciencias naturales, presuponen ya siempre la totalidad de los modos tecnológico-económicos de apropiación de los hombres, es decir, la praxis social” (p. 11). A su modo, Benjamin también interpreta que “la técnica no es nunca un hecho puramente científico, sino que es, al mismo tiempo, un hecho histórico (GS II/2 474) y que, por ese motivo, “las preguntas que la humanidad le plantea a la naturaleza están condicionadas, entre otras muchas cosas, por el estado de su producción” (GS II/2 475).

ideas de naturaleza y humanidad del propio Kraus. Al final de la segunda sección del ensayo sobre el escritor vienés, Benjamin sostiene lo siguiente:

El hecho de que lo digno de los seres humanos no se presente [a Kraus] como determinación y cumplimiento [*als Bestimmung und Erfüllung*] de la naturaleza liberada, de la naturaleza revolucionariamente transformada, sino como elemento de la naturaleza en cuanto tal, de una naturaleza arcaica y ahistórica en su ser primigenio siempre intacto, arroja reflejos inciertos e inquietantes sobre su idea de libertad y de humanidad [*Menschlichkeit*]. (GS II/1 353-354)

La pregunta que, en cambio, permitiría abrir Benjamin no es cómo (re)conquistar la unidad paradisiaca, mítica y ahistórica del hombre universal ni como incrementar el espacio de acción de la humanidad conocida, sino de qué manera es posible construir –material, técnicamente– un futuro (post)humano habitable colectiva e individualmente. En el horizonte de la deshumanización más atroz que haya experimentado el género humano, el materialismo antropológico no se refugia en la salvaguarda de la esencia del hombre, sino que apuesta por una nueva organización –una organización *justa*, pues para Benjamin se trata de la justicia²²– de las relaciones entre lo individual y lo colectivo, lo natural y lo técnico, lo animado y lo inanimado, lo humano y lo no-humano.

En consecuencia, el humanismo real que Benjamin defiende podrá ser pensado como posthumano y no-antropocéntrico en la medida en que seamos capaces de entender que la dimensión que abre lo *Ummensch* no se dirige únicamente a diagnosticar clínica-

²² La pretensión de desactivar el círculo de la culpa/deuda mítica enraizada en el mundo del alto capitalismo y el orden jurídico que lo legitima, vuelve a traer una idea de “justicia” [*Gerechtigkeit*] que Benjamin califica de destructiva y anárquica, allí donde el pensamiento burgués parte de las “ambigüedades constructivas” del derecho (GS II/1 367). La “falsa justicia del ser humano completo [*Vollmensch*]” se opone así a la “justicia anárquica del no-humano [*Ummensch*]” (GS II/3 1103).

mente el ocaso de una humanidad impotente y autodestructiva ni mucho menos a celebrar la autotranscendencia de una casta de individuos majestuosos²³. En ese interregno, Benjamin apela al concepto de justicia –que para él no es un ideal redistributivo o una virtud del sujeto, sino un “estado del mundo” [*Zustand der Welt*] (Benjamin, 1995, p. 41)– para mostrar que la liquidación del privilegio ontológico de lo humano es capaz de forjar el espacio para tejer relaciones de solidaridad inéditas con el resto de la creación. Desde esta perspectiva, que incluye un nuevo tipo de vínculo con la técnica, tiene que ser interpretado aquel inquietante pasaje de “Karl Kraus” en el cual Benjamin afirma que el no-humano, mensajero del más real humanismo, “no se solidariza con el delgado abeto, sino con el cepillo de carpintero que lo consume, ni menos con el noble mineral, sino con el horno de fundición que lo depura” (*GS* II/1 367). Una forma de decir que la técnica exige ser redimida en aras de la emancipación del hombre, en el doble sentido del genitivo. En este sentido específico, la técnica no es un medio para la autoafirmación y el dominio de los demás seres por el ser humano, sino para la invención de una nueva relación con lo creado, como entretanto lo muestran las novelas espaciales de Scheerbart, las primeras películas de Mickey Mouse, la arquitectura de Adolf Loos y, en especial, ese *Angelus novus* de Paul Klee, que “prefiere liberar a los humanos quitándoles, que hacerlos felices dándoles algo, para así captar una humanidad [*Humanität*] que se prueba a sí misma en la destrucción [*die sich*

²³ En este sentido, no sería ilícito vincular esta crítica a la noción de *Übermensch* al triunfalismo del actual “transhumanismo”, la variante capitalista y tecnocrática del posthumanismo. El interés de Benjamin por la técnica, que está en el centro de sus preocupaciones políticas, está en las antípodas de la techno-utopía que diseñan los magnates y teóricos transhumanistas. Pese a su presunta visión de futuro, la matriz de su proyecto sigue siendo fundamentalmente decimonónica, pues se define sobre la base de un positivista y acético concepto de progreso científico-tecnológico, puesto al servicio de la transfiguración gloriosa del hombre. Para un desmontaje de este auténtico mito hyper-moderno, véase Ludueña Romandini (2010, pp. 161-215) y Vaccari (2016).

an der Zerstörung bewährt]” (*ibid.*). Para una civilización en caída libre a la catástrofe, la barbarie positiva que componen estas experiencias no-humanas se insinúa como la última figura posible del humanismo (real).

CONCLUSIONES

Hemos sostenido que la polémica con la concepción del *Übermensch*, que Benjamin había llevado adelante en “Capitalismo como religión”, sirven a su autor como antítesis para la formulación de su concepto de *Unmensch* a comienzos de los años treinta, precisamente cuando el materialismo antropológico informa su pensamiento político maduro. A partir de ese eje argumentativo, ingresamos, vía la recuperación de la “definición de la política” juvenil, en la teoría del humanismo real de lo no-humano, mediante la cual Benjamin buscaba desactivar la falsa oposición entre humanismo y antihumanismo. A su vez, la cuestión de la barbarie positiva nos ofreció orientaciones centrales para pensar las críticas al antropocentrismo como elemento inescindible de esa posición liminar que es el humanismo real. Mientras la antropología filosófica se preguntaba por el puesto del hombre en el universo en el marco de una axiología estricta de las existencias, el materialismo antropológico, según fue dicho, lo hacía desde la perspectiva de todo lo creado. Por ello, en el humanismo real coincidirían las dos valencias implícitas de lo *Unmensch*: una demolición de las jerarquías se supone que culminan con el hombre y una nueva reposición del agente humano entre el resto de las criaturas.

De esta forma, si nuestra hipótesis es correcta, la correspondencia entre la “humanidad no-incrementada” y la teoría de lo no-humano no sólo sería el testimonio de la consistencia secreta de una obra a la que con frecuencia se considera discontinua y fragmentada, sino también la vía para una fructífera discusión con las actuales teorías de lo posthumano, muchas de las cuales encuentran en Nietzsche a su precursor y profeta. Mediante la categoría de lo *Unmensch* y la confrontación con el *Übermensch*,

Benjamin avanzaría hacia un posthumanismo que buscaría impugnar la centralidad del *Mensch* y sus concomitantes intentos de autotranscendencia. El humanismo real no sería la utopía de una humanidad potenciada, confirmación del antropocentrismo fundante de la cultura occidental, sino la política de una humanidad no-incrementada, donde la técnica no estaría puesta al servicio de la autoafirmación del hombre y el dominio de la naturaleza no-humana, sino de la “reinserción [del ser humano] en el reino de las creaturas” (Di Pego, 2022). Benjamin permitiría redefinir así la existencia del *Mensch* como coexistencia con los demás seres. En última instancia, la técnica, en el sentido específico al que hemos aludido en este trabajo, no es otra cosa que el medio de reasegurar esa solidaridad. En un presente en el que todavía hay seres humanos que se definen a sí mismos en oposición al mundo no-humano y creatural, las categorías de Benjamin proporcionan elementos inestimables para abordar un problema que no es solamente filosófico, sino también político, pues allí se juega, para cualquier forma de existencia, la posibilidad misma de “sobrevivir a la civilización”.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2018). “Pardes”. En *La potencia del pensamiento* (pp. 437-464). F. Costa y E. Castro (trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, W. (1972-1991). *Gesammelte Schriften*, 7 vols. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.), con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1995). Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit. En R. Tiedemann (Ed.), *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. IV (pp. 41-51). München: Edition text + kritik.
- Benjamin, W. (1995-2000). *Gesammelte Briefe*, 6 vols. C. Göttsche y H. Lonitz (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berdet, M. (2017). La trilogía política. En P. Oyarzun, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (pp. 51-78). Santiago de Chile: LOM.

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. J. C. Gentile Vitale (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Bratu Hansen, M. (2004). Of Mice and Ducks. Benjamin and Adorno on Disney. En G. Delanty (Ed.) *Theodor W. Adorno*, vol. 3 (pp. 249-276). London: SAGE Masters in Modern Social Thought series.
- Di Pego, A. (2022). Hacia una política de lo no-humano (*Ummensch*): Walter Benjamin y Paul Scheerbarth. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II: "Walter Benjamin, materiales antropológicos". Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/am.1685>
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz: A Journal of Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, 8(2), 26-32. Recuperado de: <https://existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf>
- Hanssen, B. (2000). *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. M. Talens (trad.). Valencia: Cátedra.
- López, N. (2022). ¿Sueñan las masas con ratones animados? Mickey Mouse en la obra de Walter Benjamin. *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre imaginarios sociales*, (14). Recuperado de: <https://imagonautas.webs.uvigo.gal/index.php/imagonautas/index>
- Löwy, M. (2006). Le capitalisme comme religion. *Raisons politiques*, 23, 203-220. Doi: 10.3917/rai.023.0203
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Marx, K. y Engels, F. (2013). *La sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica, contra Bruno Bauer y consortes*. C. Liacho (trad.). Madrid: Akal.
- McFarland, J. (2013). *Constellation. Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin in the Now-Time of History*. New York: Fordham University Press.
- Mourenza, D. (2015). On Some Posthuman Motifs in Walter Benjamin: Mickey Mouse, Barbarism and Technological Innervation. *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image*, (7), 28-47. Doi: 10.34619/n8w6-r547
- Ponzi, M. (2017). *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*. Cham: Palgrave Macmillan.

- Rubel, M. (1970). *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. S. Karsz (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. J. M. T. Ferrari y E. Prieto (trad.). Madrid: Siglo XXI.
- Steiner, U. (2000). Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 25(2), 48-92.
- Steiner, U. (2004). *Walter Benjamin*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Steiner, U. (2006). Kapitalismus als Religion. En B. Lindner (Ed.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (pp. 167-174). Weimar: J.B. Metzler.
- Vaccari, A. (2016). Aporías transhumanistas. Ideologías de la tecnología en el proyecto del auto-diseño humano. *Quadranti. Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, IV(1-2), 286-320. Recuperado de: https://www.rivistaquadranti.eu/riviste/05/Vaccari_16.pdf
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. J. Binagui (trad.). Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (2002). Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia. En *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (pp. 141-147). C. Revilla (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Weigel, S. (2013). *Walter Benjamin. Images, the Creaturely, and the Holy*. Stanford: Stanford University Press.
- Witte, B. (1990). *Walter Benjamin, una biografía*. A. L. Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Wohlfarth, I. (1978). No-Man's-Land: On Walter Benjamin's "Destructive Character". *Diacritics*, 8(2), 47-65. Doi: 10.2307/465131
- Wohlfarth, I. (2010). Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l'idée d'un matérialisme anthropologique". *Cahiers Charles Fourier*, (21). Recuperado de: <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article801>
- Wohlfarth, I. (2016). Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero. En E. Cohen, E. R. Brondo, E. Santangelo, y M. Santoveña (Eds.), *Walter Benjamin. Fragmentos críticos* (pp. 77-96). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

DESCRIPCIÓN DE LA DERROTA: FENOMENOLOGÍA DE LA ESCLAVITUD

Description of the Defeat: Phenomenology of the Slavery

Marcela Venebra Muñoz

ORCID ID: 0000-0003-3880-8155

Universidad Autónoma del Estado de México (Estado de México, México)

mvenebram@uaemex.mx

RESUMEN

La tesis central de este artículo es que la esclavitud es fenomenológicamente descriptible como reducción del esfuerzo a fuerza física, a través de la imposición de la imposibilidad, como fuente de reconocimiento del sí mismo en la derrota. El esclavo se reconoce desde la negación de lo posible para sí en el mundo. Expongo esta tesis en tres momentos principales, en la primera parte desarrollo el concepto de esfuerzo, con base en los análisis husserlianos de la constitución, expuestos en *Ideas II*. En el segundo apartado expongo el modo en que el esfuerzo, como concreción de una voluntad egoica-encarnada, es reducido a fuerza física –productiva– mediante la alienación de las posibilidades del ‘yo-puedo’. El correlato de este modo de constitución del cuerpo propio, en la enajenación de su poder, de lo posible para sí, es un horizonte que se presenta para el yo en el modo de la clausura o la imposibilidad, desde la que yo se reconoce como derrotado, tema que trato en el último y tercer apartado. La descripción de la derrota pone de manifiesto la condición de la voluntad corporal como límite resistente ante la esclavitud.

PALABRAS CLAVE: *Imposibilidad, esclavitud, fenomenología, corporalidad*

ABSTRACT

The central thesis of this paper is that slavery is phenomenologically describable as a reduction of the effort to a physical force through the imposition of impossibility as a fountain of self-recognition of the ego in the defeat. The slave is constituted from the defeat of its egoic, personal, and concrete possibilities. I develop this thesis in three moments. First, I explore the effort concept on the phenomenological basis of Husserlian analyses of the constitution into *Ideas II*. In the second part, I describe how effort—as a concretion of an egoic-embodied will—is reduced to physical force—productive—in the slavery, though the alienation of the possibilities for de ‘I-can’. The correlate of this way of constitution of the own body, in the alienation, is a horizon of possibilities are present for the ego in the canceled, or impossibility way in which the ego recognizes itself as defeated, issue of the third and last part. The description of the defeat manifests the condition of the embodied will as a resistant limit against slavery.

KEYWORDS: *Impossibility, slavery, phenomenology, corporeality*

DESCRIPCIÓN DE LA DERROTA: FENOMENOLOGÍA DE LA ESCLAVITUD

INTRODUCCIÓN

La investigación que sigue intenta una exploración fenomenológica de la esclavitud, a través de las herramientas de la fenomenología husserliana de la corporalidad, concretamente en el marco conceptual de los análisis de la constitución (*Ideas II*). La tesis de este artículo es que la esclavitud puede describirse fenomenológicamente como un modo de reducción del esfuerzo del yo a la fuerza física de su cuerpo; la esclavitud erosiona la voluntad que el esfuerzo concentra y concreta en sí mismo. La esclavitud –como toda experiencia violenta– implica un atentado contra la voluntad del yo que se despliega primariamente en su libre movimiento y, secundariamente, en el modo de apropiación o constitución del cuerpo como haber y órgano de las posibilidades del sujeto en su mundo. Desde esta perspectiva la esclavitud implica el reconocimiento o auto-reconocimiento del yo en un horizonte de posibilidades veladas o vetadas para sí, lo que en este contexto significa la derrota. El esclavo es el yo derrotado, o bien, el yo-no-puedo frente a la amenaza hostil del otro, el que se reconoce desde la imposibilidad. Podemos deslindar la posición de este análisis que no opta por revisar, ni pretende insertarse en el debate sobre los mecanismos de legitimación de la violencia y la esclavitud, la gradualidad o la determinación jurídica del estatus posiblemente esclavista; nada de esto atañe a una perspectiva que busca una descripción de la esclavitud más allá de las representaciones históricas del sometimiento, o las fuentes ideológicas de una determinada idea de libertad, o de propiedad¹.

¹ Este debate en Estados Unidos es tan añejo como la historia misma de su formación, y en verdad no es claro (según el análisis de Levinson que citaremos más adelante) cuánto se ha avanzado en tal respecto. Baste aquí con recuperar lo que

Diversos estudios contemporáneos desde la fenomenología² se acercan al fenómeno de la violencia a través de sus mecanismos o modos específicos de instauración; otros estudios se decantan por el análisis de los modos discursivos de su legitimación. Hay además una creciente crítica y problematización del reconocimiento de los límites de la violencia y, con ello, de su definición. Frente a estas líneas de trabajo sobre el más amplio campo de la violencia (no solo de la esclavitud), este estudio se propone cierto apego a un fondo husserliano estricto, que radica en el fundamental concepto de corporalidad (o cuerpo vivido) en torno al cual se despliegan las descripciones ensayadas en estas páginas. Es destacable el hecho de que los análisis contemporáneos que desde la fenomenología se prestan como herramientas para pensar el fenómeno de la violencia, mantengan grandes reservas (prejuicios) en torno a los mayores compromisos epistemológicos de la fenomenología husserliana (el así llamado fundacionalismo³). Mi intención, frente a tales prejuicios, es exponer la específica potencialidad del aparato husserliano en una de sus vertientes menos explotadas, la de los análisis estáticos o de la constitución, referidos concretamente a la corporalidad. El empeño en la génesis pre-egoica de la carne como corriente autosintiente ha sido la dimensión descriptiva sobre la que más se ha profundizado, incluso en los virajes contemporáneos de la fenomenología hacia las ciencias cognitivas⁴, etc. El interés

sobre esta discusión adelantaba Lincoln como su última posición sobre el infinito derroche de argumentos desde uno u otro extremo de la mesa (gradualidad, legitimidad, derecho de posesión): “Si A puede demostrar (no importa lo concluyente que sea) que tiene derecho a esclavizar a B, ¿por qué B no ha de aprovechar el mismo argumento, y demostrar igualmente que tiene derecho a esclavizar a A? (...) Pero decís que es cuestión de interés; y si podéis convertirlo en vuestro interés, tenéis el derecho a esclavizar a otro. Muy bien. Pero si ese otro puede convertirlo en interés suyo, él tendrá derecho a esclavizaros”. (A. Lincoln, 2013, p. 69.)

² Ver P. Kaufmann, H. Kuch, C. Neuhäuser, E. Webster (eds.), 2011, especialmente C. 17, A. Pollman, pp. 243-261.

³ Ver Staudigl, 2014, p. 3

⁴ Natalie Depraz ha explorado detalladamente esta vía en sus descripciones de, por ejemplo, el rendimiento corporal de un deportista, o un artista como un músico

antropológico de los análisis de la constitución es, como aspiro a mostrar en estas exploraciones, irrecusable y profundamente rico para la construcción de una antropología trascendental que hunde sus raíces en una fenomenología del cuerpo, en la que el análisis de situaciones como la violencia y en ella, la esclavitud, llevan una función crítica central.

El ámbito de discusión de este artículo tiene, entonces, dos niveles: el primero y más inmediato es el de la fenomenología contemporánea de la corporalidad que, desde Merleau-Ponty hasta Michel Henry, apunta a una subjetivación de la corporalidad por diferentes vías. Si bien el último es en cierto sentido más cercano a las pretensiones antropológicas de este estudio, lo verdaderamente relevante en términos metodológicos es reintegrar los análisis de la constitución a la fenomenología del cuerpo, desde la distinción yo / cuerpo. Sobre Merleau-Ponty⁵ es necesario mantener reservas en nuestro terreno, pues el modelo de subjetivación de la carne al que apunta la fenomenología de la percepción implica una duplicación del yo mediante la distinción entre los modos de intencionalidad: “operante y tética”, más o menos arbitraria, o en todo caso innecesaria en la medida en que quien percibe es el yo, fenomenológicamente aun como pre-yo o proto-yo, pero como voluntad de un cuerpo. Ahora bien, el segundo nivel o plano de discusión es más bien externo y se refiere a la inmensa y diversa

profesional, esta vía, sin embargo, se centra en el modo de la encarnación no objetivante de los movimientos que se ‘naturalizan’ en el cuerpo entrenado, habituado a un cierto tipo de esfuerzo o de concentración que, desde el punto de vista de Depraz es encarnación más que apropiación, tal como me interesa exponerlo aquí. Dicho de otro modo, el análisis de Depraz busca la dimensión trascendental de la carne, en este estudio es la condición constituida del cuerpo lo que interesa para entender la esclavitud. (Ver Depraz, 2001, pp. 6-7.)

⁵ “El peligro de perder de vista la significación del yo como principio de individuación se advierte en esta afirmación de Merleau-Ponty: ‘Hay otro sujeto por debajo de mí para el cual el mundo existe antes de que yo esté allí y que en él se señalaba mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo (...)’ (Merleau-Ponty, 1945, p. 294). Citado en Walton, 2015, p. 210. (Edición castellana de Merleau-Ponty, 2000, p. 269)

cantidad de estudios sobre esclavitud y esclavismo desde diferentes perspectivas sociológicas, políticas, antropológicas, etc. La peculiar posición de este estudio podría alimentar aproximaciones tan contemporáneas como las de los estudios decoloniales; me serviré aquí de algunos ejemplos y líneas de autores inscritos en esta corriente de pensamiento al que en alguna medida el marco conceptual aquí expuesto podría servir de base y alimento. Es probable que se reproche la esquiva vuelta (por razones de espacio solamente) sobre dos obvias contraversiones que estas posiciones pueden presentar respecto de la fenomenología, la primera a propósito del concepto de conciencia y subjetividad del que fenomenológicamente pende el mundo y, por otro lado, la problemática que puede representar esta irrenunciable centralidad del yo, impuesta desde la centricidad espacializante del cuerpo, que choca irremediabilmente con el esquema centro-periferia —totalizante en el plano político y subjetivo— que sostiene estas posiciones de base post-estructuralista (o bien, antisubjetivista); la discusión al respecto resultaría amplia, profunda y provechosa pero no podemos embargar nuestras metas en tal propósito. Baste aquí con señalar a través de los ejemplos que retomo de la lectura de Achille Mbembe⁶, los momentos en los que el aparato fenomenológico, y, concretamente, la fenomenología de la corporalidad, podría insertarse en los análisis sociológicos de la decolonialidad ampliando o profundizando sus perspectivas.

Expongo los argumentos que me atañen, sobre la función de la voluntad en la experiencia del cuerpo esclavizado, en tres momentos en los que recorro, primero, una posible descripción

⁶ Me remitiré más adelante a la *Crítica de la razón negra* de este mismo autor, con la reserva atenta sobre un texto que más que sobre esclavitud trata sobre racismo, y que pone, al igual que la mayor parte de la obra de Mbembe, y la literatura de orientación cercana, el concepto de esclavitud y esclavismo en su dimensión económica, no experiencial, sino sistémicamente relativa a un momento de desarrollo del capitalismo liberal. Ver, Achille Mbembe (2016), *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, trad. Enrique Schmukler, Barcelona, NED, p. 216.

fenomenológica del esfuerzo a través de la estructura del yo-puedo, que desarrolla Husserl en la segunda parte de *Ideas II*; en este punto me interesa deslindar los niveles constitutivos del cuerpo vivido que hacen comprensible la definición de la esclavitud como reducción del esfuerzo a fuerza física, tema que trato en la segunda parte del texto. Finalmente, en el tercer y último momento me aboco a la aclaración de la derrota como el modo de la imposibilidad bajo la que se constituye el sí mismo como esclavo. Desde este punto de vista, la problemática de la esclavitud adquiere una nueva dimensión más bien relativa a la resistencia y los modos en que ese yo subsiste en la resistencia, o como voluntad resistente, persistente, pues, en la decisión y voluntad de resistencia (Husserl, 1976, p. 119).

I. ESFUERZO

El esfuerzo no es un ciego impulso, en el humano el esfuerzo no se circunscribe en la naturaleza (Husserl, 2005)⁷, sino que es actividad de un yo despierto; no es en sí mismo un acto sino la determinación voluntaria del acto sobre la materialidad y fuerza del cuerpo. El esfuerzo no es instintivo ni se confunde con el movimiento ‘mecánico’ de la necesidad corporal. En el esfuerzo el cuerpo es mi haber: “El cuerpo es entonces mi haber”. El ‘haber’ se concreta en el esfuerzo “...mi haber, esto es, en el más amplio sentido, frente a mí como todo lo predado, ajeno al yo, de modo análogo a las cosas de mi entorno” (p. 295). El cuerpo como ‘haber’ es ajeno al yo, en el sentido de no confundirse con él, la encarnación es constitución del cuerpo: experiencia del cuerpo vivido como cuerpo propio.

⁷ Todo lo espacio-temporalmente dado es naturaleza, el cuerpo es naturaleza, es objeto, es cuerpo orgánico con determinaciones fisiológicas o biológicas, etc.; la naturaleza es la estela del yo pero no se confunde con el yo. (Husserl, *Ideas II*, “Tenemos ahí afección de yo y reacción «inconcientes». Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia [...] El yo vive siempre en el medio de su «historia», todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias [...] Todo ello tiene su curso de naturaleza, por ende, incluso todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza” (E. HUSSERL, 2005, ANEXO XII, § 3, p. 391.)

El esfuerzo traspasa los límites de las determinaciones físicas supone un más allá de la propia estatura, del alcance de los brazos y las piernas, de la resistencia al dolor incluso. El esfuerzo es un más allá de la propia fuerza, si la fuerza es aquí la ‘mera’ determinación tanto material como orgánica del cuerpo vivo. El esfuerzo no es una acción cerrada en la inmediatez, sino que su sentido se corresponde con una proyección posiblemente fallida, en la medida en que el cuerpo, en lo que es para el yo, no es suficiente para alcanzar su meta inmediatamente y debe por ello esforzarse. La voluntad esforzada rasea el cuerpo y la carne. El yo es su cuerpo, pero no se confunde con su cuerpo, y va más allá de los límites de su cuerpo en el esfuerzo. El esfuerzo materializa la voluntad egoica, es el yo-puedo que está en el mundo por su potencia que es hacer: “primigeniamente el ‘yo nuevo’, ‘yo hago’, precede al ‘yo puedo hacer’” (Husserl, 2005, p. 308).

El esfuerzo tiene un horizonte de posibilidades que le motivan; no es un movimiento causal o determinado, sino posible sobre la determinación material del cuerpo. El esfuerzo abre un primigenio campo de posibilidades. Orientado por un futuro no visible o solo confiado en el acto presente, el esfuerzo humano es historizante, pues está en la génesis del trabajo: “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera –señala Marx–, pero el hombre mismo se diferencia de los animales en el momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea” (Marx y Engels, 2014, p. 16)⁸. La organización corpórea del humano es el resultado de sus esfuerzos, incluida la idea misma de su “adap-

⁸ Como veremos aquí, el afán fenomenológico tiende más bien hacia el avistamiento de la génesis del trabajo en el esfuerzo. El esfuerzo estaría el origen del trabajo y, con ello, también en la génesis de la labor que Arendt opone críticamente al concepto de trabajo en Marx. Arendt alcanza a distinguir el esfuerzo en el centro de la labor, pero no lo tematiza como elemento subjetivo concreto, aunque reconoce en cierto modo su función, tampoco la localiza directamente en cuerpo. (Ver H. Arendt, 2016, p. 161.)

tación”. La adaptación biológica del humano es esforzada en la medida en que el instinto no alcanza sobre la naturaleza, el plus de la determinación corporal que es la vida egoica, se concreta o encarna en la voluntad esforzada como un continuo ir más allá de las determinaciones y limitantes del cuerpo. El esfuerzo es la condición genética (originaria) tanto del trabajo como de la labor. La labor como el conjunto de tareas no dedicadas a la producción sino al mantenimiento de la vida son ya tareas esforzadas, es así porque el sustrato básico de la sensibilidad (hambre, sed, higiene) que está en núcleo del simple impulso de subsistencia implica una orientación no ciega de la sensibilidad originaria o más básica:

La protosensibilidad son los datos sensibles (...), los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos sensibles del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia sino como protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico (...) Quizá sería terminológicamente mejor distinguir entre sensibilidad propia e impropia, y por este último hablar también de sensibilidad intelectual o espiritual, y por el primero de sensibilidad sin espíritu. (Husserl, 2005, p. 387)

La sensibilidad primaria⁹ es presencia de lo vivido del cuerpo, el sustrato de la carne es este núcleo de sensibilidad básica pero no le agota, ni es tal corriente de afección puramente causal, sino que se inserta dialécticamente entre la sensibilidad primaria y la sensibilidad secundaria. La sensibilidad secundaria, nos dice Husserl es sensibilidad en sentido «impropio», pero en verdad afección corporal coloreada¹⁰ por el tejido profundo de valoraciones, previ-

⁹ “La protosensibilidad [sensibilidad originaria], la sensación, etc., no nace a partir de bases inmanentes, de tendencias anímicas, ella está simplemente ahí, se presenta. Lo protointelectivo tampoco nace “anímicamente” a partir de asociaciones, sino a partir de irradiación desde el yo. Por otro lado, el yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria.” (Husserl, 2005, p. 387.)

¹⁰ Es un término que Antonio Ziri3n Quijano ha explorado en relaci3n con la

siones y un sentido pre-dado del mundo y el entorno más íntimo del sujeto, sedimentado en el curso de la experiencia individual. Esta es la descripción de la base de una condición antropológica fundamental y es que en el humano –como afirma San Martín– *no hay instintos cerrados*; toda impulsividad y pulsión instintiva se vertebra en el orden de significado intersubjetivo que atraviesa la constitución de la corporalidad, el sentido (intersubjetivamente recortado) del cuerpo vivido como cosa viviente. Podría decirse, que entre la condición viviente y la condición vivida del cuerpo media la propiedad, el haber del cuerpo es apropiación esforzada.

El esfuerzo en su oposición al –ciego, dormido– impulso¹¹ es una grieta que se abre en la cerrada determinación material del cuerpo, que opone al yo, despierto y esforzado, al límite material de su propio cuerpo. Esta voluntad tiene como núcleo de irradiación un poder, el ‘poder’ primigenio, el primer gobierno que se funda en la libre posibilidad de movimiento: “Manifiestamente –afirma Husserl (2005)–, en el “yo puedo” yace no meramente una representación, sino, más allá de ello, una tesis, la cual no solamente me concierne a mí mismo, sino al “hacer”, no al hacer real, sino precisamente al poder-hacer” (p. 309). En el esfuerzo el yo no se instaura en la materialidad por su cuerpo (no es un puente¹²). En el esfuerzo el futuro orienta una acción que siendo

incidencia permanente de los estados afectivos (no intencionales), como un horizonte que envuelve los actos intencionales. (Ver Antonio Ziri3n Quijano, 2019, p. 124.) Javier San Mart3n, en una de las primeras aproximaciones en espa3ol a la 3tica de Husserl (las Lecciones de 1920) traduce ya con estos t3rminos: la coloraci3n afectiva del trasfondo sobre el que se dan las cosas y se despliegan los actos del yo. (Ver Javier San Mart3n, 1992, p. 55.)

¹¹ “Tambi3n aqu3 puedo topar con resistencia. Mi mano est3 “dormida” – ahora no puedo moverla, est3 de momento paralizada, etc. Lo mismo experimento en el dominio de las “consecuencias” externas del movimiento corporal.” (Husserl, 2005, p. 307.)

¹² “No se precisa tal nex0 o v3nculo –afirma Serrano de Haro– no ya por las conocidas dificultades de tender un puente entre regiones heterog3neas, sino, muy al contrario, por el hecho de que los actos, las vivencias intencionales, han tendido ya desde siempre tal puente: su esencia consiste asimismo en tenderlo.” (Serrano de Haro, 1997, p. 188.)

eminentemente física rebasa las limitaciones materiales del cuerpo: querer alcanzar, querer ir más rápido, saltar más alto, extender o expandir los límites del cuerpo es traer, pues, lo posible por el yo puedo. La posibilidad que abre el esfuerzo es lo no determinado que se estructura entre la voluntad, el intento, y la dificultad. Los tres términos están mutuamente referidos en la estructura del esfuerzo. Solo una vida con voluntad puede encontrar dificultad en el entorno. La dificultad, como el qué de la resistencia en la experiencia humana, envuelve significativamente el esfuerzo como intento (o posibilidad de fracaso), que está en la base del aprendizaje por la repetición de un curso de acción orientado hacia un fin:

¿Qué ocurre a este respecto con el yo de la capacidad y la incapacidad, el “yo puedo” y el “yo no puedo”? aquí primero hay que preparar el terreno cuidadosamente. En primer lugar viene el “yo hago”, y justo el “instintivo”; el “¡yo hago!” que le sigue primigeniamente en cuanto “yo quiero” con el lograr y fracasar primigenios. En el repetido lograr, esto es, mediante ejercicio, crece el poder práctico. (Husserl, 2005, pp. 381-382)

El fracaso tiene una referencia inmediata al intento como experiencia esforzada contra la determinación: “Podemos topar con un ‘no tengo fuerzas’” (ib., p. 306) pero esto es ‘topar’, es decir, dar con ello en una persecución que libremente se emprende, “topar” con el límite en el esfuerzo de su rebasamiento. El reconocimiento de la ‘falta de fuerzas’ del no-poder, es secundario respecto de la intuición de la posibilidad del yo. Esta voluntad puede pensarse como un “yo quiero” (ib., p. 307)¹³, una voluntad tendiente a lo otro del límite del cuerpo. En un ejercicio de descripción eidética Husserl analiza el movimiento en la libre ejecución de una representación del movimiento del cuerpo (lo que en realidad introduce

¹³ “Primigeniamente solo aquí se presenta el “yo quiero”; primigeniamente aquí y solo aquí un querer representado puede ser afirmado y convertirse en un querer real” (Husserl, 2005, p. 307).

un momento estructural de la ejecución del movimiento, aun en la esfera de la pasividad). Yo puedo representarme un movimiento o un curso de acción, sin necesariamente ejecutarlo, puedo imaginar que me muevo, que me levanto de la silla en la que me encuentro y camino hacia la puerta, puedo representarme haciendo esto o aquello aunque no lo lleve a cabo. En tal acto de representación veo un yo haciendo, un yo moviéndose, no un cuerpo, ni un mero cuerpo como el abrojo que cruza una polvareda. Es decir, el abrojo es una cosa que el viento arrastra en el terregal desierto, el cuerpo que se mueve es un yo que se mueve por sí mismo, no causalmente.

La capacidad sobre mi propio cuerpo equivale en ciertos planos, el físico, a mi capacidad sobre el mundo, sobre mi entorno y el modo de mi hacer, como modo de estar en él. “Todo mi poder en la esfera física está mediado por mi ser capaz corporal” (ib., 306). Este poder es, por así decir, el poder primero, el poder del cuerpo, la voluntad ejercida en la propiedad de la carne. En el yo puedo primigenio, señala Husserl, radica la “tesis de posibilidad” o del poder-hacer (p. 309), esto es, el hacer posible (no determinado). Esta posibilidad no es una posibilidad meramente lógica, sino que se trata de una posibilidad práctica (encarnada). La posición de posibilidad que describe el esfuerzo en acto tiene como correlato una posibilidad dóxico-práctica, que tiende a su cumplimiento según la naturaleza de la tesis de posibilidad; esta tendencia es la cualidad de la posición misma, dada por la apertura (el poder ser) que la tesis presenta.

Mediante el ejercicio eidético por el cual se representa este curso de movimiento posible, desprende Husserl la tesis de posibilidad que lo soporta: “Desprendo de la representación del movimiento de la mano el sentido de la tesis de posibilidad” (p. 309). Enseguida expone Husserl un segundo nivel descriptivo de la posibilidad como modificación de neutralidad, esto es, como un polo que demanda la presencia del sujeto ante algún modo de la resistencia. En el esfuerzo la resistencia no es necesariamente superada, es decir, el sujeto no crea las condiciones materiales del estar en el mundo. El esfuerzo solo tiene un orden de posibilidades

que le son correlativas como 'su' horizonte, y se constituyen como momentos integrantes o contenido de la autoconstitución del yo: es el yo el sujeto del esfuerzo, quien se esfuerza, quien puede, y ese poder alimenta su identidad y lo sitúa en el mundo.

Ahora bien, desde esta perspectiva, la esclavitud representa, antes que una alienación de la fuerza de trabajo, una reducción del esfuerzo a fuerza física, mediante la enajenación de las posibilidades que derivan del acto esforzado del esclavo. La esclavitud centra su blanco en ese 'poder' autoconstitutivo del yo en el esfuerzo. La esclavitud aliena del esfuerzo el horizonte de posibilidades que es su correlato. El esfuerzo del esclavo no es suyo en sentido estricto, porque las posibilidades que derivan del acto esforzado no son del esclavo, no son posibilidades para el esclavo sino para el amo. La apertura de lo posible sobre el cuerpo que el esfuerzo abre, en el esclavo es, por el esfuerzo mismo (en su reducción a fuerza física) clausura y determinación.

II. ESCLAVITUD

La esclavitud implica una reducción del esfuerzo a fuerza física, es decir, el cuerpo vivo y vivido es reducido a una cosa, extensa y materialmente determinada, viva pero pasiva. La fuerza como condición del cuerpo físico es una cualidad ya desnuda de la voluntad que le inviste de sentido y dirección en el esfuerzo; la voluntad es lo que se expolia en la cosificación del cuerpo. La fuerza es una determinación ya empeñada y disponible en el mundo, puede entenderse también como parte y momento de la resistencia, es decir, como atributo de los cuerpos físicos en su estar ahí, inerte o inactivo; es el peso que se ejerce sobre el suelo. Es la voluntad esforzada (tendencia al más allá de sí, de los límites de la fuerza y de la materialidad del cuerpo) aquello sobre lo que la esclavitud se impone. El cuerpo esclavizado no se mueve libremente, sino que es forzado, obligado por la amenaza hostil del otro. Este concepto de esclavitud, como reducción del esfuerzo a fuerza, no tiene como referente una noción de libertad ni ideal

ni idealizada, ni epocal. De hecho, esa libertad, en cierto sentido metafísica, solo podría comprenderse en relación con este fondo de la voluntad anclado o constituido desde la condición corporal del sujeto, desde la encarnación como tal, esto es, como voluntad ejercida en la actividad y el movimiento despierto y resistente del yo (el primer poder). La función autoconstituyente de la identidad egoica a través de la corporalidad (de su reconocimiento y apropiación) no se niega ni se interrumpe en la explotación, más bien se reordena desde la reducción que la esclavitud opera.

El análisis fenomenológico de la esclavitud pone manifiesto la diferencia entre las determinaciones materiales del cuerpo y la voluntad que actúa, ejecuta, hace, puede y se expresa en el cuerpo. La descripción misma del cuerpo como objeto experiencial (sobre su condición vivida) como objeto constituido o que se da, exhibe esta diferencia antropológica fundamental, el yo tiene un cuerpo, es su cuerpo, pero además el cuerpo es su haber. La esclavitud es posibilitada por esta diferencia que capta el amo y explota en su raíz. El esfuerzo es del yo, de la voluntad, como voluntad encarnada, tiene una dimensión cinestésica, ubiestésica, de cálculo atento en cierto plano y desatención en otros, apunta a algo más que un movimiento, esto es, es más que saltar para alcanzar algo, ladrar para llamar la atención, trinar para buscar pareja; es más que el empleo de una fuerza física, es fuerza física no impulsiva sino guiada por una voluntad no reductible al acto. En el plano ubiestésico, el esfuerzo demanda una presencia del cuerpo en primer plano, en la tensión muscular, la resistencia al impulso trae a un primer plano de atención las potencias corporales. Fenomenológicamente, el esfuerzo (humano) es el modo en el que el yo se opone a la fuerza del impulso y se concreta en un acto despierto como voluntad.

La esclavitud es alienación del esfuerzo, que quiere decir no solo una enajenación del cuerpo, no solo la cosificación del cuerpo del otro, sino la búsqueda del sometimiento de la voluntad, búsqueda o empeño violento que se suscita a ras del cuerpo (de la víctima), de su empleo como medio para el sometimiento de la voluntad

esforzada –del cuerpo– del otro. La expresión “fuerza de trabajo” pone de manifiesto una reducción o rebajamiento del cuerpo a fuerza física, o más precisamente, del trabajo como inversión de fuerza física. El esfuerzo como potencia corporal humana es fuerza física orientada, llevada por un sentido o dirección que rebasa las determinaciones, como limitantes materiales del cuerpo propio, es más que fuerza física, su orientación va más allá del acto puntual, y en esa medida sitúa al cuerpo más allá de su propia necesidad, esto es lo que significa la naturaleza no impulsiva del esfuerzo. La orientación del esfuerzo, su meta, pende de la estructura de la voluntad empeñada, como un yo quiero, y las determinaciones que esta primera rebasa en el yo puedo. El esfuerzo tiende a una posibilidad, quiere algo que puede que es posible, no causal:

Los nexos de motivación (...) están determinados por los niveles sensibles inferiores, pero tienen su ley propia. Ninguna motivación de yo activa se origina por “asociación” y por “legalidad psicofísica”, o sea, no se origina como lo hacen todas las formaciones de la sensibilidad. Está presupuesto, sin embargo, el engranaje entero de la naturaleza, el ‘mecanismo de la “naturaleza”. ¿Puede decirse ahora que lo que parte del yo o en el yo ocurre como “afectar”, penetrar en el yo motivando, tirar de él hacia sí cada vez más vigorosamente –todavía antes del ceder–, no es ya naturaleza? (Husserl, 2005, p. 391).

Si el esfuerzo no es impulso ni reacción impulsiva, puede entenderse que la meta de su despliegue se ubique un mundo forjado en el límite de la subsistencia¹⁴ –en la vigilia esforzada– es porque

¹⁴ Esta es una traspolación que podemos hacer del significado de naturaleza respecto de la posición del esfuerzo. Si el esfuerzo no es naturaleza, porque el esfuerzo es del yo, es el yo de la voluntad corporal quien se esfuerza. La naturaleza engloba las determinaciones básicas del cuerpo, el impulso y el instinto; estos forman parte, en lo que tengan de necesarios o no dependientes del yo, de la naturaleza. La necesidad de subsistencia (instinto de autoconservación) como concepto englobante de la naturaleza del cuerpo, o del cuerpo en cuanto naturaleza, capta esas determinaciones básicas del cuerpo como cosa viviente, o de la naturaleza. (Ver E. Husserl, 2005, p. 396.)

la acción –del animal humano– rebasa siempre la estructura de continuidad de la materialidad viva, esto también explica que el esfuerzo no sea un impulso, sino lo que resiste al impulso, la voluntad encarnada del yo.

Ahora bien, lo fundamental en este análisis en relación con la esclavitud, es el hecho de que la reducción del esfuerzo a fuerza física que la esclavitud opera sobre los cuerpos, se concreta para la víctima como una alienación de las metas de su tendencia esforzada, de su actuar esforzado en el mundo. Es el horizonte correlativo a ese esfuerzo corporal el que deja de pertenecerle al esclavo, el que ya no es suyo sino del amo. La esclavitud apunta a la alienación de las posibilidades del esfuerzo, a la alienación de la voluntad a través del sometimiento del cuerpo. El esclavo se esfuerza, no es un autómatas, tampoco lo es el animal (no humano¹⁵) esclavizado, pero en su situación, el poder de su cuerpo, o sobre el poder de su cuerpo se abren y clausuran posibilidades que no son las suyas¹⁶.

La condición del esclavo, en la reducción de su esfuerzo y su cuerpo implica o, mejor, demanda, mecanismos de reconocimiento de sí desde su sola fuerza¹⁷ limitada en el horizonte de sentido de la producción o la reproducción material, como una reducción

¹⁵ “Precisamente uno de los aspectos más novedosos de la obra de Husserl está en muestra la naturaleza animal de la subjetividad trascendental. La vida que el fenomenólogo describe, esa vida polo de la estructura trascendental, es en primer lugar animal, la vida del cuerpo somático, de un cuerpo que se siente.” (J. San Martín, 2016, p. 161.)

¹⁶ El análisis husserliano del espíritu común repara en la situación de abuso que Husserl describe como supresión del valor del otro y de su voluntad corporal. (Ver Husserl, 2010, p. 142.)

¹⁷ El esfuerzo remite a una experiencia de resistencia y de sobreposición del yo a los límites y capacidades de sí en términos materiales. El esfuerzo es una acción plenamente humana, frente a la fuerza que es nada más que inversión del peso, el esfuerzo implica una proyección sobre la base de un rebasamiento material, real. “Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer ‘contra’ y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación; de la fuerza ‘activa’ frente a la ‘inerte’ de la resistencia.” (Husserl, 2005, p. 306.)

a su materialidad animal más simple, es una reducción a la vida (en un sentido mucho más próximo al de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo) como necesidad y subsistencia. El esclavo es reducido a la fuerza de una vida que no elige, en la que no opta; su diferencia respecto del amo es que el amo “renuncia” y niega la vida. Se trata de un concepto de vida como “necesidad” (determinación natural, corporal) que el amo explota en el esclavo como su apego a la vida: “El esclavo negro, en cambio, es por un lado aquél que se encuentra constantemente en el umbral de la revuelta, tentado de responder al llamado lancinante de la libertad o de la venganza; pero por otro lado es también aquél que, en un gesto mayúsculo de envilecimiento y de abdicación radical del sujeto, busca proteger su vida dejándose utilizar por el proyecto de avasallamiento de sí y de otros esclavos” (Mbembe, 2016, p. 50). La oposición dialéctica del amo y esclavo expuesta a ras del esfuerzo, más bien desplaza los polos oposicionales atravesados por el eje del reconocimiento, a los de la voluntad y la necesidad, articulados por el esfuerzo, en el esfuerzo que rebasa la necesidad y concreta la voluntad del yo hago, sobre lo que se ejerce directamente la esclavitud.

Pensar la libertad desde el cuerpo es situarnos en la voluntad, la aparición de una voluntad antepuesta al impulso mismo de la subsistencia; en la dialéctica de la esclavitud el yo no se opone al otro para imponer o crear por el conflicto su propia identidad, ser un yo, sino que se opone a la necesidad singular, a su propio cuerpo, y en la voluntad ejercida se constituye como un yo; la identidad del yo se entorna en el cuerpo. El amo se reconoce en su indiferencia por la muerte¹⁸, de ahí que la elección de la libertad

¹⁸ Sigo aquí los términos de la interpretación antropológica de Kójeve sobre la dialéctica hegeliana: “La realidad humana o el Yo, no es pues una realidad natural o ‘inmediata’ sino una realidad dialéctica o ‘mediatizada’. Concebir lo absoluto como sujeto (y eso es lo esencial según Hegel), es concebirlo implicando la Negatividad y realizándose no solo como Naturaleza, sino además en tanto que Yo u Hombre, es decir, en tanto que devenir creador o histórico.” (A. Kójeve, 2013, p. 19.) Sobre estas

que puede llevar a cabo el amo significa una renuncia a la vida o, mejor, una suerte de superación de los límites impulsivos de la mera subsistencia. La dialéctica del amo y el esclavo pone sobre la mesa la oposición irresoluble entre existencia y vida, existencia como excedencia y trascendencia humana en el esfuerzo, en el más allá de la materialidad dada, principalmente la del propio cuerpo. La afirmación del sí más allá de la necesidad es la afirmación de la identidad como voluntad sobre su cuerpo; por ello la lucha del amo contra la necesidad (singular) le exige la vida. Fenomenológicamente pensada, la dialéctica del amo y el esclavo debe pasar por el registro de la autoconstitución, de reconocimiento del sujeto para sí, a través de una mediación de la alteridad significada desde el sí, es decir, de su cuerpo. El amo no determina la identidad del esclavo, determina su propia identidad en relación con su propia superación de la vida y del apego a la subsistencia que el esclavo manifiesta, pero no es el ‘creador’ del esclavo, ni de la condición de esclavitud en sí misma, no hace nacer la identidad del otro que

líneas Kojève nos remite al pasaje de la página 21 de la *Fenomenología del espíritu*, que en la traducción al español por Antonio Domínguez aparece en la página 79 del Prólogo: “...pero, por medio de ese movimiento, lo único que quedaría expuesto es el contenido como sujeto. Este movimiento, por el modo como está hecho, no puede formar parte de él; mas, una vez presupuesto ese punto, tampoco puede estar hecho de otro modo, solo puede ser exterior. Por eso, aquella hipótesis anticipada de que lo absoluto es sujeto, no solo no es la realidad efectiva de este concepto, sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento.” (Hegel, 2010, p. 79). Mi intención en este apartado no es quizá más que intentar una interpretación de la dialéctica del amo y el esclavo, en la misma clave antropológica de Kojève pero con el instrumental de la fenomenología husserliana, esto implica, en gran medida, integrar el cuerpo ahí donde Hegel o Kojève proponen el deseo. El deseo como sentimiento espiritual es por mucho posterior al esfuerzo (igual que el trabajo) supone la potencia del yo quiero capaz –de un yo puedo– en la génesis o historia de la persona concreta. Kojève pasa por alto este punto contrastante entre el trascendentalismo husserliano y la fenomenología del espíritu cuando afirma que todo lo que se dice sobre la fenomenología del espíritu equivale a una fenomenología del tiempo en sentido trascendental: “Todo lo que Hegel dice del hombre en la Fenomenología, en consecuencia, también vale para el Tiempo. Y a la inversa, todo lo que puede decirse de la ‘aparición’ (*Erscheinung*) o de la ‘Phänomenologia’ del Tiempo (esto es, del Espíritu) en el Mundo, Hegel lo expresa en la Fenomenología del espíritu.” (Kojève, 2007, p. 135)

somete, más bien la niega, y esta debe ya existir para ser sometida. Es el esclavo quien se autoconstituye desde la derrota, como un esclavo, como fuerza, como cuerpo. Se ve y se da a sí mismo el valor que le ocupa, desde la necesidad. El esclavo es el sujeto de la necesidad, el humano en el filo de la necesidad singular y única, la necesidad de subsistencia.

Y, sin embargo, la violencia alienante de la voluntad del esclavo por el amo no es plena, se apropia de esa voluntad en lo más básico que es su cuerpo como órgano de movimiento y producción, de tal modo que la pérdida de la autonomía del amo, su dependencia, será la antítesis del movimiento –aún alienado– del esclavo. Resistir, esforzarse y soportar no son términos equivalentes sino disposiciones diferenciadas en el yo que pervive, que resiste, y que se afirma aún desde la derrota como algo más que la fuerza de su cuerpo, como vitalidad con un sentido. La resistencia es del cuerpo, el esfuerzo (empeñado en ella para sí) es del yo. Soportar implica el ejercicio de una fuerza más que de un empeño o esfuerzo. “Capto entonces la esencia del ‘yo resisto’ [dice Husserl refiriéndose a la resistencia al impulso] yo empleo mi fuerza de yo (energía) y ‘hago’, ‘la acción brota entonces del yo mismo’” (Husserl, 2005, p. 380). En el soportar (sin resistencia) el cuerpo está expuesto como fuerza neutralizada en la tortura incluso. El esclavo soporta la explotación de su cuerpo. El yo despierto que está ahí, que pervive y es anterior a la violencia de su condición esclava, y no se forja en la dinámica de la imposición, tampoco se disuelve en el poderío del amo, el yo está ahí, en su cuerpo negado como voluntad y expuesto como cosa, negado en su presencia¹⁹, es un yo despierto que se reconoce en la cancelación de sus posibilidades, que se sabe derrotado, es decir,

¹⁹ “El proceso de transformación de la gente de origen africano en «negros», es decir, en cuerpos de extracción y en sujetos de raza, obedece, en muchos sentidos, a una triple lógica de osificación, envenenamiento y calcificación (...) el sustantivo «negro» es el nombre que se le da al producto del proceso por el cual la gente de origen africano es transformada en mineral viviente para extraer metal. Esa es su doble dimensión metamórfica y económica.” (Mbembe, 2016, p. 90.)

que se reconoce desde la imposibilidad y la clausura de las posibilidades. El esclavo es el yo derrotado, esto es, el yo no puedo como sujeto cuyo poder para sí sobre el mundo le ha sido arrebatado: “Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las romas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido permanezca.” (Levi, 2018, p. 47). La experiencia del esclavo implica la asunción de esta condición derrotada.

3. DESCRIPCIÓN DE LA DERROTA: EL HORIZONTE DE LA ESCLAVITUD

¿Qué significa la derrota en la vida del esclavo? Si las posibilidades le son negadas en la toma de su voluntad por el otro (por el amo), qué sentido tiene hablar de derrota en la condición de quién no tiene posibilidad de intentar, de esforzarse para sí:

Pero puedo también ver: yo, como soy fácticamente, no puedo reunir esta fuerza, yo no tendré esta fuerza. Si para mi yo empírico hago la hipótesis de que lo puedo, entonces a éste no le conviene la fuerza activa y dado el caso seguramente no surgirá en él, seguramente será superado por esa fuerza pasiva (Husserl, 2005, p. 380).

La derrota no equivale sin más a la superación de la fuerza o por la fuerza del otro. No basta el sometimiento del cuerpo y su reducción a fuerza y cosa, es necesaria la conciencia activa del esclavo de la pérdida de su propiedad primaria, de la voluntad de su propio cuerpo. La esclavitud implica entonces este reconocimiento de la víctima en su situación, la apropiación de su vulneración en toda posibilidad que en su condición le aparece como negada o clausurada. El esclavo es quien se constituye a sí mismo desde la derrota, si por derrota se entiende aquí nada más que la clausura

de la posibilidad: el reconocimiento de la posibilidad en el modo de la clausura. La derrota es aquí imposición de la imposibilidad, equivalente a la negación de la voluntad en la reducción del esfuerzo a fuerza, del cuerpo vivido a cosa viviente, y de la vida a los límites de la funcionalidad orgánica. La derrota, sin embargo, debe ser incorporada a la autocaptación del sí mismo, a su autoconstitución desde la centralidad de su propio cuerpo²⁰ para cobrar efectividad.

La apropiación del cuerpo vivido, su constitución como haber del yo cobra una incidencia específica en la constitución del yo: “Y sí, mientras que el yo, que no es visible, personaliza la corriente de vivencias y unifica su historia biográfica, el cuerpo sentiente encarna esta subjetividad y le pone cara, rostro, humanidad” (Serrano de Haro, 2016, p. 210). El yo es su cuerpo y tiene un cuerpo, aunque no se deje retraer más a la determinación natural y material de su propio cuerpo, el cuerpo que le es propio es el cuerpo en el que se concreta como “yo-puedo”. El yo hago abre la posibilidad en la que se centraliza el yo puedo, el yo cuerpo del hacer, de la voluntad activa, es elemento ingrediente de la conformación identitaria del yo porque es su primaria dimensión concretizante. Del yo “brota” la acción, del yo que despierto go-

²⁰ A este respecto, merece la pena mencionar el estudio de Sanford Levinson, “Slavery and Phenomenology of Torture” (2007) pues se acerca a una posición fenomenológica en sentido amplio. Para Levinson, la esclavitud y la tortura deben comprenderse más bien como modos de construcción de una realidad caracterizada por el control a través del dolor: “Quiero plantear la posibilidad de que la “tortura”, en un sentido profundo, tiene menos que ver con actos concretos que con la creación de una realidad fenomenológica de control total.” (S. Levinson, 2007, p. 150.) No obstante su profundo interés en lo que llama “confrontar la realidad de la esclavitud”, no alcanza a traspasar el límite de la crítica discursiva sino hasta el análisis comparativo de algunos casos ejemplares del modo en que el discurso incorpora la esclavitud y la tortura en ciertos regímenes de legalidad, lo que es enormemente interesante, pero no necesariamente fenomenológico. La problemática de fondo que Levinson plantea es, sin embargo, coincidente con el problema de este análisis, íntimamente relativo a la posibilidad de reconocer la esclavitud antes de sus justificaciones ideológicas, e incluso desde bases que permitan la crítica ética de los supuestos discursivos. El escenario totalitarista que Levinson propone como trasfondo innegable de la esclavitud tiene un sentido que se encarna en el reconocimiento de los sujetos de su propia situación, y esto es a lo que llamo aquí derrota.

bierna su cuerpo en el esfuerzo. El yo puedo es la concreción de la unidad anímico-espiritual del animal humano, y es la fuerza que el yo se apropia como poder e irradia en su movimiento, como desplazamiento, como voluntad automoviente.

Ese primer modo de estar en el mundo es este estar-hacer-moverse que orienta originariamente el yo puedo, cuyo correlato es el horizonte del mundo como horizonte de ese poder (del que Husserl deduce la tesis de posibilidad). Lo posible estructura la apertura, la indeterminación. La imagen del horizonte es una metáfora de la estructura de la posibilidad. El horizonte es lo presente solo en su poder darse, en su estar al alcance; sin ser este aquí, depende del aquí. El horizonte señala un límite como límite de la indeterminación, referido a la contextura o tejido temporal de la conciencia interna del tiempo y a la historicidad concreta de la persona (la persona y el animal humano). Las posibilidades abiertas ahí para mi vida no son necesariamente aleatorias sino que son las mías, esto es, lo posible en cuanto tal se constituye en referencia a la autoconstitución del yo, de lo que es cada sujeto concreto. La apertura de lo posible tiene su límite en la objetivación de la voluntad que envuelve la constitución del sí mismo desde el cuerpo.

La tesis de posibilidad que está aquí en juego –y que está evidentemente fundada en la tesis de realidad– se articula en los niveles correspondientes a la estructura constitutiva de la persona humana desde la estructura automoviente del cuerpo. Las posibilidades horizontales de acción del yo serían primariamente las de su mundo entorno inmediato, ampliándose a las posibilidades de otros mundos, de otros tiempos posibles. Llevar a los otros en sí mismo (uno de los significados más ricos de la historicidad fenomenológicamente pensada, que toca la esfera más básica de la corporalidad²¹) señala esta implicación y entretejimiento de lo

²¹ “Yo veo, oigo y experimento no solo con mis sentidos, sino también con los de los Otros y el Otro experimenta no solo con los suyos, sino también con los míos: ello ocurre gracias a la transmisión de conocimientos. Y esto no es únicamente un discurso objetivo, sino un hecho de conciencia para mí para cualquier otro, algo que

mío propio y lo radicalmente otro. El modo de esta implicación es el de lo posible. La presencia del otro en la esfera más íntima de mi experiencia es la posibilidad de su ser como posibilidad mía, este “puedo ser yo”, “podría ser yo” (que contiene el “como sí”); todo allí es un posible aquí. La alteridad como posibilidad del sí mismo se adscribe al horizonte más íntimo de la vida subjetiva y desde ahí se extiende o despliega a otros mundos de otros sujetos posibles. Las posibilidades que integran el horizonte de despliegue de mi existencia son, pues, correlativas a lo que soy para mí y lo que soy para mí tiene su fundamento en mi condición encarnada, por cuya estructura el cuerpo este que soy, mi carne, es mi “haber” es objeto para mí en el modo primario del poder hacer.

En la reducción del esfuerzo a fuerza física –de la vitalidad a fuerza– se quiebra en la alienación la correspondencia de posibilidades para el sí mismo. No se niega el sí mismo del esclavo, sino que se le impone la conciencia de la derrota²². El problema mismo parece cernirse a nivel de la estructura de la tesis de posibilidad que se correspondería con el horizonte de un sujeto cuya voluntad activa (creadora) le ha sido arrebatada, o enajenada o negada, en última instancia, se trata de una vida que no se constituye ya desde la voluntad de sí, de ser y hacer para sí, sino para el amo; vida que, al ser reducida a fuerza, se ve a sí misma imposibilitada: el esclavo no se constituye desde el “yo-puedo” (que funda la propiedad de su cuerpo) sino desde un “yo-no-puedo”. El reconocimiento de la derrota es la deposición de la voluntad, entrega del sí por sí mismo, porque no puede ser de otra manera, no se puede someter a un árbol,

es permanentemente efectivo para mí en mi comportamiento ya en la esfera de mi pasividad, afectión y desnuda receptividad.” (Husserl, 2010, p. 150)

²² Esto explicaría, en buena medida lo que para Levinson (2007) es uno de los mayores motivos de perplejidad en torno al tema, el modo de naturalización de la esclavitud que se expresa en la graduación de la violencia (sobre el orden) que haría más o menos deseable una situación de esclavitud. El problema de esta gradualidad es que parte de una difusa definición de tortura, como bien lo nota Levinson (p. 155) pero más grave es el oscurecimiento de la definición misma de violencia, basta con ver el repaso de posiciones que Michael Satudigl (2014) lleva a cabo sobre el tema.

ni se puede esclavizar la selva o la tundra, solo pueden explotarse, por lo que la ‘explotación’ es un término sesgadamente fiscalista. “Se nos había condenado a perecer en nuestra propia suciedad, a ahogarnos en el lodo, en nuestros excrementos; se pretendía rebajar, humillar en nosotros la dignidad humana, borrar de nosotros toda huella de humanidad.” (Marcel, 2001, p. 45)

La derrota expresa esa fractura entre la voluntad embargada del cuerpo propio y las posibilidades horizontales que le corresponden. Para el esclavo todo lo posible le está negado, vetado, es decir, en la esclavitud el mundo no desaparece, el horizonte de lo posible para el yo aparece ahí, pero si en la normalidad hay posibilidades más o menos al alcance del yo, dependientes de su decisión esforzada, en la condición del esclavo estas posibilidades aparecen en el modo de la clausura para sí mismo –en la negación de su voluntad por otro. Para el esclavo nada es posible y en el reconocimiento de esta clausura estriba la derrota, porque nada depende del esclavo, porque su esfuerzo ha sido reconvertido en necesidad y desde ahí las posibilidades de otros no son en verdad íntimas posibilidades del sí mismo. La condición del esclavo no atañe solo a las determinaciones materiales de su existencia, a la alienación de su voluntad a través de la reducción material de su esfuerzo, sino que implica la constitución correlativa de un horizonte que se caracteriza por ser el único posible; su naturaleza es la de un límite vetado o en el que la existencia del sujeto se localiza, se autoconstituye en la negativa de las posibilidades que no desaparecen, sino que aparecen en el modo de la cancelación.

El horizonte correlativo de la vida en la esclavitud es el de la imposibilidad, algo que se sigue de su naturaleza monolítica. El horizonte de la esclavitud es un fondo totalizante de la autocaptación del yo en la reducción de su esfuerzo y la negación de su voluntad, como único horizonte posible, como única posibilidad mundano-existencial del yo. El esclavo vive el encierro que significa la limitación determinante del mundo entorno como impuesto y, sin embargo, la esclavitud no deja de suponer la resistencia, es decir, la voluntad que rasea la subsistencia, el cuerpo, y se reconoce desde su

irreductibilidad individual. El cuerpo de una esclava sexual es para sí, para ella, nada más que el objeto de comercio, y el yo pervive en un modo de resistencia escindida del propio cuerpo, de otro modo tal situación no sería sobrellevable (D. Bergoffen, 2014, p. 115): esto es, el reconocimiento del yo requiere el reconocimiento de su excedencia y no plena coincidencia con su cuerpo. La pervivencia del cuerpo no es necesariamente pervivencia del yo, aunque el yo sea impensable sino en su condición encarnada. La distancia yo-cuerpo es condición estructural de tal disociación, o mejor, escisión posible del yo en la extrema situación del esclavo: es sin duda la necesidad y el hambre lo que empuja al migrante a soportar los peligros y penurias de sus travesías, pero serán, al final, los cantos en los caminos, en los campos de algodón, en los arrozales, los que mantienen en pie al esclavo, como un resto de voluntad, un resto de mismidad intocada en la tortura y mercantilización del cuerpo²³.

Para el estoicismo la fuerza del impulso, que se impone sobre la voluntad y la ‘somete’, es acaso la única forma de esclavitud efectiva que podría ejercerse sobre los hombres. La filosofía helenística, en su tematización de la esclavitud distingue ya con claridad la condición del cuerpo y la condición de la voluntad en la situación del esclavo; el filósofo le niega reconocimiento a la derrota, en el sentido de afirmar la voluntad individual más allá de las determinaciones corporales, sensibles, sociales, materiales, etc. Cuando Epafrodito le retuerce el brazo a Epicteto, este impasible le señala que está por dañarse a sí mismo, en tanto el cuerpo del esclavo es su propiedad²⁴. Su señalamiento sereno expresa en ese

²³ “Pero si su humanidad plena es negada por aquéllos a quienes les pertenece, por aquellos que extraen de ella trabajo no remunerado, esa humanidad, al menos en el aspecto puramente ontológico, nunca puede ser borrada del todo. Porque es, por fuerza, una humanidad en suspenso, inmersa en una lucha sin cuartel por salir de la fijación y la repetición, y deseosa de volver a entrar en movimiento de creación autónoma.” (Mbembe, 2016, p. 102.)

²⁴ “¡El tirano me encadena!, ¿El qué? La pierna. Pero me cortará... ¿El qué? La cabeza. ¿Qué no te encadenará ni te cortará? Tu elección de vida.” (Epicteto, 2015, p. 96).

talante, la sobreposición del yo, su mantenimiento ahí, en un ahí que se reconoce en un “más allá” del cuerpo. Epicteto es su cuerpo, pero es más que su cuerpo, es una voluntad que Epafrodito no puede doblegar, aunque doblegue su cuerpo, o le rompa el brazo. El *meteco*²⁵ no ‘responde’ a la violencia, no pretende la salida de su condición material a través de la imperturbabilidad. Otra cosa es que la ataraxia es el ejercicio de una conciencia plenamente despierta que no se deja arrastrar, que está siempre en vigilia, es decir, la imperturbabilidad no es mera *apatheia*, sino que demanda el esfuerzo mismo del desinterés en la posición más necesitada del humano, la posición del esclavo.

Dicho de otro modo, la filosofía reconoce que la esclavitud no es la condición de sometimiento del cuerpo, sino la condición de sometimiento de la voluntad: la derrota, pero en la medida en que la derrota demanda un autorreconocimiento desde lo imposible, el yo pervive, resiste como resultado de la reducción de su esfuerzo a fuerza física, como fuerza incluso, resiste. El esclavo no es el que el otro somete a través de la alienación de su trabajo, sino aquel que se aliena a sí mismo en la desposesión del sentido y la dirección de su esfuerzo, quien concede al amo su derrota, un cuerpo que resiste. La esclavitud exige entonces una deposición de la voluntad. No se puede esclavizar un árbol. Puede explotarse un bosque hasta el agotamiento, pero el bosque mismo no ofrecerá ninguna oposición activa, no habrá que despojarle de la voluntad que se anula en el esclavo. La esclavitud supone tanto la deposición de la voluntad como la resistencia porque el esfuerzo es del yo y el cuerpo es del yo. La esclavitud no es, no puede ser, pues, la condición impuesta desde una exterioridad que el yo no constituye, sino el marco impuesto de la autoconstitución de un yo, para el que no hay posibilidad o solo puede haber resistencia.

²⁵ “Cínicos y estoicos no se contentan con denunciar las discriminaciones impuestas por el orden cívico entre hombres y mujeres, libres y esclavos, ciudadanos y no ciudadanos, a esto añaden la apología del incesto...” (M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, 2008, p. 14).

La condición del esclavo requiere su autorreconocimiento como esclavo, una suerte de deposición de la condición activa y de las posibilidades en vigilia del yo, una derrota y reconocimiento en la derrota es lo que estaría en el fondo de esta más contemporánea noción de la esclavitud que reconoce solo la condición alienada de un cuerpo que, para ocupar esa posición ha sido ya reducido a fuerza física, a materia, a pura resistencia.

El análisis fenomenológico de la constitución nos permite ver el fondo de la distinción aquí fundamental que brota en el decurso de la carne, entre el cuerpo y el yo. Esta distinción, que está en la raíz de la esclavitud, está también en la raíz de la redignificación y es alimento del fondo insobornable de la intimidad del yo, de su dignidad y valor intocables.

CONCLUSIONES

La esclavitud es la experiencia del sí mismo en la derrota de su voluntad, la reducción del esfuerzo a fuerza en su condición resistente es la condición del reconocimiento de una imposición y una alienación, la vivencia de un yo despierto que se ve a sí mismo en un mundo velado por la imposibilidad o limitado a la resistencia. En el análisis contemporáneo de la violencia y la esclavitud hay un abismo en el que la voluntad se hunde sin que nadie reclame por ella. La obstinación en el oscurecimiento discursivo de los límites de la violencia desconoce el sentido de la voluntad corporal y de su diferencia inmaterial. La voluntad no es una idealización de la libertad, sino la concreción encarnada del yo animal y humano. La filosofía todavía puede enseñarnos a recuperar el sentido de la autodeterminación a través de una ciencia filosófica del cuerpo, como cuerpo concretamente humano, cosa viviente, vivida y haber de un yo que 'tiene' un cuerpo como órgano de su gobierno. En términos tanto éticos como políticos, una fenomenología de la esclavitud expuesta así, a ras de la carne, consigue la reconsideración del sujeto en su individualidad como centro de su mundo y de su voluntad antes de su abstractiva disolución detrás de un sistema o maquinaria,

sino ideológica, económico-material. Categorías como inmigrante, negro, esclavo, ilegal, refugiado, pueden ser recomprendidas desde el marco de una idea de subjetividad volitiva, práctica y moralmente solvente. Este reconocimiento, anterior a toda taxonomía ideológica tendría que funcionar como el punto de confluencia al que apela Mbembe al final de su *Crítica de la razón negra*.

El esclavo aún en la derrota como víctima y sufriente, como cuerpo violentado, es una persona y resiste como voluntad encarnada. La opresión esclavista se basa en la encarnación o instauración de una orientación de sentido en la que el yo se reconoce como nada más que la fuerza/resistencia de su propio cuerpo. Frente a ello, la filosofía nos permite restituir la condición irrevocable de la voluntad, como voluntad encarnada y trascendental. El yo, como muestra la fenomenología del cuerpo, la voluntad egoica no se deja determinar por la condición ni el límite del propio cuerpo, la voluntad, no se deja esclavizar, acaso es este un principio filosófico vital. A fin de cuentas “tú no eres ni una posesión ni una dicción” (Epicteto, 2015, p. 41).

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2016). *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós.
- Corona Morales, A. y Fernández, MS. (2008). “Bases de los ritmos biológicos” en Caba, M. (ed.), *Bases celulares y moleculares de los ritmos biológicos*, Universidad Veracruzana, pp. 15-24.
- Depraz, N. (2001), *Lucidité du corps*, Kluwer, Phaenomenologica, Netherlands.
- Daraki, M. y G. Romeyer-Dherbey, G. (2008). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Akal.
- Epicteto (2015). *Manual para una vida feliz*, trad. Claudio Arroyo y Javier Palacio. Errata Natura, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada.

- Husserl, Edmund (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, Trad. Antonio Ziri6n Quijano, F.C.E., M6xico.
- Husserl, Edmund (1979). *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos.
- Husserl, Edmund (2010). “El esp6ritu com6n (Gemengeist) I y II (1921). Obra p6stuma”, trad. C6sar Moreno M6rquez en *Themata. Revista de filosofa*, Vol. 4, pp. 131-158.
- Kaufmann, P., Kuch, H., Neuh6user, C., Webster, E. (eds.) (2011). *Humiliation, Degradations, Dehumanization. Human Dignity Violated*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer.
- K6jeve, A. (2013). *Dial6ctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviat6n.
- Levi, P. (2018), *Trilog6a de Auschwitz*, trad. Pilar G6mez Bedate, Austral, Madrid.
- Levinson, S. (2007). “Slavery and Phenomenology of Torture”, en *Social Research*, vol. 74: No. 1, pp. 149-168.
- Lincoln, A. y Marx, K. (2013). *Lincoln & Marx. Guerra y emancipaci6n*, Capit6n Swing, Madrid.
- Marx K. y Engels F. (2014). *La ideolog6a alemana*, Trad. W. Roc6s, Madrid, Akal, 2014.
- Marcel, G. (2001), *Los hombres contra lo humano*, trad. Jes6s Mar6a Ayuso D6ez, Madrid, Caparr6s.
- Mbembe, A. (2016), *Cr6tica de la raz6n negra. Ensayo sobre el racismo contempor6neo*, trad. Enrique Scmukler, Barcelona, NED.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Ph6nom6nologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000), *Fenomenolog6a de la percepci6n*, trad. Jem Cabanes, Barcelona Pen6nsula.
- San Mart6n, J. (2016). “La fenomenolog6a y el otro. La fenomenolog6a encarando el siglo XXI” en *Acta Mexicana de Fenomenolog6a. Revista de investigaci6n filos6fica y cient6fica*, No. 1, pp. 143-163.
- San Mart6n (1992), J. “6tica, antropolog6a y filosof6a de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducci6n a la 6tica del Semestre de Verano de 1920” en *Isegor6a*, No. 5

- Serrano de Haro, A., (2016). *Paseo filosófico por Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta.
- Serrano de Haro, A. (1997). *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Editorial Complutense.
- Staudigl M. (ed.) (2014), *Phenomenologies of violence*, Leiden, Boston, Brill.
- Walton, R. (2015), *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula, Bogotá.
- Zirión Quijano, A. (2019). “Coloraciones y temples anímicos en los Estudios acerca de la estructura de la conciencia en Husserl” en *Isegoría* (60), pp. 123-145.

DIÁLOGO EN GADAMER Y CONFORMACIÓN DE COMUNIDAD DE VIDA HUMANA EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS CONTEMPORÁNEAS¹

Dialogue in Gadamer and the Conformation of the Community of Human Life in Contemporary Democratic Societies

Nelson Jair Cuchumbé Holguín

ORCID ID: 0000-0002-9435-9289

<https://scholar.google.es/citations?hl=es&user=MjL-pIEAAAAJ>

Universidad del Valle (Cali, Colombia)

nelson.cuchumbe@correounivalle.edu.co

RESUMEN

Desde el planteamiento de Gadamer sobre diálogo se muestra que cuando los interlocutores efectúan la conversación en armonía con el proteger el derecho de opinión y el reconocer de modo recíproco los límites de los puntos de vista arriesgados, es factible configurar comunidad de vida humana en la mutua estima y aprobar la validez de otros juicios como respuestas que ayudan con el proceso interhumano de entendimiento común. Y en este realizar el diálogo así tiene lugar una creación nueva de sentido que con la participación de la pluralidad lleva a cabo simultáneamente la actualización del habitual modo de efectuar la formación de comunidad de vida. En la medida en que los interlocutores ejercen el entender sus opiniones en relación con la pregunta orientadora del diálogo y reconocen la finitud de sus puntos de vista como posibilidades entre otras, se contribuye con el establecimiento de comunidad de vida humana en un sentido completamente distinto trasformando con ello de un modo u otro las prácticas habituales de relación e integración social. En primer lugar, se explica el vínculo entre experiencia comprensible y conversación; y, en segundo lugar, se establece el modo como Gadamer describe el presupuesto hermenéutico de la pertenencia y su relación con la creación de un nuevo sentido que incumbe a la experiencia comprensible del entendimiento interhumano en la conversación.

PALABRAS CLAVE: *diálogo, entendimiento, reconocimiento, experiencia de comprensión, sentido y pertenencia.*

¹ Trabajo enmarcado en el proyecto de investigación “Consideraciones de Gadamer sobre comprensión, interpretación y aplicación: integración en la explicación hermenéutica-jurídica actual referida al problema de la interpretación del texto legal en el Estado constitucional” CI: 4416, Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad del Valle.

ABSTRACT

From Gadamer's approach to dialogue, it is shown that when the interlocutors carry out the conversation in harmony with protecting the right of opinion and reciprocally recognizing the limits of risky points of view, it is feasible to configure a community of human life in mutual estimate and approve the validity of other judgments as answers that help with the interhuman process of common understanding. And in this realization of the dialogue thus a new creation of meaning takes place that with the participation of the plurality simultaneously carries out the updating of the usual way of carrying out the formation of a community of life. To the extent that the interlocutors understand their opinions in relation to the guiding question of the dialogue and recognize the finiteness of their points of view as possibilities among others, it contributes to the establishment of a community of human life in a completely different sense, transforming with this, in one way or another, the usual practices of relationship and social integration. First, the link between understandable experience and conversation is explained; and, secondly, the way in which Gadamer describes the hermeneutical assumption of belonging and its relationship with the creation of a new meaning that concerns the comprehensible experience of interhuman understanding in conversation is established.

KEYWORDS: *Dialogue, understanding, recognition, understanding experience, meaning and belonging.*

DIALOGO EN GADAMER Y CONFORMACIÓN DE COMUNIDAD DE VIDA HUMANA EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS CONTEMPORÁNEAS

INTRODUCCIÓN

El problema de la formación de comunidad de vida humana sigue vigente en las sociedades democráticas contemporáneas. Se observa en la cotidianidad social y política que los esfuerzos por lograr el entendimiento común entre interlocutores con diferentes concepciones no llegan a concretarse, en parte, por la resistencia ciudadana a toda voluntad de escucha y por la creciente tendencia a encubrir y dominar mediante el discurso excluyente. Rechazo a prestar atención a lo que se oye y preferencia a actuar bajo el supuesto comunicativo de la arrogancia suprema, constituyen algunos de los rasgos que definen la conducta moral y lingüística de quienes conviven en las actuales sociedades democráticas. Uno y otro atributo contribuyen a impulsar comportamientos

que agravan la polarización ideológica entre grupos y nublan la aproximación creadora de personas con distintas opiniones sobre la configuración de comunidad. Se trata de una problemática relacionada con el presente de las sociedades democráticas y con la eventualidad de asumirla desde la perspectiva contemplada por la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Si se recuerda la oposición de Gadamer frente al predominio de la esquematización monológica de la ciencia moderna, en el marco de la justificación del fenómeno de la comprensión, se entenderá que el tema de la formación de comunidad de vida humana implica comprensión del entendimiento interhumano que tiene lugar en la conversación. Allí donde hay conversación los interlocutores procuran conseguir un acuerdo común producto del entendimiento mutuo en medio del lenguaje y ello demanda escuchar lo enunciado por el otro, consentir la importancia de su punto de vista, entender lo que expresa y aceptar el sentido limitado de las opiniones arriesgadas. Y este conversar hace referencia al proceso por el que los participantes toman en cuenta recíprocamente lo que se dicen entre sí en el momento en que buscan alcanzar el consenso en torno a una cuestión. Conversar enlaza la disposición de escucha que posibilita acercarse a las personas y la capacidad de hablar y dejar opinar al otro. El conversar ejercido así por los participantes fomenta la composición de comunidad que enreda comprensión y esta incluye diálogo en la creación de nuevo sentido de vida humana en comunidad entre quienes se oyen mutuamente.

En efecto, la tarea de conformar sentido de comunidad de vida humana al margen de ese rechazo a todo empeño de escucha y de esa inclinación discursiva extremista requiere de la práctica ciudadana de la conversación que tendrá como fruto la realización del comprender las opiniones y del llegar a un acuerdo devenido del entendimiento mutuo. Solo en la medida en que se construya comunidad de vida en diálogo es posible alcanzar el entendimiento común y este presupone prestar realmente atención a la opinión del otro y admitir sus puntos de vista como posibilidades valiosas en la conversación. Este modo de constituir sentido de comunidad

no deviene de la sentencia dada por un actor social o por un grupo humano conforme con sus habilidades argumentativas. Tendrá que construirse en conversación entre interlocutores que ponen en juego sus opiniones como alternativas, las cuales ayudaran a apropiarse del punto de vista del otro y del acuerdo como resultado del entendimiento mutuo . Y esta forma de crear sentido de comunidad puede efectuarse si los involucrados entran en la conversación denotando escucha del punto de vista del otro y reconociendo el valor de sus maneras familiares de considerar un asunto. Pero, *¿cómo las reflexiones de Gadamer sobre diálogo pueden contribuir a una comprensión del problema de la conformación de comunidad de vida humana que se les plantean a las sociedades democráticas contemporáneas?*

Nuestra respuesta a esta cuestión se justifica a partir de una de las ideas más relevante del planteamiento de Gadamer, y ella se caracteriza por destacar a la conversación como proceso en el que los partícipes se esfuerzan por obtener un acuerdo devenido del entendimiento recíproco. Conseguir un acuerdo en plena equilibrada reciprocidad abarca la experiencia de comprensión del punto de vista del otro, mediatizada por la demanda de no omitir el derecho que tiene el otro de opinar sobre el asunto y de apertura a lo dicho por el otro. Esta manera de resaltar la conversación presupone dos actitudes éticas que los partícipes deberán considerar si pretenden formar comunidad de vida humana en sentido solidario y amplio: 1) proteger el derecho de opinión mediante el que los interlocutores alcanzan el consenso en torno al asunto orientador de la conversación, y 2) reconocer de modo recíproco los límites de los puntos de vista arriesgados por los involucrados. En línea con esa proposición muestro que cuando los interlocutores efectúan la conversación en armonía con estas dos disposiciones morales, es factible configurar comunidad de vida humana en la mutua estima y aprobar la validez de otros juicios como respuestas que ayudan con el proceso interhumano que se ejerce de modo conjunto entre los partícipes . Y en este realizar el diálogo como comprender y reconocer tiene lugar una

creación nueva de sentido que con la participación de la pluralidad lleva a cabo simultáneamente la actualización del habitual modo de efectuar la formación de comunidad de vida en las sociedades contemporáneas. En la medida en que los interlocutores ejercen el entender sus opiniones en relación con la pregunta orientadora del diálogo y reconocen la finitud de sus puntos de vista como posibilidades entre otras, contribuyen con el establecimiento de comunidad de vida humana en un sentido completamente distinto transformando con ello de un modo u otro las prácticas habituales de relación e integración social.

Por lo que se refiere a la ardua tarea que esta proposición plantea se explica, en primer lugar, el vínculo entre experiencia comprensible y conversación. En segundo lugar, se establece el modo como Gadamer describe el presupuesto hermenéutico de la pertenencia y su relación con la creación de un nuevo sentido que incumbe a la experiencia comprensible del entendimiento interhumano acaecido en la conversación.

1. COMPRENSIÓN DEL ENTENDIMIENTO INTERHUMANO Y CONVERSACIÓN

Uno de los rasgos propios de la hermenéutica filosófica de Gadamer es que la comprensión presupone conversación en la que no sólo se comprende la tradición desde el particular horizonte histórico, sino también se entienden maneras de saber ajenas y se aprende a ver por fuera del modo cotidiano de representar. Así en la introducción a *Verdad y método* encontramos que “cuando se comprende la tradición se adquieren perspectivas y se conocen verdades” (Gadamer, 2012, p. 23). El comprender la tradición es comprender formas de experiencia mediante las cuales se expresan verdades que pueden ser confirmadas desde el horizonte histórico ganado. Únicamente acontece el comprender en la medida en que se adquiere un horizonte y se dirige la mirada a verdades del pasado. Comprender implica, por lo tanto, escuchar la tradición en su sentido diferente y ello exige ganar un horizonte y tener consciencia de los límites del propio horizonte histórico. En la

realización de la comprensión ocurre un reconocimiento del carácter de finitud de toda forma de referencia de mundo y un abrir el correspondiente presente al enfoque de interpretación común que originó una posición aprobada por una colectividad en su circunstancia histórica específica, sin que esto signifique olvidar el horizonte histórico en la que se participa. Pero esta manera de explicar la comprensión de la tradición guarda su correlato con la comprensión del entendimiento interhumano de modo recíproco y para entender lo que alguien dice es preciso ponerse de acuerdo sobre el asunto y estar abierto hacia sus puntos de vista. El comprender concebido como llegar a ponerse de acuerdo producto del entendimiento recíproco en torno a la cuestión acaece en medio del lenguaje y hablar de acuerdo representa la condición previa de una conversación en la que se privilegia el comportamiento interhumano determinado por el dejarse decir. En el momento en que los interlocutores de una conversación alcanzan un acuerdo “en virtud del decir de unos y otros puede convertirse en problema la comprensión y el posible acuerdo” (Gadamer, 2012, p. 463).

Entender el problema de la comprensión del entendimiento de las relaciones entre el yo y el tú entraña, pues, conversación por la que los involucrados aspiran llegar a un acuerdo producto del entendimiento mutuo. Y para esto es fundamental que los interlocutores estén abiertos. La posibilidad de llegar a un acuerdo en la conversación implica que los interlocutores comprenden atendiendo y dejándose hablar solidariamente. “Comprender es siempre entenderse mutuamente por estar referidos a algo sobre lo cual llegamos a un acuerdo a través de la conversación” (Gutiérrez, 2002, p. 195). En correspondencia con el hecho de que los interlocutores manifiesten un comportamiento de apertura mutua, este comportamiento facilita relaciones interhumanas en las que no se aparta la legitimidad propia de las pretensiones y se escuchan unos a otros. Solo cuando existe apertura es posible comprender sin distanciar al otro de sus aspiraciones y oírse entre sí en sentido propio y diferente. En otras palabras, la apertura hacia el otro envuelve el reconocimiento de que se debe considerar su derecho de opinión en torno a un asunto

y el “poner en juego las pre-concepciones propias asumiendo que el otro puede tener razón” (Gutiérrez, 2002, p. 268) . Y es precisamente este reconocer y escuchar en cuanto percatarse de lo dicho por el otro lo que tendrá que ser practicado por los interlocutores en el proceso de conversación orientado hacia el logro de un acuerdo fruto del entendimiento recíproco. Con ello la conversación direccionada en función del llegar a un acuerdo no entraña relación interhumana cimentada en el saber oponer a cualquier intención una conraintención al punto de conocer y aprender por sí mismo y de manera anticipada la intención arriesgada desde la posición individual. Por el contrario, exige relación entre los involucrados en la que la comprensión incluye “intercambio de opiniones acerca de lo que es común” (Gutiérrez, 2002, p. 195) y reconocimiento de un algo valioso en el opinar de los interlocutores sobre el asunto acordado en la conversación.

Así, el planteamiento de Gadamer acerca de la comprensión del entendimiento interhumano de forma recíproca y de la conversación reivindica las actitudes de reconocimiento y de apertura en vez de la capacidad discursiva racional correctiva de naturaleza individual y teleológica dirigida a “contextos de utilización posibles” (Habermas, 2000, p. 119), esto es, hablantes con voluntad para usar discursos pragmáticos que están conectados a ellos mediante fines y elecciones subjetivas de estos fines. Lo que importa en el momento en que se comprende al tú no es el despliegue de la asignación natural de querer perfeccionarse a sí mismo por voluntad ni ver al otro anticipadamente como objeto acorde con ciertas finalidades. Antes bien, lo que incumbe es el reconocimiento del valor y aporte que tiene el decir del otro en la conversación y la práctica de la actitud abierta del hombre que está “dispuesto a dejar valer en él algo contra él, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra él” (Gadamer, 2012, p. 438). Reconocimiento y apertura son actitudes en las que se apoya una práctica del oírse unos a los otros dotada de contenido ético por “el dejar valer a la opinión del otro en su propia pretensión” (Gadamer, 2012, p. 438) y por el estar abierto al punto de vista del otro cuando se participa en la formación de los vínculos históricos de vida que

representan la comunidad de una nación en conjunto. Es decir, el sentido comunitario en el que confluye la riqueza de las expresiones de existencia humana que proyectan sentidos ajustados a “una visión de bien fijados a través de las formas de expresión que una cultura le haya dado” (Cuchumbé, 2010, p. 49).

Desde luego que es factible objetar que reconocimiento y apertura tienen en la actualidad menos posibilidades éticas. Pues hoy se otorga primacía a la interacción social determinada por el seguimiento individual de procedimientos y de competencias afines con el cálculo y con la eficiencia productiva, lo que hace de la interacción social una simple variable de lo económico. Esta circunstancia otorga a las relaciones interhumanas no solo su peso, sino también una fundamentación acorde con la necesidad de creer que “aprendemos a producir de manera más eficiente, produciendo y, a medida que producimos, observamos cómo podemos hacerlo de forma más eficiente” (Stiglitz y Greenwald, 2014, p. 94). La finalidad de la interacción social se circunscribe entonces al uso de la capacidad de aprender y poder resolver problemas, y al saber hacer con la menor cantidad de recursos para producir y tener bienes económicos. Y esto se logra a través de la capacidad individual de razón y del empleo comunicativo de formas del lenguaje en las que no se reconocen las opiniones de los hablantes ni se considera de manera atenta la experiencia del otro en el proceso de entendimiento interhumano común. Se privilegia de este modo una orientación que supone entrelazamiento incontrolado de tener y poder: “el poder del hombre sobre el hombre está incluso doblemente implicado en la relación del hombre con el tener: primero en sentido tecnológico, después en un sentido económico y social” (Ricoeur, 2011, p. 133). En efecto, tener es siempre poder producir y consumir bienes sociales y llevarse uno mismo fuera de sí mismo, sin tener en cuenta el carácter cambiante de la vida humana y la responsabilidad con la formación del “sentido general de comunidad desde el cual una persona se mantiene abierta hacia las experiencias de otras personas” (Gadamer, 2012, p. 47).

No obstante, la comprensión del entendimiento interhumano de modo recíproco, que contiene la actitud de pertenecerse unos a otros y la disposición de mantenerse abierto hacia la alteridad, solo se da cuando los interlocutores favorecen el conversar destacando el acuerdo y la fusión de horizontes en la que ningún punto de vista predomina en la configuración de comunidad de vida. Lo que exige a los interlocutores “capacidad de juicio, que con base en el análisis razonable de la situación, sopesa alternativas concretas de acción en cuanto a sus consecuencias y decide a favor de las más valiosas moralmente” (Gutiérrez, 2002, p. 303). En otras palabras, los involucrados que actúan con capacidad de

poder elegir el objetivo correcto, el ámbito sobre el cual se basa un texto ha de ser interpretado o en poder captar en el otro lo que quiere decir o quiere que entendamos, también, por lo tanto, el alcance del otro, cuando quiera ponerse en contacto con nosotros. (Dottori, 2009, p. 309) (La traducción es mía)

En la conversación efectuada de manera consciente se experimenta por sí misma una relación de tensión entre los interlocutores, tensión que requiere de ser desarrollada mediante un comportamiento en el que se distingue mediación consigo mismo y con el acuerdo que se pretende alcanzar. Esta es la razón por la que la experiencia lingüística del conversar involucra entendimiento mutuo que tiene lugar entre partícipes abiertos y “capacitados para salirse al encuentro en un mundo de comprensión compartido” (Gadamer, 2012, p. 462). La relación de tensión es condición de la conversación en la que se privilegia comportamiento abierto y escucha entre los interlocutores. El entendimiento interhumano puede encontrar su concreción en el momento en que cada involucrado deja ver apertura en el proceso de conformación de sentido de vida humana en comunidad y cuando los involucrados realicen la tarea de la experiencia por la que hacen conscientes “sus propios pre-juicios a fin de que el otro y lo otro dejen de ser invisibles y puedan hacerse valer por sí mismos” (Gutiérrez, 2002, p. 269).

La conexión de entendimiento interhumano y apertura representa la premisa del conformar sentido común de mundo que la hermenéutica filosófica de Gadamer propone respecto al entender la experiencia de la conversación. Esta premisa alcanza preferencia cuando se comprende al otro sin abstraerlo de sus particulares aspiraciones y cuando se reconoce que el lenguaje que transcurre en la conversación lleva consigo la posibilidad de crear un algo nuevo, crear que debe jugar a favor de la transformación y del perfeccionamiento del horizonte histórico. La unión entre entendimiento interhumano y apertura integra tanto el esfuerzo de comprensión de lo proyectado por el otro, como la fuerza creativa de los interlocutores en una conversación. Por ello, la experiencia de la conversación consigue su propio valor ético en el momento en que en ella misma los interlocutores realizan el ideal de hacer rendir libremente al pensamiento o producir acuerdo que tiene lugar en un contexto social en el que fue consensuado en pleno disenso o del “reconocer la radical e inconmensurable singularidad del otro y de recuperar un sentido de pluralidad que desafíe cualquier fácil reconciliación total” (Gutiérrez, 2002, p. 269).

Esta descripción general acerca de la comprensión del entendimiento interhumano y de la conversación no se logra entender, ciertamente, si se expresa bajo el lenguaje de la facultad individual de oponer a todo argumento un contraargumento eficaz con la intención de adherir (Perleman y Obrechts, 1999) y dominar al otro. Dejarse conducir por esta forma de enunciación lleva en sí el estar destinado a reproducir la explicación del intercambio lingüístico como acción del “hablante que produce intencionalmente una emisión” (Searle, 2014, p. 110) de forma calculada en lo referido a las debilidades de las opiniones de los otros, y el negar tanto la relación de significatividad propia del entendimiento interhumano de manera mutua como la exigencia de creación de acuerdo por lo que lo humano no solo logra ejercer moralmente el derecho de juicio libre, sino también realiza la tarea de participar en la formación de comunidad. La forma distinta de comprender la conversación, apoyada en el carácter común de la sensibilidad ética del entendi-

miento interhumano en sentido recíproco y el participar en el forjar acuerdo, parece en efecto advertir los límites del talante monológico y dogmático propio de la interpretación teleológica del concepto de comunicación persuasiva y eficiente; interpretación que inscribe el interactuar humano en un orden y una voluntad en la que prevalece la idea del “agente que parte de sus fines y preferencias” (Habermas, 2000, p. 114) y garantizar así decisiones conforme a sus propios intereses y deseos de tener poder sobre el otro. Pero ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales se realiza la conversación entendida como práctica de vinculación y creación humana?

Al respecto, estimamos que las condiciones no aluden al empleo de técnicas argumentativas orientado a causar la persuasión de la persona que consiste en lanzarla fuera de sí al punto de dejarla sin la capacidad de juicio ni sugieren condiciones sociales básicas que garantizan al agente crítico “asegurar que las opiniones esgrimidas estén basadas en argumentos válidamente emitidos” (Santibáñez, 2020, p. 41). No refieren tampoco a reglas previas en virtud de las cuales alguien establece el modo cómo debe realizarse el diálogo ni a habilidades que faciliten atribuir valor a los argumentos organizados con la intención de influir en el estado de ánimo del otro y así no consentir su poder de decisión. Al contrario de ello, la tesis hermenéutico filosófico de Gadamer plantea que, si se pretende consumir la práctica de la conversación como experiencia de comunión humana, los partícipes tendrán que mostrar una auténtica solidaridad ética y ciudadana en la que produzcan el llegar a ponerse de acuerdo en el asunto cosecha del entendimiento, la espontaneidad viva de la pregunta y la respuesta, y la fusión de horizontes. Esto es lo que hace posible hablar de uno de los aportes de la hermenéutica filosófica en lo referido al arte de conversar entre interlocutores que entran en un diálogo determinados por horizontes de comprensión diferentes: el sentido de la experiencia de conversación implica entendimiento común en virtud del cual es posible el ponerse de acuerdo acerca de un asunto, el comprender la pregunta que originó respuestas posibles, y el acceder a la expresión del tema de la conversación

en calidad de asunto común devenido del “*rendimiento genuino del lenguaje*” (Gadamer, 2012, p. 456). En otras palabras, condiciones del diálogo que posibilitan “llegar a lo profundo de la comunión humana” (Gadamer, 1992, p. 204). Así el sentido no lineal ni teleológico del encuentro humano producido en la experiencia de conversación representa la contribución que la hermenéutica rehabilita del pensamiento filosófico, que admite que “cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones de mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan” (Gadamer, 1992, p. 205). Esta preeminencia del sentido dialógico de la conversación admite que lo dicho por alguien “encuentra confirmación en la recepción y aprobación por el otro y que las conclusiones que no vayan acompañadas del pensamiento del otro pierden vigor argumentativo” (Gadamer, 1992, p. 205). La conversación está caracterizada por la estructura de este tipo de orientación, dado que la conversación tiene que realizarse en medio de un suelo común, y en los presupuestos del entendimiento mutuo ya está integrada la auténtica solidaridad ética y ciudadana como condición para comprender la interpretación del punto de vista del otro y acercarse al tema en sentido compartido. Este sentido dialógico de la conversación, según Sullivan en *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (1989), presupone el modelo clásico de entender la política como la continuación de la ética; pues desde el enfoque de Gadamer se abre paso al diálogo como forma de lenguaje propia de las comunidades discursivas políticas.

De esta forma, la hermenéutica filosófica de Gadamer refiere de otra manera a las condiciones éticas para la realización de la experiencia de la conversación. Y esto lo hace a través de la recuperación del pensamiento filosófico que reconoce al fenómeno de la conversación como un fenómeno cultural general y contextual; pensamiento desde el que se acepta que las situaciones particulares del presente interpelan la validez del sentido de lo acordado y determinan su modo de interpretación y actualización. Desde este pensamiento dialógico, según Gadamer, se aboga por una interpre-

tación que otorga un rasgo propio de la conversación: “el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (Gadamer, 2012, p. 462). Efectivamente, toda experiencia de conversación es un proceso lingüístico en el que los involucrados buscan producir un acuerdo sobre un asunto devenido del entendimiento recíproco. La conversación comienza “cuando nos ponemos de acuerdo lingüísticamente en virtud del hablar unos con otros” (Gadamer, 2012, p. 463) y a partir de allí se puede convertir en problema la comprensión y la posible resolución alcanzada. Por eso tener en cuenta realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y querer entender lo que dice el otro constituyen los elementos esenciales para que pueda ocurrir el llegar a ponerse de acuerdo en la conversación fruto del entendimiento mutuo. Ponerse de acuerdo y diálogo están ligados en la comprensión de lo proyectada por los interlocutores en la experiencia del hablar entre sí. El entender constituye así “el elemento en el que respiramos y que nos permite entendernos unos a otros y compartir nuestras experiencias” (Grondin, 2003, p. 42).

Este vínculo contiene el supuesto moral según el cual los interlocutores de la conversación están dispuestos a respetar dichas condiciones y “hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso” (Gadamer, 2012, p. 465). La conversación expresamente gana su valor de autenticidad cuando de manera recíproca los interlocutores ponderar los argumentos arriesgados y sostienen sus opiniones en función de alcanzar la aprobación de los puntos de vista como sentencia compartida. Es como si los interlocutores hablaran determinados por un principio de verdad que garantiza la elaboración de un lenguaje común que “une entre sí a las partes” (Gadamer, 2012, p. 466). De ahí que la tarea de elaborar un lenguaje común es la realización misma del comprender mutuo de lo puesto en juego y del llegar a un acuerdo. Esto es, la comunión que hace viable el rendimiento del pensamiento.

El planteamiento hermenéutico de Gadamer admite entonces que el buscar llegar a un acuerdo como resultado del entendimiento recíproco es propio de la conversación. El alcanzar un acuerdo sobresale como la premisa que la hermenéutica pone a la base de

toda verdadera conversación matizada por el ocuparse del otro, el valorar la opinión del otro y el pretender entender lo introducido por el otro. Lo que se enaltece así no es otra cosa que el tomar en cuenta “el derecho objetivo de opinión” (Gadamer, 2012, p. 463) mediante el que los partícipes del diálogo logran alcanzar un acuerdo en relación con el asunto como producto del entendimiento mutuo. A los interlocutores corresponde el poner en relación la opinión del otro como decir y entender que se corresponde con su interpretación. Por esta razón, los involucrados en la conversación deben expresar con precisión sus opiniones sobre el asunto si pretenden llegar a un acuerdo. La relación entre los interlocutores determinada por esa obligación hace posible el reconocimiento de las diferencias insuperables y estas pueden resolverse en el intercambio continuo de considerar las motivaciones del interlocutor para opinar de cierto modo y en el examinar bien las ventajas e inconvenientes de una opinión como la mejor solución respecto al asunto.

Esta relación enlaza un elemento de importancia considerable y este reside en que en el comprender el punto de vista del otro sobre un asunto se halla implicado el horizonte que determina la participación del otro interlocutor en la solución del asunto. Esta situación sólo se concreta en la conversación si los interlocutores entienden sus puntos de vista como opiniones y posibilidades que se arriesgan y ayudan a apropiarse de un acuerdo como asunto producto del entendimiento mutuo. La hermenéutica de Gadamer muestra que esto es posible, cuando reconoce “*la forma de realización de la conversación*” (Gadamer, 2012, p. 467) como fusión de los horizontes acerca de lo cual el tema de conversación alcanza su manifestación “no en calidad de cosa mía o de mi autor sino de la cosa común a ambos” (Gadamer, 2012, p. 467). Es decir, como comprensión y acuerdo que constituye elaboración de un lenguaje recíproco común. Por consiguiente, la realización de un algo común requiere sin duda de entender que no hay horizontes que predominen. Por el contrario, existe formación de un horizonte general que va más allá de las opiniones introducidas por los interlocutores en el encuentro interhumano. Pero el encuentro

con el otro implica admitir que es necesario construir ese horizonte común como experiencia de comprensión. Y este encuentro ejecutado con consciencia experimenta el nexo de tensión entre los diferentes puntos de vista introducidos por los interlocutores del diálogo desde sus respectivos horizontes comprensivos. De ahí que los involucrados en la conversación estén obligados a hacer viable un horizonte común que se considere diferente del horizonte tradicional en el que participan. El proyectar un horizonte común representa un momento en la realización de la comprensión, y únicamente alcanza solidez en la superación de los límites del horizonte del presente, y por esto los partícipes de la conversación están abocados a crear algo nuevo compartido. Así el crear está contenido en toda experiencia de comprensión.

Con ello la propuesta hermenéutica filosófica de Gadamer sobre la comprensión entre personas en la conversación alude también a la tesis de la potencia creadora llevada a cabo en medio del lenguaje como mutua referencia de pregunta y respuesta. En este sentido, es válido integrar la tesis hermenéutica de que la experiencia de comprensión incluye “en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta” (Gadamer, 2012, p. 447). Toda opinión proyectada por un interlocutor en la conversación llega a ser objeto de interpretación si plantea una pregunta al otro interlocutor. Comprender la orientación de sentido de lo puesto en juego por el otro quiere decir comprender la pregunta que plantea esa opinión. Y esto ocurre cuando se gana el horizonte comprensivo que determina la orientación de sentido del opinar del otro interlocutor. Por ello, el comprender exige volver hacia atrás con la pregunta más allá de lo dicho. Es más, este retroceder significa entender que el sentido de la opinión del otro “es relativo a la pregunta para la cual es respuesta” (Gadamer, 2012, p. 448), y esto significa que la respuesta supera necesariamente los límites de lo expresado a través de ella. Evidentemente, la hermenéutica filosófica de Gadamer reconoce que es posible comprender el sentido del punto de vista del otro en el momento en que los involucrados en la conversación han ganado el horizonte del preguntar. Y en el

preguntar está contenido el horizonte de lo que los interlocutores se preguntan. Mediante la pregunta se pone de relieve los límites de lo admitido como normal por los interlocutores y se hace más claro en la vida cotidiana llegar a una situación abierta de suspensión de expresiones sin orientación correcta en contextos donde es posible tomar una decisión diferente.

Así el vínculo entre preguntar y comprender presupone una correspondencia mutua. Esta refiere, precisamente, al comprender presente en la pregunta que hizo posible una respuesta o una opinión. La reciprocidad radica en un desear que permite a los involucrados en la conversación comprender dejando en suspenso la verdad de su horizonte de interpretación y considerar a esta referencia “no como verdad sino simplemente como algo con sentido, de manera que la posibilidad de verdad quede en suspenso” (Gadamer, 2012, p. 453). Se puede decir, entonces, que el acto del preguntar hace posible comprender la cuestionabilidad de una opinión distinta de la referencia habitual de mundo. Preguntar significa abrir el abanico de posibilidades de sentido y comprender implica entender las circunstancias históricas que hicieron viable ciertas preguntas.

Esta manera de considerar el vínculo entre comprender y preguntar es, a nuestro juicio, esencial para consumar la práctica de la conversación como experiencia que contribuye en la conformación de comunidad de vida humana en las sociedades democráticas actuales. En el momento en que la conversación está determinada por el entender la orientación del sentido de la respuesta arriesgado por el otro, acontece una experiencia comprensible de sus opiniones en la que se reconoce la finitud de su horizonte y se conoce la libertad de abrir y mantener abiertas posibilidades. En virtud de ello, esta forma de entender la experiencia comprensible de las opiniones del otro posee un carácter moral pues se reconoce al otro como persona al escucharlo sin sustraerlo de sus propias circunstancias de mundo y se conoce la libertad de apertura. En particular, aquí se hace evidente que el carácter moral de la experiencia comprensible no supone dejar de lado lo dicho por el otro en su condición de alteridad. Contrario

a ello, admite reconocer las fronteras de las opiniones que están en cuestión y entender la posibilidad de participar libremente en la creación de nuevo sentido resistiéndose “a la doble tentación de asimilar superficialmente al otro y a lo otro a lo mismo (...), por una parte, y a rechazar como insignificante o nocivo toda alteridad, por otra” (Gutiérrez, 2002, p. 269). Lo importante de la experiencia comprensible de la relación con el otro acaecida en la conversación reside entonces en ganar conciencia de los límites de las opiniones familiares y participar en la ampliación del modelo habitual de entender y significar lo construido. Aparece así de la experiencia comprensible un algo nuevo y común, representado en la actualización del sentido tradicional, que transforma a los interlocutores de forma imperceptible. Y es esto lo que pretendemos hacer notable del planteamiento de Gadamer sobre el acontecer de la experiencia comprensible: solo en la conversación efectuado de ese modo pueden los interlocutores hallarse en una situación de amistad y favorecer la creación en conjunto de acuerdo compartido que va acompañado del vigor argumentativo de las partes involucradas. Comportarse de esta manera hace viable escuchar las diversas voces y encontrar el consentimiento de todos los involucrados, comportamiento que pide no descalificar ni satanizar al otro con argumentos planificados y ajustados a intereses propios sino sopesar el valor real de su opinión en la tarea de conformar comunidad de vida humana. La experiencia comprensible del entendimiento interhumano de forma mutua que acontece en la conversación es esencialmente ética en cuanto que favorece la transformación de los partícipes, la creación productividad en grupo y la flexibilización del tono de lo dicho en el momento en que se conversa acerca de asuntos comunes y se coopera en la conformación de sentido de comunidad de vida en sociedades en las que se fomenta el ideal de vida humana en democracia. Es ética en el sentido de que concibe a la experiencia comprensible de la relación entre el yo y el tú que tiene lugar en la conversación como una práctica de mutua estima y aprobación de otras opiniones o respuestas loables, y de este modo encaja con nuestro propósito

de mostrar como la comprensión enreda conversación y esta exige reconocimiento que admite el dejarse interpelar del otro.

Sin embargo, estas consideraciones nos han llevado al punto en el que dejarse decir y reconocimiento expresamente pueden ser la premisa moral de la experiencia comprensible en la conversación en la medida en que, simultáneamente, envuelva el presupuesto hermenéutico de la pertenencia. Esto es, lo decisivo de la experiencia comprensible en la conversación es que los interlocutores pongan al descubierto la posibilidad de creación de un nuevo sentido, un nuevo suelo común que acontece del prestar oídos a lo que llega a los interlocutores desde lo ganado por otros en el pasado.

2. PERTENENCIA Y CREACIÓN DE NUEVO SENTIDO

Al explicar así algunos de los elementos éticos inherentes a la relación entre experiencia comprensible y conversación hemos llegado a distinguir el presupuesto hermenéutico de la pertenencia que es familiar a la actividad de formación. Mediante esta los partícipes van dando forma a la tradición dentro de lo cual se mueven y a través de lo cual se forman (Gadamer, 2012). Lo integrado en la formación se “guarda como rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre” (Gadamer, 2012, p. 45). Pero lo guardado en cuanto devenida requiere de una receptividad distinta por el intérprete. Esta receptividad tiene a su vez que ser realizada a modo de una experiencia lingüística en la que entre el intérprete y la tradición acontece una conversación en la que brota creación de sentido. Y para ello es importante “mantenerse abierto hacia lo otro, hacia los puntos de vistas distintos y más generales” (Gadamer, 2012, p. 46) y entender que el sentido de la tradición entra en juego. Engloba, Gadamer, en la explicación de la formación a lo general y comunitario. Muestra que la formación enreda sensibilidad y libertad en la relación con lo conservado y con la propia particularidad de manera moderada, equilibra el esfuerzo de formación de puntos de vistas generales y la tarea de darse forma a sí mismo. La formación

comprende un rasgo moral particular de la consciencia que invita tanto a la libertad de conformación de entendimiento humano recíproco, como a apartar la escucha de lo familiar. Pues puntos de vista generales y atención a lo habitual son posibilidades de expresión de formas de vida que pueden renovarse en la conversación llevada a cabo conjuntamente con otros. En efecto, el abrirse hacia puntos de vista distintos no puede ser entendido conforme a “una visión puramente *moral* de la subjetividad” (Ricoeur, 2000, p. 123) centrada en valoraciones particulares que ahoga toda posibilidad de creación nueva de sentido.

Pero, si queremos hacer loable nuestra tesis proyectada arriba, convendrá ofrecer una explicación del concepto de pertenecía que es acontecer hermenéutico. Es acontecer hermenéutico en el sentido de que representa a la pertenencia como una experiencia de conversación en la que surge un algo aún no imaginado ni contenido en la tradición, y de este modo concuerda con nuestra segunda tarea de mostrar cómo en la experiencia comprensible del entendimiento interhumano de forma recíproca en la conversación ocurre una creación nueva de sentido que con la participación efectúa al mismo tiempo la actualización del tradicional modo de entender y significar la formación de comunidad de vida humana en pleno reconocimiento de la otra alteridad y de los límites de lo conservado como entendimiento humano.

En correspondencia con este segundo cometido, articularemos dos afirmaciones argumentativas que haremos en favor de la formación de sentido de comunidad de vida humana en la mutua estima y la aprobación de la validez de otros juicios como respuestas que ayudan con el tratamiento de las tensiones en las actuales sociedades democráticas. Primero, estimamos que todo intento genuino de construcción de sentido de comunidad de vida en las sociedades democráticas presupone renovación que se hace posible siempre que los involucrados en la conversación prestan oídos a la tradición y al otro. En particular, renovación entendida como despliegue de algo nuevo y común que no es propiedad de ninguno de los interlocutores de diálogo. Segundo, creemos que la

formación de comunidad de vida, en general, implica experiencia de conversación como relación especulativa del pensar que sin su ejercicio ciudadano es imposible favorecer una actualización del sentido de comunidad de vida en la que acontece un hablar comprensible del otro que expresa una apropiación del sentido general y comunitario en el que participa. El escuchar al otro en su circunstancia particular y el habla especulativa hacen parte de las condiciones que posibilitan la realización del diálogo como práctica de reconocimiento y creación de nuevas figuras de entendimiento común y de mundo social.

Para justificar el esfuerzo por construir sentido de comunidad de vida como renovación que se concreta en correspondencia con el hecho de que los partícipes de la conversación concedan oídos a la tradición y al otro, tenemos que comenzar por explicar el presupuesto hermenéutico de la unidad de la palabra que se dicen unos a otros de acuerdo con la realización en el hablar articulado. La estructura del hablar es compatible con la dialéctica que fija “a cada una de las palabras una dimensión interna de multiplicación” (Gadamer, 2012, p. 549). Comprender la palabra introducida por otro en la conversación, dice Gadamer, es entender que la palabra expresada surge con el ímpetu del sentido de mundo social y que tiene una relación con la forma de comunidad de vida humana, y “solo en virtud de ésta es palabra” (Gadamer, 2012, p. 549). Ciertamente, la palabra produce la expansión del modo de expresión de la forma de vida de una colectividad y deja ver los diversos significados del mundo que le subyacen. Pero se debe entender que la palabra al hacer presente lo significado, destaca implícitamente lo no dicho como respuesta en torno a un asunto común. La producción del hablar humano representa la forma de expresión del modo de vida construida en un proceso de habla con significado que en la medida en que se lleva a cabo hace participar las diversas maneras de significar y de entender acogidas por una colectividad. En este sentido, en el hablar se resalta el carácter de finitud de lo humano por cuanto en el hablar se encuentra oculto “un sentido por desplegar e interpretar” (Gadamer, 2012, p. 549).

Con esto, Gadamer quiere decir que la forma de expresión lingüística de la comunidad de vida humana simboliza el suelo común que une a los partícipes de la conversación, y que hace probable el despliegue de la palabra como un resonar del conjunto de la lengua a la que pertenece el hablante y un dejar ver que el sentido del mundo que le subyace se halla expuesto a ser extendido o ampliado de manera inagotable. Por esta razón, Gadamer no habla entonces de la palabra conforme a instrumento de construcción de un mundo de los objetos y disponible o de la palabra como concepto que “proviene de algo así como de una abstracción que sigue un modelo induccionista y, más aún, hay verdades a priori, que son verdades negativas existenciales que contienen meras relaciones entre conceptos” (González, 2019, p. 493). Contrario a ello concibe la palabra como acontecer de un momento en el que aparece lo no imaginado y lo incorporado a la memoria, a lo cual alude como respuesta y referencia. En este acontecer se entretajan dos rasgos esenciales a la experiencia de comprensión en la conversación: la renovación del contenido de la tradición y la exigencia de abrir el contenido de la tradición en nuevas posibilidades de sentido por el intérprete. Por ello, el acontecer representa hacer que la tradición hable de nuevo y hacer surgir nuevo sentido mediante una comprensión apropiadora²: “la apropiación de la propia biografía y también de las tradiciones y contextos vitales que han determinado el propio proceso de formación” (Habermas, 2000, p. 113).

Este modo de entender la palabra coincide con lo que señalamos antes como expresión viva del hablar en la que no solo se afirma frente a los interlocutores la pertenencia a la comunidad lingüística y la relación con la acepción del mundo, sino que también se “pone en juego todo un conjunto de sentido” (Gadamer, 2012, p. 549). Con ello se modifica a los interlocutores y al mundo

² Al respecto ver: Gadamer, H. G. (1981). “Hermenéutica como filosofía práctica”. En *La razón en la época de la ciencia* (pp. 59-82). Barcelona: Alfa.

social en el que conviven. Y este aspecto es muy significativo para nuestro propósito de justificar la construcción de la comunidad de vida como experiencia de renovación, pues destaca el carácter finito del hablar de todo interlocutor en la conversación en el sentido de que en el hablar cohabita la posibilidad de cambiar de manera infinita la acepción del mundo.

En efecto, la explicación de la palabra como acontecer del hablar finito de lo humano es lo que hace factible recurrir a la pertenencia de los interlocutores del diálogo a la tradición y a la manera particular de relación con el sentido del mundo social en construcción permanente desde el lenguaje. Esta explicación de la palabra muestra la conexión íntima que une a la tradición y la apropiación de su sentido, que acontece como en la conversación mediante la cual aparece “algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo” (Gadamer, 2012, p. 553). Sin embargo, la explicación de la palabra se concreta solo cuando tiene como soporte la renovación de lo ganado que siempre está construida desde la finitud del decir humano y a partir del diálogo que se efectúa en medio del lenguaje. Lo cual es semejante al concepto de pertenencia que se determina como experiencia comprensible en la conversación entre la tradición y su intérprete en la que acontece algo nuevo. En este sentido, Gadamer dice que el acontecer se hace viable en cuanto que “la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos” (Gadamer, 2012, p. 553). En el escuchar el contenido de la tradición tiene lugar el acontecer que reside en ir definiendo de forma más precisa el sentido a partir de la pertenencia que incumbe a la experiencia de comprensión.

Así el acontecer implica apropiación del contenido de la tradición que entra en juego y que se abre “en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y ampliadas de nuevo por un receptor” (Gadamer, 2012, p. 553), lo cual libera posibilidades nuevas de cambio que la tradición invisibiliza. Sin duda el acontecer está relacionado con la pertenencia a la tradición y con el esfuerzo de interpelar y par-

ticipar en la creación incesante del sentido. Esta relación se refiere, precisamente, a la necesidad de dejar hablar de nuevo a la tradición que distingue un modo de entender y significar aún no imaginado. La relación reside en la experiencia de la conversación que hace posible el surgimiento de algo que ningún interlocutor comprenderá por voluntad propia. Por esto se puede decir que la pertenencia del contenido de la tradición por el intérprete solo alcanza su verdadera determinación gracias a esta relación entre el acontecer y la tarea de interpelar y dejar hablar la tradición en la creación de nuevo sentido. Hay pertenencia en la medida en que el intérprete logre unirse por medio de la pregunta que abre a la tradición.

Esta relación es la que permite a Gadamer explicar que en el concepto de pertenencia subyace “una dialéctica peculiar que es propia del *oír*” (Gadamer, 2012, p. 553). Se trata en efecto de un *oír* por lo cual no solo el que escucha a la tradición es interpelado, sino que también “el que es interpelado tiene que *oír*” (Gadamer, 2012, p. 553). Por esta razón, Gadamer resalta la primacía del *oír* en la comprensión y destaca el carácter abarcante de la escucha en la experiencia lingüística. El sentido de la experiencia de comprensión radica en que el lenguaje tiene como esencia la dimensión del *oír* a partir de la cual la tradición se fusiona con lo valorado por los interlocutores que viven en el presente. Es decir, el significado de la experiencia de comprensión radica en que “el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente” (Gadamer, 2012, p. 554). Pero esta fusión del conjunto de experiencias de la tradición que comunican las novedades a los interlocutores del presente altera el sentido de la tradición y hace difícil el cometido del verdadero *oír*. Y es este modo de significar la esencia del *oír* el que facilita entender el concepto de la pertenencia conforme con el punto de que el intérprete del presente llega a igualarse por la interpe-lación de la tradición. Y esto es posible dado que el intérprete al participar y moverse en tradiciones tendrá que atender de forma comprensible el contenido que le llega desde ellas.

Esta es la manera como Gadamer interpreta el concepto de pertenencia. Lo explica apoyado en el carácter del acontecer en virtud de lo cual se involucra una comunicación lingüística entre el presente del intérprete y la tradición, que produce un nuevo sentido en toda experiencia de comprensión. La tradición es lenguaje y los intérpretes que la comprenden mezclan sus valoraciones comunes de mundo en un comportamiento lingüístico por medio del cual expresan lo construido y admitido en la tradición. Gadamer enuncia dicho comportamiento lingüístico como experiencia lingüística en la que se debe asumir todo lo que se le actualiza a la tradición. Por esto, considera que la experiencia de comprensión del entendimiento interhumano en la conversación encuentra su propio fundamento en el carácter del acontecer que representa al mismo tiempo apropiación e interpretación de la tradición no para dejarla como está sino para actualizarla; “*interpretación que es un proceso de reinterpretación que no tiene fin*” (Gutiérrez, 2004, p. 24). Este es el esfuerzo por realizar y ello implica no entrar de manera autoritaria e inconsistente en la conversación dominado por las propias ocurrencias y enunciaciones preconcebidas desde la razón subjetiva de grupo, olvidando así el desarrollo del asunto en sus propias consecuencias en pleno diálogo con los otros. Pues, la práctica del comprender (*phronesis*), entendida como diálogo se “hace evidente a partir del momento en el que éste deja de ser mera repetición de las ideas de otros para convertirse en mediación creativa” (Gutiérrez, 2002, p. 268). Así, en la práctica del comprender se manifiesta “la razonabilidad práctica dentro de un horizonte situacional histórico, siempre en proceso de ampliación, apoyado en legados y en sentidos comunes” (Gutiérrez, 2002, p. 268).

Y es precisamente la realización del esfuerzo de actualización lo que exige ir más allá de la familiaridad de los puntos de vista de cada interlocutor y del querer añadir otras maneras de entender, imponiendo así una interpretación fundada en una opinión sobre una representación devenida en una pluralidad de opiniones. No obstante, Gadamer considera que es necesario asociar la ejecución del esfuerzo de actualización del lenguaje con la especulación.

Pues el lenguaje enreda especulación entendida como “realización de sentido como acontecer del hablar, del entender, del comprender” (Gadamer, 2012, p. 561); realización que es especulativa en la medida en que las posibilidades limitadas de decir algo sobre un asunto siempre permanecen determinadas en su comprensión por el modo de entender y significar conforme a un sentido en proceso de construcción ilimitado. En otras palabras, el decirse algo entre sí de manera comprensible enlaza el entenderse y esta conserva lo expresado en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas. Cuando los interlocutores del diálogo hablan así se sirven de formas cotidianas de enunciación y, sin embargo, otorgan con esas formas de enunciación voz y vida a lo que nunca se había dicho hasta el momento. En efecto, en el momento en que los interlocutores hablan se comportan especulativamente debido a que sus expresiones no tienen como finalidad reproducir la realidad, sino que expresan y otorgan la palabra a una relación con el conjunto del mundo social en el que se mueven y participan. Decir algo no representa buscar y encontrar las palabras con el fin de ser comprendido por otro, sino hacer enunciados a través de los cuales se expresa el modo de significar y entender de una forma de vida humana. Así, al decir algo se conserva el sentido ganado por un grupo humano “en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como la da a entender” (Gadamer, 2012, p. 561). Y este actuar lingüístico presupone hacer enunciaciones acordes con las palabras más habituales y poder “sin embargo dar con ellas expresión a lo que nunca se ha dicho ni se volverá de decir” (Gadamer, 2012, p. 561). Hablar es comportarse especulativamente, pues las palabras que emplea el hablante no reproducen hechos, sino que manifiestan un modo de relación con una expresión de vida humana.

Es posible decir entonces que todo interlocutor que expone o critica lo enunciado por otro no lo deforma de manera adrede y sin embargo modifica de una u otra forma su sentido. La paradoja entre referir lo enunciado y alterar su orientación es inmanente al acto cotidiana del hablar y en este se hace evidente “un rasgo

esencial de la reflexión especulativa: la inasibilidad de lo que sin embargo es la reproducción más pura del sentido” (Gadamer, 2012, p. 562). La estructura de la reflexión especulativa no puede ser excluida del acto cotidiano del hablar, el hacer rendir al pensamiento hace parte integrante de la construcción de nuevo sentido.

Esta formidable idea se opone al concepto de enunciado aislado y puro acuñado desde la racionalidad comunicativa moderna y al presupuesto según el cual “el papel de un “enunciado” solo puede ser “describir” algún estado de cosas, o “enunciar algún hecho” con verdad o falsedad (Austin, 2013, p. 45). El enunciado nunca está libre de un contexto motivacional ni sugiere un sentido preciso en sí mismo. Antes bien, el enunciado arrastra un significado que “incluye la situación y la ocasión en su propio contenido semántico” (Gadamer, 1992, p. 192). Cuando en la conversación unos y otros hablan entre sí, lo expresado no hace mención del repetir reglas y procedimientos que deben seguirse, sino que alude al dar voz a una relación con una manera de comportarse en el mundo, que es a la vez conversar en sentido especulativo. La acción del hablar que llevada a cabo por el involucrado en la conversación alcanza un talante especulativo en el momento en que ella representa una nueva figura de un “nuevo mundo en el medio imaginario de la invención” (Gadamer, 2012, p. 563). En este sentido, lo especulativo asociado a la invención de una nueva figura de representación de nuevo mundo puede comprenderse como efectuar el acontecer del hablar cotidiano. En este particular acontecer del hablar se crea la auténtica experiencia de comprensión que rebasa los límites de la habitual forma de entender la tradición; constituyéndose así una nueva alternativa de acceder a la tradición o una nueva abstracción conceptual devenida del pensamiento anticipado. Este es el verdadero acontecer de la conversación que tiene como rasgo especial la productividad del comportamiento lingüístico de los interlocutores respecto al sentido de mundo social y que “encuentra aplicación renovada a un contenido ya mediado lingüísticamente” (Gadamer, 2012, p. 563).

En efecto, el concepto de pertenencia encierra dos elementos que están a la base de las consideraciones de Gadamer sobre el acontecer del hablar cotidiano. Por una parte, oír a la tradición y al otro; y, por otra, invención y renovación respecto a lo construido y admitido en la tradición. El verdadero hablar es un escuchar que se manifiesta no como reproducción pasiva de lo que llega a los interlocutores del diálogo, sino como entender que se enlaza con el mundo social y expresa libertad de creación de sentido. La pertinencia contiene el vínculo propio de la articulación viva del hablar mutuo. Hay pues que comprender que el concepto de pertenencia está asociado a la unidad de escuchar y entender. Por esto, la pertenencia, entendida así, hace viable un hablar responsable que se pone a contribución en la resolución del asunto que orienta la conversación. La experiencia de arriesgar una expresión lingüística en una situación de diálogo deja ver la articulación y la colaboración en libertad de esa expresión con la nueva forma de representar la nueva unidad de sentido, que constituye la unidad de mundo social con la que se comprometen las partes involucradas y en la que se entienden mutuamente. Esta relación de “oír y entender es en realidad una apertura libre a la dimensión del otro” (Gadamer, 2002, p. 71) y es fundamental a la experiencia de conformación de convivencia humana que reside en entenderse entre sí en medio del lenguaje. La apertura libre se revela en la paradoja entre referir lo enunciado y alterar su orientación, esto es, comprensión e invención de sentido siempre determinados por la lógica de la interpelación. Y esta actitud de escucha y de invención es la que hemos querido destacar de las reflexiones de Gadamer sobre el concepto de pertenencia respecto al asunto de creación recíproca de sentido de comunidad de vida en las sociedades democráticas contemporáneas.

Acorde con las consideraciones arriba expuestas es factible afirmar que la creación de sentido de comunidad de vida supone diálogo en el que acontece habla interhumana productiva; habla determinada por un comportamiento de escucha, invención y renovación. En este sentido, la creación de sentido de comunidad

de vida humana presupone siempre el vínculo entre saber escuchar y relación comprensible que hace factible el surgimiento de algo aún no integrado en la praxis social y que como cosecha tendrá que ser valorada: no se puede crear nuevo sentido de comunidad de vida humana sin el ejercicio del prestar atención a lo acogido en la tradición. La creación de sentido de comunidad de vida enreda al mismo tiempo experiencia de escucha y apertura. Una vez que los partícipes realizan la experiencia del escuchar, pueden abrir el contenido de lo familiar en nuevas posibilidades y crear nuevo sentido de comunidad de vida. Entender y oír es una forma de entendimiento que pone de relieve el desarrollo de la capacidad humana de convivir y crear con el otro; lo cual es ineludible cuando se pretende contribuir de manera responsable en la conformación de democracia y en la construcción de nuevos puentes de entendimiento mutuo y reconocimiento entre diferentes. En este sentido, von Walhof Darren, en *The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer* (2018), ha sugerido que el planteamiento filosófico de Gadamer amplía la perspectiva de los actores en las sociedades democráticas al cambiar la visión de los ciudadanos individuales por lo que existe entre los ciudadanos; cambio que permite hacer visibles realidades políticas que sin la escucha y el entendimiento mutuo difícilmente se podrían ver. Estas realidades incluyen el descubrimiento de la verdad en la política democrática: alcanzar un acuerdo común en el diálogo democrático en medio de los desacuerdos y la diversidad de puntos de vista.

CONCLUSIÓN

Dos objetivos principales nos trazamos en el presente texto. El primero fue explicar la relación entre conversación y experiencia comprensible. Logramos esclarecer que independiente del predominio de la interacción social fundada en la capacidad racional correctiva de naturaleza individual y teleológica, lo significativo de la experiencia de relación con el otro en la conversación radica en ganar conciencia de los límites de nuestras opiniones y parti-

participar en la ampliación del modo habitual de entender y significar lo construido. Acontece así de la experiencia de comprensión un algo nuevo y común, representado en la actualización del sentido tradicional, que transforma a los interlocutores del diálogo de forma inapreciable. En el comprender la finitud del horizonte familiar y el participar responsablemente se da vida a lo aún no dicho en la tradición. Y es este comprender y participar el que nos permitió decir que la experiencia comprensible del entendimiento interhumano de forma recíproca que acontece en la conversación enreda básicamente un trasfondo ético porque facilita la transformación de los partícipes y la creación productiva en grupo y porque beneficia la práctica de mutua estima y la aceptación de otras opiniones como respuestas loables.

Y, el segundo objetivo ha sido determinar el modo como Gadamer explica el presupuesto hermenéutico de la pertenencia y su relación con la creación de un nuevo sentido que incumbe a la experiencia comprensible del entendimiento interhumano de modo mutuo en la conversación. Conseguimos develar dos elementos inherentes al vínculo entre comprensión y reconocimiento, que encuentran su apoyo en el concepto de pertenencia: 1) oír a la tradición y al otro; y 2) invención y renovación respecto a lo construido y admitido en la tradición. En efecto, si la creación de comunidad de vida humana supone diálogo en el que acontece habla interhumana productiva determinada por un comportamiento de escucha, invención y renovación entonces todo esfuerzo de creación de sentido de comunidad de vida presupone conexión entre saber escuchar y relación comprensible que hace viable el surgimiento de algo aún no integrado en la praxis social y que como rendimiento tendrá que ser estimado. Acorde con esta idea, afirmamos que entender y oír son ineludible cuando se pretende contribuir de manera responsable en la conformación de democracia y en la construcción de nuevos puentes de entendimiento mutuo y reconocimiento entre diferentes.

En línea con estos resultados, podemos decir ahora que la contribución de las consideraciones de Gadamer sobre el diálogo en

la conformación de comunidad de vida puede entenderse siempre que los involucrados no se limiten a negar la relación interhumana de entendimiento y reconocimiento mutuo como comprensión en plena conversación, sino que se esfuercen por realizarla. Y en este realizar el diálogo como comprensión y reconocimiento tiene lugar una creación nueva de sentido que con la participación lleva a cabo simultáneamente la actualización del tradicional modo de entender y significar la formación de comunidad de vida. En la medida en que los interlocutores del diálogo hacen propio el decir del otro y ponen este opinar en concordancia con el horizonte moral ganado por una sociedad, se fomenta la formación de comunidad de vida en un sentido completamente distinto transformando con ello de un modo u otro las prácticas familiares de integración comunitaria. El punto de vista de Gadamer destaca, en este sentido, diversos presupuestos que favorecen el nexo entre comprensión, entendimiento recíproco y reconocimiento; vínculo que constituye la actitud ética que hace posible configurar comunidad de vida en la mutua estima y la aprobación de la validez de otros juicios como respuestas que ayudan con el tratamiento de las tensiones. Lo cual presupone ganar capacidad de diálogo para no reproducir el modelo de incomunicación de sordera bidireccional reflejada en la interpretación discursiva de orientación excluyente que hace oídos sordos al conformar comunidad de vida con los otros. Finalmente, este acercamiento no implica una respuesta general desde Gadamer sobre la conformación de comunidad de vida humana, sino, a antes bien, significa un recordar ciertos los elementos del planteamiento de Gadamer para evidenciar el carácter ético del dialogar mediado por el hacer valer el derecho de opinión del otro y por el hacer rendir el pensamiento con el otro. Lo cual se resiste al predominio tanto del uso de la capacidad individual de razón abstracta, como del empleo comunicativo de formas del lenguaje en las que no se involucra las proyecciones de los interlocutores ni se considera de manera atenta el sentido de mundo general y comunitario que se está forjando permanentemente. Y es precisamente ese oír y crear lo que nos permite hablar de la contribución

de Gadamer sobre la comprensión del problema de la formación de comunidad de vida humana que se les plantea a las sociedades democráticas contemporáneas determinadas por la resistencia ciudadana a toda voluntad de escucha y por la creciente tendencia a encubrir y dominar mediante el discurso negador de la otredad.

REFERENCIAS

- Austin, J. L. (1971). *Cómo hacer cosa con palabras*. G. R. Carriós y E. A. Rabossi (trads.). Barcelona: Paidós.
- Cuchumbé, N. J. (2010). La crítica de Taylor al liberalismo procedimental y a la racionalidad práctica moderna. *Revista Ideas y Valores*, LIX(43), 33-49. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3274867>
- Dottori, R. (2009). The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy. *Revista Etica & Politica / Ethics & Politics*, XI(2009), 301-310. Recuperado de: <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/5215>
- Badge, J. (2018). The Democratic Theory of Hans-Georg Gadamer. *Contemporary Political Theory*, 17, 131–134. Doi:10.1057/s41296-017-0124-0
- Gadamer, H. G. (1981). “Hermenéutica como filosofía práctica”. En *La razón en la época de la ciencia* (pp. 59-82). Barcelona: Alfa.
- Gadamer, H. G. (1992). *Verdad y método II*. M. Olasagasti (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. A. Agud y R. Agapito (trads.). Madrid: Editorial Trotta.
- Gadamer, H. G. (2012). *Verdad y método*. A. Agud y R. de Agapito (trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González, M. A. (2019). La participación de la escuela de Brentano en el Psychologismusstreit. *Revista de Filosofía Aurora*, 31(53), 482-502. Doi:10.7213/1980-5934.31.053.DS06
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder Editorial.
- Gutiérrez, C. B. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Gutiérrez, C. B. (Ed.). (2004). *No hay hechos, solo interpretaciones*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Habermas, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa, I*. M. J. Redondo (trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. J. Mardomingo (trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Perelman, CH. y Olbrechts, T. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. J. Sevilla Muñoz (trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Ricœur, P. (2000). *Del texto a la acción*. P. Corona (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Ricœur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. C. de Peretti, J. Díaz Galán y C. Meloni (trads.). Madrid: Editorial Trotta.
- Santibáñez, C. (2020). Agente crítico, democracia deliberativa y el acto de dar razones. *Revista Co-herencia*, 17(32), 37-65. doi: 10.17230/co-herencia.17.32.2
- Searle, J. R. (2014). *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana*. J. Bostelmann (trad.). México, D. F.: Paidós.
- Stiglitz, J. y Greenwald, B. (2014). *La creación de la sociedad del aprendizaje*. A. A. García Martínez (trad.). México, D.F.: Columbia.
- Sullivan, R. (1989). *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.

ENTRE ILEGALISMOS Y MOTINES. LA LECTURA FOUCAULTIANA DE LA OBRA DE E.P. THOMPSON

Between Illegalities and Riots. The Foucaultian Reading of E.P. Thompson's Work

Miguel Ángel Martín Martínez

ORCID ID: 0000-0003-2559-7029

Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)

miguelangel141980@hotmail.com

RESUMEN

Los años setenta son el período más explícitamente militante en la trayectoria de Foucault. Un concepto clave en la primera mitad de estos años y que resultará fundamental, tanto para entender el nacimiento de la prisión como el de la delincuencia, es el de los ilegalismos. El propósito de este artículo es el de rastrear la influencia que, en el desarrollo de este concepto de ilegalismos, tuvieron las lecturas de la obra de E.P. Thompson por parte de Foucault, el diálogo silencioso que se establece entre ambos autores en torno a dos conceptos: el motín de subsistencia y los ilegalismos. Así como el análisis de la distinta significación y objetivo que va adquiriendo este concepto en la obra de Foucault.

PALABRAS CLAVE: *ilegalismos, motín de subsistencia, delincuencia, prisión, moralización, clase obrera.*

ABSTRACT

The seventies are the most explicitly militant period in Foucault's career. A key concept in the first half of these years, and one that will prove fundamental, both in understanding the birth of prison and of crime, is that of illegalities. The purpose of this article is to trace the influence that readings of E.P. Thompson's work by Foucault had on the development of this concept of illegalisms, the silent dialogue established between the two authors around two concepts: the subsistence riot and illegalisms. As well as the analysis of the different meaning and objective that this concept is acquiring in Foucault's work.

KEYWORDS: *illegalisms, subsistence riot, delinquency, prison, moralization, working class.*

ENTRE ILEGALISMOS Y MOTINES. LA LECTURA FOUCAULTIANA DE LA OBRA DE E.P. THOMPSON

INTRODUCCIÓN

En la lección del 22 de febrero de 1973 del curso *La Sociedad Punitiva*, Foucault introduce la noción de ilegalismos populares. Con este nuevo concepto el francés trata de mostrar el nacimiento de la prisión y la asunción de la penalidad por parte del Estado como fruto de la reivindicación de una burguesía atemorizada por la proliferación de una serie de actos que ponen en peligro el régimen de propiedad privada y suponen una amenaza para el nuevo sistema de producción capitalista en los albores del siglo XVIII. Esta noción de ilegalismo popular constituirá uno de los ejes vertebradores de este curso de 1973 y gozará de un protagonismo fundamental durante los meses siguientes, asumiendo también un cierto protagonismo en *Vigilar y Castigar* (junto con la idea de la delincuencia).

Detrás de estos ilegalismos que siempre habían existido lo que se esconde es, según Foucault, un temor creciente de la burguesía provocado por un nuevo régimen de propiedad y producción que ponía sus propiedades “a disposición” de las clases populares. Este nuevo régimen productivo en el que las riquezas de la burguesía estaban destinadas a su vez a la producción, convierte a las clases populares en una amenaza potencial, en sujetos sospechosos siempre dispuestos a la rapiña, el robo y la depredación. Contra esta amenaza potencial se erige una nueva penalidad.

A principios de los 70 Foucault ha leído con gran interés la obra de los historiadores marxistas ingleses y establece un fructífero diálogo silencioso con ellos. Influencias y desavenencias con estos autores pueden rastrearse fácilmente a lo largo del curso del 73 y en *Vigilar y Castigar*. Entre estos historiadores marxistas que dejaron su impronta en Foucault durante estos años destacaremos sobre todo la influencia de E.P. Thompson del que, según Daniel

Defert¹, Foucault tenía un conocimiento profundo —sobre todo de su obra magna *La formación de la clase obrera en Inglaterra*— y, en menor medida, de la obra de Eric Hobsbawm, fundamentalmente *Les bandits*. Ambos autores están presentes de una u otra forma tanto en *La Sociedad Punitiva* como en *Vigilar y Castigar* y tienen gran importancia en la teoría foucaultiana de los ilegalismos y en el concepto de delincuente, ambos fundamentales para enmarcar el nacimiento de la prisión. Por ello hemos considerado de especial importancia, tratar de desentrañar brevemente la impronta que estos autores dejan en Foucault en los que podríamos considerar sus años más “militantes”. Con este objeto analizaremos la noción de “motín de subsistencia” acuñada (o al menos ampliada y resignificada) por E.P. Thompson, para después poder compararla y contrastarla con la teoría de los ilegalismos foucaultiana. Asimismo, haremos siquiera una breve mención al concepto del bandolero político de Hobsbawm que también mencionó Foucault en *Vigilar y Castigar*. Creemos que es fundamental a la hora de desentrañar la teoría de los ilegalismos, que tanta importancia tiene en el curso del 73, así como la figura del delincuente, que cobrará protagonismo dos años después en *Surveiller et punir*, tener un ojo puesto en la recepción foucaultiana de la obra de estos historiadores. Asimismo, esta lectura nos servirá para vislumbrar el trasfondo moral/moralizador que tan importante lugar ocupa tanto en el motín de Thompson como en la teoría de los ilegalismos foucaultiana y que podemos decir que constituye algo así como el “hilo conductor” de la genealogía del capitalismo trazada por el francés.

1. EL “MOTÍN DE SUBSISTENCIA” EN LA OBRA DE E.P. THOMPSON

Antes de empezar a desgranar el concepto de motín trazado por Thompson, nos parece significativo resaltar que, tanto el británico

¹ «Según Daniel Defert, Foucault tenía un conocimiento profundo de los trabajos de Thompson, y en especial de *The Making of the English Working Class*» (Foucault, 2016, p. 59 n.20).

como Michel Foucault, esbozan sus teorías del motín y de los ilegalismos respectivamente como reacción a una terminología que consideran inadecuada e insuficiente. Ambos autores muestran su desacuerdo con la tradicional designación de “sediciones de la plebe” para referirse a los alzamientos populares acontecidos durante los siglos XVII y XVIII. Así, Foucault en su clase del 21 de febrero de 1973, admite su error por haber utilizado la expresión “plebe sediciosa” y propone sustituirla en adelante por un concepto más amplio y abarcante como el de “ilegalismo popular” que engloba no solo a la sedición sino a una pluralidad de prácticas: «no estoy seguro de haber tenido razón al utilizar la expresión “plebe sediciosa”. [...] Lo que hubo que dominar, lo que la burguesía demandó controlar por el sistema penitenciario al aparato del Estado, es algo de lo que la sedición es solo un caso particular, y que es un fenómeno más profundo y constante: el ilegalismo popular» (Foucault, 2016, p. 170). Por su parte, Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* sostiene que el término plebe o muchedumbre² ha sido utilizado muchas veces por los historiadores de manera perezosa para evitar profundizar en sus análisis y aboga por una resignificación ampliadora del término “motín” como aglutinador de toda una serie de prácticas de resistencia populares.

Esta noción del “motín de subsistencia” será tratada fundamentalmente por Thompson en dos momentos de su obra: en el capítulo tres de su célebre obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra* titulado “Los baluartes de Satán” y en su artículo “La Economía «moral» de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” publicado posteriormente en una recopilación titulada *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. En ambos casos, como hemos dicho anteriormente, Thompson opondrá este concepto de motín de subsistencia como

² «Los historiadores han utilizado el término [plebe o muchedumbre “crowd”] demasiado a menudo de forma remisa, para eludir un análisis más detenido, o (con la sugerencia de la existencia de elementos delinquentes motivados por el deseo de botín) como un gesto de prejuicio». (Thompson, 1989, p. 54).

contraposición a la revuelta sediciosa de la plebe o al empleo del término “populacho” o “muchedumbre” que tenían unas claras connotaciones negativas.

Durante muchos años, explica Thompson, el motín ha sido explicado como una reacción espontánea, violenta, irreflexiva, espasmódica o instintiva de las clases populares ante situaciones de escasez que habían desembocado en hambrunas. Esta interpretación equiparaba el motín con un mero acto de pillaje, depredación o rapacería privándole de cualquier connotación moral o legitimadora. Así lo dice Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*:

En Gran Bretaña, en el siglo XVIII, las acciones de amotinamiento adoptaban dos formas distintas: la de la acción directa más o menos espontánea; y la de la utilización deliberada de la multitud como instrumento de presión, por parte de personas situadas por encima o al margen de ella. La primera forma no ha recibido la atención que merece. Se fundamentaba en legitimidades populares más articuladas, y estaba sancionada por tradiciones más complejas de lo que la palabra “motín” indica. (Thompson, 1989, p. 54)

Frente a esta percepción excesivamente reduccionista y simplificadora Thompson defiende una concepción del motín como una acción de masas moralizadora que gozaba de un amplio apoyo popular, una respuesta de las clases populares frente a las políticas desregularizadoras de un naciente liberalismo. Frente a una economía liberal desprovista de cualquier consideración ética o moral, el motín de subsistencia significa una apuesta por una economía moral que aboga por la defensa de los intereses de los más necesitados (o, al menos, garantiza su supervivencia).

Para analizar el papel que tuvieron estos motines de subsistencia, Thompson analiza el mismo fenómeno que Foucault estudiará en las primeras lecciones de su curso *Seguridad, territorio, población*, el distinto tratamiento del suministro de grano en periodos de escasez en el siglo XVIII. Analiza Thompson el paso

de una economía de carácter más paternalista y reguladora que proponía una intervención para asegurar la subsistencia de los más necesitados, una economía moral, a otra economía desregularizada de carácter liberal que defiende la no intervención y la autorregulación por el mercado.

Durante todo el siglo XVIII se suceden de manera ininterrumpida movimientos insurreccionales o levantamientos derivados del incremento del precio del grano que desembocaba en una subida de los precios del pan, alimento que por entonces constituía el sustento básico de los sectores más populares. Estas subidas no se debían normalmente a fenómenos naturales (en alguna ocasión sí), sino a la intervención de unas figuras que actuaban como intermediarios acumulando grandes cantidades de grano para especular con el precio de este cereal modificando sus precios. Con el ascenso del liberalismo nuevas prácticas y modos de producción habían hecho su aparición en escena, el triunfo del *laissez faire* lleva aparejado no solo la consabida desaparición de la intervención del Estado en el ámbito económico, sino también la desmoralización de la economía, es decir, el abandono de cualquier criterio ético-moral que pudiera guiar esta disciplina. De esta forma, normas que prohibían la usura o la acumulación en tiempos de escasez fueron derogadas en su mayor parte hacia finales del siglo XVIII. Estas derogaciones no impidieron que, durante mucho tiempo, el sentimiento popular de rechazo e indignación hacia estas prácticas permaneciera intacto. Las clases populares afectadas se amotinaban ante estas subidas y se consideraban legitimadas para iniciar los levantamientos «por los principios de una economía moral más antigua, que establecía la inmoralidad de cualquier método desleal de hacer subir el precio de las provisiones especulando con las necesidades de la población» (Thompson, 1989, p. 54).

La no interferencia del Estado en la economía, el abandono de cualquier tipo de “paternalismo” y la autorregulación del mercado trajo consigo —como también mostrará Foucault en *Seguridad, territorio, población*— una nueva forma de afrontar el fenómeno de la escasez que, de acuerdo con esta visión estrictamente económica

desmoralizada, no es algo necesariamente malo sino un fenómeno socio-económico que el mercado se encargará de gestionar. Así, siguiendo las teorías de Adam Smith, se pretende la exoneración de cualquier tipo de culpa que pudiera achacarse a los acumuladores de grano como responsables de estas crisis.

El motín aparece entonces, según Thompson, como una reacción no solo contra el hambre, sino como todo un “alegato” contra ese nuevo sistema económico desmoralizado. No es solo una finalidad económica la que guía este “alboroto”, sino toda una serie de motivaciones que incluyen un sentimiento de ira y resentimiento frente a aquellos acaparadores enriquecidos a costa del hambre de las clases más necesitadas, una demanda de una regulación más justa y una cierta nostalgia de un viejo orden. Por ello, «estos “motines” se consideraban a nivel popular como actos de justicia, y sus líderes se tenían como héroes» (Thompson, 1989, p. 57).

El motín tradicionalmente era caracterizado como un simple desorden o revuelta popular fruto de la rabia y la desesperación por una subida de precios que desembocaba en saqueo o rapiña. Thompson lleva a cabo un detallado análisis de una serie de motines acaecidos en Inglaterra en el siglo XVIII para dar cuenta de que detrás de estos “alzamientos” no se escondía un mero disturbio o una voluntad de rapiña, sino una modificación del sistema de fijación de precios. En estos motines los individuos, ante una situación de escasez o subida desmesurada de los precios del grano, se apropian no del trigo sino de los molinos (en ocasiones destruyéndolos) que servían para la producción del pan con el objeto de revertir todo el proceso de producción y distribución.

El motín persigue entonces, según Thompson, un modelo de conducta anterior a la irrupción del liberalismo, una inversión del sistema de poder, una vuelta a la economía moralizadora que tuviese en cuenta las necesidades de las clases populares e interviniese para prevenir la escasez. El componente moralizador del motín es evidente pues como señala Thompson: «hombres y mujeres a punto de morir de inanición atacaban no obstante molinos y graneros, no para robar el alimento, sino para castigar

a los propietarios» (Thompson, 1989, p. 107). El propósito no es únicamente el obtener alimentos sino revertir el orden económico.

La resistencia opuesta por los motines es a su vez una moral-resistencia en la que encontramos distinciones entre criterios morales como bien y mal o culpa y responsabilidad. Los disturbios ocasionados no constituyen simplemente una respuesta a una situación de hambruna y escasez sino, de acuerdo con Thompson, una verdadera indignación moral ante una situación percibida como injusta, una respuesta moral y política frente a la amoralidad de la mano invisible del mercado.

El estallido de un motín produce una situación de caos y desorden, convierte una situación alarmante en calamitosa y amenaza con agravar esta aún más. Por ello, las autoridades se apresuran a prevenirlo o, en caso de que ya fuera demasiado tarde, a sofocarlo en sus primeros momentos. La mera amenaza del motín muchas veces servía como instrumento de presión o negociación: para evitar la caótica situación a la que da lugar el motín se lleva a cabo una negociación entre el precio desregulado de mercado y el precio “moral” demandado por la multitud, alcanzándose normalmente un precio medio.

Estos motines que en el siglo XVIII constituyeron un ejemplo de protesta social sin una clara articulación política cambiarán de naturaleza en el siglo XIX. En este siglo —especialmente en su segunda mitad— las movilizaciones obreras impregnan ya cualquier realidad social, los motines populares se acercan y se contagian de las revueltas obreras, las organizaciones de trabajadores y los sindicatos protagonizan la mayor parte de estas insurrecciones que se articularán ya políticamente. Si, como vimos, en el siglo XVIII la forma de sofocar el motín era normalmente llegar a un “término medio”, ahora la situación es otra. Detrás de cada motín la burguesía intuye la acción de las organizaciones obreras y la amenaza de una revolución en ciernes, por lo que la única manera de sofocar estos motines ya no es la negociación ni el acuerdo sino la represión, «esta represión resultaba legitimada, en opinión de las autoridades

centrales y de muchas locales, por el triunfo de una nueva ideología de economía política» (Thompson, 1989, p. 123).

Es en definitiva, entre el nacimiento del liberalismo y su implantación plena en el siglo XIX, cuando surgen los motines de subsistencia como prácticas de resistencia a esta nueva racionalidad económico-política. Estos motines se erigen como defensa de una economía moralizadora que está siendo relevada por un sistema desregulado que destierra cualquier vestigio ético-moral del dominio económico. La sucesión de motines de subsistencia que tuvieron lugar a finales del siglo XVIII y principios del XIX indicaba, según Thompson, un último y desesperado intento de volver a la antigua economía moral en detrimento del *laissez faire*. Con el objeto de sofocar estos motines que en el siglo XIX se mezclaban con las reivindicaciones obreras y que, en muchos casos se articulaban políticamente, la burguesía impuso una penalidad punitiva y carcelaria centralizada en el Estado. Frente a las reivindicaciones éticas y morales de los motines, Thompson opone un Estado que en el siglo XIX es monopolizado por la burguesía y que confronta una estrategia represiva a estos motines populares. Esta será, como veremos a continuación, una de las principales desavenencias con la teoría foucaultiana de los ilegalismos. Tras la atenta lectura de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Foucault apunta a superar esa concepción del sistema penal como un instrumento meramente represivo de las movilizaciones obreras y populares. Aparece entonces en la obra del francés la teoría de los ilegalismos populares en la que el carácter productivo y positivo de las instituciones penales está destinado no únicamente a reprimir, sino a encauzar, adiestrar y moldear el comportamiento de los trabajadores en aras de una mayor productividad. Foucault abandona la hipótesis represiva contradiciendo la hipótesis de Thompson para centrarse en el carácter productivo de los ilegalismos, así lo dice en *La Sociedad Punitiva*: «No podemos comprender el funcionamiento de un sistema penal, de un sistema de leyes y prohibiciones, si no nos preguntamos por el funcionamiento positivo de los ilegalismos» (Foucault, 2016, p. 175).

2. LA TEORÍA DE LOS ILEGALISMOS EN FOUCAULT

El término “ilegalismos” acuñado por Foucault ha sido a menudo mal traducido como ilegalidades. Como vamos a ver a continuación ambos términos no son sinónimos, la ilegalidad es más bien la culminación del ilegalismo, su punto final, aquello que resuelve y termina con la tensión y la lucha que los ilegalismos provocan. El ilegalismo es siempre una tensión, una lucha, un agónico combate por trazar estas líneas de la ilegalidad. Como hemos dicho y como desarrollaremos más detalladamente a continuación, para el análisis del nacimiento de la prisión el francés se centra en la proliferación de los ilegalismos y en el temor que estos inspiran en un determinado momento —en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX— en la naciente burguesía industrial. La gestión diferencial de estos ilegalismos, sostiene Foucault claramente influido por su lectura de los historiadores marxistas ingleses³, es una gestión clasista, forma parte de una penalidad de clase.

Para analizar esta proliferación de los ilegalismos, su tipificación y su penalidad, Foucault, recurriendo a la genealogía, trazará su evolución atendiendo a tres etapas diferenciadas: la convivencia de distintos tipos de ilegalismos a lo largo del Antiguo Régimen; la irrupción de la burguesía como nueva clase dominante con un nuevo régimen de propiedad y producción; y el nacimiento del capitalismo industrial y de los movimientos obreros aparejados a él.

Durante todo el siglo XVII y la mayor parte del siglo XVIII han convivido en una especie de tenso equilibrio, una pluralidad de ilegalismos que formaban parte ya de una costumbre generalizada y socialmente aceptada⁴. Cada clase, cada grupo social tenía, hasta

³ Esta influencia, según Harcourt, «puede leerse a la vez como una crítica y una respuesta a Thompson y los historiadores marxistas ingleses» (Harcourt, 2016, p. 321). Será, como vamos a ver, fundamentalmente a partir de las clases de febrero del 73 cuando las tesis de uno y otro tomen caminos distintos debido al carácter productivo que Foucault observa tras las tecnologías de persecución de los ilegalismos, frente al mero carácter represivo defendido por Thompson.

⁴ «También puede afirmarse que, a pesar del rigor del sistema, bajo la monarquía

ese momento, sus ilegalismos propios y específicos que entraban unas veces en conflicto, otras veces en connivencia con los ilegalismos de los otros grupos. De esta forma son perfectamente identificables ilegalismos propios de los artesanos, los agricultores, los comerciantes, los nobles e incluso del ejército y la policía. Los ilegalismos populares en su mayor parte eran tolerados y hasta fomentados por la burguesía pues formaban parte de una misma lucha contra el poder del monarca, unos y otros trataban de evitar los impuestos y cargas impositivas con las que la Corona trataba de sufragar sus suntuosos gastos. Foucault toma como ejemplo de connivencia de los ilegalismos el caso de los tejedores y comerciantes de telas, ambos regulando su relación comercial de acuerdo a una práctica ilegal pero conforme a la cual podían obtener beneficios mutuos y escapar del control Real. Pero, pese a que abundan los ejemplos de connivencia entre ilegalismos, es importante reseñar que la relación entre estos, entre los ilegalismos de las distintas clases sociales, está marcada por una tensión continua, un equilibrio en permanente conflicto, tal y como aclara Foucault: «todos estos ilegalismos, evidentemente, jugaban unos contra otros, estaban en conflicto unos con otros» (Foucault, 2000, p. 60). En este primer momento de los ilegalismos, estos transitan entre lo económico, pues su objeto siempre es la obtención de un beneficio económico, y lo político, el quebranto de una ley o la elusión de un reglamento siempre supone un acto político.

En el análisis de este primer momento de los ilegalismos Foucault menciona la existencia de motines de subsistencia durante el siglo XVIII (Foucault, 2016, p. 174) —en una clara alusión a los escritos de E.P. Thompson— como una reacción de las clases más desfavorecidas ante la nueva legislación burguesa, un intento de restaurar antiguas normativas en las que, como vimos anteriormente, la ética y la moral tenían todavía cabida en la

el control de la sociedad era mucho más débil, más grandes las mallas a través de las cuales pasaban las mil y una ilegalidades populares» (Foucault, 2012, p. 198).

práctica económica. Estos motines populares son para Foucault un ilegalismo más de los que se producen a lo largo del siglo XVIII.

Estos ilegalismos no pueden ser entendidos como una mera reacción o una transgresión de una nueva legalidad, pues «no se puede analizar una cosa como una ley o una prohibición sin resituirlas en el campo real del ilegalismo dentro del cual funcionan, una ley solo funciona, solo se aplica dentro de un campo de ilegalismo que se practica efectivamente y que, en cierta forma, la sostiene» (Foucault, 2016, p. 175). Es decir, el ilegalismo no es una reacción a una ley previa, sino que hay que entender ilegalismo y ley encuadrados en un mismo contexto histórico en el que interactúan. El ilegalismo es una positividad inscrita en el funcionamiento de la sociedad, no mera negatividad, de acuerdo con François Boullant: «El ilegalismo no es un accidente, una imperfección más o menos inevitable. Es un elemento absolutamente positivo del funcionamiento social, cuyo rol está previsto en la estrategia general de la sociedad» (Boullant, 2004, p. 75).

El segundo momento señalado por Foucault coincide con el último cuarto del siglo XVIII, la caída del Antiguo Régimen y el ascenso de la burguesía. El equilibrio de los ilegalismos que había primado durante todo el periodo anterior quiebra, como veremos, con el ascenso de la burguesía como clase social dominante y el cambio del modelo productivo y de propiedad. Este “cambio de titularidad” del poder económico y político supuso también un cambio de las estructuras de poder, adaptadas ahora a las demandas económicas burguesas. Los ilegalismos que anteriormente eran tolerados y consentidos comienzan a verse ahora como una realidad amenazante y peligrosa en el nuevo contexto socioeconómico. Si anteriormente existía una pluralidad de ilegalismos de clases que convivían de manera equilibrada, ahora el problema se ubica en un solo tipo de ilegalismos, los ilegalismos populares. Estos ilegalismos que principalmente ponían su blanco en la propiedad privada y el nuevo régimen de producción se tornan intolerables para la nueva clase gobernante que ha de vigilarlos, perseguirlos y sancionarlos. Las clases populares representan ahora un peligro

para el régimen de propiedad burgués, una amenaza intolerable que hace que sea «necesario poner efectivamente bajo vigilancia a todas las capas populares» (Foucault, 2000, p. 61). Todo trabajador encarna ahora una amenaza potencial para este régimen de propiedad burgués, es un criminal a la espera de la ocasión para rapiñar. El obrero asalariado ha sustituido al artesano. Así, si el ilegalismo propio de ese gremio artesanal estaba constituido por pequeños fraudes y pillajes, ahora, debido al cambio en el régimen de propiedad, los ilegalismos más temidos son los robos y la depreciación, ilegalismos que supongan un menoscabo del sacrosanto principio de propiedad privada que sustenta el régimen burgués.

El temor de la burguesía hay que entenderlo en el contexto de un tránsito y un cambio en el modelo productivo y de propiedad: de una fortuna aristocrática y terrateniente en “manos muertas” a un régimen de propiedad burgués en el que las grandes riquezas se encontraban invertidas en la industria, una riqueza generadora de más riquezas, una propiedad industrial en la que la riqueza coincide además con el modo de producirla⁵. Este nuevo régimen de producción hace necesario el contacto directo del obrero con la riqueza burguesa⁶. La propiedad industrial necesitaba de la clase obrera para generar ganancias, la riqueza invertida en fábricas, talleres, herramientas, etcétera está ahora “a disposición” de la clase obrera, «la burguesía puso su fortuna literalmente en manos de la capa popular» (Foucault, 2000, p. 61). Este contacto directo del obrero con la propiedad burguesa es lo que atemoriza y llena de pavor a esta nueva clase propietaria que vive obsesionada con estos ilegalismos populares que antes toleraba y ahora se esmera en vigilar, perseguir y sancionar. La burguesía teme en todo

⁵ «Porque la sociedad industrial exigía que la riqueza no estuviese directamente en las manos de quienes la poseían, sino de aquellos que hacían posible obtener beneficios de la propia riqueza mediante el trabajo» (Foucault, 2014, p. 600).

⁶ «la fortuna burguesa se encontró, por las mismas necesidades del desarrollo económico, invertida de tal modo que estaba entre las manos de los mismos que estaban encargados de producir» (Foucault, 2000, p. 63).

momento el robo, la depredación o la rapiña de sus propiedades. Los ilegalismos de este período no están todavía articulados políticamente, no existe todavía una demanda colectiva o una acción conjunta organizada según un eje político o sindical como veremos que ocurre a continuación.

Ante esta situación, el elemento penitenciario que tradicionalmente se había mantenido fuera del plano de la justicia es ahora incorporado a la penalidad como intento de combatir los ilegalismos populares. El nuevo sistema implantado tras la Revolución Industrial no solo instituyó una nueva legalidad, sino que también contribuyó a destruir todo el régimen de ilegalismos en equilibrio que habían perdurado durante todo el Antiguo Régimen.

El tercer momento de esta genealogía de los ilegalismos coincide, según Foucault, con la apropiación definitiva a finales del siglo XVIII, por parte de la burguesía, de la totalidad del aparato penal con el objeto de identificar cualquier ilegalismo como ilegalismo popular y poder así sancionar y perseguir algunos o gestionar y administrar otros⁷. Al mismo tiempo —esto es lo más novedoso— se identifican la disipación, el despilfarro o la disolución de la fuerza de trabajo así como la pérdida de tiempo por parte del obrero (la ociosidad entendida no como un ocio dentro de lo establecido ciñéndose a unos determinados patrones económicos, sino como una de «las formas como uno escapa a la obligación del trabajo, como evita dejarse retener e inmovilizar por el aparato de producción» [Foucault, 2016, p. 224]) y la pereza con un ilegalismo más. De esta forma, el aparato disciplinario y policial que tenía como objetivo perseguir los ilegalismos populares, tiene también la misión de combatir “vicios” como la pereza, el absentismo, el vagabundeo, la impuntualidad, la disipación del tiempo, etc. De esta manera no solo el robo, la depredación y los atentados contra la propiedad

⁷ «Pero a fines del siglo XVIII, la burguesía, con las nuevas exigencias de la sociedad industrial, con una mayor subdivisión de la propiedad, ya no puede tolerar las ilegalidades populares. Busca nuevos métodos de coerción del individuo, de control, de encarcelamiento y de vigilancia» (Foucault, 2012, p. 198).

pueden ser perseguibles como ilegalismos, sino que toda conducta que suponga un menoscabo de la fuerza de trabajo que, como veremos, es ahora también propiedad del empleador, es considerada un ilegalismo. Estos mecanismos para combatir los ilegalismos productivos no tienen un carácter meramente represivo —esta es una de las principales diferencias con la teoría de Thompson— sino productor de sujetos dóciles y útiles para un sistema productivo que demanda de manera constante mano de obra. En la cima de este sistema disciplinario se encuentra la prisión.

Si esto terminase así, el origen de la prisión como tecnología para combatir los ilegalismos populares que amenazaban el régimen de propiedad y producción burgués tendría únicamente un carácter económico, un origen monocausal. Foucault no se queda en este peldaño económico y va un paso más allá, el elemento moralizador (en estrecha relación con el económico-productivo) desempeña un papel esencial no solo en el nacimiento de la prisión sino en el combate de los ilegalismos en general. Así, comportamientos que la burguesía estimaba como moralmente execrables o perniciosos (para el orden productivo) son convertidos en actos ilegales. La teoría de los ilegalismos tiene entonces una triple raíz moral, política y económica. El elemento moral ocupa un puesto central en esta batalla por los ilegalismos, de forma que fueron necesarias «una multitud de batallas morales con blanco en las clases populares, una multitud de batallas éticas en todos los niveles, para que la burguesía se hiciese dueña de los ilegalismos» (Harcourt, 2016, p. 323).

Para la transformación de los ilegalismos populares en ilegalidades y su tipificación como delitos es necesario primero llevar a cabo todo un proceso de des-moralización de determinadas conductas y actos que son vistas en ese momento como moralmente reprochables, como fracasos morales que han de ser enmendados y que requieren penitencia, corrección y arrepentimiento. Estas conductas indecentes y licenciosas por supuesto siempre recaen en las clases populares y coinciden además en ser conductas improductivas. Los reformadores del siglo XIX no escatimarán en

descalificaciones hacia esas clases populares como depositarias de todo tipo de vicios, defectos e inmoralidades. Estas clases populares son ahora retratadas como indecentes, impúdicas, deshonestas, malvadas, sin valores, sin piedad ni sentimientos, etc. Si antaño burguesía y clases populares habían soportado y tolerado recíprocamente sus ilegalismos, ahora la situación ha cambiado, ya no cohabitan bajo el yugo de un enemigo común, el monarca absoluto, sino que en este nuevo sistema los ilegalismos populares tienen su blanco en un objeto aún más sagrado, la sacrosanta propiedad privada. La prisión y la penalidad tendrán pues como objetivo no solo la protección de la propiedad privada y el régimen burgués de producción, sino también la fabricación de trabajadores dóciles y obedientes que conformen el engranaje de dicho sistema. La consolidación del sistema penitenciario en el siglo XIX se produce, según Foucault, al confluir la designación del acusado como enemigo de la sociedad y, al mismo tiempo, como alguien sobre quien es posible actuar, corregir y adiestrar. Se entremezclan pues un elemento negativo y represivo de prohibición y persecución con otro positivo y productivo de producción y fabricación de comportamientos y sujetos. Toda ilegalidad procede de la clase obrera que, rompiendo el pacto social y negándose a ocupar su papel en el proceso productivo, ha puesto en peligro la estabilidad de la sociedad en su conjunto. El sistema penitenciario que no solo tiene la obligación de vigilar y castigar a esta clase insurrecta sino también de disciplinarla y amaestrarla, dividirá a las poblaciones en dos clases diferenciadas: de una parte una clase burguesa trabajadora, honrada y virtuosa dueña de los medios de producción y, de la otra parte, una población perezosa, viciosa y de naturaleza delincuente a la que hay que disciplinar y domesticar. Esta es una diferencia esencial con la teoría del motín de subsistencia de Thompson, según el inglés el sistema penal en su conjunto y la prisión solo tendrían una misión represiva y coactiva de esos movimientos insurreccionales en los que los amotinados entrecruzarían sus demandas con los movimientos obreros.

Los ilegalismos populares ya no podían ser tolerados por la burguesía pues suponían una amenaza, encarnada no solo en el robo o la depredación sino también en la disipación del trabajo o el derroche de fuerza de trabajo, fundamental para el desarrollo de los inicios del capitalismo. Los ilegalismos obreros suponían un peligro para la propiedad burguesa pues, como hemos dicho, cualquier menoscabo de la fuerza de trabajo del obrero suponía una disminución de la ganancia del empleador, un lucro cesante para este. El empresario compra a través del salario la fuerza de trabajo del obrero para convertirla en fuerza productiva. Esta fuerza ahora le pertenece, es de su propiedad, por tanto, cualquier ataque o menoscabo de ella constituye en realidad un ilegalismo contra la propiedad. Todo lo que afecte al cuerpo mismo del obrero entendido ahora como fuerza de trabajo —ya esté tipificado como ilegal o meramente inmoral— se entiende ahora como un ilegalismo que atenta contra la propiedad burguesa. De esta forma el trabajador perezoso, irregular, ebrio, etcétera está sustrayendo al patrón parte del salario que pagó por él y dejando de producir unas ganancias para el empleador. A partir de entonces el ilegalismo ya no es simplemente una «infracción a la ley, sino una manera de evadir la condición de la ganancia» (Foucault, 2016, p. 206) y el obrero perezoso o dispendioso un ladrón inmoral. Es esta nueva relación entre el cuerpo del obrero, la fuerza de trabajo y la propiedad burguesa, la que propiciará la aparición de un nuevo ilegalismo característico de este periodo de finales del siglo XVIII y principios del XIX, el ilegalismo de la disipación. Este ilegalismo consiste en la negativa por parte del trabajador a integrar su fuerza de trabajo en el sistema productivo y convertirla así en fuerza productiva. La pereza es un elemento esencial en este ilegalismo que comprende un sinfín de conductas tales como la negativa a trabajar en las condiciones impuestas, la ociosidad, la dispersión, la irregularidad y el absentismo laboral, el derroche de la fuerza de trabajo, la fiesta, etc. Este ilegalismo tiene su blanco en la fijación del obrero al sistema productivo. La disipación está en estrecha relación con la depredación, podríamos entenderlo como el paso

previo o el escalón anterior a la depredación, es un ilegalismo más suave pero se advierte una frontera muy fina entre uno y otro. La disipación aparece como un ilegalismo más blando, de carácter moral, que puede adoptar multiplicidad de formas, incluso la forma de la disipación colectiva. A este derroche de fuerza de trabajo que constituye la disipación es al que apunta toda una empresa de moralización de la clase obrera que tiene en la prisión su último escalón⁸. La disipación y su persecución suponen la continuidad entre lo punitivo y lo penal. El inmoralismo obrero entonces tiene que ver con su lugar en el sistema productivo, con la no aceptación de las condiciones de empleo dictadas por la burguesía y con el derroche y despilfarro de la fuerza de trabajo.

La burguesía para mantener el crecimiento desatado de la primera fase del capitalismo industrial requiere, no solo un libre mercado en constante expansión, sino también un mercado de trabajo desregularizado en el que las condiciones de vida del trabajador sean lo suficientemente precarias para que tenga que aceptar las condiciones laborales impuestas. Un severo y rígido sistema de disciplina y coerción se encargará de reducir las alternativas que le quedan al trabajador ante la “oferta laboral”. Será pues la confluencia entre la economía y la moralización la que permita ese salto necesario para transformar los ilegalismos populares en ilegalidades. Esta penalización forma parte, según Foucault, de un proceso más amplio de moralización y disciplinamiento de los trabajadores en el primer capitalismo industrial. La batalla por los ilegalismos es pues una batalla de clase, en palabras de Didier Fassin:

En el siglo XIX sin embargo, con el desarrollo del capitalismo y la consolidación de la burguesía, los ilegalismos de la clase baja

⁸ «Fue absolutamente necesario hacer del pueblo un sujeto moral, separarlo por tanto de la delincuencia, aislar claramente el grupo de los delincuentes, hacerlos aparecer como peligrosos, no solo para los ricos, sino también para los pobres mismos, mostrarlos como individuos portadores de todos los vicios y origen de los mayores peligros» (Foucault, 2014, p. 600).

empezaron a ser vistos cada vez como más peligrosos no solo para la preservación de la propiedad sino también para la reproducción de la fuerza de trabajo, y por tanto fueron convertidos en ilegales y penalizados, mientras que los ilegalismos de la clase alta proliferaron con completa impunidad. En consecuencia el sistema penal pasó a ser un instrumento esencial de control de la clase trabajadora. La prisión sirvió para garantizar la exclusión, la vigilancia y la disciplina de los miembros indeseables de la sociedad. (Fassin, 2018, p. 218)

3. LA POLITIZACIÓN DE LOS ILEGALISMOS

Como hemos visto, es a finales del siglo XVIII cuando se rompe ese equilibrio entre los ilegalismos que se había mantenido en una tensión equilibrada durante todo el Antiguo Régimen. La reforma penal de esos años no puede entenderse si no es inscribiéndola en este proceso de lucha contra los ilegalismos.

Durante la primera mitad del siglo XIX la situación político-social crispada que desembocará en las Revoluciones de 1848 provocará la aparición de unos nuevos ilegalismos que se articularán con una serie de demandas políticas. Estos nuevos ilegalismos confluyen y se entrelazan con una serie de luchas sociales y políticas que combaten los nuevos regímenes, el proceso de industrialización y sus consecuencias y, sobre todo, la nueva explotación laboral. Movimientos políticos y revolucionarios se articulan con ilegalismos ya existentes para hacer un mismo frente común. De esta forma, a través de estas interconexiones o entrelazamientos, los ilegalismos supondrán una lucha contra la misma ley y contra el régimen de propiedad y producción. Los ilegalismos obreros tendrán fundamentalmente su objetivo en contra del «nuevo régimen de la explotación legal del trabajo» (Foucault, 2016, p. 318).

Los nuevos ilegalismos de carácter político suponen pues un ataque al régimen de propiedad burgués y al sistema de explotación laboral que lo sostiene. En este ámbito son reseñables algunos ilegalismos como el absentismo, las huelgas, el abandono del trabajo,

destrozos de máquinas y sabotajes, etc. Los ilegalismos ya no son algo reducido a la marginalidad y propios de los estratos más bajos de la sociedad sino que, mediados y articulados por estas reivindicaciones políticas, se han convertido en algo mucho más extendido y generalizado. Los nuevos modos de propiedad, el sistema laboral y las sucesivas crisis económicas que sumen a la población en una situación de miseria e incertidumbre provocan que tanto las reivindicaciones de un campesinado en horas bajas, como las de una clase obrera industrial en una situación miserable, se entrecrucen con la delincuencia. Esta articulación de las prácticas delincuenciales con las luchas sociales y políticas no constituye todavía en el siglo XIX un «ilegalismo masivo, político y social a la vez» (Foucault, 2012, p. 319), pero sí un esbozo pre-revolucionario que infunde un verdadero temor en la clase propietaria.

El crimen ya no es algo que recorra la sociedad sino que ahora es una característica exclusiva de una clase social determinada, la clase obrera, sobre la que se hacen recaer toda una serie de vicios. Se lleva a cabo toda una operación de criminalización de la clase trabajadora en tres pasos: primero la identificación de todos los ilegalismos como propios y exclusivos de esta clase; después se achaca este hecho a la no integración de esta clase en la sociedad y, por último, se recrimina un rechazo del pacto social por parte de esta clase debido a su naturaleza inmoral y salvaje.

Durante todo el curso de 1973 el tema de los ilegalismos —que fue sin duda central y sirvió para vertebrarlo— apareció siempre en íntima conexión con otro fenómeno importante y fundamental en ese curso, la moralización de la clase trabajadora. El estudio que durante este año se realiza tiene por objeto mostrar la interrelación entre penalidad y moralidad que confluye en lo penitenciario. Este elemento penitenciario que tiene en la prisión su culminación, responde en realidad no a propósitos humanitarios, sino a una voluntad de la burguesía de combatir los ilegalismos populares —con los que hasta entonces había coexistido pacíficamente—, gestionarlos y administrarlos. Al mismo tiempo, este entramado carcelario estaría dispuesto para la fabricación de individuos dóci-

les y útiles que la expansión del capitalismo industrial demandaba para sus fábricas. Se trataba para ello de transformar el tiempo de vida del obrero en fuerza de trabajo.

Hasta el siglo XVIII, como vimos, los ilegalismos convivían en un “tenso equilibrio”. Durante todo el Antiguo Régimen la burguesía toleró la presencia de ilegalismos populares pues coincidían en su propósito que no era otro que el de tratar de sustraerse del poder absoluto del monarca. Como hemos visto también, toda esta situación quiebra con la toma del poder por la burguesía y el cambio del modelo de propiedad y producción, los ilegalismos populares que cuestionan el principio de la propiedad privada y el nuevo régimen de producción han de ser perseguidos y los trabajadores moralizados, disciplinados y adiestrados.

En 1975 Foucault publica *Vigilar y Castigar*, en esta obra la cuestión de los ilegalismos sigue estando muy presente. No obstante, el enfoque desde el que se aborda esta cuestión de los ilegalismos toma cierta distancia con la dimensión moralizadora preponderante en el curso de 1973. Foucault abordará, como vamos a ver, la cuestión de los ilegalismos desde una perspectiva politizada, el ilegalismo como modo de lucha política y social y la estrecha relación entre ilegalismo, prisión y fabricación de la delincuencia serán los temas que caractericen el estudio de los ilegalismos ahora. Para ello Foucault se situará a principio del siglo XIX.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, la situación político-social crispada desemboca en las Revoluciones de 1848, esto provocará la aparición de unos nuevos ilegalismos que se articularán con una serie de demandas políticas. Estos nuevos ilegalismos confluyen y se entrelazan con una serie de luchas sociales y políticas que combatían los nuevos regímenes, el proceso de industrialización y sus consecuencias y, sobre todo, la nueva explotación laboral. Movimientos políticos y revolucionarios se articulan con ilegalismos ya existentes para hacer un mismo frente común. De esta forma, a través de estas interconexiones o entrelazamientos, los ilegalismos supondrán una lucha contra la misma ley y contra el régimen de propiedad y producción. Los

ilegalismos obreros tendrán fundamentalmente por objetivo el oponerse y luchar contra el «nuevo régimen de la explotación laboral del trabajo» (Foucault, 2016, p. 318).

Los nuevos ilegalismos de carácter político suponen pues un ataque al régimen de propiedad burgués y al sistema de explotación laboral que lo sostiene. En este ámbito son reseñables algunos ilegalismos como el absentismo, las huelgas, el abandono del trabajo, destrozos de máquinas y sabotajes, etc. Los ilegalismos ya no son algo reducido a la marginalidad y propios de los estratos más bajos de la sociedad sino que, mediados y articulados por estas reivindicaciones políticas, se han convertido en algo mucho más extendido y generalizado. El peligro ya no proviene del vagabundo errante que con su conducta improductiva y sin hogar fijo hace difícil su vigilancia y control, sino del obrero, del trabajador mismo en contacto con los medios de producción y con posibilidad de organización y sindicación. Asimismo, los nuevos modos de propiedad, el sistema laboral y las sucesivas crisis económicas que han colocado a la población en una situación de miseria e incertidumbre provocan que tanto las reivindicaciones de un campesinado en horas bajas, como las de una clase obrera industrial en una situación miserable, se entrecrucen con la delincuencia. La precariedad en la que queda sumido el campesinado con estas nuevas leyes de propiedad propicia la aparición y proliferación de multitud de ilegalismos populares que desembocan en lo que Foucault, en clara alusión a Hobsbawm, denomina el “bandidaje político”⁹. Esta articulación de las prácticas delincuenciales con

⁹ En realidad Hobsbawm no habla de “bandido político” sino de “bandolero social”. Los bandoleros sociales son descritos por Hobsbawm como grupos de campesinos que se sitúan fuera de la ley enfrentándose a señores y estados que les consideran criminales, pero vistos por sus semejantes como héroes justos a los que es preciso ayudar. Este fenómeno es, según Hobsbawm, exclusivamente rural y se compone de campesinos y trabajadores sin tierra oprimidos por señores o gobiernos. Este tipo de bandolerismo se extiende con mucha facilidad en determinadas zonas de Europa —Hobsbawm pone como ejemplo Cerdeña, Andalucía o el Kuncság húngaro— en épocas de hambrunas, miseria y crisis económicas. Cuando se habla de bandidos «no

las luchas sociales y políticas no constituye todavía a principios del siglo XIX un «ilegalismo masivo, político y social a la vez» (Foucault, 2012b, p. 319), pero sí un esbozo pre-revolucionario que infunde un verdadero temor en la clase propietaria.

En 1975 el estudio de los ilegalismos aparece, como hemos dicho, en estrecha relación con otro fenómeno en cuya fabricación tiene una gran importancia la prisión, nos referimos naturalmente a la delincuencia. El éxito de la prisión, sostiene Foucault, ha sido la creación de un nuevo ilegalismo, el de la delincuencia, que ha eclipsado a todos los demás y en cuyo seno podemos decir incluso que ha integrado a la mayor parte de estos ilegalismos. La delincuencia es en realidad un ilegalismo producido y fabricado por el sistema carcelario, «es un ilegalismo que el “sistema carcelario”, con todas sus ramificaciones, ha invadido, recortado, aislado, penetrado, organizado, encerrado en un medio definido, y al que ha conferido un papel instrumental respecto de los demás ilegalismos» (Foucault, 2012b, p. 322). Este ilegalismo de nuevo cuño que es la delincuencia creado por la prisión irá asimilando al resto de los ilegalismos hasta llegar a una situación en la que casi podremos hablar de un monopolio de la delincuencia. El éxito de la prisión ha sido aunar a los distintos infractores en la figura del

se trata tanto de rebeldes sociales o políticos, ni mucho menos de revolucionarios, como de campesinos que se niegan a someterse y al hacerlo se ponen en cabeza de sus compañeros, o incluso más simplemente de hombres que se encuentran excluidos de la trayectoria normal de su gente y que, por tanto, se ven forzados a quedar fuera de la ley y a caer en la “delincuencia”» (Hobsbawm, 2001, p. 41). Estos grupos de bandidos se constituyen como colectivos de “ayuda mutua” más que con ninguna pretensión revolucionaria. No obstante, advierte Hobsbawm, en ocasiones estas acciones de bandidaje si han desembocado en verdaderos movimientos revolucionarios que reaccionaban frente a un progreso que les dejaba al margen y en una situación de precariedad y miseria, «cuando el bandidaje se incorpora a un movimiento más amplio, se convierte en parte de una fuerza que puede transformar y que de hecho transforma la sociedad» (Hobsbawm, 2001, p. 45). El bandidismo social en muchos puntos pudo servir de precursor para movimientos revolucionarios campesinos, como ejemplo Hobsbawm menciona el paso del bandolerismo andaluz a constituirse este territorio en una zona de especial arraigo del anarquismo rural a finales del siglo XIX y principios del XX.

delincuente. Así, se conseguirá despojar a determinados ilegalismos de su carácter social y político, ocultar su reivindicación y tapparlos bajo el oscuro manto de la delincuencia. De esta forma las huelgas, los sindicatos, los boicots e incluso los destrozos de maquinaria perderán ese carácter propio y específicamente político para ser calificados como delincuencia y huelguistas, sindicalistas y opositores como meros delincuentes.

La creación de la delincuencia en las prisiones es, según Foucault, un acto de naturaleza específicamente política. La fabricación de una población delincuente es fundamental no solo en la lucha contra los movimientos obreros revolucionarios, sino también para asegurar la coerción del resto de la población y la tolerancia de una vigilancia exhaustiva, intensiva y continuada. La creación y promoción de la delincuencia permite extender el control y la vigilancia sobre aquellas poblaciones que pudiesen resultar más “peligrosas” o “inquietantes”. Al mismo tiempo, la creación de toda una red de delincuentes es fundamental, como hemos dicho, en esos momentos de auge de los movimientos obreros y revolucionarios¹⁰. Estos delincuentes —sin más salida que la colaboración con la policía pues la prisión, según Foucault, lejos de rehabilitar lo que propicia es el aislamiento social del recluso— se infiltrarán en partidos políticos, sindicatos, movimientos huelguistas, etcétera no solo como confidentes policiales sino también con el objeto de boicotear cualquier acto de protesta o reivindicación. Estas infiltraciones tuvieron una gran importancia en los años siguientes a las revoluciones de 1848.

A su vez, la creación de una población delincuente permite una cierta gestión de los ilegalismos. Estos ilegalismos que habían dejado de ser llevados a cabo por individuos aislados era cada vez

¹⁰ «A partir del momento en que alguien entraba en la prisión, se ponía en marcha un mecanismo que lo convertía en un infame; y cuando salía no podía hacer nada más que volver a recaer en la delincuencia. Entraba necesariamente en el sistema que lo convertía en un rufián, en un policía o en un confidente de la policía» (Foucault, 2014, p. 601).

más frecuente que fueran cometidos por bandas de vagabundos errantes, lo que hacía más difícil su control y vigilancia. La creación de la delincuencia permitirá concentrar el crimen en una determinada población más reducida y fácil de tener bajo control. Esta gestión de la delincuencia permitirá también el guiar o encauzar a esta población a la comisión de delitos menos gravosos.

El desarrollo de la delincuencia hizo posible el establecimiento de un régimen de vigilancia hipertrofiado. Es necesaria la vigilancia de los delincuentes que han cumplido ya su condena para asegurar que no constituyen todavía una amenaza para la sociedad. Pero también se impone la necesidad de vigilancia y control sobre determinadas poblaciones que pudiesen resultar problemáticas o que se estimase que suponen una “amenaza potencial” para la sociedad. La vigilancia disciplinaria comienza a superar ya el ámbito exclusivamente individual para perfilarse como una tecnología de gestión de poblaciones. Esta penalidad como gestión de las poblaciones peligrosas, conflictivas o sospechosas tendrá una gran importancia en la penalidad neoliberal y en el hiperencarcelamiento de determinadas poblaciones que se produce a partir, fundamentalmente, de la década de los 90.

La prisión y la delincuencia forman parte de una estrategia mucho más amplia, dice Foucault, en su período más militante. Se trata, según el francés, de una lucha por la criminalización de cualquier demanda o reivindicación del movimiento obrero reduciéndolo a simples actos de delincuencia o vandalismo. Huelguistas, obreros, manifestantes, etcétera quedan reducidos y aunados bajo el mismo tipo penal de delincuentes. La finalidad de esta reducción de cualquier movimiento obrero a mera delincuencia no es otra que generar «una verdadera táctica de confusión cuyo fin era crear un estado de conflicto permanente» (Foucault, 2012b, p. 333).

La prisión por tanto, según la interpretación foucaultiana, no tiene por objetivo la desaparición de la delincuencia. No es un fracaso de esta institución el no haber contribuido a la extinción ni la reducción del número de delincuentes sino, antes bien, su principal

logro. Se ha constatado que la prisión no reduce la delincuencia e incluso fomenta la reincidencia. La misión de esta institución, según Foucault, no es terminar con los ilegalismos sino administrarlos, distribuirlos y gestionarlos. En palabras del francés:

La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos y hacer presión sobre otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a estos, de sacar provecho de aquellos. (Foucault, 2012, p. 317)

Esta gestión de los ilegalismos apunta, de manera aún solo esbozada, a una de las características de la prisión neoliberal analizada unos años después en el curso *Nacimiento de la Biopolítica*, en el que asegura que «la buena política penal no apunta en modo alguno a una extinción del crimen, sino a un equilibrio entre curvas de oferta del crimen y demanda negativa» (Foucault, 2012c, p. 256). Algunos autores como Wacquant o De Giorgi llegarán a hablar de una política penitenciaria no solo como gestión de los ilegalismos sino como una verdadera gestión de poblaciones. La prisión neoliberal combinará las tecnologías disciplinarias individualizantes con la gestión de poblaciones característica de la gubernamentalidad (la prisión es un ejemplo de que las tecnologías disciplinarias no desaparecen en el esquema de la gubernamentalidad sino que únicamente se resitúan y se combinan). La cárcel funciona al mismo tiempo como administradora y gestora de ilegalismos y como fábrica de delinquentes. Pretende instaurar un “equilibrio” siempre cambiante entre los ilegalismos. Así lo dirá Foucault en una conferencia en la Universidad de Montreal en 1976:

La cárcel no es pues el instrumento que el derecho penal se ha dado para luchar contra los ilegalismos; la cárcel ha sido un instrumento para reacondicionar el campo de los ilegalismos, para redistribuir la economía de los ilegalismos, para producir una cierta forma de ilegalismo profesional, la delincuencia, que por un lado iría a pesar sobre los ilegalismos populares y, por otro, a servir de instrumento al ilegalismo de la clase en el poder. La cárcel no

es, pues, un inhibidor de la delincuencia o de los ilegalismos; es un redistribuidor de ilegalismos. (Foucault, 2014, p. 94)

En definitiva, en *Vigilar y castigar* el tema de los ilegalismos cobra una dimensión específicamente política. Será a principios del siglo XIX cuando las luchas obreras se articulen en una serie de demandas esencialmente políticas. Determinados ilegalismos como la desobediencia, la huelga o el quebrantamiento de algunas disposiciones legales o normativas se articularán en torno a luchas políticas constituyéndose como un verdadero desafío al orden burgués. Los ilegalismos populares, entendidos como un arma de lucha política, se alzan contra un régimen de propiedad de clase y la legalidad que lo sustenta. Pese a no haber funcionado en ese periodo de tiempo, de manera coordinada ni organizada, estos ilegalismos sembraron el terror en la clase burguesa que trató de difundir una imagen inmoral y despiadada de la clase trabajadora. Es precisamente por esa degradación moral de dicha clase, por su natural tendencia al crimen y la holgazanería por lo que ha de ser vigilada, corregida, moralizada y disciplinada.

4. CONCLUSIONES

El término ilegalismo, que tanta importancia tuvo, como hemos visto, en la obra de Foucault en la primera mitad de los setenta, resulta fundamental para entender el nacimiento de la prisión como el instrumento punitivo y disciplinario por excelencia y la creación de la delincuencia como problema social en el siglo XIX. Para la elaboración de la noción de ilegalismo resultan fundamentales las lecturas que el francés realiza en su periodo más “marxista” de la obra de E.P. Thompson y de su concepto de motín de subsistencia. Es en estos análisis del historiador marxista, que puso su foco en el estudio de algo hasta entonces inusual, el nacimiento y evolución de la clase obrera, donde podemos rastrear la genealogía de este concepto. Por ello hemos querido mostrar y confrontar la noción del motín de subsistencia del inglés con la de los ilegalismos del francés para alumbrar similitudes y dife-

rencias. Por encima de cualquier diferencia entre ambos autores podemos encontrar un punto de encuentro al que llegan ambos por diferentes caminos: el nacimiento de la penalidad en el siglo XIX como un instrumento de clase, una herramienta al servicio de una burguesía emergente para conculcar la siempre amenazante presencia de la clase trabajadora. Mientras que para Thompson esta penalidad es únicamente un instrumento de carácter represivo y coactivo, en Foucault tendrá una significación más amplia y positiva, no se limitará a la mera represión de la amenaza de las revueltas populares sino que será un instrumento prioritario para la configuración de un orden de clase burgués. Es en la lucha, la tensión y la gestión de los ilegalismos donde encontramos el nacimiento de esta nueva penalidad de clase, apunta el francés en el curso *La Sociedad Punitiva*. Son los cambios en la estructura económica producidos durante el siglo XIX con la consolidación de una burguesía industrial, el forzado éxodo rural promovido por una política de cercamientos (*enclosures*) y la consolidación de la racionalidad liberal que a finales del siglo dará lugar al capitalismo industrial los que explican el nacimiento de la sociedad disciplinaria, de la penalidad de clase y el triunfo de la prisión.

Si en el curso del 73 el nacimiento y la gestión de los ilegalismos tenía un importantísimo componente moralizador, pues el elemento moral ocupa en dicho curso un papel protagonista tanto en la gestión de los ilegalismos como en el nacimiento de la prisión, en *Vigilar y Castigar* ese componente queda en un segundo plano para ceder el protagonismo al elemento político. El ilegalismo aparece en el siglo XIX, según Foucault, como algo propio y exclusivo de una clase trabajadora que pone en riesgo el orden burgués y el desarrollo del capitalismo industrial. El foco de atención se pone en aquellas conductas perniciosas para la actividad productiva y el mercado de trabajo sin trabas que defendía la burguesía liberal. La creación de una nueva clase delincuente tiene como una de sus finalidades el desprestigio de la lucha obrera, la infiltración entre sus filas de confidentes y la generalización bajo la denominación de delincuentes de huelguistas, sindicalistas y opositores a este

régimen productivo. El sistema penal surgido al amparo de esta monopolización del ilegalismo que recaía de manera exclusiva en la clase trabajadora tendrá entonces la doble función de, por una parte, tratar de conformar un proletariado resignado con sus condiciones de vida y, por la otra, aislar y delimitar a una parte de este proletariado como clase delincuente para promover el temor y el miedo en el resto de la sociedad.

Resulta fundamental entonces para comprender el nacimiento de la sociedad disciplinaria y el triunfo de la prisión comprender la evolución del concepto de ilegalismo y su diferente gestión a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Las tecnologías disciplinarias, que parecieron quedar en un papel secundario con la aparición de la gubernamentalidad en la obra de Foucault, en realidad han permanecido siempre presentes acompañando a este modo de gobierno sobre el medio (*milieu*) propio de las sociedades contemporáneas. El éxito y la permanencia de la prisión a través de los siglos, nos revela la importancia que, aun hoy en día, desempeña la gestión de los ilegalismos en la penalidad neoliberal.

REFERENCIAS

- Boullant, F. (2004). *Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fassim, D. (2018). Sobre *La Sociedad Punitiva*. Comentarios a la obra de Michel Foucault. *Lecciones y ensayos*, 101, pp. 217-221. Traducción del Consejo de redacción de *Lecciones y ensayos*.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2012b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2012c). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2014). *Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós.

- Foucault, M. (2016). *La Sociedad Punitiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gros, F. (2010). Foucault et « la société punitive ». *Pouvoirs*, 135(4), 5-14. <https://doi.org/10.3917/pouv.135.0005>
- Harcourt, B.E. (2016). Situación del curso. En Foucault, M. (2016). *La Sociedad Punitiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (2001). *Bandidos*. Barcelona: Crítica.
- Thompson, E.P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Thompson, E.P. (1984). *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica.

CRÍTICA DE LA RELIGIÓN SIN ESPÍRITU: HESCHEL FRENTE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE DIOS

Criticism of Religion without Spirit: Heschel versus the Institutionalization of God

Héctor Sevilla Godínez

ORCID ID: 0000-0002-1055-6059

Universidad de Guadalajara (Guadalajara, México)

hector.sevilla@academicos.udg.mx

RESUMEN

El presente artículo pretende ofrecer un breve recorrido por algunos aspectos del pensamiento filosófico y teológico de Abraham Heschel, un rabino polaco del siglo XX, conocido por ser asesor y maestro espiritual de Luther King. El texto inicia presentando algunos aspectos biográficos y contextuales de la vida de Heschel. Luego de ello se aluden las pautas centrales de su crítica a la religión, resaltando la intención auténtica de la misma y mostrando los peligros de separarla de la razón. Se denuncia la simulación de Dios en las religiones y el daño social que estas ocasionan cuando no favorecen la autocrítica y eluden su colaboración en el desarrollo social.

PALABRAS CLAVE: *Religiosidad, Fe, Libertad, Filosofía, Mística.*

ABSTRACT

This article aims to provide a brief summary of some aspects of the philosophical and theological thought of Abraham Heschel, a Polish rabbi of the 20th century, known for being an advisor and spiritual teacher to Luther King. The text begins with some biographical and contextual aspects of Heschel's life. After that, the central guidelines of Heschel's critique of religion are alluded to, highlighting the authentic intention of religion and showing the dangers of separating it from reason. The simulation of God in religions and the social damage that these cause when they do not favor self-criticism and avoid their collaboration in social development are denounced.

KEYWORDS: *Religiosity, Faith, Freedom, Philosophy, Mystic.*

CRÍTICA DE LA RELIGIÓN SIN ESPÍRITU HESCHEL FRENTE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE DIOS

1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y CONTEXTO HISTÓRICO DE HESCHEL

Heschel nació en Varsovia durante el año 1907 y vivió en una familia con ancestros jasídicos. Tras la muerte de su padre, recibió la educación de su abuelo a partir de los nueve años de edad. Meyer alude que la inteligencia de Heschel era notable desde los 14 años, puesto que su conocimiento del Talmud era apreciado en las comunidades judías de Polonia. Luego de obtener el grado de filosofía en Berlín, se ordenó rabino.

Su pensamiento no estuvo restringido únicamente a cuestiones de índole religiosa, sino también humanística y científica. En 1937, aceptó ser director de la *Mittelstelle für Jüdische Erwachsene Bildung* por invitación directa de Martin Buber, quien mantuvo correspondencia teológica con él (Chester, 2000, p. 18). Heschel vivió experiencias de persecución y exilio. En 1938, dos días antes de la *Kristallnacht* [noche de los cristales rotos], agentes de la Gestapo irrumpieron en la vivienda de Heschel en Frankfurt y lo llevaron a la frontera con Polonia desde donde escapó a Londres junto con su hermano. Luego de medio año en la capital inglesa, se trasladó a los Estados Unidos poco antes de la Segunda Guerra Mundial. Impartió clases de filosofía y de estudios rabínicos en Cincinnati y cinco años después se trasladó al *Jewish Theological Seminary of America*, donde laboró como profesor de ética y misticismo judío a partir de 1945. Bizzell (2006, p. 5) asegura que “Heschel era un maestro amado que inspiró a muchos para incorporar la observancia judía tradicional en la vida moderna”.

El rabino polaco comprendió que debía integrar su pasado con el presente, tal como solía realizar con las disciplinas académicas que parecían poco afines o con las doctrinas que aparentemente se friccionan entre sí. Se casó en Los Ángeles con Sylvia Strauss, una concertista de piano, en 1946. Susannah, la única hija que

tuvo, señaló que su padre realizó sus principales escritos teológicos después del matrimonio. La espiritualidad en el judaísmo requiere una asociación, no una retirada ascética. En uno de sus libros, Susannah Heschel (1990, p. 20) fue muy clara al respecto: “Mi padre también necesitaba una compañera, alguien que lo amara y lo entendiera, a quien pudiera amar y dedicarse antes de que pudiera abrir su alma al mundo en sus libros; de hecho, él dedicó *Dios en busca del hombre* a su nueva esposa”. Asimismo, en 1951 fue publicado *El hombre no está solo*, atrayendo una audiencia mayor a la que Heschel estaba acostumbrado en los círculos del judaísmo.

Si bien el filósofo logró ofrendarse como un hombre de familia honesto, también mantuvo para sí sustanciales momentos de soledad creativa. En tales espacios, Heschel se dedicaba por completo al estudio y a la vivencia espiritual. Sus palabras lo atestiguan: “En mi vida, mi gran amor fue aprender, estudiar. Y el lugar en el que prefería vivir era en mi biblioteca, entre mis libros, escribiendo y pensando” (1987, p. 347). Sincrónicamente, la experiencia de Dios en Heschel, o su vivencia de lo absoluto, aumentaron de manera proporcional a su posibilidad de comprender; así entendió que el estudio es un modo de oración y se volvió contemplativo en la erudición.

La obra de Heschel no solo influyó en el ámbito del judaísmo. Su enfoque de la espiritualidad no se mantuvo restringido a una sola perspectiva de fe. Kaplan (1987, p. 342) comparó a Heschel con Thomas Merton “en su penetración intelectual, universalidad, militancia moral y piedad interior”. Según Neusner y Neusner (1990, p. 3), “Heschel fue el más grande pensador religioso sobre el judaísmo del siglo XX, en el este u oeste; ciertamente el más profundo y de mayor peso de entre los teólogos judíos que alguna vez han trabajado en los Estados Unidos”. Lo anterior no es cosa menor si se toman en cuenta las condiciones sociales de ese país en la década de los 70, de modo que Heschel supo adaptarse al ámbito laico para generar un asentamiento reflexivo que resultó propicio.

El estudio y la contemplación no lo alejaron del compromiso político, sino que se involucró con las angustias de sus contempo-

ráneos. En 1963 conoció a Martin Luther King de quien fue amigo y confidente durante toda la vida. Además, marchó junto con él en Selma para exigir el respeto a los derechos civiles. Heschel también colaboró con la Iglesia Católica y representó al pueblo judío en el Concilio Vaticano II, además de tener una relación muy cercana con Paulo VI.

2. LA CRÍTICA RELIGIOSA DE HESCHEL

No toda religión dirige a las personas a un estado de bienestar; no todo el bienestar al que las religiones apuntan supone un reencuentro con Dios; no todo Dios que se enuncia como finalidad religiosa coincide con la deidad. Se contabilizan por miles las religiones existentes, a pesar de que solo haya algunos credos dominantes. Heschel era consciente de que no toda experiencia a la que se llama religiosa se desprende de una auténtica vivencia espiritual. Su crítica de la religión no es un alegato pueril, al contrario: señala con claridad algunos de los defectos centrales de la religión cuando ésta no es vivida con honestidad y fervor. Entre las deficiencias religiosas están las que se derivan de centrarse exclusivamente en la estructura jerárquica, las vinculadas a la búsqueda del beneficio personal y las que se incrustan en el afán de controlar el misterio a partir de la razón o la suposición.

En lo tocante a los problemas estructurales de la religión, Heschel encontró el sinsentido derivado de perder de vista la esencia de la experiencia vinculante con Dios. De tal modo, “cuando el credo reemplaza por entero a la fe, la disciplina al culto, la costumbre al amor, cuando se ignora la crisis del presente en razón del esplendor del pasado, cuando la fe se convierte en herencia antes que en manantial viviente, cuando la religión solo habla en nombre de la autoridad y no con la voz de la compasión, entonces su mensaje pierde sentido” (Heschel, 1984b, p. 3). La denuncia reside en señalar la centralización de la forma y el olvido del fondo, la apertura al ritualismo y el alejamiento del compromiso. Una religión cuya importancia primordial está en las exigencias de un

conjunto de estipulaciones añejas no se sostendrá ante el encuentro con el vacío que se desprende de la duda y la incertidumbre.

Otro de los problemas más evidentes de la religión es la simulación de Dios, es decir, intentar cubrirlo con el maquillaje de la ideación que resulte más oportuna para los propios intereses o el anhelo personal. El engaño se hace patente porque “no pocas veces suponemos que creemos en Dios, cuando en realidad acaso solo adoramos un símbolo de intereses personales” (Heschel, 1984b, p. 11). No hay etiqueta que recubra a Dios, tal como no hay forma de nombrar a lo absoluto a no ser que se acepte el abismo de su desconocimiento. Para el rabino polaco, “formar una imagen de Él o de Sus actos es negar Su existencia” (Heschel, 1984b, p. 241). En ese tenor, los que creen que adoran a un Dios que está representado en imágenes son, con todo derecho, considerados ateos, porque su representación no concuerda con lo impresentable, con lo imposible de etiquetar. No hay figura de Dios, no hay un rostro que lo delimite, todos son enmascaramientos que no hacen más que confundir. Así, el más creyente de la comunidad bien podría ser el más errado en sus suposiciones. Visto así, es preferible asumir una religión sin Dios, o al menos sin un Dios representado o delimitado conceptualmente. Saberse sin Dios nos acerca más a la deidad que afirmar que el Dios al que se sigue es el correcto.

El error de la mayoría de los religiosos estriba en crear una imagen de Dios y luego adoptarla como intachable. Cuando juzgan a los que no están de acuerdo con sus postulados religiosos, ahogando su autocrítica mediante su arrogante descalificación es consecuencia de ignorancia e indisposición. Heschel advierte que “al pensar en el nivel de lo inefable no partimos de la idea preconcebida de un ser supremo al que poseemos, procurando determinar si Él es en realidad como es en nuestra mente” (1982, p. 67). No se trata de adecuar a Dios a nuestra pretenciosa necesidad o aspiración, sino de estar dispuestos incluso a la contemplación de su ausencia en nuestra cognición.

Con relación a la experiencia judaica acontecida en Europa del este, Heschel criticó la actualidad del judaísmo en su libro *La*

Tierra es del Señor. “Celosos de cambiar y apasionados por avanzar, ridiculizamos la superstición hasta perder la capacidad de creer. Hemos coadyuvado a apagar la luz que nuestros padres habían encendido. Hemos trocado la santidad por la conveniencia, la lealtad por el éxito, la sabiduría por la información, los rezos por los sermones y la tradición por la boga” (Heschel, 1952, p. 115). Así, el teólogo polaco no se afilia a una religión de apariencias. En todas las religiones pueden existir experiencias que no con compatibles con la apertura y la humildad.

Uno de los problemas centrales del religioso es que desea forzar a Dios a su manera, queriendo hacer de Él una especie de emanación poderosa que encaja con sus paradigmas. Con enjundia y claridad, Heschel menciona que “el error del adorador de ídolos comienza en el proceso de expresión de su sentido del misterio, cuando empieza a relacionar lo trascendente con sus necesidades e ideas convencionales y procura individualizar aquello que está más allá de su alcance” (1982, pp. 33-34). Tras el velo de su distorsión, Dios permanece oculto ante quienes siguen buscándolo en templos, rutinas y teorías. La misma palabra que expresa la nominalización de Dios es corta y polivalente, tal como podría acontecer con la palabra *nada*, la cual nunca es lo que se diga de ella, pues al mencionarla ya no es una nada. Si “gran parte del judaísmo religioso está formado por maquillaje” (Heschel, 1987, p. 113), corresponde al devoto disponerse a refrescar las grietas en las que se ha arraigado el color de la velación. Es tiempo de deshojar la flor y persuadirse de su esencia inabarcable.

No ha de advertirse solamente la simulación religiosa y el ocultamiento de Dios, sino también el daño que la creencia puede ocasionar. Por ejemplo, “cuando se la impone como un yugo, como un dogma, como un miedo, la religión viola el espíritu del hombre en vez de nutrirlo” (Heschel, 1984b, p. 405). La religión se convierte en una cámara de gas que deshace la auténtica aspiración espiritual y desvanece su figura hasta reducirla a falaz pantomima. Tendría que comprenderse que “la religión es un medio, no es un fin. Se convierte en idolatría si es considerada como un fin en sí

misma” (Heschel, 1987, p. 276). Juzgar a otras personas a partir de la diferencia de sus creencias convierte a la religión en un fin y no en un medio. La conducta de los individuos es lo que construye o derrumba la implementación de la deidad en el mundo.

Tampoco basta con que la religión no dañe abiertamente para que por eso sea considerada apta y oportuna. También cabe la opción de que se arroje hacia el extremo contrario y busque exclusivamente el bienestar, placer o beneficio de la persona, lo cual, en estricto sentido, es también un modo de dañar. Cuando la religión se usa para justificar la conducta, para maniatar el ejercicio ético-filosófico y contener las críticas detrás de la apariencia practicante no está siendo un vehículo para la relación con Dios, sino una perversión solemne centrada en la vanidad y el egoísmo. Esto explica que “mientras el hombre ve la religión como una fuente de satisfacción para sus propias necesidades, no es a Dios a quien sirve sino a su propio yo” (Heschel, 1984b, p. 447). Heschel clarifica que “no es la *utilidad* lo que buscamos en la religión, sino la *eternidad*” (1984b, p. 448). Naturalmente, la eternidad también podría ser una utilidad, pero al menos no es una que empobrece a los demás mientras se vive, ni supone su manipulación o daño colateral.

En esta óptica, el problema central nunca ha sido el ateísmo, sino prostituir la religión, utilizarla para los fines personales; es por ello que “los profetas de Israel no denunciaron la falta de religión sino la perversión de la religión” (Heschel, 1984b, p. 473). La religión se vuelve un problema cuando no cuenta con líderes honestos que se interesen por el bienestar de los que lideran; de hecho, la sola necesidad de un líder tendría que ser cuestionada. No es lo mismo seguir a alguien que elegir estar acompañado. Tampoco se trata de tomar la religión como una forma de asegurar el bienestar más allá de la muerte. La eternidad no es el paraíso, la eternidad es ahora.

3. LA INTENCIÓN RELIGIOSA

La manera más espontánea de reconocer la intención detrás de una práctica religiosa es ubicar qué es lo que se busca lograr. En

El hombre no está solo, Heschel expone que “definir la religión primordialmente como una búsqueda de satisfacción o salvación personal es practicar una magia refinada. Mientras el hombre ve en la religión la satisfacción de sus propias necesidades, una garantía de inmortalidad o un recurso para proteger a la sociedad, no es a Dios a quien sirve, sino a sí mismo” (1982, p. 235). Es fácil comprender que ante un mundo lleno de hostilidades naturales o frente a una sociedad ataviada de violencia y competencias desgarradoras, la opción de refugiarse en la religión, encontrando en ella una especie de salvaguarda, termina por ser una opción muy socorrida. La idea a partir de la cual se asume que si Dios está con nosotros nadie puede estar contra nosotros resulta ser tan tranquilizadora como falsa.

Además, el cumplimiento pormenorizado de cada uno de los apartados de la ley religiosa no garantiza la experiencia mística; incluso, “alguien puede observar todas las leyes y aun así practicar un *politeísmo enmascarado*. Pues si al ejecutar un acto religioso su intención es complacer a un ser humano al que teme o de quien espera recibir un beneficio, no es entonces a Dios a quien rinde culto, sino a un ser humano” (Heschel, 1984b, p. 500). Todo esto se mantiene durante toda la vida e incluso se transfiere a las nuevas generaciones mediante la creencia de que creemos en la religión de nuestros padres porque los amamos; no obstante, trasladar la creencia familiar en forma autómatas, sin consideración de sus posibles perjuicios o fallas es menos un acto amoroso que la evidencia de nuestra falta de autocrítica.

La religión pierde su equilibrio y su capacidad fundante cuando se practica sin un leve destello de autocrítica. En ese tenor, “hay gran mérito en conocer nuestras hipocresías sutiles, en no tener fe absoluta en nuestra fe, en nuestro sentido de la vergüenza y la contrición” (Heschel, 1984b, p. 513). Por el contrario, cuando lo que prevalece es el hermetismo y el juicio hacia aquel que se atreve a opinar lo contrario no estamos viviendo una experiencia religiosa. Heschel reitera que “no podemos confiar en nuestra devoción, pues está manchada de pensamientos ajenos, presunción

y vanidad” (Heschel, 1984b, p. 522). De esto deriva que no hay opción de evadir la propia responsabilidad de pensar, de dudar y de reflexionar; ninguna religión que ofrezca la posibilidad contraria, centrándose en la sumisión, la pasividad y la superficialidad, tiene el derecho de considerarse una religión.

La religión ha sido objeto de tergiversación, su uso ha sido indiscriminado para fines no espirituales. La vinculación religiosa con el poder o los cargos políticos no es el único problema, sino la realización de todos estos planes en función de la vanidad y de la riqueza no compartida. No se trata de ser pobres, sino de elegir ética y comprometidamente el uso de los recursos. Incluso el dinero es útil cuando se encamina a la realización de actos que favorezcan el desarrollo de otros o el crecimiento socioeconómico de un país. Vincular la religión con la pobreza es una de las más difundidas estrategias de control. Ser pobre consiste menos en no tener recursos que en no obsesionarse con ellos y poder desprenderse de su posesión para que fluyan con mayor libertad e incluso regresen con mayor abundancia.

No es comprensible que un auténtico religioso rechace a los que no comparten su credo, puesto que “la plegaria y el prejuicio no pueden morar en el mismo corazón” (Heschel, 1964, p. 35). Combatir a otro en razón de sus creencias no hace más que mostrar la corrupción de las propias. Lo que puede rechazarse es el daño infligido de uno a otro en razón de sus creencias, pues ninguna fe sana podría justificar que otro deba pagar por nuestra devoción. Exigir el sometimiento ajeno para que se produzca el reinado de la propia fe constituye una conducta más cercana al fanatismo que a la espiritualidad. En ese orden de ideas, “la falta de fe es insensibilidad, la fe indiscriminada es superstición” (1982, p. 157). Existe insensibilidad cuando se exige a otro la devoción que no ha elegido o se lo juzga moralmente por no cumplir con el mandato de una religión que no profesa. El error es doble: no es inmoral quien no se adecúa a las reglas de una religión que no profesa (todos seríamos inmorales) y no hay relación forzosa entre la moralidad y la diligencia cumplidora de una religión particular.

Los campos de la moral y de la religión son distintos, así como sus lineamientos, si bien pueden encontrar puntos de convergencia según sea la cultura en la que uno se encuentre.

Existe mayor valentía en la reflexión ética que en suscribirse a una conducta cuya directriz sea una religión adormecida. En esto concuerda Heschel al señalar que “tener fe no significa ampararse a la sombra de viejas ideas concebidas por profetas y sabios, ni de vivir de un patrimonio heredado de doctrinas y dogmas” (1982, p. 162); tener fe también es admitir la posibilidad de realizar un honesto discernimiento, utilizando la razón y la autocrítica de cada elección tomada. No obstante, nada es más lejano al proceder ético que un criterio adoctrinado y pasivo, devorado por la pereza y la indiferencia. Tampoco es oportuno dejar el curso de las cosas a la posición de los astros, los números, las generaciones previas y mucho menos a las supuestas vidas pasadas. En palabras de Heschel, “la magia [...] es enemiga mortal de la religión, su total contrario” (1982, p. 235). En esto, como en otras cosas, es necesario dilucidar que la idea de magia en Heschel no incluye la intuición transpersonal de lo absoluto, pues ese tipo de *magia* no está sujeta a la hechicería antropeide.

La inautenticidad religiosa también se propicia por el desprecio absoluto de la intuición y de la incertidumbre. En este caso, cuando la religión es diluida en la abstracción, no propicia modificación alguna en la cotidianidad del individuo. No se trata de negar la importancia de la racionalidad, puesto que es, incluso, un estado necesario en el camino a lo transpersonal; lo que debe ser aclarado es que la racionalidad que logra superarse a sí misma accede a un estado transracional en el que se dinamiza la conciencia del misterio. Es distinto lo pre-racional y lo transracional, en el entendido de que en el primer caso no se ha recorrido el camino intelectual necesario.

Heschel estipula que “las enseñanzas originales de la religión no se imparten en términos racionales y dogmáticos, sino mediante expresiones indicativas” (1984b, pp. 11-12), lo cual facilita su adquisición para el mayor número de personas. Lo anterior no

significa que no haya un cierto número reducido de individuos para los que tales enseñanzas puedan ser inducidas sin un canal didáctico popular. No obstante, “toda enseñanza ética o religiosa que pone el énfasis principal en las virtudes espirituales como la fe o la pureza de motivaciones acaba en la frustración” (Heschel, 1984b, p. 518), sobre todo porque antepone a la voluntad e integridad humanas como el factor determinante. Pero, así como las virtudes decaen, la motivación se desvanece con el paso del tiempo o ante las tribulaciones cotidianas; de ello se deriva que la fe debe estar anclada en *algo* de otro orden. En razón de que lo humano es variable y poco fiable, “no debemos rendir culto ni a la humanidad ni a la naturaleza, ni a las ideas ni a los ideales” (Heschel, 1984b, p. 532), sino más bien a lo que está detrás de ello o hacia lo que originalmente se dirigió el ideal o la motivación.

Cuando la religión está centrada en el yo, siembra sus cimientos en un terreno móvil y frágil. Pensar que el mundo existe para ser el hogar del hombre o que los animales fueron puestos en su sitio para que el hombre los aprovechase y decidiera qué hacer con ellos muestra un paradigma en el que todo está al servicio del hombre, como si éste fuera el protagonista de lo existente o baluarte fundamental por el que adquiere sentido el orden de la creación. Lo mismo sucede en torno a las ideas religiosas que aseguran que todo lo existente tiene su razón de ser en constituirse como un medio para los fines humanos; de tal manera, “quienes no pueden liberarse de la idea de que la moral y la religión son la respuesta personal del hombre a una necesidad egoísta, el resultado de su ansia de seguridad e inmortalidad, o el intento de dominar el miedo, no se diferencian demasiado de quienes suponen que los ríos, como los canales, fueron construidos por el hombre con fines de navegación” (Heschel, 1982, pp. 233- 234). Incluso más inapropiadas son las concepciones sobre la creación de la mujer para que estuviese al servicio del hombre o la idea de que su único fin es la reproducción. No se trata de afianzar la superación mediante la inflación del ego, sino en función de su trascendencia. En tal tenor, “no confundamos [...] la religión con el uso que hace el hombre de ella” (Heschel,

1982, p. 234), ni englobemos como práctica espiritual todo lo que las religiones proponen.

Centrar la religión en el ego reproduce la ficción e instrumentaliza lo transpersonal para ponerlo al servicio del hombre. Sin embargo, “no hay forma más segura de no encontrar a Dios que pensar que Él es la respuesta a la necesidad humana” (1982, p. 235); por el contrario, en Heschel se pronuncia de manera constante la idea de que es el hombre quien ha sido creado para responder a la necesidad de Dios. Por ende, “la religión es en aras de Dios. El lado humano de la religión, con sus credos, rituales e instituciones, es un camino, no una meta. La meta es hacer justicia, amar misericordiosamente y caminar humildemente *con tu Dios*” (Heschel, 1982, p. 239). De esto se desprende que no hay verdadera vivencia religiosa si ésta no desemboca en un encarnado compromiso social.

Lo que el hombre hace determina lo que es, no a la inversa. En la dimensión de lo religioso, lo que el hombre realiza determina su religiosidad, no tanto lo que el hombre dice ser o la adscripción religiosa que anteponga para determinar su identidad. Según Heschel, a diferencia de los impíos que solo confían en sus dioses, “los virtuosos son el apoyo de Dios” (1982, p. 245). Una religión sin compromiso está llamada a la simulación porque “la creencia sin fe es un acto formal, a menudo tan pobre de significación espiritual como una prueba de la existencia de Dios producida por una máquina de calcular. La fe [...] no es solo el asentimiento a una proposición, sino el hecho de apostar la vida entera a la verdad de una realidad invisible” (Heschel, 1982, p. 165). Visto así, no hay religión sin participación social, sin ofrecer alguna retribución a la comunidad. Con esto no se afirma que cada uno deba ofrecer sus estrategias para cambiar al mundo, sino que es responsabilidad particular delimitar los alcances de la ofrenda en proporción al propio talento y capacidades.

La fe que desencadena compromiso y congruencia provoca motivación y significados. Cuando Heschel analizó la situación de su época percibió que “la religión no declinó porque fue refutada,

sino porque dejó de ser significativa y se tornó aburrida, insípida y opresiva” (1987, p. 23). Una religión solo puede ser significativa cuando tiene espíritu, es decir, cuando en ella existe una especie de soplo que se vuelve aliento constituido en una instancia más allá del ego. Lo espiritual no se agota en lo intangible, debe estar arrojado en lo físico y visible, desembocar ahí. En uno de sus prólogos, Meyer aludió las palabras de Heschel en torno a la modalidad comprometida de la oración: “cuando marché con Martin Luther King en Selma, sentí que mis piernas rezaban” (Meyer, 1987, p. 12). No obstante, tal como apunta Chester (2000, p. 45), “el activismo social de Heschel no siempre le proporcionó el apoyo de la comunidad judía, y probablemente se permitió a veces ser manipulado por algunos de los activistas más cínicos, pero su participación siempre fue una cuestión de principio”.

La religión puede manifestar aspectos esencialmente espirituales cuando se aleja del centralismo en la estructura o deja de focalizarse en el beneficio egoísta del hombre. Para comenzar, la religión tendría que valorar y practicar el silencio, puesto que “nuestro conocimiento consiste en saber que somos incapaces de comprender verdaderamente a Dios. [...] Cualquier cosa que digamos con la intención de exaltar y alabar a Dios contiene algo que no se le puede aplicar a Él e incluye expresiones denigrantes. Es por lo tanto más propio permanecer en silencio y contentarse con la reflexión intelectual” (Heschel, 1984b, p. 157). Esto coincide con el salmista que advierte “El silencio es alabanza para Ti” (65: 2).

Por otro lado, en los casos en que el silencio se ha hecho palabra, no tendría que tomarse todo al pie de la letra, porque, según reconoce Heschel, “La forma más segura de malentender la revelación es tomarla literalmente” (1984b, p. 230). La intención es, por tanto, trascender las palabras, pero iniciar con ellas; ir más allá de la razón, pero comenzar con su ejercicio, reconociendo sus límites; en otras palabras, “en la dimensión espiritual, la abnegación cuenta más que el logro de la erudición” (Heschel, 1952, p. 101). Aun así, es necesaria una religión que permita razonar y no se escude solo en el seguimiento de la regla o la represión de

la sana práctica de dudar. Incluso en el entendido de que seamos seres religiosos, seguimos siendo entes pensantes. “La religión es una respuesta a las preguntas últimas. Y cuando empieza a olvidar las preguntas últimas, la religión se hace insignificante y sobreviene su crisis” (Heschel, 1987, p. 23). Quien no tenga intención de preguntar, quizá no tiene madera de ser religioso o, al menos, de que su práctica religiosa tenga sustancia.

4. RELIGIÓN Y RAZÓN

No se inicia en la religión o la vida espiritual por encontrarse en paz o plenitud; por el contrario, “la religión es la crítica de toda satisfacción. Su meta es el regocijo, pero su comienzo es la disconformidad, el aborrecimiento de la jactancia, la destrucción de los ídolos” (Heschel, 1987, p. 79). El derrocamiento de los ídolos es un elemento que no acontece sin el adecuado uso de la razón y del discernimiento. Derrumbar las representaciones de Dios o la costumbre de idolatrar a los santos, por ejemplo, concuerda con tales postulaciones. No se necesita la vista ni la imagen para la creencia; el recordatorio visual deriva de la permanencia en un estado propedéutico de la religión. Es por ello que “no existe fe a primera vista. La fe que cobra vida como una mariposa es efímera. Aquél que es rápido para creer, es rápido para olvidar” (Heschel, 1987, p. 130), de modo que en los asuntos religiosos quien lleva prisa está avanzando mal.

No debiera ser tarea de la religión negar las cualidades, el ímpetu racional o el impulso pasional. Es preferible la canalización antes que la negación. Heschel advierte que “el mal impulso no implica fatalidad; se lo puede incorporar al servicio de Dios” (1984b, p. 532). En lo tocante al deseo sexual, el rabino es claro al enunciar que “mejor se puede combatir el fuego con las llamas del éxtasis que por medio del ayuno y de la mortificación” (Heschel, 1952, p. 83). Una vida sexual intensa constituye un preámbulo para la entrega espiritual, no es su contraparte ni representa un obstáculo. La represión sexual es la que propicia el desenfreno y

las conductas inapropiadas que explotan sin control de las maneras más perversas por no haber permitido la apropiada canalización del impulso. En estos términos, canalizar no es lo mismo que sublimar; por ende, no se trata de frenar o temer al impulso de lo sexual, pues su intensidad es evidencia de un sano estado físico y mental. La imposición del control sexual absoluto, con sus consecuentes desviaciones y perjuicios, ha ocasionado la temible e inapropiada idea de que el sexo es el problema. Las instancias religiosas, iglesias y comunidades que debieran favorecer la plenitud humana, han coaccionado la noble expresión de la sexualidad en nombre de una castidad que ha sido asociada sin fundamento alguno con la espiritualidad.

Negar y reprimir resulta menos efectivo que aceptar y canalizar. Heschel advierte que “el dador de la vida no nos pidió que despreciáramos nuestra breve y pobre vida, sino que la ennoblecíamos; no nos pidió que la sacrificáramos, sino que la santificáramos” (1982, p. 269). Visto así, incluso cabe santificar la sexualidad y espiritualizar la racionalidad. La carne no es un obstáculo, pues es también con el cuerpo con el que pueden realizarse las obras que favorecen el desarrollo. Si un acto sexual es vivido de manera responsable y con el criterio oportuno no tendría que repercutir negativamente en el desempeño espiritual. Más que la sexualidad, el peligro es la desinformación, la ignorancia, el prejuicio, el desconocimiento de sí, la utilización del otro, la manipulación y la irracionalidad. Concluir que un orgasmo aleja de Dios implica perder la oportunidad de encontrarlo incluso en tal experiencia. Cabe apuntar que la apertura a la plenitud sexual no necesariamente conduce a la promiscuidad, al menos no en la vida de Heschel.

La apertura a la pasión humana incluye también la disposición para la captación de la pasión divina, de lo cual adviene sentir el *pathos* de Dios. Esto es posible en medida que se comprende que el “verdadero significado de la religión de simpatía es sentir el *pathos* de Dios como uno siente el estado de su propia alma” (Heschel, 1973c, p. 31). Por ello, percibir a Dios como un ser alejado, al cual hay que buscar para poder lograr un poco de

su consideración, está lejos de la idea del *pathos* divino. Así, “la religión como institución, el Templo como fin último o, en otras palabras, la religión por la religión, es idolatría” (Heschel, 1982, p. 238-239). No se trata de enunciar que cada hombre es Dios, sino que cada individuo es capaz de coincidir su pasión con el *pathos* divino; dicho de otra manera, cuando el humano “reconoce a Dios en todos sus caminos” (Prov. 3:6), establece un constante estado de contemplación de lo transpersonal que está inherente sobre cada mínima circunstancia y detalle de lo tangible. Si cada respiro está incluido en la sinfonía de lo absoluto, entonces el misterio vive en cada segundo, el tiempo es el himno en el que transcurre el enigma.

En cuanto a la esencia de la religión, Heschel consideró que “el lado objetivo de la religión es la constitución espiritual del universo, los valores divinos conferidos a todo ser y expuestos a la mente y la voluntad del hombre, es decir, una relación ontológica” (1982, p. 239). Si bien estos elementos podrían conferir una constitución abstracta en la esencialidad de la religión, Heschel los aterrizó refiriendo que “el principio de la religiosidad es la compasión” (1987, p. 113), ser capaz de sensibilizarse ante la situación ajena, del mismo modo en que se percibe el *pathos* divino. Es preciso que tal sensibilidad se desarrolle en forma paulatina y con proporción al adentramiento individual en la esfera de la intimidad y el recogimiento. En tal óptica, “la muerte de la religiosidad son las manifestaciones públicas. La única manera de crear una atmósfera para la fe, es crecer espiritualmente en la intimidad” (Heschel, 1987, p. 113). De lo anterior deriva que más allá de la pronunciación colectiva de una fe particular, lo importante es fomentar una introspección que, lejos de dirigir al asilamiento, provoque en la persona la sensación de habitar en el mundo sin diluirse en la multitud. En su texto *An Analysis of Piety* (1942), Abraham Joshua establece algunos elementos clave en la vivencia de la piedad, la cual no está reducida a volcarse en la necesidad ajena, olvidando el trabajo con uno mismo.

Por otro lado, la focalización en la vida eterna no debe ocasionar el extrañamiento ante la existencia terrena. La práctica común de voltear al cielo pretendiendo cegarse ante el dolor humano en la Tierra no es propio de la religión con espíritu, ni de la mística comprometida. Tal como denuncia Pérez (2007, p. 69), “las religiones ven al futuro ultramundano, al más allá, pero también deben atender al futuro mundano de modo holístico, abarcando lo económico, lo político y lo social”. Si la religión encuentra su esencia en la conexión con el *pathos* divino y éste se asocia a lo que le acontece al hombre en el mundo, entonces no puede aceptarse una religión que se desentienda de la catástrofe social. Así, olvidando la pretensión de volver a la religión un medio para el beneficio exclusivo del creyente y su supuesta salvación eterna, “la religión profética puede definirse, no como lo que el hombre hace con su preocupación última, sino como lo que el hombre hace con la preocupación de Dios” (Heschel, 1973c, p. 328). Asimismo, si la preocupación de Dios responde a la tribulación particular de cada contexto y momento histórico, la religión tendría que adaptarse a los tiempos, épocas y contextos en los que se incrusta.

Pérez (2007) acierta al señalar que Buber y Heschel “apuntan a una renovación profunda y crítica de las visiones y costumbres religiosas” (2007, p. 41). Ambos filósofos se permitieron ampliar sus perspectivas y no reducir sus búsquedas a un conjunto de libros selectos de su propia religión. Esto explica que su disposición por adaptarse a los tiempos y contextos en los que se desempeñaban les permitió concretar un plan de involucramiento e influencia mayor. Con relación a la importancia de no esclavizarse en una sola perspectiva, Heschel señala que “los dirigentes religiosos se quedan a menudo petrificados en su propia tradición y comprensión y no saben relacionarse con los problemas cadentes del día” (1987, p. 358). En *The Spirit of Prayer* (1953), Heschel vincula el acto de orar con el de estar atentos a las circunstancias. La importancia de la actualización no debe ser aplicada como una actitud renuente a la revisión de los clásicos o a los textos que conforman la tradición de

una religión o de una filosofía en particular, sino con la perspectiva de vincular los textos antiguos con la realidad palpitante. Con todo ello, es precisa la conclusión de Pérez (2007, p. 69), quien señala que “de la religión judía, como de otras religiones, se puede decir que una de sus tareas más importantes es renovarse”.

Adaptarse a los tiempos actuales incluye la disposición a mantenerse abierto a la diversidad. Apreciar las diferencias, celebrándolas, es una conducta oportuna, sobre todo si se tiene en la mira que “la diversidad de religiones es la voluntad de Dios” (Heschel, 1991, p. 14). En su ensayo *Ninguna religión es una isla*, Heschel presenta una visión concisa en torno a la misión de las religiones del mundo. El rabino sostiene que ninguna religión tiene el monopolio de la verdad o la santidad. De acuerdo con Kasimow (2009, p. 59), tanto Luther King como Heschel manifiestan que “Dios se encuentra en el corazón humano, no solo en una tradición religiosa”. Asumir tal misterio es parte de una religión con espíritu. Incluso en el supuesto de que las religiones persigan una fantasía, tendría que respetarse el derecho de buscar, conocer y elegir la religión que se decida, siempre y cuando se respete la posición ajena. Lo anterior no significa eludir el debate, siempre y cuando sea entendido como una búsqueda colectiva de una verdad desconocida. Son conocidas las consecuencias de no actuar en virtud de esa prerrogativa.

CONCLUSIONES

Confundir la religión con la idolatría acarrea consecuencias nefastas para la sociedad, tales como la imposición de una religión o la ausencia de respeto a la diversidad de creencias. Cuando la religión se sustenta de manera exclusiva en su estructura se vuelve una religión sin sentido, tendiente a la simulación de Dios y a la edificación de la apariencia. Cuando llega a un extremo inapropiado, la religión resulta dañina para la sociedad porque es capaz de obstruir su desarrollo. Si la religión se centra en el placer de sus conformantes, sin mostrar autocrítica y estableciendo su

superioridad mediante la exclusividad de los dones divinos para sus miembros solo mostrará fanatismo y superstición. Asimismo, cuando la religión es diluida en la abstracción o se centra en el egoísmo termina por renunciar al compromiso que le corresponde como constructora de paz y prosperidad para la ciudadanía.

Para evitar todo lo anterior y en función de promover una óptima inclusión de la religión en la vida espiritual de los individuos, resulta oportuno valorar al silencio antes que al proselitismo gratuito. La religión no debe separarse del ejercicio racional o centrarse en la represión de los impulsos sexuales, toda vez que su esencia es sentir el *pathos* de Dios. Si esto logra acontecer, la religión adopta su papel de transformar las condiciones sociales del contexto en el que se inserta, admitiendo la diversidad y ocupando el sitio que le corresponde, sin presentarse como la mejor de entre el resto de religiones ni la única instancia colectiva que favorece el progreso.

REFERENCIAS

- Bizzell, P. (2006). Rabbi Abraham Joshua Heschel: Religion and race. *Voices of democracy*, 1, 1-14. Recuperado de: <https://voicesofdemocracy.umd.edu/wp-content/uploads/2010/08/bizzell-heschel.pdf>
- Chester, M. (2000). *Divine Pathos and Human Being*. Tesis doctoral, Birmingham: University of Birmingham. Recuperado de: <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/5441/>
- Heschel, A. (1942). An Analysis of Piety. *Review of Religion*, 6 (3), 293-307. Recuperado de: <https://archive.org/details/AnAnalysisOfPietyAbrahamJoshuaHeschel/page/n1/mode/2up>
- Heschel, A. (1952). *La Tierra es del Señor*. S. Krebs (trad.). Buenos Aires: Candelabro.
- Heschel, A. (1953). The Spirit of Prayer. *The Proceedings of the Rabbinical Assembly of America*, 17, 151-215.
- Heschel, A. (1982). *El hombre no está solo*. T. Snajer (trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.

- Heschel, A. (1984). *Dios en busca del hombre*. T. Snajer (trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Heschel, A. (1987). *Democracia y otros ensayos*. I. Smilg (trad.). Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Heschel, A. (1991). No Religion Is an Island. En H. Kasimow y B. Sherwin (eds). *No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue* (pp. 3-22). Orbis Books.
- Kaplan, E. (1987). Misticismo y desesperanza en el pensamiento religioso de A. J. Heschel. *Maj'shavot / Pensamientos*, 26 (12), 22-36. Recuperado de: ed240-misticismo-y-desesperanza.pdf (majshavot.org)
- Kasimow, H. (2009). Prophetic Voices. Abraham Joshua Heschel's friendship with Martin Luther King, Jr. *Interreligious Insight*, 7 (2), 56-64.
- Meyer, M. (1987). In memoriam. En A. Heschel, *Democracia y otros ensayos* (pp. 11-17). Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Neusner, Jacob y Neusner, Noam (1990). *To Grow in Wisdom: An Anthology of Abraham Joshua Heschel*. Madison Books.
- Pérez, V. (2007). La religión judía desde Buber y Heschel ante la posmodernidad. *Historia y Grafía*, 28, 41-68.

SOCIEDAD, ALGORITMOS Y LA PREGUNTA POR LO DIGITAL

RESEÑA DE LOS LIBROS

BYUNG-CHUL HAN, *NO-COSAS: QUIEBRAS DEL MUNDO DE HOY*. BARCELONA MÉXICO: TAURUS, 2021, 141 PP.; BYUNG-CHUL HAN, *INFOKRATIE. DIGITALISIERUNG UND KRISE DER DEMOKRATIE*, BERLIN: MATHES & SEITZ, 2021, 92 PP.

Osman Choque-Aliaga

ORCID ID: 0000-0003-4374-8708

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Baden-Wurtemberg, Alemania)

osman.choque@philosophie.uni-freiburg.de

SOCIEDAD, ALGORITMOS Y LA PREGUNTA POR LO DIGITAL

INTRODUCCIÓN

El filósofo surcoreano, Byung-Chul Han, quien realizó sus estudios en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, fue profesor de filosofía en la Universität der Künste Berlin y es conocido como uno de los prolíficos escritores. Quizá de los autores más leídos en el campo de la filosofía. La gente prefiere leerlo antes que a Kant o Hegel y esto se debe gracias a la versatilidad con que abarca sus temas. En obras anteriores, que fueron apareciendo con rapidez cada año, analizó los síntomas negativos del presente. Su dura crítica al posmodernismo, como todo entusiasta heideggeriano, se ha evidenciado en sus observaciones sobre el consumo, el cansancio, el amor y la erótica. En esta ocasión, el poeta de la decadencia, se dedica a examinar aspectos de la sociedad contemporánea enfocándose en la cuestión de lo digital en dos textos: *No-cosas* e *Infokratie*¹.

¹ Actualmente de las dos obras, solo *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy* tiene traducción al español. Los pasajes que se citan de *Infokratie. Digitalisierung und Krise der Demokratie* son traducciones del autor.

I.

*No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*² [*Undinge: Umbrüche der Lebenswelt*] es el primer texto, cuya versión alemana fue publicada en mayo del 2021, y contiene ocho acápites.

El texto analiza las características de la sociedad contemporánea. La sociedad circula en medio de dos mundos: el mundo real en el que las cosas poseen sustancia física y materialidad, por un lado, y, por otro, el mundo de las “no-cosas” que son producto de la realidad virtual. La “información” (p. 10) produce que las cosas se consideren como “no-cosas”. El libro destaca el significado, sobre todo cercano, de ambas palabras. La postura de Han se expresa con claridad desde las primeras líneas: “La digitalización desmaterializa y descorporeiza el mundo” (p. 10). En esta frase podría condensarse la tesis que se despliega en la obra.

El primer apartado desglosa las razones del por qué hoy las cosas pasaron a convertirse en “no-cosas”. El mundo moderno se caracteriza por ser una sociedad donde la información digital se encuentra en abundancia. Este deseo excesivo de conocer es denominado “*infomanía*” (p. 14). Así las cosas pierden su elemento inmanente, su sustancialidad y se convierten en medios de información, es decir, son ahora “*infómatas*” (p. 15) cuya función es la transmisión. Han enfatiza el uso de las manos en la comprensión del mundo; antaño “el acceso al mundo” se daba mediante el tocar. La comprensión de la realidad pasa por las manos y la relación con el mundo es un rasgo de la existencia humana; en el caso del trabajo: “La mano es el órgano del trabajo y la actividad” (p. 22). El autor retoma, inspirado en Martín Heidegger, los conceptos de “*historia*”, “*estar arrojado*”, “*facticidad*” para contrarrestar la abundancia de información que circula en la sociedad digital. Dicha información, que se presenta en forma de fácil acceso, es-

² *Lebenswelt* tiene un sentido, en la línea de Husserl y Heidegger, más preciso como ‘mundo-de-la-vida’. En cambio, en la traducción de la editorial se usa el término ‘mundo de hoy’.

conde una maniobra de control minuciosa por parte de *Google*, al estilo del panóptico. La excesiva información es peligrosa porque contiene un aspecto complejo que pone en tela de juicio la propia comprensión del hombre; al punto de denominar al hombre como “*Phono sapiens*” (p. 23). El hombre del futuro no estará satisfecho con que solo le ofrezcan “panem et circenses” (p. 24), pan y circo. Su interés lúdico se basará en una mezcla, incluso más sencilla, de “renta básica y juegos de ordenador” (p. 24).

El siguiente apartado, “De la posesión a las experiencias”, analiza el cambio de paradigma que se advierte en la sociedad actual. En ese sentido, muchas cosas han cambiado, aquello que identificaba a la sociedad moderna, que se caracteriza por el valor de “tener” por encima del ser, hoy ha sufrido una inversión. Es el valor del ser lo que vale y no el tener: en esto radica el nuevo paradigma que el texto presenta. La cuestión del tener ha perdido importancia y la humanidad vive en un ahondamiento del propio ser que no es otra cosa que el propio experimentar: “Yo *soy* tanto más cuanto más *experimento*” (p. 25). La experiencia se dirige exclusivamente a la satisfacción personal. Los seres humanos evitan elementos o vínculos que los unen a otra persona o a una actividad a largo plazo. La excesiva información, cuya naturaleza es veloz e instantánea, ofrece su propia identidad que constituye un único escenario; así el mismo concepto de identidad queda socavado. Las cosas poseen un valor duradero gracias al cúmulo de sentimientos y recuerdos con el que han sido constituidos y que perduran en el aspecto material; la información no puede poseerse sino transmitirse. Han, en ese sentido, analiza la diferencia entre el libro físico y el libro electrónico. Este último representa la mera transmisión de información, es decir, es solo un “acceso” (p. 30) y “[S]e leen sin las manos” (p. 30). En cambio, el lector puede tocar el libro físico, acceder directamente a él, acariciarlo con las manos y sentir su cercanía.

El tercer apartado, “*Smartphone*”, está dedicado a la reflexión sobre las primeras experiencias del ser humano con los teléfonos. Los primeros teléfonos se situaban exclusivamente en viviendas;

eran objetos fijos, grandes, ruidosos y, de ese modo, quien tenía uno en casa debía prestarle atención. En cambio, los *Smartphone* son silenciosos, poseen un tamaño que se ajusta al bolsillo. Esto produce un delirio de libertad cuyo efecto es el olvido de los demás, de los *otros*. Los celulares resaltan la habilidad de las manos en su uso; pero, no se trata de las manos exclusivamente sino de los dedos. Con el solo movimiento de un dedo se puede eliminar, en varias plataformas, lo que no sirve. El uso del texto en el chat sigue la misma lógica: la simpleza y rapidez de su forma se encuentra ajena al adorno o a la belleza de las palabras; el texto escrito reemplaza la voz de las personas. Plataformas como *Facebook* o *Google*, bajo una supuesta libertad, conquistan la atención de los seres humanos y pretenden crear un ambiente simpático en el que el trato amable es el equivalente a la buena salud y aceptación recíproca; en otras palabras, el “me gusta” (p. 41) o *like* es el reflejo de la permisividad del “capitalismo consumado” (p. 41). La historia de la humanidad fue construida a partir de cosas con significado, elementos visuales y ritos de transición que determinaron el paso, por ejemplo, de la niñez a la adolescencia, de la infancia a la madurez. La sociedad digital no ofrece puentes para etapas posteriores.

Las fotografías, “Selfis”, son el siguiente foco de atención del libro. Este apartado distingue la fotografía análoga y de la fotografía digital. Han, siguiendo las ideas de Barthes y Agamben, aprecia efusivamente las características de la fotografía análoga: puede resistir el paso del tiempo, permanecer en él, mantener su presencia e incluso “resucitar”. La fotografía digital, en cambio, se caracteriza por su capacidad de captar el momento, en periodos episódicos, mediante la selfi. Este último produce el efecto de las “no-cosas”. A diferencia de una fotografía análoga, la cual puede guardarse y poseer ulteriormente un valor perenne, las selfis no se guardan; son fugaces.

Los pensamientos se han formado a partir de un elemento afectivo que proviene del mundo: “[l]a primera afectación del pensamiento es la carne de gallina” (p. 53). A partir de este argumento es posible sopesar el efecto de la inteligencia artificial y

enfaticar su notable carencia al producir sentimientos o afectos. Han retomado ideas de Heidegger y analiza la importancia del mundo y el rol que cumple en comprensión del conocimiento y reconsidera la “disposición anímica fundamental” (p. 56) en la historia de la filosofía. La inteligencia artificial carece de esta disposición fundamental que se ejemplifica en el dejarse afectar por el mundo. El texto desglosa las características y la influencia del *Big Data* en el presente. Estas son las ideas que se desarrollan en el apartado “Inteligencia artificial”.

El siguiente capítulo, cuya extensión sobrepasa al resto, se denomina “Vistas de cosas” y explica de forma detallada argumentos centrales del libro. A partir de la lectura de las producciones realizadas por Disney y Chaplin el texto se concentra en la importancia que poseen las cosas en la vida diaria, estas pueden afectar, ya sea positiva o negativamente, la vida misma. Esto se denomina como la “perfidia de las cosas”. La digitalización, por su parte, les resta valor y así omite su presencia. El mundo digital comprende las cosas en su aspecto descodificado: las cosas hoy están bajo nuestro querer. En la narración titulada “Simbad y la isla”, los visitantes caminan sobre la isla, que en el fondo se trata del lomo de un monstruo, a raíz de que ellos encienden una fogata este empieza a moverse. Es el fuego quien despierta al durmiente. Las cosas antes tenían su lado puntiagudo, el hombre vivía sobre la “espalda de las cosas”, es decir, dichas puntas que nos afectaban y lastimaban, podían producir sensaciones. El mundo actual se presenta como una cosa descodificada: “no nos mira ni nos habla” (p. 71). Las redes sociales ofrecen un espectro de mundo conectado; pero, justamente es en esta aparente conexión donde las relaciones humanas se evaporan. El mundo virtual constituye un mundo de “fantasmas”. A causa de la falta de contacto personal y físico la conexión en las redes sociales hace que el ser humano piense en que todos somos iguales, esto es, un espectro de fantasmas. El mundo de hoy se presenta como una realidad llena de información; la “magia de las cosas” (cf. pp. 75-80) se ha perdido. Un escenario de “las cosas queridas” hoy es impensable.

Han se concentra en la obra *El principito* para describir el sentido de una “cosa querida” (p. 93) y detalla la escena del diálogo entre el zorro y el protagonista de la obra. El zorro se niega a jugar con el pequeño príncipe porque el primero no está “domesticado”, es decir, no tiene ninguna relación con él; domesticar significa crear lazos o vínculos entre las personas. El lector encontrará un valioso análisis sobre la amistad.

Dos acápites terminan el libro: “Silencio” (cf. pp. 97-106) y “Una discreción sobre la gramola” (cf. pp. 107-121). En el primero se encuentra una crítica a la sociedad actual en cuanto representa lo contrario al silencio. El capitalismo es el reflejo del ruido incansable. La sociedad digital deja de lado el silencio y enfatiza el ruido de la multitud, la pluralidad de voces e imágenes. Su estrategia de comunicación es la facilidad con que se comparte información a gran escala. En la última sección, que tiene un estilo autobiográfico, Han explica detalles acerca de la compra de una gramola en la tienda *Jukeland* ubicada en la calle Schöneberg en Berlín. Esta experiencia le lleva a preguntarse sobre los objetos que tiene en casa. Su reciente compra, una vieja gramola, produce un sonido acústico que se escucha en su habitación. Esto quiere decir que ambos inician una comunicación: a Han le gusta lo que oye y el artefacto comunica “algo”. Él siente la materialidad del objeto, “paga” unos centavos para que la gramola produzca música; contrario a la “gratitud” de *Youtube*. La gramola ocupa un espacio junto a otras cosas que Han tiene de valor. Se trata de una revaloración de la materia, de la cercanía con la sustancia, en especial hoy que, como consecuencia de lo digital, todo está ausente, “está muerto”.

II.

La segunda obra, *Infokratie. Digitalisierung und Krise der Demokratie* [Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia], fue publicada originalmente en julio de 2021. La tesis central de la obra, que se desglosa en cinco acápites, afirma que la sociedad actual se ha dejado vencer, mediante una lucha sin violencia, por la tecnología.

El primer capítulo define el concepto de “régimen de información” como una forma de gobierno donde la información determina los modos y formas de las relaciones sociales, la economía y la política. Han, siguiendo a Foucault y su análisis sobre el régimen disciplinario en el que los cuerpos son controlados (*cf.* Choque, 2017, p. 139), califica dicha forma de gobierno como el régimen de la abundancia de información y datos. El poder, en ese sentido, lo ejerce quien tiene acceso a los datos. Así plantea su crítica sobre dicho “régimen de información” (p. 9). El poder panóptico posee similitudes con la sociedad de la información. En la sociedad punitiva el encierro, el aislamiento eran fundamentales; hoy, esto cambia de aspecto y la sociedad informática crea una red abierta de comunicación que desencadena un nuevo tipo de vigilancia. “El teléfono móvil como aparato de vigilancia y sometimiento está explotando la libertad y la comunicación” (p. 12). Esta red abierta sin restricciones hace que las personas se sientan libres y esto refleja su profundo sentido paradójico: cuando más libres se sientan estarán más vigilados. La sociedad contemporánea ofrece una lista de artefactos inteligentes que va orientada a hacer la vida más cómoda tanto en lo personal como en el hogar; sin embargo, la vigilancia se ahonda pues hace a los seres humanos vulnerables al control. La figura del *influencer*, quien refleja el disfrute de la vida cómoda, representa el poder neoliberal porque su vida personifica la más apetecible forma de creatividad, abundancia y libertad.

El segundo apartado, que lleva también el mismo título del libro, reflexiona sobre la rapidez con que avanza la información. La abundancia de datos, que se reproducen a escala mayor, influye en la política haciendo que la democracia pierda su lugar y sea ocupada por la *infocracia*. El lector encontrará un interesante análisis sobre el valor de la cultura del libro. El libro tiene un sentido, desde sus inicios en cuanto medio democrático, de acceso a un número de personas. Los medios de comunicación electrónicos crean una *mediocracia* que reproduce actitudes pasivas. La información que reciben las personas no promueve el pensamiento crítico y así se

“socava la racionalidad” (p. 24). Han, inspirado en las ideas de Jürgen Habermas sobre la relación entre el libro y la esfera pública democrática (cf. pp. 22-23), analiza el rol del pensamiento crítico que se obtiene gracias a la cultura del libro. En una sociedad en la que cada vez se hace caso omiso a la crítica, la vigilancia se ejerce en medios de control que van desde la televisión, la *telecracia*, hasta la radio. Este acápite termina con una descripción sobre el rol que ocupan los memes como formas mediáticas de información y en cuanto medios rápidos de transmisión de propaganda.

El siguiente capítulo, “El fin de la acción comunicativa”, reflexiona sobre la “democracia digital” frente a la “acción comunicativa”. Dicha democracia, por su acceso digital rápido y directo, crea supuestos espacios de debate. La sociedad se siente atraída por la información y considera oportuno dar su opinión. El carácter fugaz de la información produce un interés innegable; pero, esto evidencia su profunda debilidad: el público pierde interés también de forma rápida y las convicciones se evaporan. En esto se concentra uno de los retos de la acción comunicativa. Han, siguiendo a Hannah Arendt y Habermas, se concentra en la función del discurso. Una de las características del discurso es su constante reciprocidad, el énfasis se concentra en la discusión que va de un punto hacia otro y en retorno: “El discurso es un movimiento de ida y vuelta” (p. 42). El ser humano se mantiene en relación con el *otro*; solo la opinión del *otro* es quien aclara mi opinión en el discurso. La acción comunicativa pone bajo la lupa los propios postulados; el discurso puede ser interpelado por el *otro*. El debilitamiento del *otro* pone en crisis el discurso, que cada vez desaparece. Un creciente influjo en el Yo tiene una inevitable influencia en la vida personal, en la comprensión de los valores y las tradiciones culturales. La comunicación actual es menos discursiva. Lo digital va creando una especie de altar de las identidades espontáneas dejando de lado la comunidad.

El cuarto capítulo, “Racionalidad digital”, parte de dos ejemplos tomados del “Dataísmo”, un grupo que nació a raíz del *Big Data*. Habermas planteó la importancia de la acción comunicativa.

En cambio, los dataistas soslayan su importancia y apuestan por una nueva racionalidad donde los datos reemplacen al discurso (p. 52). La transmisión sin reglas de la información deja de lado el discurso y lo que predomina es una “racionalidad digital” (p. 52). Tanto en la racionalidad como en el discurso posturas o ideas pueden mejorarse a medida que se discuten sus alcances. Con los algoritmos todo se concentra en una optimización cada vez progresiva. Los algoritmos no necesitan de lo otro. Esto produce graves consecuencias, nuevamente, dirigidas a socavar la comunidad. La apuesta por la supremacía de la información, tan representativa en los “dataistas”, termina eliminando la libertad del hombre.

El quinto y último apartado lleva por título “La crisis de la verdad”. Hay un nuevo nihilismo que circula en nuestro tiempo. Este nihilismo no se debe a una desvalorización de la religión y las costumbres como se pregonaba antaño. El nuevo nihilismo que se presenta en el siglo XXI es el resultado de la enfermiza devoción de transmitir información. Empezamos a dudar de las propias convicciones gracias a la avalancha de información equivocada, *Fakenews*, o teorías de conspiración. Los alcances de este nuevo nihilismo se verán reflejados en la formación de la propia democracia. Además, este nihilismo no solo es la alteración de quienes en lugar de decir la verdad mienten, o a la inversa, sino que el mundo digital hace que la propia distinción entre verdad y mentira se socave. La convicción ante los hechos se evapora; la mentira se refleja en el desconocimiento de la propia realidad. Figuras políticas, mediante información falaz, han podido utilizaron la mentira para desvirtuar ejemplarmente la propia realidad. El texto concluye con un enfoque sobre las teorías de conspiración y las noticias falsas y la tarea de la filosofía al respecto. Para Han, siguiendo las ideas de Michel Foucault en lo que respecta a la *Parresía*, es urgente que la filosofía ilumine el presente (p. 82). El mundo de hoy vive en una “caverna digital” (p. 83), al estilo descrito por Platón, cuya alegoría fue reemplazada por una pantalla digital, la que en lugar de mantenernos apresados como esclavos, nos hace sentir libres.

CONCLUSIÓN

Ambos textos de Han podrían considerarse “gemelos”. El primer libro se sitúa en un “antes” y alarma de los peligros del mundo digital; el segundo libro, en un “después”, desglosa la encarnación o materialización de la información que lo abarca todo. Hay varios aspectos de la obra que son valiosos en contenido y pueden servir de termómetro para medir el mundo de hoy. Lo digital indudablemente es un espacio de acceso que recrea el mundo y nos abre la puerta a una experiencia y como tal, evidentemente, tendrá que afectar nuestro mundo y los objetos que nos rodean. El pensamiento crítico es urgente en una sociedad donde no se tiene un “pequeño pudor” antes de compartir noticias falsas y la responsabilidad de lo anterior ha pasado a segundo plano. Transmitir información requiere de un cuidado valioso. La información va desplazando cada vez a la verdad hasta que solo quede un recuerdo de un archivo eliminado.

Es clara la opinión negativa de Han sobre el efecto del mundo digital. Sin embargo, vale la pena preguntarse: ¿resulta difícil encontrar algún elemento positivo en la tecnología o en la transmisión de la información? ¿No requiere el ser humano tomar una distancia siempre y cuando antes esta nazca de un profundo conocimiento de sí mismo frente a lo que experimenta? ¿Aún esperamos otro poeta de la decadencia o a dónde nos lleva tanta pesadumbre? El mundo digital ofrece mejoras y esto puede notarse con rapidez en los libros digitales, las “no-cosas”. Estos han cumplido una tarea valiosa: la transmisión de la información. El autor crítica estas cuestiones, pero no tiene un reparo con la tecnología aunque esta posea su “lago mágico” (2021a, p. 116). Los libros digitales, por ejemplo, salvaguardan la educación y mantienen el acceso a la información a un sinnúmero de estudiantes. Estos archivos, de uso sencillo y fácil, suplantando, e incluso remediando, las mediocres políticas de educación de varios países.

REFERENCIAS

- Choque, O. (2017). 'El caballero de la exactitud perversa'. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault. *Estudios De Filosofía*, (55), 119–143. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n55a08>
- Han, B.-C. (2021a). *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*. Joaquín Chamorro (trad.). Taurus.
- Han, B.-C. (2021b). *Infokratie. Digitalisierung und Krise der Demokratie*. Mathes & Seitz.



Colaboradores

LUCAS MANUEL ÁLVAREZ

Doctor en Filosofía y Magíster en Estudios Clásicos por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente realiza sus estudios postdoctorales con financiación del CONICET. Se desempeña como docente en Historia de la Filosofía Antigua (FFyL, UBA) y en Introducción al Pensamiento Científico (CBC, UBA). Sus investigaciones giran en torno a la sofística y a la dialéctica y ontología del Platón tardío.

OSMAN DANIEL CHOQUE ALIAGA

Beuario doctoral del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) en la Albert Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia y Especialista en Filosofía Contemporánea por la misma universidad. Estudió teología y filosofía en la Universidad Católica Boliviana. Sus intereses de investigación se centran en la filosofía clásica alemana, el pensamiento de Michel Foucault y Friedrich Nietzsche.

NELSON JAIR CUCHUMBÉ HOLGUÍN

Doctor en Humanidades de la Universidad del Valle, profesor Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, miembro del grupo de investigación "Hermes" (Colciencias, Categoría A), línea de investigación hermenéutica y argumentación.

NICOLÁS LÓPEZ

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Obtuvo una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Cien-

tíficas y Técnicas (CONICET) gracias a la cual realiza una tesis doctoral sobre el materialismo antropológico de Walter Benjamin. Sus líneas de investigación se centran en los cruces entre estética y política en la filosofía contemporánea.

JAIRO RAMÓN LÓPEZ HERNÁNDEZ

Realizó los estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad de Antioquia, Colombia. Es profesor catedrático de la Universidad del Norte en las áreas de Filosofía de la Educación y Ética. Docente de filosofía en el Colegio La Enseñanza de Barranquilla.

MIGUEL ÁNGEL MARTÍN MARTÍNEZ

Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid y en Filosofía por la misma Universidad. Tras completar el Máster en Filosofía teórica y práctica en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en la actualidad está terminando su Tesis Doctoral en la Universidad Complutense de Madrid acerca de la penalidad como tecnología de gobierno de poblaciones. Se encuentra integrado en el grupo de investigación Metafísica, Crítica y Política de la Universidad Complutense. Sus principales líneas de investigación son la Filosofía política, Filosofía del Derecho y la Crítica de la gubernamentalidad neoliberal.

PILAR SALVÁ SORIA

Es doctora en Filosofía con Mención Internacional por la Universidad Complutense de Madrid, donde también realizó el Máster en Epistemología de las Ciencias Naturales y

las Ciencias Sociales. Sus áreas de investigación son la epistemología y el pragmatismo americano. Es autora de tres libros sobre estos temas: “Para una superación del paradigma epistemológico: Rorty a través de su doble lectura de Heidegger” (2021), “Rorty frente a la filosofía. La discusión con Habermas en torno al giro pragmatista” y “Filosofía de Richard Rorty: Los problemas prácticos de las personas” (2017). Ha publicado en revistas especializadas de prestigio internacional. Ha participado en tres proyectos de innovación educativa financiados por la UCM, y actualmente es miembro del Grupo de Investigación Cognitive Vulnerability, Verisimilitude and Truth (FFI2017-84826-P). Actualmente es coordinadora del Máster Propio “Ciencia y Filosofía: construyendo el futuro” y Colaboradora Honorífica del Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte seminarios y prácticas.

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ

Profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara. Doctor en Filosofía por la UIA, de la CDMX. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Académica de Filosofía de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Forma parte del comité editorial de 4 revistas. Ha publicado 12 libros de autoría única, entre ellos *Espiritualidad Filosófica* (Barcelona: Kairós), *Filosofía Transpersonal* (Barcelona:

Anthropos) y *La sombra del candelabro* (México: Colofón). Cuenta con más de 120 artículos publicados en revistas indizadas de dieciocho países. Sus líneas de investigación son la filosofía de la religión, la mística y la metafísica.

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Profesora investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de México. Licenciada en etnología por la ENAH y maestra y doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, sus áreas de investigación se centran en fenomenología trascendental y antropología filosófica, en este terreno se ha especializado en el análisis husserliano de la corporalidad.